

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Gegründet 1895

Herausgegeben vom Verein für Volkskunde

Geleitet von

Klaus Beitzl

und

Franz Grieshofer

Redaktion

**Margot Schindler (Abhandlungen, Mitteilungen und
Chronik der Volkskunde)**

Herbert Nikitsch (Literatur der Volkskunde)

Unter ständiger Mitarbeit von

Leopold Kretzenbacher (Lebring/München),

Oskar Moser (Klagenfurt/Graz) und Konrad Köstlin (Wien)

**Neue Serie
Band XLIX**

**Gesamtserie
Band 98**

WIEN 1995

IM SEBSTVERLAG DES VEREINS FÜR VOLKSKUNDE

**Gedruckt
mit Unterstützung
des
Bundesministeriums für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten
der
Burgenländischen Landesregierung
der
Kärntner Landesregierung
der
Niederösterreichischen Landesregierung
der
Oberösterreichischen Landesregierung
der
Salzburger Landesregierung
der
Steiermärkischen Landesregierung
der
Tiroler Landesregierung
der
Vorarlberger Landesregierung
des
Magistrates der Stadt Wien**

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Verein für Volkskunde. Verantwortliche
Schriftleiter: Hon.-Prof. HR Dr. Klaus Beitzl und Oberrat Dr. Franz Grieshofer;
Redaktion: Oberrat Dr. Margot Schindler und Mag. Herbert Nikitsch; alle: A-1080
Wien, Laudongasse 15 – 19. – Satz: Ch. Weismayer, A-1080 Wien, Skodagasse 9/
A-5026 Salzburg, Ernst Grein-Straße 11; Druck: Novographic, A-1238 Wien,
Maurer Langeasse 64. – AU ISSN 0029-9668

Jahresinhaltsverzeichnis 1995

Abhandlungen

Elfriede Gr a b n e r, Wunderglaube und Heilserwartung im barocken Klosterleben. Eine Prager Karmelitinnenchronik als Quelle zur Volksfrömmigkeit des 17. Jahrhunderts (mit 5 Abbildungen)	1
Wolfgang S u p p a n, Hameln ist überall. Musik in Karikatur/Cartoon und Plakatkunst (mit 9 Abbildungen)	41
Klaus B e i t l, „Ruhender Holzfäller“ ist ein: rastender Mäher. Ethnographisch-realienkundlicher Befund zu einer Terracotta von Andrea Riccio (eigentlich Andrea Broscio) in der Kunstkammer des Kunsthistorischen Museums Wien (mit 4 Abbildungen und 4 Figuren)	57
Bärbel K l e i n d o r f e r - M a r x, Mechanismen der Produktion und Rezeption von „Volkskunst“. Entwürfe Franz Zells für die Möbelfabrik Schoyerer (mit 6 Figuren)	139
Uwe C l a a s s e n, „Der Maler des nordfriesischen Volkes“. Carl Ludwig Jessen und sein Bild Nordfrieslands (mit 8 Abbildungen)	159
Andreas K u n t z, Westerwälder Folklorismus	175
Konrad K ö s t l i n, Lust aufs Ganze. Die gedeutete Moderne oder die Moderne als Deutung – Volkskulturforschung in der Moderne	255
Regina B e n d i x, Das wachsende Studienobjekt und der schwindende Fachbereich. Anmerkungen zur amerikanischen Folkloristik	277
Georg R. S c h r o u b e k, Andreas von Rinn. Der Kult eines „heiligen Ritualmordopfers“ im historischen Wandel	371
Rašid D u r i ć, Mißbrauch des Mythos in der serbischen Literatur und zeitgenössischen Politik	397
Vojislav V u j o v i ć, Die Hand, die zum Himmel zeigt (mit 6 Abbildungen)	423

Mitteilungen

Franz Grieshofer, Winterfreuden. Zeugnisse winterlichen Vergnügens. Eine Ausstellung des Österreichischen Museums für Volkskunde im Kassen-saal der Creditanstalt-Bankverein vom 5.12.1994 bis 13.1.1995	73
Walter Deutsch, Sonderausstellung des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien: 150 Jahre Josef Pommer (1845 – 1918), 5. März bis 23. April 1995	185
Miroslav Válka, Ausstellung der Gouachen mährischer und schlesischer Trachten vom Anfang des 19. Jahrhunderts in Brünn	193
Eva Julien-Kausel, Die „Mission du patrimoine ethnologique“	297

Walter Puchner, Überlegungen zu Ivan Čolović, Bordell der Krieger. Folklore, Politik und Krieg	441
Jana Pospíšilová und Marta Toncrová, Volkskundliche Erforschung der tschechischen Minderheit in Wien. Erinnerungskultur, Assimilationsprozesse, konfessionelle und vereinsmäßige Bindungen. Ein Projektbericht	452

Chronik der Volkskunde

100 Jahre Verein für Volkskunde in Wien	80
Klaus Beitzl, Verein – Museum – Gesellschaft	84
Konrad Köstlin, Volkskultur und Moderne	91
Festrede von Vizekanzler Dr. Erhard Busek, Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten	95
Margot Schindler, Michael Haberlandt und Hugo Wolf	101
Der eiserne Faden. Rastelbinder und ihre Waren. Drahtbinderarbeiten aus Europa. Sonderausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde 7. April bis 17. September 1995 (Margot Schindler)	196
Internationales Symposium: Die Macht der Anordnung. Museen und Ausstellungen im Geschlechterdiskurs. Freitag, 24. und Samstag 25. März 1995, im Österreichischen Museum für angewandte Kunst, Wien (Susanne Breuss) .	200
„Typen des volkskundlichen Films und ihre Zielgruppen“. 4. Arbeitstagung der Kommission für den volkskundlichen Film der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Detmold (Elisabeth Bockhorn)	204
Museumseröffnung in Baden-Württemberg (Maria Lackner-Kundegraber) .	208
Jenő Barabás (1920 – 1994) zum Gedenken (Olaf Bockhorn)	209
In memoriam Niko Kuret (Triest 24.4.1906 – Ljubljana 25.1.1995) (Leopold Kretzenbacher)	211
Verein und Österreichisches Museum für Volkskunde 1994 (Franz Grieshofer)	305
Österreichische Volkskundetagung 1995 vom 12. bis 15. Juni in Wien (Herbert Nikitsch)	313
Symposium „Kasperl – Teufel – Krokodil“. Eine Rückschau (Julia Schumacher-Fritz)	317
Symposium „Kasperl – Teufel – Krokodil“. Resümee (Olaf Bernstengel) . .	320
Schmuck. Filigrane Kunst aus Gold- und Silberfäden. Die Sonderausstellung des Österreichischen Museums für Volkskunde im Schloßmuseum Gobelburg 1995/96 (Klaus Gottschall)	321
Holzsnitzkunst in der Südslowakei. Sonderausstellung des Donauländischen Museums Komorn im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee, Juli bis Oktober 1995 (József Liszka)	323

Zur Volkskunst Rumäniens. Sonderausstellung des „ASTRA“-Museums Sibiu im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee, 19. Mai bis 29. Oktober 1995 (Corneliu Bucur)	324
ICOM-Generalkonferenz in Stavanger/Norwegen 29. Juni bis 7. Juli 1995 (Margot Schindler)	326
ICME – Internationales Komitee der Museen für Ethnographie (Klaus Beittl)	330
ICR – Internationales Komitee der Regionalmuseen (Georg Hanreich) . . .	331
COSTUME – Internationales Komitee für Museen mit Kostüm- und Textilsammlungen (Margot Schindler)	333
Prof. Dr. Michael Meraklis – Herderpreisträger 1995. Aus der Laudatio (Reinhold Lauer)	333
Wie kommt Josephine Baker in „Schönes Österreich“? Eindrücke von der Ausstellung <i>Schönes Österreich</i> im Österreichischen Museum für Volkskunde, 26.10.1995 bis 25.2.1996 und zum gleichnamigen Katalog (Brigitte Bönisch-Brednich)	460
Tagung der Deutschsprachigen Ethnologinnen und Ethnologen vom 25. bis 29. September in Wien (Karl R. Wernhart)	464
Bericht über den 7. Österreichischen Museumstag in Kärnten vom 14. bis 16. September 1995 (Margot Schindler)	468
„Das Volkslied in Österreich“. Zur „Prähistorie“ des Instituts für Ethnographie und Folkloristik der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik (Jana Pospíšilová und Marta Toncrová)	473
Béla Gunda † (1911 – 1994) (Oskar Moser)	479
Richard Wolfram 1901 – 1995 (Konrad Köstlin)	480
Zum Gedenken an Hans Schuhladen (1946 – 1995) (Herlinde Menardi) . .	484

Literatur der Volkskunde

Grabmayer, Johannes, Volksglauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten (Christoph Daxelmüller)	105
Österreichisches Museum für Volkskunde, Sach-Geschichten. Aus den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde. Das jüngste Vierteljahrhundert 1969 – 1994. Begleitbuch und Katalog. Wissenschaftliches Ausstellungskonzept und Texte (Reinhard Johler)	111
Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen. Herausgegeben im Auftrag des Jüdischen Museums der Stadt Wien (Bernhard Tschofen)	113
Lang, Barbara, Unter Grund. Ethnographische Erkundungen in der Berliner U-Bahn (Herbert Nikitsch)	116

Kontaxis, Kostas D., Τὸ θέμα τῆς τρέλας καὶ τῆς κουταμάρας στὴν ἑλληνικὴ λαϊκὴ παροιμία [<i>Das Thema des Verrücktseins und der Stupidität im griechischen Volkssprichwort</i>] (Walter Puchner)	118
Imellos, Stefanos D., Λαογραφικά Β' [<i>Volkskundliches II</i>], Πουκίλα [<i>Verschiedenes</i>] (Walter Puchner)	120
Η ελληνικὴ κοινότητα [<i>Die griechische Dorfkommunität</i>] (Walter Puchner)	123
Haid, Gerlinde und Hans (Hg.), Alpenbräuche. Riten und Traditionen in den Alpen (Reinhard Johler)	215
Kos, Wolfgang, Eigenheim Österreich. Zu Politik, Kultur und Alltag nach 1945 (Bernhard Tschofen)	219
Raff, Thomas, Die Sprache der Materialien. Anleitung zu einer Ikonologie der Werkstoffe (Bernward Deneke)	221
Insam, Bernd D., Die Edelkastanie. Aspekte einer europäischen Kultur (Leopold Kretzenbacher)	225
Gyr, Ueli (Hg.), Soll und Haben. Alltag und Lebensformen bürgerlicher Kultur (Bernhard Tschofen)	227
Chanukka. Begleitveröffentlichung zur Ausstellung Weihnukka (17.11.1994 bis 27.2.1995) im Jüdischen Museum der Stadt Wien (Martina Eberspächer)	230
Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag, hg. von Burkhard Pöttler, Helmut Eberhart, Elisabeth Katschnig-Fasch unter Mitarbeit von Edith Hörandner (Herbert Nikitsch)	231
Lecouteux, Claude, Démons et Génies du terroir au Moyen Age (Felix Karlinger)	234
Genicot, Léopold, Calme Hesbaye – Mon village en Namurois 1920 – 1930. Terres Secrètes (Felix Karlinger)	235
Hergesell, Burkhard, Arbeiterkulturen im Betrieb. Interethnische Beziehungen zwischen Produktionsarbeitern (Brigitte Digel)	236
Varvunis, M. G., 'Ο δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος ὡς ὀρόσημο γιὰ τὸν ἑλληνικὸ παραδοσιακὸ πολιτισμὸ [<i>Der Zweite Weltkrieg als Markstein für die griechische Volkskultur</i>] (Walter Puchner)	240
Bada-Tsomoku, Konstantina, Ἐνδυματολογικοὶ κώδικες τῆς παιδικῆς-νεανικῆς ἡλικίας [<i>Kleidungs-Codes des Kindes- und Jugendalters</i>] (Walter Puchner)	242
Nitsiakos, Vasilis (ed.), Χορὸς καὶ κοινωνία. [Tanz und Gesellschaft] (Walter Puchner)	244
Österreichische Volkskundliche Bibliographie (ÖVB), Verzeichnis der Neuerscheinungen für die Jahre 1989 bis 1990 (Oskar Moser)	337

Ložar-Podlogar, Helena, V adventu snubiti – o pustu zěnitni (im Advent um die Braut werben – im Fasching heiraten). Svatbene šege Ziljanov (Hochzeitsbräuche der Gailtaler Slowenen) (Leopold Kretzenbacher)	338
Zipperle, Andreas, Siegfried W. de Rachewiltz, Roberto Togni, Transumanza. Weideplätze wechseln (Bernhard Tschofen)	340
Jalkotzy, Alexander, Gerhard Gaigg (Red.), Oberösterreichischer Museumsführer. Ein Wegweiser zu 224 Museen und Sammlungen in Oberösterreich Okáli, Ilja, Gabriela Podušelová (Hg.), Slovakia. Museums and Galleries Guide-Book (Margot Schindler)	342
Batič, Jerneja (Ed.), Po poteh ljudskega stavbarstva Slovenije/In the Footsteps of Vernacular Architecture in Slovenia (Oskar Moser)	344
Čop, Jaka, Tone Cevc, Slovenski kozolec/Slovene Hay-rack (Oskar Moser)	345
Maravillosos, Cuentos, Julio Camarena y Maxime Chevalier. Catálogo tipológico del cuento folklórico Español (Felix Karlinger)	350
Tulinius, Torfi H., La „Matière du Nord“. Sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle (Felix Karlinger)	351
Skowronski, Monika, Marina Marinescu, Die „Volksbücher“ Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert (Walter Puchner) .	352
Imellos, Stefanos D., Ζητήματα παραδοσιακού ὄλκοῦ βίου. [<i>Fragen traditioneller Sachkultur</i>] (Walter Puchner)	354
Cevc, Tone, Velika planina – Življenje, delo in izročilo pastirjev (Die Velika planina. Leben, Arbeit und Überlieferung der Almhirten) Cevc, Tone, Bohinj und seine Almen. Begegnung mit der Almwirtschaft und Almkultur in Slowenien (Oskar Moser)	486
Rasmussen, Holger, To færøske gårdanlæg – Dúvugarðar i Saksun og bylin-gen Heimi í húsi på Koltur (Zwei färöische Gehöftanlagen: „Duegården“ in Saksun und der Einzelhof auf Koltur) (Oskar Moser)	489
Novak, Anka, Cene Avguštin, Spomeniki kmečkega stavbarstva v sliki (Gorenjski kraji in ljudje VII.) (Oskar Moser)	491
Rey, Séverine (Ed.), Who's who in der Schweizer Ethnologie/de l'ethnologie suisse (Eva Julien-Kausel)	492
Kretzenbacher, Leopold, Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulte der ‚Volksfrömmigkeit‘ in den Südost-Alpenländern (Wal-ter Puchner)	495
Dilg, Peter, Gundolf Keil, Dietz-Rüdiger Moser (Hg.), Rhythmus und Sai-sonalität. Kongreßakten des 5. Symposions des Mediävistenverbandes in Göttingen 1995 (Walter Puchner)	499
Komlosy, Andrea (Hg.), Industrie – Kultur – Mühlviertel – Waldviertel – Südböhmen. Reisen im Grenzland	

Bakos, Eva, Waldviertel – Wachau – Weinviertel. Landschaften für Genießer (Margot Schindler)	501
Bromberger, Christian, in Zusammenarbeit mit Alain Hayot und Jean-Marc Mariottini, Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin (Eva Julien-Kausel)	505
Azang, Arabela Almeida, Livros do povo (Felix Karlinger)	510
Dehnert, Walter, Fest und Brauch im Film. Der volkscundliche Film als wissenschaftliches Dokumentationsmittel. Eine Analyse (Olaf Bockhorn)	511

Eingelangte Literatur

Winter 1994/95 (Magdalena Schwenter)	126
Frühjahr 1995 (Magdalena Schwenter)	247
Sommer 1995 (Hermann Hummer)	359
Herbst 1995 (Hermann Hummer)	513

Table of Contents 1995

Articles

Elfriede Grabner, Belief in Miracles and Hope of a Cure in Baroque Monastic Life. A Chronicle of Prague Carmelite Nuns as a Source for the Popular Piety of the 17th Century	1
Wolfgang Suppan, Hamelin is Everywhere. Music in Caricature/ Cartoon and Poster Art	41
Klaus Beitzl, "Resting Woodcutter" is a Resting Haymaker. An Ethnographic-Material Culture Finding on a Terracotta of Andrea Riccio (really Andrea Broscio) in the Cabinet of Arts of the Museum of Art History, Vienna	57
Bärbel Kleindorfer-Marx, Mechanisms for the Production and Reception of "Folk Art". Franz Zell's Designs for the Schoyeren Furniture Factory	139
Uwe Claassen, "The Painter of the North Friesian People". Carl Ludwig Jessen and his Picture of North Friesland	159
Andreas Kuntz, Folklorism in Westerwald	175
Konrad Köstlin, Desire for the Whole. Interpreted Modernity or Modernity as Interpretation – Ethnological Research into Modernity	255
Regina Bendix, The Growing Object of Study and the Dwindling Subject Area. Notes on American Folkloristics	277
Georg R. Schroubek, Andreas of Rinn. The Cult of a „Sacred Murder Victim“ in Historical Change	371
Rašid Đurić, Misuse of Myth in Serbian Literature and Contemporary Politics	397
Vojislav Vujović, The Hand that Points to Heaven	423

Communications

Franz Grieshofer, Winter Pleasures. Evidence of Winter Enjoyment. An Exhibition by the Austrian Ethnological Museum in the Cash Hall of the Credit Institute-Bank Association from 5.12.1994 to 13.1.1995	73
Walter Deutsch, Special Exhibition by the Austrian Ethnological Museum, Vienna: 150 Years of Josef Pommer (1845 – 1918), 5 March to 23 April 1995	185
Miroslav Válka, Exhibition of the Gouach Moravian and Silesian Costumes from the Beginning of the 19th Century in Brünn	193
Eva Julien-Kausel, The "Ethnological Patrimony Mission"	297

Walter Puchner, Reflections on Ivan Čolović, Brothel of the Warriors. Folklore, Politics and War	441
Jana Pospíšilová und Marta Toncrová, Ethnological Research into the Czech Minority in Vienna. The Culture of Reminiscence, Assimilation Processes, Confessional and Association Related Ties. News of a Project	452

Ethnological Chronicle

100 Years of the Ethnological Association in Vienna	80
Klaus Beitzl, Association – Museum – Community	84
Konrad Köstlin, Folk Culture and Modernity	91
Celebratory Speech by Vice Chancellor Dr. Erhard Busek, Federal Minister for Education and Cultural Affairs	95
Margot Schindler, Michael Haberlandt and Hugo Wolf	101
The Iron Thread. Tinkers and Their Wares. Wire-Twisting Work from Europe. Special Exhibition in the Austrian Ethnological Museum, 7 April to 17 September 1995 (Margot Schindler)	196
International Symposium: The Power of Arrangement. Museums and Exhibitions in the Gender Discourse. Friday 24 and Saturday 25 March 1995, in the Austrian Museum for Applied Art, Vienna (Susanne Breuss)	200
“Types of Ethnological Film and the Grouping of Their Aims”. 4th Working Conference on Ethnological Films in the German Ethnological Society in Detmold (Elisabeth Bockhorn)	204
Museum Opening in Baden-Württemberg (Maria Lackner-Kundegraber)	208
Jenő Barabás (1920 – 1994), in Commemoration (Olaf Bockhorn)	209
In memoriam Niko Kuret (Triest 24.4.1906 – Ljubljana 25.1.1995) (Leopold Kretzenbacher)	211
The Association and the Austrian Ethnological Museum 1994 (Franz Grieshofer)	305
Austrian Ethnological Conference 1995, 12 – 15 July, in Vienna (Herbert Nikitsch)	313
Symposium “Punch – Devil – Crocodile”. A Retrospective Glance (Julia Schumacher-Fritz)	317
Symposium “Punch – Devil – Crocodile”. Summary (Olaf Bernstengel)	320
Jewelry. Filigree Art of Gold- and Silver Threads. The Special Exhibition by the Austrian Ethnological Museum in the Castle Museum of Gobelsburg 1995/96 (Klaus Gottschall)	321
Woodcut Art in South Slovakia. Special Exhibition by the Danube Region Museum of Komorn in the Ethnographic Museum at Castle Kittsee, July to October 1995 (József Liszka)	323

On the Folkart of Romania. Special Exhibition of the “ASTRA” Museum at Sibiu in the Ethnographic Museum at Castle Kittsee, 19 May till 29 October 1995 (Corneliu Bucur)	324
ICOM – General Conference in Stavanger/Norway 29 June till 7 July 1995 (Margot Schindler)	326
ICME – International Committee of Museums for Ethnography (Klaus Beitzl)	330
ICR – International Committee of Regional Museums (Georg Hanreich) . .	331
COSTUME – International Committee for Museums with Costume and Textile Collections (Margot Schindler)	333
Prof. Dr. Michael Meraklis – Herder Prize Winner 1995. From the Laudatory Speech (Reinhold Lauer)	333
How Does Josephine Baker Come Into „Beautiful Austria“? Impressions of the Exhibition „Beautiful Austria“ in the Austrian Ethnological Museum, 26.10.1995 to 25.2.1996, and of the Catalogue of the Same Name (Brigitte Bönisch-Brednich)	460
Conference of the German Speaking Women and Men Ethnologists from 25 to 29 September in Vienna (Karl R. Wernhart)	464
Report on the 7th Austrian Museum Day in Carinthia, from 14 to 16 September 1995 (Margot Schindler)	468
Folksong in Austria. On the “Prehistory” of the Institute of Ethnography and Folkloristics of the Academy of Sciences of the Czech Republic (Jana Pospíšilová und Marta Toncrová)	473
Béla Gunda † (1911 – 1994) (Oskar Moser)	479
Richard Wolfram 1901 – 1995 (Konrad Köstlin)	480
In Memory of Hans Schuhladen (1946 – 1995) (Herlinde Menardi)	484

(Übersetzung: Alexander Fenton)

Table de matières 1995

Etudes

Elfriede Gr a b n e r, La croyance aux miracles et l'attente de la grâce dans la vie monacale à l'époque baroque. Une chronique des carmélites à Prague comme source de la dévotion populaire au XVII ^e siècle	1
Wolfgang S u p p a n, «Hameln» est partout: caricature, bande dessinée et affiches	41
Klaus B e i t l, Le «bûcheron au repos» est un faucheur qui se repose. Constatation ethnographique sur une sculpture en terre cuite d'Andrea Riccio (Andrea Broscio, en réalité) de la „Kunstammer“ du Musée des Beaux Arts à Vienne	57
Bärbel K l e i n d o r f e r - M a r x, Les mécanismes de la production et de la réception de «l'art populaire». Les croquis de Franz Zell pour la fabrique de meubles Schoyerer	139
Uwe C l a a s s e n, «Le peintre des petites gens de la Frise du nord». Carl Ludwig Jessen et son image de la Frise du nord	159
Andreas K u n t z, Folklorisme dans le Westerwald	175
Konrad K ö s t l i n, La passion de la totalité. La modernité interprétée ou la modernité comme interprétation – la recherche sur la culture populaire aujourd'hui	255
Regina B e n d i x, Remarques sur la folklore comme discipline aux Etats Unis	277
Georg R. S c h r o u b e k, Andreas de Rinn. Le culte d'un «saint victime d'un meurtre rituel» dans son évolution historique	371
Rašid D u r i ć, L'abus du mythe dans la littérature et la politique actuelle serbes	397
Vojislav V u j o v i ć, La main qui montre le ciel	423

Informations

Franz Grieshofer, Les plaisirs de l'hiver. Témoignages sur les amusements hivernaux. Une exposition du Musée autrichien des arts et traditions populaires dans la salle de la Creditanstalt Bankverein, 5 décembre – 13 janvier 1995	73
Walter Deutsch, Exposition au Musée autrichien des arts et traditions populaires à Vienne: 150 années Josef Pommer (1845 – 1918), 5 mars – 23 avril 1995	185
Miroslav Válka, Exposition à Brno des gouaches des costumes traditionnels de la Moravie et de la Silésie au début du XIX ^e siècle	193

Eva Julien-Kausel, La Mission du Patrimoine ethnologique	297
Walter Puchner, Réflexions sur le livre d'Ivan Čolović, «Le bordel des guerriers. Folklore, politique et guerre»	441
Jana Pospíšilová und Marta Toncrová, Recherche ethnologique sur la minorité tchèque à Vienne. Culture de la mémoire, processus d'assimilation, appartenances confessionnelles et associatives. Rapport sur un projet . . .	452

Chronique

Centenaire de l'Association d'ethnographie à Vienne	80
Klaus Beitzl, L'association – le musée – la société	84
Konrad Köstlin, Culture populaire et temps modernes	91
Discours solennel du vice chancelier Dr. Erhard Busek, ministre de l'enseignement et de la culture	95
Margot Schindler, Michael Haberlandt et Hugo Wolf	101
Le fil de fer. Les raccommodeurs et leurs marchandises. Objets en fil de fer d'Europe. Exposition au Musée autrichien des arts et traditions populaires, 7 avril – 17 septembre 1995 (Margot Schindler)	196
Symposium international: Le pouvoir de la mise en scène. Les musées et les expositions dans le discours des sexes. Vendredi 24 et samedi 25 mars 1995 au Musée des arts appliqués, Vienne (Susanne Breuss)	200
«Les différents types des films ethnographiques et leurs publics». 4 ^e réunion du travail de la commission pour le film ethnographique de la Deutsche Gesellschaft für Volkskunde à Detmold (Elisabeth Bockhorn)	204
Inauguration d'un musée dans le Bade-Württemberg (Maria Lackner-Kundgraber)	208
En souvenir de Jenő Barabás (1920 – 1994) (Olaf Bockhorn)	209
A la mémoire de Niko Kuret (Triest 24.4.1906 – Ljubljana 25.1.1995) (Leopold Kretzenbacher)	211
L'association et le Musée autrichien des arts et traditions populaires en 1994 (Franz Grieshofer)	305
Congrès autrichien d'ethnologie 1995 du 12 au 15 juin à Vienne (Herbert Nikitsch)	313
Symposium «Guignol – Diable – Crocodile». Une rétrospective (Julia Schumacher-Fritz)	317
Symposium «Guignol – Diable – Crocodile». Résumé (Olaf Bernstengel) . .	320
Bijoux. L'art du filigrane en or et en argent. Exposition du Musée autrichien des arts et traditions populaires au Musée Château de Gobelsburg 1995/96 (Klaus Gottschall)	321

L'art de la sculpture sur bois dans le sud de la Slovaquie. Exposition du Musée des pays du Danube de Komorn au Musée ethnographique Château de Kittsee, juillet – octobre 1995 (József Liszka)	323
L'art populaire en Roumanie. Exposition du Musée «ASTRA» de Sibiu au Musée ethnographique Château de Kittsee, 19 mai – 29 octobre 1995 (Corneliu Bucur)	324
Conférence générale de l'ICOM à Stavanger/Norvège du 29 juin au 7 juillet 1995 (Margot Schindler)	326
ICME – comité international des musées d'ethnographie (Klaus Beitzl)	330
ICR – comité international des musées régionaux (Georg Hanreich)	331
COSTUME – comité international des musées avec une collection des costumes et des textiles (Margot Schindler)	333
Prof. Dr. Michael Meraklis – lauréat du prix Herder 1995. Extraits de la laudatio (Reinhold Lauer)	333
Qu'est-ce que fait Josephine Baker dans «La belle Autriche»? Impressions de l'exposition «La belle Autriche» du Musée autrichien des arts et traditions populaires, 26 octobre 1995 – 25 février 1996 et sur le catalogue du même titre (Brigitte Bönisch-Brednich)	460
Colloque des ethnologues germanophones, 25 – 29 septembre à Vienne (Karl R. Wernhart)	464
Rapport sur la 7 ^e journée des musées autrichiens en Carinthie, 14 – 16 septembre 1995 (Margot Schindler)	468
La chanson populaire en Autriche. La «préhistoire» de l'Institut d'ethnographie et de folklore de l'Académie des sciences de la République tchèque (Jana Pospíšilová und Marta Toncrová)	473
Béla Gunda † (1911 – 1994) (Oskar Moser)	479
Richard Wolfram 1901 – 1995 (Konrad Köstlin)	480
A la mémoire de Hans Schuhladen (1946 – 1995) (Herlinde Menardi)	484

(Übersetzung: Eva Julien-Kausel)

**Wunderglaube und Heilserwartung im
barocken Klosterleben**
**Eine Prager Karmelitinnenchronik als Quelle zur
Volksfrömmigkeit des 17. Jahrhunderts**

Von Elfriede Grabner

In so mancher Zeitepoche christlichen Denkens hat sowohl die Wundergläubigkeit als auch der Teufels- und Dämonenglaube die Gemüter der Menschheit beherrscht und erregt, ganz besonders auch in jener des Barock. Dies gilt nicht nur etwa für die Erscheinungen des „Volksbarock“, dessen Vorstellungen und Ausformungen oft noch bis in unsere unmittelbare Gegenwart weiterwirken, sondern hat auch Gültigkeit für die von der Kirche und den Herrscherdynastien besonders geförderten Ordensgemeinschaften dieser Zeit. So etwa kann am Beispiel einer Ordenschronik der unbeschuheten Karmelitinnen zu Prag aus der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Fülle von Belegen beigebracht werden, die nicht nur für den Volkskundler, sondern auch für den Kulturhistoriker interessante Aspekte zum Überlieferungs- und Frömmigkeitsleben innerhalb eines geistlichen Ordens aufzeigen.

Als eine solche Fundgrube barocker Frömmigkeitsschau erweist sich jene *CHRONICA / Oder / Geschicht-Buch / Deren Discalceaten / Cärmeliterinen / In der Königlichen / kleinen Statt Prag / Bey St: Joseph*, die, ab dem Jahr 1656 handschriftlich verfaßt und durchgehend bis 1705 weitergeführt, als xerographische Kopie heute auch im Karmelitinnenkloster zu Graz verwahrt wird.¹ Sie beginnt mit dem Jahr 1656, als Kaiser Ferdinand III. (1637 – 1657) beschloß, in der „Kleinen Stadt zu Prag“ auf kaiserliche Kosten ein geeignetes Haus für eine künftige Stiftung bereitzustellen, *welches eben nach wuntsch gefunden, Vnd sambt einem großen garten, Von Ihro Hochgräfflichen Excellenz, dem Hoch Vndt Wohlgebohrenen Herrn Herrn Adam deß Hl: Römischen Reichsgraffen Von Waldstein damahligen Obrißten*

¹ Für eine Ablichtung der Chronik, die die Jahre 1656 – 1705 und 1826 – 1830 umfaßt, danke ich meiner einstigen Hörerin, Frau Mag. Dr. Selinde Kokelj.

Burg-Graffen im Königreich Beheimb erkauffet worden, alwo noch heunt zu Tag Vnser Closter stehet.

Nach einigen kurzen Vorbemerkungen wird von der Chronistin dann angemerkt, nach welchen Gesichtspunkten die Klosterchronik verfaßt wurde: *Nun aber schreiten wir zur ordentlichen History, oder Historischer Erzehlung deren Merkwürdigeren, Vnd zu wissen Nuzlicheren begebenheiten eben dißer Vnßerer Pragerischen Kayßerl: Vnd Königlichen Stüftung nicht buch- oder Capitel weiß, sondern Von Jahr zu Jahr; erstlich waß die Lebendige, hernach aber waß die Verstorbene belanget. Vnd zwar mit den bey Vnß bey fast allen Anfangen gewöhnlichen Spruch: Im Namen Vnßers Herrn Jesu Christi. Amen.*²

Das Jahr 1656 beginnt mit dem Bericht über die Ankunft der Ehrwürdigen Mutter *Maria Electa von Jesu*, die zu dieser Zeit Priorin des Karmelitinnenklosters zu Graz war. Sie wird von Kaiser Ferdinand III. nach Prag berufen, um das neugegründete Kloster als Priorin zu leiten. Maria Electa stand schon damals in dem Ruf einer „ehrwürdigen und heiligmäßigen Mutter Oberin“. Der Kaiser besann sich also nicht lange, *sondern warffe seine augen allergnädigst also baldt auf die, Selbsten schon Von langen Jahren her bestens bekante Ven: Mr: Maria Electa von Jesu damahlen würckliche Oberin oder Priorin des Gräzerischen Closters, Vnd ernannte sie für die Erste Vund fürnembste geistliche Stüffterin dißes Vnßers Closters zu Prag; Sandte auch balt einen gewißen Cōmissarium nach Grätz mit aller Nöthigen Vollmacht, Selbige Vnverzüglich nach Wienn zu Verbringen. Den 16. August geschahe der Abzug Von Grätz mit der Ehrw: Schw. Theresia Von Jesu, welche Ihr zur Gespänin mit gegeben worden, Vnd den 20.^{ten} eben selbigen Monaths kömen Sie zu Wienn glücklich an, wurden auch Von aldasigen Wohl Ehrwürdigen Müttern mit ungemainer freudt Vnd Liebe empfangen.*³

Am 20. August 1656 trifft Maria Electa mit ihrer Gefährtin Theresia von Jesu⁴ in Wien ein und reist dann am 23. August mit drei

² Chronik, S. 6f., Nr. 7. Die Texte der Chronik, die wohl erst in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts aus umfassenderen, zeitgetreuen Unterlagen als jährliche Eintragung niedergeschrieben wurden, werden wortgetreu in der – oft fehlerhaften – Orthographie dieses Jahrhunderts wiedergegeben.

³ Chronik, S. 8, Nr. 9.

⁴ Bei der Karmeliternonne Theresia von Jesu handelt es sich um die am 7. Jänner 1629 in Graz geborene Maria Theresia Strobl – die Familie wurde später geadelt und nannte sich dann „von Stroblhofen“ – die durch ein seltsames Visionserleb-



I. A. Pfeffel exc. A. V.

Abb. 1: Das Prager Jesulein. Kupferstich von Johann Andreas Pfeffel, 18. Jahrhundert, Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Baldur, Graz.

weiteren Karmeliternonnen über Alt-Bunzlau nach Prag, das sie am 1. September erreichen. Ihr erster Weg führt sie in die Klosterkirche der Karmeliter-Patres auf der „Kleinseiten“, um dort das „gnadenreiche Jesu-Kindlein“, heute als sog. „Prager Jesulein“ (Abb. 1)⁵ bekannt, zu verehren und sich dann in das „für sie erkaufte Haus“, das neugegründete Karmelittinnenkloster St. Joseph in der Kleinstadt, unter dem Hradschin, zu geben.

Maria Electa a Jesu, „die ehrwürdige und heiligmäßige Mutter Oberin“, wie sie oft genannt wird, stiftete nicht nur die Klöster der Karmelittinnen zu Graz und Prag, sondern sie war auch Mitstifterin eines gleichen Ordensklosters in Wien. Sie starb am 11. Jänner 1663 im 58. Lebensjahr zu Prag. Ihr noch unversehrter Leib wurde auf einem Thronessel sitzend den andächtigen Verehrern im Kloster St. Joseph in Prag auf Verlangen gezeigt. Ihre Verehrung erlangte besonders im 18. Jahrhundert große Bedeutung, wie eine Reihe von Kupferstichen davon Zeugnis gibt. So etwa jener vom Prager Kupferstecher Johann Balzer (1738 bis 1799), der die Stifterin sowohl als Lebende als auch als Tote auf einem Sessel sitzend darstellt (Abb. 2).⁶ Der Text unter den beiden ovalen, zwischen Blumengirlanden eingefügten Bildern lautet:

Wahre Abbildung V: M: MARIAE ELECTAE von JESU, Stifterin des Closters derer baarfüßigen Carmeliterinnen zu Gratz, und Prag mit stifterin zu Wienn, geboren von Adelichen Eltern zu Terni in Umbria den 7. Jenner 1605, berühmt in allen Tugenden forderist in der Demuth, gehorsamb und Eyffrigster Liebe gegen Gott, mit allgemeinen Ruff der Heiligkeit, seelig verschieden in Prag den 11. Jenner 1663. ihres alters 58. und des ordens 37. Jahrs alwo ihr Jungfräulicher Leib in angenehmen geruch annoch unverwesen ist. S. R. M. MARIAE THERESIAE Hungaria et Bohemia Regina, Archi-duci

nis mit einem Christusbild zum Eintritt ins Kloster bewogen wurde. Vgl. dazu: Elfriede Grabner: Ein steirisches Fastnachtsmirakel. Zur Geschichte eines Grazer Kultbildes in der Franziskanerkirche zwischen Legende und Wirklichkeit. In: Zeitschrift d. Hist. Vereines f. Steiermark 80 (1989), S. 141 – 165.

5 Kupferstich des Augsburger Stechers Johann Andreas Pfeffel (1674 – 1748) aus der Sammlung Kurz-Thurn-Goldenstein im Steirischen Volkskundemuseum, Graz, 15 x 9, 5 cm, Hochformat. Über die aus Spanien stammende Kultstatue, die 1628 dem Prager Karmeliterkloster geschenkt wurde und deren Verehrung vgl.: B. Rothmund, J. Pucket: Gnadenreiche Jesulein. Jesukindwallfahrtsorte. Entstehung – Geschichte – Brauchtum. Autenried 1982, S. 82 – 91.

6 Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 17.591, 12 x 15 cm (Querformat).

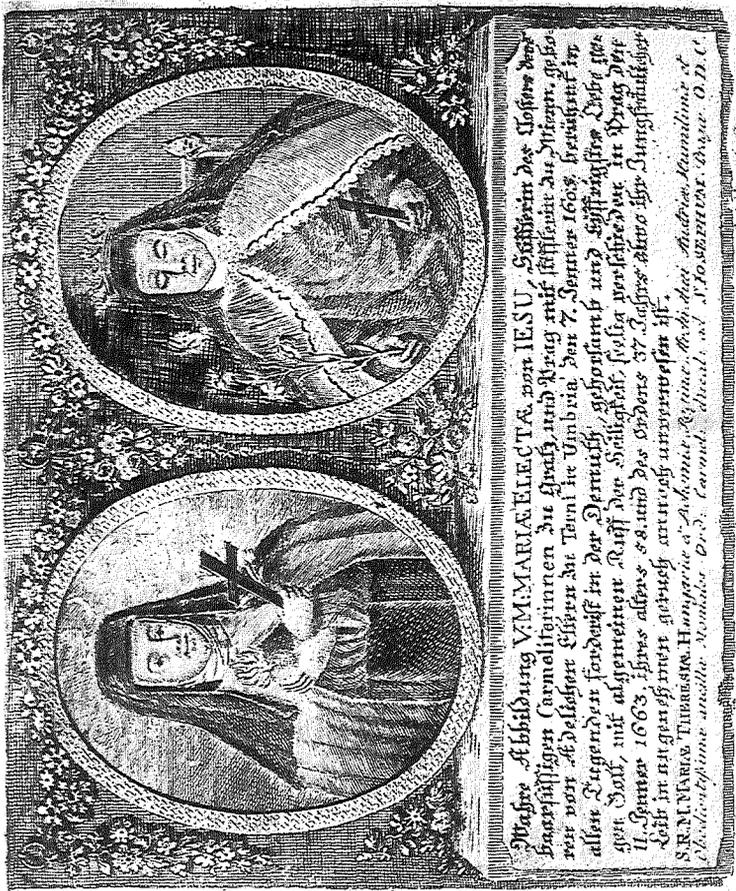


Abb. 2: Maria Electa a Jesu, Stifterin der Karmeliten-Klöster zu Graz, Wien und Prag. Kupferstich von Johann Balzer, 18. Jahrhundert, Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Balzur, Graz.

Austriae, Humilima et Obedientissima ancilla Moniales Ord: Carmel: discal: ad S. Josephum. Prag. O.D.C.

Der Kupferstich wurde „Ihrer königl. Majestät, Maria Theresia, Königin von Ungarn und Böhmen, Erzherzogin von Österreich“ von den unbeschuhten Karmelitinnen des Klosters St. Joseph in Prag gewidmet.

Über den Tod der Ordensgründerin wird in der jeweils als Jahresbericht geführten Chronik 1663 nur kurz berichtet:

So lieblich wir das Verwichene Jahr ein freuden undt Jubel Jahr genoßen, also ware dißes gegenwärtige für dißes Vnßer Prager Closter ein Leidt undt Trauer Jahr. Dann dem Allerhöchsten Herrn deß Todt= undt Lebens beliebte Vnßere Mütter undt Schwestern Ihrer geliebtesten Mutter undt würdigsten mit=schwester, nemblich der Lobwürdigen Mutter Maria Electa Von Jesu /: so dero Erste Stüffterin, Oberin, Vndt würckliche Priorin Ja der Kostbahreste Schatz undt einziges Kleinod ware :/ durch den zeitlichen Todt zu berauben, Vndt wie wür gar nicht zweiflen zur ewigen wohl Verdinten Belohnung abzufordern. Dißer betrübteste Todtfahl ereignete sich den 11. January wie in der besonderen Beschreibung dero wunder=werthen Lebens sambt allen Vorhergehenden, miteintreffenden, und nachfolgenden Vmbständen weitläuffiger zu finden ist.⁷

Wundertätige Bilder und eine „lactatio“ für eine fromme Wiener Hofdame und spätere Karmeliternonne in Prag

Schon im August 1656 wird im Wiener Kloster bei der Auswahl der drei für das Prager Kloster bestimmten Nonnen von einer Wunderheilung durch ein Marienbild berichtet. Eine Schwester Euphrasia von Jesu Maria, die später auch zur Priorin des Prager Klosters gewählt wurde, sollte auf ausdrücklichen Wunsch der Kaiserin, zusammen mit zwei weiteren Mitschwestern und den beiden Grazer Nonnen ins neugegründete Prager Kloster geschickt werden. Aber sie lag mit einer nicht näher bezeichneten Krankheit in einem hoffnungslosen Zustand darnieder, daß die Ärzte ihr nicht nur keine Heilung, sondern auch einen baldigen Tod prophezeiten. Doch die Wiener Priorin wollte sich mit diesem Urteil nicht abfinden und versuchte

⁷ Chronik, S. 33, Nr. 46.

Vom freygebigen Himel ein mitl zu suchen, welches die armseelige Erden nicht Vorstrekhen könte.

Sie brachte ein im Kloster schon längere Zeit verehrtes miraculöses Marienbild zu der Kranken und empfahl ihr, sich diesem Bild anzuvertrauen, welches von der ganzen Christenheit alß ein Heyl der Krankhen Verehrt Vnd angerufen wirdt.

Die Chronistin fährt dann in breiter, barocker Erzählung über das geschehene Heilungswunder fort:

Nun höre Wunder! Kaum begunte die demüthige Vntergebene den Befehl Ihrer Oberin zu Vollziehen, da erlangte Sie durch Mariam, waß Sie Verlangte. Es halffe ihr in dißer Noth auch ein gewißer nirgends dort mit eignen Namen benennter Vnßeriger Geistlicher, so ein sehr großer Diener Gottes ware, Vnd damahlen in Wienerischen= Closter sich befande, dann alß dißer Vor dem Hochwürdigem Gutt für die Kranckhe eyfrig bettete, Vndt sein eigenes leben dem Herrn für Sie darbotte, sahe er im Geist, daß die übergebenedeytste Himels Königin Maria, sambt ihren Jungfraulichen gespons dem H: Joseph der gedachten Kranckhen den heiligen Segen gaben, worvon Sie alßobald solche gesundheit Vnd Kräfte überkömen, daß Sie sich reißfertigt machen können.⁸

Daß es sich dabei um ein Marienbild vom Typus *Maria lactans* gehandelt hat, wird dann auch in einer breit ausgesponnenen Eintragung desselben Jahres 1656 geschildert. Das wundertätige Bild stammte aus dem Besitz der Mutter des Kaisers Leopold I., Maria Anna (1606 – 1646), die es in Spanien nach einem Originalbild kopieren ließ. Diese schenkte es vor ihrem Tode ihrer Hofdame aus spanischem Adel, die dann im Jahre 1637 in das Wiener Karmelittinnenkloster eintrat und dort als Schwester Euphrasia von Jesu Maria jene wunderbare Heilung erfuhr, von der die Chronik berichtet. Das miraculöse Gnadenbild wird dann von der geheilten Schwester auf ihrer Reise ins neugegründete Prager Kloster mitgenommen und in der Klosterkirche feierlich aufgestellt. Ein heute noch erhaltener Kupferstich vom Prager Kupferstecher Anton Birckhart (1677 – 1748) zeugt von der einstmals großen Verehrung dieses Gnadenbildes (Abb. 3).⁹

⁸ Chronik, S. 8f., Nr. 10.

⁹ Kupferstich mit der Inschrift: *Gnaden bild Mariae in der Kirchen deß Heil: Joseph bey denen W. E. E. Kloster Jungfrauen barfüßigen Carmeliterinen in der kleinen Statt Prag.* Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 5. 963, 15 x 9 cm, Hochformat.



Abb. 3: Das miraculöse Gnadenbild in der Klosterkirche der Karmelittinnen zu Prag. Kupferstich von Anton Birkhart, 18. Jahrhundert, Steirisches Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Baldur, Graz.

Weitschweifig wird über dieses „mirakulöse Frauenbild“ und über eine sonst nur besonderen Heiligen vorbehaltenen *lactatio*¹⁰ berichtet:

Der zweyte geistliche Schatz mit welchen Vnßer Pragerische Stüftung Von Ihro Mayestätten denen Kayßerlichen Stüfftern bereichert worden, ist ein Miraculoses Mutter Gottes bilt Maria de Lacte genant, welches die Allerheiligste Jungfrau in einen rotten Kleidt mit einen Völlig nakhenden JESU Kindlein an dero entblosten Brust saugend Vorstellet. Der Vrsprung Vnd Herkomen dises bilt wird in Vnßern Allmoßen buch mit folgenden worten beschrieben: Die frau Obriste Hoffmeisterin /: Ihro Mayestätt der Kayserin Maria Anna glückseligen andenkens, Vnßers allergnädigisten Jetzt Regirenden Kayßers Leopoldi I. frau Mutter :/ eine Gräffin Von Cienela, hat dises bilt gehabt, welches sie etwan in Spanien auß Andacht Von einem deßgleichen abcopiren lassen. Nachdem es aber noch nicht gar /: wie gebräuchlich :/ mit dem dritten Penßel Verfertigt worden, ist gemelte Gräffin in ein Hitzige Kranckheit gefallen, also daß Sie gantz von Sünnen Kömen, durch dißes bilt aber hat Sie widerumb die gesundheit erlangt: ursach deßen Sie auch solches auß Ehrerbittung Von keinem Mahler mehr wollen berühren laßen, sondern also unaußgemahler mit großer andacht Verehret. Alß Sie aber zu Wienn Sterben solte, undt gegen Vnßerer offtgemelten Wohl Ehrw: Schw: Euphrasiam /: so dermahl noch weltlich undt bey Hoff ware :/ ein sehr große lib truge, hat Sie ihr wegen ihrer Andacht, undt weill Sie wuste, daß Selbe den geistlichen Ordens Stand eintreten wollte, dißen ihren Schatz Verschaffet. Diße Euphrasia hat nicht weniger große gnaden darbey genossem: dan Sie zweymahl durch dises gnadenreiche bilt Von Tödlicher Kranckheit befreiet worden, und zwar benantlich als Sie eins mahls in ihrer Kranckheit große Hitz litte, schaute Sie dieses H: bild an, so Sie allezeit bey ihren böth hangend hatte, und sagte mit großen Vertrauen und Inbrunst zu dem Kindl JESU: Du mein allerliebster Säugling, gib mir doch auch ein wenig zu Trinckhen. Vnd siehe wunder! alsobald thut daß liebste Kindl sein gebenedeytes mündlein auf die Seithen, und die Mutter Gottes Sprizet Von ihrer Heiligsten brust auf Sie, darvon Sie alsobald frisch undt gesundt worden. Von welcher zeit an ihr Andacht zu dießen gnadenreichen bilt

10 Vgl. Leopold Kretzenbacher: Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, Jg. 1981, 3) München 1981.

Villmehr zu genohmen, und nach dem Sie in dem Wienerischen Closter Vnßern H: Ordens habit bekōmen, hat Sie dieses bild mit sich ins Closter gebracht. Ihro Mayestätt Ferdinandus der 4.^{te} Römischer König, der mit sonderbahrer Andacht dießen H: bilt zugethan gewest, hat im Jahr 1653 solchen zu Ehren, und dancksagung seiner glücklichen Crönung eine Capellen in Vnßern Wienerischen Closter bauen lassen. Ihro Mäyestätt Vnßre allergnädigste Kayserin und Stüffterin aber hat die Capellen mit Antipendijs, altärlein, leuchtern, und anderen zierrathen schen eingerichtet, und den 22.ten Febris daß H: bild zu sich genohmen, in dero kammer schenstens geziert und hernach in der Procession samb dem durchlauchtig: Ertz=Hertzog Leopoldo Ignatio, der Princessin Von Lothring. und allen weibs-Persohnen ihres Hoffs, in daß Closter begleitet.¹¹

Es wird dann noch weiterhin sehr ausführlich über die prunkvolle Prozession berichtet, mit der das Gnadenbild unter feierlichem Litanen- und Hymnengesang durch die Wiener Klostergemächer getragen wurde, ehe es in der Kapelle Aufstellung fand. Doch schon drei Jahre später wird von Kaiser Ferdinand III. angeordnet, daß dieses *H: bildnuß mit allen opffern, geschmuck und zirrath* den nach Prag ziehenden Nonnen mitzugeben sei, wie solches dann auch *unterthänigst vollzogen worden*. Vorher jedoch habe der Kaiser das Gnadenbild kopieren lassen, so daß diese Kopie im Wiener Kloster verblieb, wobei vermerkt wird, daß auch diese dort schon viele Wunder bewirkt habe. Besonders aber werden die Gnadenerweise hervorgehoben, die das Original im neugegründeten Prager Kloster bewirkte. Es habe sich hilfreich gezeigt bei „Leibgrimmen“, bei Brust- und Magenschmerzen, aber ganz besondere Heilwirkungen haben Schwangere und Gebärende erfahren, die ein an dem Bild angerührtes Band um den Leib trugen und so eine leichte und glückliche Geburt erfuhren.¹²

Das vielverehrte Gnadenbild mit der nährenden Muttergottes wird auch nach barocker Frömmigkeitsauffassung reichlich mit kostbaren Geschenken behängt. So ziert die Kaiserin Eleonora das Bild mit einem Diamant-Halsband, aber auch viele andere Mitglieder des

¹¹ Chronik, S. 15 – 16, Nr. 17.

¹² Bänder und Gürtel, die mit gewissen Heiltümern in Berührung gebracht wurden, fanden schon früh als geburtserleichternde Mittel Verwendung. Vgl. dazu: Elfriede Grabner: Grundzüge einer ostalpinen Volksmedizin. (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde 16) Wien 1985, S. 249 – 259.

Kaiserhauses beschenken das Bild mit kostbarem Schmuck und Zierat.

Abschließend wird dann auch noch diesem für die Frömmigkeitsforschung besonders interessanten Kapitel angefügt, wie die Schwester Euphrasia wegen ihrer nach schwerer Krankheit noch nicht völlig überwundenen „Leibsschwachheit“ von Wien nach Prag in einer Sänfte getragen werden mußte, *wobei sie auch dieses gnadenreiche bilt allzeit bey ihr auf der Schoß behalten habe*. Wurde Einkehr gehalten, so stellte sie dieses auf einen gedeckten Tisch und betete dann immer das „göttliche Officium“. Kam sie aber in eine Kirche, um der Messe beizuwohnen, so stellte sie es auf den Altar. Endlich aber, so berichtet die Chronistin für das Jahr 1656, *stehet es nun in Vnßerer hießigen Closter-Kirchen öffentlich zur Verehrung auf einem darzu eigentumblich gewidmeten Altar auf der Evangelij Seiten, und zeigt sich gegen dero Verehrern Jederzeit sehr gnadenreich*.¹³

Aber nicht nur von einem wundertätigen marianischen Gnadenbild wird in der Prager Karmelitinnen-Chronik erzählt. Auch ein *gnadenreiches JESU Kindlein zwar nur von holtz, aber arthig geschnitzlet, daß alle so es nur ansehen, zur Andacht bewögt werden*, erregte die Phantasie und die Gemüter der frommen Karmeliter-Nonnen. Solche Jesukind-Statuen waren im 17. und 18. Jahrhundert weit verbreitet, wohl am bekanntesten jenes bei den Karmeliter-Patres zu Prag, wo ein, der Legende nach aus Spanien stammendes Jesukind 1628 erstmals in der Klosterkapelle aufgestellt wurde und später dann als sog. „Prager Jesulein“ eine weltweite Verehrungswelle auslöste.¹⁴ Auch jenes, von dem die Klosterchronik 1656 zu berichten weiß, ist spanischer Herkunft. Es kam nach dem Tode der *Gottseeligen und an Heiligkeit berühmten Mr. Margaritha Vom Creutz (1567 – 1633) (Abb. 4)*,¹⁵ der Erzherzogin und Tochter Kaiser Maximilians II., *welche auß einer Spanischen Infantin eine baarfüßige Clarisserin worden*, in den Besitz der ersten Gemahlin Kaiser Ferdinands III., Maria Anna († 1646). Diese schenkte es wieder dem Karmelitenkloster in Wien, knüpfte jedoch daran die Bedingung, daß die Statue nach der Gründung des Prager Klosters den dortigen Nonnen

13 Chronik, S. 17, Nr. 17.

14 Vgl. B. Rothemund, J. Puckett (wie Anm. 5).

15 Kupferstich des Augsburger Stechers Josef Sebastian *Klauber* (1700 – 1768) – er nannte sich stets „Klauber Catholicus“ – aus der Sammlung Kurz-Thurn-Goldenstein im Steirischen Volkskundemuseum, Graz, 15 x 9 cm, Hochformat.

Servire Deo regnare est. S. Anselm.



Die Seel. Erbs. Herzogin Margaritha v. Kreuz
Kaisers Maxim. II. Tochter geb. zu Wien d. 25. Jan. 1567.
hat aufst. d. Löwe Spanische Cron das Closter der Damm-
füßerinnen S. Clara zu Madrid erwahlet, daru 49. Jahr in
großter demüth und strengte gelebt. in die Bündliche Cron
erlangt. den 5. Julii 1633.

C. P. S. C. M.

Klauber Cath. Sc. et exc. A. V.

Abb. 4: Die selige Margaritha v. Kreuz (1567 – 1633), Tochter Kaiser Maximilians II.
Kupferstich von Josef Sebastian Klauber, 18. Jahrhundert, Steirisches
Volkskundemuseum, Graz. Aufn.: Foto Baldur, Graz.

zu übergeben sei. Schon aus der Zeit, in der sich die Holzstatue des Jesukindes noch in der Obhut der Wiener Klosterfrauen befand, werden miraculöse Begebenheiten erzählt:

Es befande Sich in Vnßern gedachten Wienerischen Closter eine Closterfrau, welche mit oftsgemeldten Gnaden=Kindlein sehr Vertraulich zu handeln Vnd Vmb zu gehen Pflachte, Selbiges mit Villfältigen schönen Tugendts Vbungen sonderlich aber der inbrünstigen liebe Verehrend. Alß Sie nun Einmahls unter dergleichen liebkosungen Ihme seine Handlein zartist zu küßen begunte, empfande Sie, daß selbige nicht wie sonsten daß holtz Von Natur hart, sondern wie anderer Kinder händlein gantz weich Vnd fleischig auch lieblichst warm waren, Ja waß noch gnadenreicher ist, so Vermerckhte Sie, waßmaßen das liebste Kindlein mit seinen zarten Handlein ihre Händt also fest halte, daß Sie selbigen mitnichten außreißen könnte, ob Sie schon auß forcht solches mit gewalt zu Thun sich bemühet. Weillen Sie dann sehr demüthig war, hat Sie Solche gnadt Niemahlen einigen Menschen geoffenbahret, alß Ihren beicht-Vatter, welcher Ihr auch erlaubet, selbiges andern zu offenbahren, aber erst nach Ihren Todt; der Es dan auch getreulich gethan im Jahr 1659, in welchen Er den 4.^{ten} July dießen gantzen Verlauff an die R. S: Euphrasia in einem Brief geschrieben.

Jetzt aber, berichtet die Chronistin dann weiter, werde das Kindlein in ihrem Prager Kloster auf dem Altar des unteren Chors von den Klosterfrauen andächtig verehrt. Man habe auch oft bemerkt, daß das Kindlein *in seinem gesichtl an der farb ändert, dan zu zeiten scheint es schon Rothhell und glanzendt, andersmahl aber bleich, finster, und gleichsamb betrieht, sonderlich aber hat mans beobacht am H: Palm Sontag wan man sein abentmahl in der Recreation Stuben haltet, dan einmahl, hat Es schener, undt dem ansehen nach fröllicher, andersmahl aber bleicher und gleichsamb betrieht außgesehen, nach beschaffenheit der zeiten Vndt begebenheiten.*

Daran schließt sich wieder ein miraculöses Geschehen, das sich mit der wohl Ehrw: Schw. Euphrasia Von JESU Maria zugetragen habe. Als diese nämlich dem Kindlein ein neues Röcklein nähte, aber *sehr Ubel auch undt schwach ware, alß sie daß Röcklein dem Kindlein anprobiern wollte, kunte sie auß schwachheit daß selbe nicht wohl hin und wider wenden, wegen deß schwären Stöckels worauf Es stehet; sagte sie gantz Vertraulich: ach, mein Allerliebste Kindlein wan du dich Vmbwenden Thetest, damit ich dich recht Von allen*

*seithen sehen konte: Siehe wunder! also balt wendete sich daß liebste Kindlein umb, wie sie Es gern haben wollte, woruber sie sich zwar nicht wenig Entsetzt, aber nicht wie Irre darvon geflohen.*¹⁶

Als drittes wundertätiges Bild wird eine auf Pergament gemalte Darstellung des hl. Joseph mit dem Jesukind auf dem Arm genannt. Es stammt ebenfalls aus dem Kaiserhaus und wurde von der ersten Gemahlin Kaiser Ferdinands III., Maria Anna, vor ihrem Tode der oft erwähnten Schwester Euphrasia geschenkt. Maria Anna, die einstmals wegen der eingefallenen Schweden von Graz nach Linz geflohen war, vertraute dabei der von ihr sehr verehrten Schwester an, *daß der glorreiche H: Vater Joseph auß dißem bildt mit ihr mündlich geredet habe, wie sie Ihme die damahlen äußerst truckhende Noth deß gantzen Österreich und Kayßerlich: Erbländer inständigst anbefohlen, da gedachter Ketzerische feindt schon allbereith auf die Kayßerliche Residenz-Stadt Wienn anruckhte, Vnd selbige in solche ängsten brachte, daß niemandt ware, welcher nicht auf die alleinig noch übrig scheinende flucht gedachte.*

Der heilige Nährvater Christi und „sonderbahrer Schutz-Patron“ des Erzhauses von Österreich aber habe ihr versichert, daß der schwedische Feind die Stadt nicht erobern werde, was auch diesem durch wunderbare Hilfe des Heiligen nicht gelungen sei. Das wundertätige Josefsbild soll dann übrigens später von Kaiser Leopold I. (1640 – 1705), dem Sohn Ferdinands III., zur Wahl des römischen Königs nach Frankfurt mitgenommen und erst nach dem Tode Kaiser Josephs I. († 1711) dem Prager Kloster wieder zurückerstattet worden sein.¹⁷

Damit wird dieses sehr langatmig ausgeführte Kapitel über die „drei fürnehmsten geistlichen Geschenke“, die dem Prager Karmelittinnen-Kloster von den Kaiserlichen Stiftern geschenkt wurden, abgeschlossen.

Klösterlicher „Nationalitätenstreit“ in Prag zwischen deutschen und polnischen Karmelittinnen

Aber nicht immer wird nur von wundertätigen Bildern und damit verbundenen Wundergeschehen und Krankheitsheilungen berichtet. Auch „geistliche Donnerwetter“ scheinen sich oft recht heftig über

¹⁶ Chronik, S. 13f., Nr. 16.

¹⁷ Chronik, S. 17f., Nr. 18.

dem neugegründeten Karmelitinnenkloster entladen zu haben, wie etwa ein jäh ausgebrochener Streit zwischen den deutschen und polnischen Schwestern. Schon 1655 waren 17 barfüßige Karmelitininnen samt ihrem Beichtvater sowie sieben weltliche Diensthofboten aus der von den „ketzerischen Schweden“ eingenommenen Stadt Krakau in das für die Stiftung des Prager Klosters vorgesehene Haus geflüchtet und dort freundlich aufgenommen worden. Solange sich die kaiserliche Familie in Prag aufhielt, scheint es zwischen den polnischen und deutschen Nonnen kaum Schwierigkeiten gegeben zu haben. Erst nach der Rückkehr des Kaisers nach Wien kommt es zu Unstimmigkeiten zwischen den Schwestern der beiden Nationalitäten, wie die Chronik 1656 ausführlich zu berichten weiß:

Darnach aber Hochgedachte Herrschafften nach Wienn zu ruckh gekheret, wendete sich auch alhier daß blätlein, Vnd entstunde unvermeinther maßen ein nicht geringes ungewitter, welches sonderlich Über Vnßere Teutsche Vnschuldige Mütter niedergangen. Solches hat niemandt Verursacht, alß der abgesagte feindt alles gutten, Vnd sonderlich der brüderlichen liebe Vnd Einigkeit. Zum werkhzeug seiner boßheit gebrauchte er sich Jener weltlichen Persohnen Von welchen die Polnischen Mütter außer dem Hauß bedient wurden. Dann dieße auß Teuflischer einblaßung fingen an sich zu beklagen, daß Ihren geistlichen frauen nun mehro nicht wie Vor ankunfft Vnßerer Teutschen Mütter genugsambe Vorsehung geschehe, alßo daß Sie nicht wenig mangel leyden mußten, auß Vrsach, weillen Vnßere Teutsche ihren Polnischen Jenes nicht getreulich erfolgen ließen, waß Ihro Mayh: der Kayser ihnen Allernädigst angeschaffet habe.

Die Klagen der polnischen Dienerschaft werden dann so vehement geführt, daß der Erzbischof und der Weihbischof eingreifen und eine Untersuchung einleiten mußten, bei der dann *die warheit an daß Clare taglicht came* und sich herausstellte, daß alle Anschuldigungen nicht von den polnischen Schwestern, sondern von ihren *Vnersättlichen weltlichen Bedienten herkömen seyen, welche zweiffels ohne Ihrer eigenen Nation mehr alß Vnßerer Teutschen geneigt waren.*¹⁸

Zu weiteren Unstimmigkeiten scheint es dann nicht mehr gekommen zu sein, da die polnischen Schwestern bereits im September des Jahres 1657 *mit Sackh Vnd Packh widerumb in Polen, Vnd (in) ihr Crakhauerisches Closter heimgezogen* sind, da die kriegesischen Ereignisse mittlerweile beigelegt werden konnten. Der Abschied war

18 Chronik, S. 19, Nr. 19.

dann auch für beide Teile recht betrüblich, *Vnd nicht anderst, alß der Mütter Von Ihren Töchtern, hingegen der Töchter Von Ihren Müttern.* Denn die Deutschen verehrten die polnischen Mütter *wegen ihren Alter, Vnd länger geführten geistlichen Auferbaulichen lebenswandel.* Hingegen aber wurden sie von den polnischen *eben wegen dißem ihren demüthigen Respect, Vnd anderen fürtrefflichen Tugenden als Hertz geliebteste Töchter geliebet, Vnd Hochgeschätzt.*

Die Chronistin vermerkt dazu dann abschließend, daß einige der polnischen Schwestern gerne *lebenslang unter denen Vnßerigen verblieben wären, wenn es der P. Provincialis Ihnen solches wegen gewißen Vrsachen nicht abgeschlagen hätte.*¹⁹

Der Teufel bedrängt das Prager Karmelitinnenkloster

Immer wieder ist es der Teufel, der das Kloster und die in ihm wohnenden Karmeliternonnen hart bedrängt. So auch 1658, als sich der *laidige Sathan* an seinen *glorreichen besiegerinen* zu rächen begann, *Vnd zwar mit solche Fury, und mit solchen raßen, daß es scheinete, er wolle alle seine macht aufbieten, Vnd nichts unversucht lassen, womit Er dießer Ihme so sehr zu widerer Stüfftung wo nicht gänzlich widerumb zugrunt richten, Vnd austilgen, wenigstens doch Vberall wo möglich derselben einen schaden zu fügen könne.*

So verursachte er am Tage des „Erzvaters und wundertätigen Propheten Elias“ ein so schreckliches Donner- und Hagelwetter, daß die verängstigten Schwestern befürchteten, *es werde Vnßer Hauß dadurch Von grundt auß umgeworffen werden, Vnd kein Stein auf den andern Verbleiben.* Doch der höllische Anschlag mißlang, denn während der *höllische Bößwicht mit blitz Vnd Strahl also wider unß raßete, nahm sich Vnßer der göttigste Himel selbsten an,* und als sichtbares Wunderzeichen dieser Hilfe erscheint über den dunklen Gewitterwolken ein schneeweißes Kreuz, *welches so lang Vnd Vill alda sich aufhelte, biß alle Teuflische unternehmung zu nichten gemacht, Vnd der Himel widerumb gänzlich häitter worden.*²⁰

¹⁹ Chronik, S. 22, Nr. 24.

²⁰ Chronik, S. 23f., Nr. 27.

Ein Ring-Mirakel von 1660

Von einer „merkwürdigen Begebenheit mit einer Kandidatin“ wird anlässlich deren frühen Todes im März 1660 berichtet. Eine sehr fromme junge Adelige, Clara Josepha de Corters, war öfters zu Besuch im Karmelittinnenkloster und hatte den Wunsch, als Nonne in die Ordensgemeinschaft einzutreten. Allein ihre Mutter mochte von einem solchen Schritt ihrer Tochter nichts hören, sondern wollte sie lieber „anstatt des himmlischen mit einem weltlichen und irdischen Bräutigam“ vermählen. Als dann eines Tages Mutter und Tochter wieder im „Redezimmer“ des Klosters erschienen um diese Angelegenheit zu besprechen, stellten die Schwestern ein „überaus schön gekleidetes und geziertes Jesukindlein“ – es ist jenes, das einst in Wien war und dann später nach Prag gebracht wurde –, das ein „von Roßhaar gar artig geflochtenes Ringlein an seinem Fingerlein“ trug, innerhalb des Sprechgitters vor der Kandidatin auf. Die Schwestern forderten die Mutter auf, ihrer Tochter doch zu erlauben, sich mit dem himmlischen Bräutigam zu vermählen. Doch diese blieb hartnäckig bei ihrem Entschluß, ihre Tochter nur einem irdischen Bräutigam zu vermählen. Die bedrängte Kandidatin jedoch stieß daraufhin folgende Worte heraus: *Ich weiß zwar nicht, waß ich thun solle, dennoch bin und bleib ich entschlossen, denselbigen zum Breutigamb zu nehmen, welcher unter allen zum ersten mir einen ring geben wirdt.*

Kaum jedoch hatte sie diese Worte gesprochen, da geschah auch schon das Wunder: Das Ringlein sprang vom Finger des Jesukindleins durch beide Eisengitter heraus und genau in den Schoß der davor sitzenden Kandidatin. Dieses augenscheinliche Wunder überzeugte auch die Mutter, daß es der *wahrhaffte göttliche Wille* sei, daß ihre Tochter eine barfüßige Karmelitin werden solle. Sie gab zwar nun gleich ihre Einwilligung dazu, aber sie zog die dafür notwendigen Verhandlungen von *Tag zu Tag auf die lange Banckh hinauß*. Die Strafe jedoch folgte auf den Fuß, denn sie mußte bald *mit eignen schaden lehrnen, daß Gott mit sich nicht sphilen laße, sondern durch die allzu Vnordentliche Menschen Conceptor einen Strich nach belieben machen köñe, welches auch durch den darauf erfolgten Todt offt gedachter Candidatin geschehen.*²¹

Der Bericht schließt dann mit der Schilderung des Begräbnisses der plötzlich nach schwerer Krankheit verstorbenen Tochter, das die

21 Chronik, S. 26 – 28, Nr. 34 – 35.

„bis in den Tod betrübte Mutter, die ihr Kind unserem Kloster lebendig nicht vergönnt hatte“, vorbereitete. Sie wollte ihre Tochter bei den Karmelitinnen begraben, was jedoch nicht möglich war, da das Kloster noch nicht über eine würdige Begräbnisstätte verfügte. So wurde die Verstorbene in der Gruft der Karmeliter-Patres zu St. Joseph beigesetzt. Als der Leichenzug aber vor dem Karmelitenkloster vorbeikam, in das die junge Adelige eintreten wollte, blieben die Pferde samt dem Leichenwagen *unbewöglich Von freyen Stückhen Still, daß der Kutscher selbige mit aller angewandten Gewalt nicht einen einzigen Schritt von der Stell bringen könte*. Erst als die „Ehrwürdige Mutter Maria Electa“, die damals Oberin des Klosters war, aus „göttlicher Eingebung“ versprach, die Tote nach der Fertigstellung einer eigenen Begräbnisstätte in diese rückzuführen, bewegten sich die Pferde mit dem Leichenwagen wieder weiter und *ohne andern antrib geradeweegs zur Closter Kirchen Vnßerer Wohl. Ehrw: Patrum fort, alwo selbster, wie gemeldt, in der für Ihrer bestimmten Krufften begraben worden.*²²

Teufel, Dämonen und ein verhindertes Verbrechen im Klostergarten zu Prag

Am 13. März 1661 erfolgte die Grundsteinlegung zum neuen Prager Karmelitinnenkloster. Aber schon am Vortag habe der *aufsäßige Sathan* dieses Vorhaben mit aller Gewalt zu verhindern gesucht: *Zu solchen seinem Teufflischen Vorhaben erwürckhte er sambt Seinen höllischen anhang die Nacht Vorhero, an eben jenem orth, wo Ermelte Function geschehen solte, ein dermaßen entsetzliches heülen, Vnd Lamentiren, alß ob ein große menge heülend=Vnd weynenden alda wäre.*

Aber die ehrwürdige Schwester Euphrasia eilte sogleich zum Fenster und machte das Zeichen des Heiligen Kreuzes in die Richtung dieses höllischen Lärmes, so daß der „Fürst der Finsternis“ das schreckliche Heulen bald einstellen mußte. Sie sah auch, daß eine große Anzahl schwarzer Gespenster eilend durch dieses Kreuzzeichen die Flucht ergriff. Der Himmel aber verschaffte eine „heitere und schöne Zeit“, daß gegen Mittag dieses 13. März *die ganze*

²² Chronik, S. 29, Nr. 38.

*Vorgenommene Solemnität nach Wuntsch hat könen verrichtet werden.*²³

Doch die Bedrängnis durch den „höllischen Bösewicht“ nimmt auf der Baustelle des neuen Klostergebäudes kein Ende. Er erschreckte die fleißigen Arbeiter mit *allerhandt getöb Vnd getümel als ob ganze Kerkher Voll deren gefangenen, Vnd mit Ketten gefeßleten Vbelthäter allda sich befanden.*

Ein anderes Mal wieder, als der Neubau schon beträchtlich gediehen war, verursachte dieser Bösewicht einen so entsetzlichen Lärm, daß man vermeinte, die errichteten Mauerteile seien zusammengestürzt. Aber die erschrockenen Klosterfrauen, die am Morgen des nächsten Tages am Bauplatz nachsahen, fanden alles in bester Ordnung. Auch „verschiedene Hexereien“ wurden immer wieder gefunden, wodurch Pferde und andere Tiere, die am Bauplatz gebraucht wurden, erkrankten, ja manche auch starben. Sogar eine Schwester wurde vom „höllischen Bösewicht“ nicht verschont, denn als sie in den in der Nähe des Bauplatzes befindlichen Garten ging, um für die Küche einiges zu holen, *erhöbte Sie selbiger mit unsichtbahren gewalt in die lüfften dermaßen hefftig, daß sie auf keine mögliche weiß sich herunter lassen könte, biß Sie die Hl: Namen Jesus Vnd Maria angeruffen, worauf Sie sich ohne einigen schaden auf der Erden wie Vorhero befunden.*²⁴

Am Festtag des Apostels Bartholomäus (24. August) 1665 ereignete sich ein auf miraculöse Weise verhindertes Verbrechen im weitläufigen Klostergarten, in den eine Novizenmeisterin mit ihren Novizinnen einen abendlichen Spaziergang unternahm. Entsetzt von der schrecklichen Tat berichtet die Chronistin:

Sihe da Vnterfinge sich bey zugleich abnehmenden taglicht ein gottloßer Mensch Vber die noch nicht Hoch genug aufgeführte Mauer hinein zu springen, Vndt mit einer Kugl nach der armen Noviz-Meisterin zu schießen. Die Kugel schluge auch auf ihr ruckhwerths vhangendes Hl: Scapulir an Vnd wurde Vnfehlbahr nicht allein daß selbige, sondern auch den gantzen leib durch getrungen haben, Wofern es nicht Von Göttlicher Gewalt durch ein wahres Miracul daran wäre Verhindert worden, alßo daß Sie darvon nicht anderst, alß Von einen Vnverletzlichen Stein abgebröllt ist, wie man sie den anderen Tag auf eben selbigen orth mit erstaunung gefunden. Weilen

23 Chronik, S. 30f., Nr. 40.

24 Chronik, S. 31, Nr. 41.

dan durch Göttliche schickung Von dißen Meichelmörderischen schuß niemandt beschädigt worden, lieffen alle höchsterschrockhen dem Closter zu.

Der „mörderische Bösewicht“ aber lief den Flüchtenden nach und gab noch zwei Schüsse ab. Aber durch *Göttliche Verhinderung* wurde niemand getroffen, so daß alle Novizinnen unverletzt das Kloster erreichten. Die Schwestern wagten sich erst wieder in den Garten, als die Mauer eine Höhe erreichte, bei der sie von der „verbitterten Nachbarschaft“ nicht mehr gesehen werden konnten. Aber selbst da kam es abermals zu einem Anschlag auf die anscheinend von ihrer Umgebung verhaßten Karmelitinnen. Doch der „vorsichtige Himmel“ wendete abermals die Kugeln von ihnen ab, so daß keine von ihnen getroffen wurde, obwohl sie über ihren Häuptern dahinschwirren.²⁵

Der Haß der benachbarten Anrainer, denen das neuentstehende Karmelitinnenkloster wohl ein Dorn im Auge war, und der wohl auch zu den Mordanschlägen auf dessen Bewohnerinnen führte, wird aber gleich wieder als eine „Anstiftung des bösen Feindes“ empfunden. Diese Episode an jener Gartenmauer wird gleichsam als Beweis für das Wirken des Teufels und dessen Nachstellungen mit einem weiteren Beispiel zu erklären versucht. Denn als einige Schwestern an jener Gartenmauer vorbeigingen, hörten sie aus der Baugrube mit den allmählich emporwachsenden Grundmauern des neuen Klostergebäudes ein entsetzliches „Hundsbrüllen“:

Da sie aber näher hin zu tratten umb den Hund, so nach ihrer meinung hineingefahren ware, herauß zu jagen, funden sie nicht daß geringste von einen Natürlichen Hundt, Verstunden aber wohl innerlich, daß es Vom Verdambten Höllen Hundt herkömen seye, welcher auß grīmigen Haß wider seine abgesagte feindinen, seine Fury auch dero Nachbahren eingespyen, Selbige auf allerhandt arth zu beunruhigen Vnd zu quellen. Hiehero gehöret gleichfalls, daß Von eben selbigen höllischen Bößewicht sogar die Bau=leuth Verwürret, Vndt Verführet worden, alßo daß Sie daß Clostergebeu, Wie es heint zu Tag Von denen Bau=Verstendigen bewundert wirdt, nicht so ordentlich Vnd bequemlich aufgeföhret, wie es wegen überflüßigen blatz, Vndt gelegenheit hätte sein können.²⁶

²⁵ Chronik, S. 35f., Nr. 55.

²⁶ Chronik, S. 36f., Nr. 56.

Immer wieder wird in diesen Jahren von schrecklichen Stimmen und wildem Geschrei der „höllischen Furien“ berichtet, die die Schwestern in ihrer Andacht zu stören versuchten. Erst die „Heiligsten vier Namen: Jesus, Maria, Joseph, Theresia“, die die Priorin dem teuflischen Lärm entgegenschleudert, machen dem Spuk ein Ende.

Strafe Gottes für klösterlichen Ungehorsam

Eine ähnliche Geschichte wie jene aus dem Jahre 1660, die von einer Kandidatin erzählt, die am Klostereintritt von ihrer Mutter gehindert wird, ereignet sich auch im Jahre 1667. Hier ist es ebenfalls eine vornehme Adelige, eine Gräfin Maria Dorothea Paradis de Lasago, die ihre Mutter lieber verheiratet sehen wollte und ihr deshalb die Einwilligung zum Eintritt in das Karmelitinnenkloster versagte. Die Strafe für diese in den Augen der Nonnen frevelhafte Haltung vollzieht sich auch alsbald an der „falschen Mutter“. Die 22jährige Tochter wird plötzlich von einer schweren Krankheit befallen und stirbt nach drei Tagen am 26. November, wie es vorher die ihr erschienene „heilige Jungfrau und Märtyrin Catharina“ durch das Erheben von drei Fingern angezeigt hatte. In ihrer Todesstunde erscheint sie jedoch zwei Schwestern des Klosters in weißem Kleide, die nun fest davon überzeugt sind, *daß Ihr Inbrünßtiger willen eine baarfußige Carmeliterin zu werden Von Gott für daß werkh angenommen worden seye, weillen Sie selbigen ohne ihrer schuldt nicht hat bewerkstelligen können.*

Ihr Leichnam wird am 4. Dezember 1667 vom Prager Gutsbesitz in das Karmelitinnenkloster gebracht, wo er zuerst in der Kirche und später dann in der fertiggestellten Begräbnisstätte des Klosters in einer eigenen Gruft beigesetzt wird.

Die Eintragung schließt dann mit der unmißverständlichen Warnung vor den Folgen einer solchen „Freveltat“:

Alleß dießes hat ihre betrübte Frau Mutter mit schmerzlich= aber all zu spatter Reü selbsten bekheñet Vnd den Vnßberigen erzehlet. Wolte Gott daß sich andere Mütter daran doch einmahl Spiegleten, Vnd mit Gott nicht öffter alßo zu scherzen sich Vermeßeten, damit Sie nicht auch auf gleiche weiß gestrafft werden.²⁷

27 Chronik, S. 40 – 42, Nr. 65.

Eine merkwürdige Geschichte aus dem strengen Klosterleben dieser Prager Karmelitinnen berichtet die Chronistin aus dem Jahre 1669. Eine Schwester hatte aus Unachtsamkeit beim Nähen eine Nadel verloren. Sie meldete dies der Mutter Priorin, die sie nicht nur mit scharfen Worten bestraft, sondern *weillen sie eine sonderbare Eyferin der hl: armuth ware*, der Schwester auch gebot, so lange zu fasten, bis sie die Nadel wieder gefunden habe. Die bestürzte Nonne nahm diesen Befehl in blindem Gehorsam demütig an und hatte schon drei Tage keinen Bissen mehr zu sich genommen, ohne auch nur eine Spur von der verschwundenen Nadel zu finden. *Alß aber mit endigung deß dritten Tags bey ihr auch die leibs Kräfte abnahmen, erbarmte sich der Herr über Sie, Vnd Verschaffte, daß Sie die so lang Verlohrne Nadl auf einen orth endlich gefunden, wo Sie durch 3 tag wohl Taußendmahl gesucht hatte. Welches zweiffels ohne dem blinden Hl: gehorsamb zu zuschreiben, undt zur auferbauung dienlich ist.*

Auch Zank und Streit war dem barocken Klosterleben keineswegs fremd. Eine zornige Schwester beschimpfte mit unziemlichen Worten eine ältere Mitschwester. Wütend verließ sie darauf ihre Kontrahentin, um in ihre Zelle zurückzukehren. Aber als sie kaum in diese eingetreten, *hat sie sogleich das gerechte Strafschwert über sich gezukhet empfunden*. Ihr *Collerischer Kopf* wurde plötzlich von einer Unzahl von Läusen befallen, *daß sie mit dem Kämpl deren eine unzahlbare menge herabbrachte, biß sie darob erschrockhen in sich gangen, ihren fähler bekheñet, und ihr zornmüthige arth zu Vndertruckhen angefangen.*²⁸

Ungeziefer, wie Läuse und Wanzen, waren offensichtlich keine Seltenheit im klösterlichen Alltag des Prager Karmelitinnenklosters. Freilich werden sie immer als von Gott geschickte Strafe für das Vergehen gegen die klösterliche Gehorsampflicht empfunden. So wird etwa im selben Jahr 1669 von einer Schwester berichtet, die nach bereits eingetretener Genesung das Krankenzimmer verlassen und in ihre Zelle zurückkehren sollte. Aber *es gefiele ihr besser wegen einer gewissen Bequemlichkeit alldorten zu Verharren*. Unter einem bestimmten Vorwand erlangte sie auch die Erlaubnis zum Verbleib in der Krankenstube von ihrer „bescheidenen Oberin“. Doch sogleich wurde sie vom Himmel mit einer Strafe dafür „gezüchtigt“: *Dann Sie bekhame nicht allein auf ihren Kopf, sondern auch in dem Unterkleidt die mänge leiß*. Da sie aber von *gedachter ihrer Sünlichkeit in*

²⁸ Chronik, S. 43, Nr. 69.

besonders nicht abgestanden, wurde sie auch mit *Villfältigen wanzen gestrafft*. Um von solchen Übel befreit zu werden, nahm die erschrockene Nonne *gantz betrübt ihr zuflucht zu dero Seraphischen Mutter Theresia, Vnd Versprache ihro eine gewisse andacht zu solchem Endt zu Verrichten*. Sie fällt darauf demütig ihrer Oberin zu Füßen und erbittet die Erlaubnis zur Rückkehr in ihre Zelle, mit dem gleichzeitigen Versprechen, *jenen strafbringenden orth* lebenslang zu meiden. Denn, so fügt die Schreiberin belehrend an, es sei dem geistlichen Beruf geziemender, *nicht die Bequemlichkeiten des fleisches abzuwarten oder nach zu hangen, sondern Villmehr selbiges zu Creutzigen undt ab zu Tödten*.²⁹

Weitere Exempel von bestraftem Ungehorsam werden für das Jahr 1669 vermerkt. So etwa die Geschichte von der Sakristanin, die von der Oberin angewiesen wurde, für die Palmweihe am Palmsonntag große und schwere Zweige zu beschaffen. Da sie aber ein „eigensinniges Köpfl“ hatte, mischte sie unter die schönen auch eine große Anzahl kleiner Zweige. Aber auch hier folgt die Bestrafung der Ungehorsamen gleich auf den Fuß. Denn bei der Austeilung der Zweige beim feierlichen Hochamt erhält die ungehorsame Sakristanin nur ein *kleines, ausgedorrtes rüthlein, welches weder form noch gestalt eines Palmzweiges hatte*. Als sie danach davon ihrer Oberin berichtete, hatte diese jedoch wenig Mitleid mit der Erschrockenen, sondern versicherte ihr nur, *daß solches zur Straff ihres Köpffischen Vngehorsams geschehen seye*.³⁰

Auch von einem bestraften *Fürwitz eines Priesters* weiß die Chronistin zu berichten. Als er bei der Kommunionausteilung eine kleine Hostie in viele Stücklein zerbrach und ein solches einer Schwester reichte, obwohl genug Hostien vorhanden waren, füllte sich plötzlich das Ciborium randvoll mit Hostien, daß er *vor ängsten nicht gewust, was thun, damit Er nicht einige darvon Verschitte*. Da er aber die Strafe für seinen „Fürwitz“ wahrnahm, versprach er, *lebens lang mit dergleichen Dingen nicht mehr zu scherzen*.³¹

Schlimm ergeht es nach dem Klosterbericht jenen „abtrünnigen Candidatinnen“, die in das Prager Kloster berufen wurden, aber aus *Vnterschiedlichen Vrsachen entweder dem beruff gar nicht, oder nur hinkhendt gefolgt, Vndt deßentwegen in der welt Verblieben*, aber

29 Chronik, S. 44, Nr. 70.

30 Chronik, S. 44, Nr. 71.

31 Chronik, S. 45, Nr. 72.

dann dafür *von oben gestrafft* wurden. Eine dieser „abtrünnigen“ Kandidatinnen fiel über eine hohe Stiege und mußte ihr junges Leben in schrecklichen Schmerzen beenden. Eine andere wieder wurde vom „hitzigen Fieber“ befallen und starb ebenfalls in der *bösten blühe ihres Alters*. Auch jenen, die sich zu einem Eheleben entschlossen und dem *Closterleben den ruckhen gewendet* hatten, ergeht es nicht besser. Denn so *belohnet der gerechtigte Erforscher menschlicher Herzen jene Seelen auch noch in dießer welt, welche entweder auß lieb gegen deren Eltern, oder auf einschwätzen einiger Verführer Ihme ihren Dienst Versagen*.

Barocker Prunk beim Umzug in das neue Kloster in der Prager Kleinstadt im Jahre 1672

1672 erfolgt die Übersiedlung aus der alten, notdürftigen Unterkunft, einem „fast baufälligen Haus“, in das nun fertiggestellte, neue Klostergebäude. Dies geschieht am 20. Dezember mit feierlicher Prozession, die in allen Einzelheiten des barocken Prunkes beschrieben wird. Den Zug eröffneten ein *Chor Trompeter sambt einem Pauckher*. Dann folgten die Karmelitermönche mit ihrer Fahne und brennenden Kerzen, ihnen schlossen sich die ausziehenden Karmelittinnen an, ebenfalls mit brennenden Kerzen und *Verklärten Angesicht*. Jede einzelne Nonne wurde von einer „vornehmen Dame“ geführt und geleitet. Hier scheint sich der Adel Böhmens ein ganz besonderes Stelldichein gegeben zu haben, wie aus den angeführten Namen ersichtlich wird. So etwa werden Adelsgeschlechter wie Freisleben, Bubna, Kinsky, Kaunitz, Sternberg, Waldstein, Gaschin, Dietrichstein, Schwarzenberg, Kolowrat, Mittrowitz, Lobkowitz, Chodau, Martinitz, neben vielen anderen genannt.

Der geistlichen Nonnenschar folgten dann der Prager Karmeliter-Prior Carolus Felix a S. Theresia, mit seinem General-Sekretär und dem Ordensgeneral Alexander a Jesu Maria. Den Abschluß des Zuges bildeten wieder eine stattliche Anzahl von Trompetern und Paukenschlägern sowie zahlreiche Ministranten, gefolgt vom weltlichen Klerus, den Prälaten und Erzbischof, der das Allerheiligste unter dem kostbaren, mit rotem Samt ausgeschlagenen und mit Silber verzierten Baldachin-Himmel trug. Der mit allem barocken Prunk ausgestatteten Prozession schließt sich dann auch eine *unzählbare Menge*

Volckhs auß allen 3 Stätten mit höchster andacht undt auferbaulichsten Stillschweigen an.

Nach diesem farbenprächtigen Einzug in das neue Kloster wird vom Erzbischof ein feierliches „De Deum Laudamus“ angestimmt und von den Musikanten *unter lieblichsten Trompeten undt Pauckenschall* fortgesetzt. Nach dem Sakramentssegens und „andächtigen Hand-Kuß“ der Karmelitinnen nach empfangener Benediction werden sie von den sie geleitenden adeligen Damen in das neue Kloster eingeführt. Ein feierliches Hochamt und ein Mittagmahl beschließen den Klosterumzug. Im Rahmen dieser ausführlich beschriebenen Feierlichkeit wird dann sogar gleichsam von einem „Tag der offenen Tür“ berichtet. Denn vom Ordensgeneral wird aus diesem Anlaß die sonst strenge Klausur der Nonnen aufgehoben, damit *Jedermann so hineingehen Vndt selbiges besichtigen wolte, die Allernädigste freygebickheit unßers Keyser= und Königlichen Stüffters in auffricht= Vndt Stüftung deßselbigen Jedermänniglich beandt wurde*. Eine adelige Dame hat dann beim Mittagmahl, das in *Höchster Ehrbarkeit und auferbaulichsten Tugend=Exempel* begangen wurde, wie eine *Magd zu Tisch gedient, Vndt unß Speiß undt Trankh mit eigenen Händen demüthigst aufgetragen*. Am Abend jedoch sind dann alle *weltlichen Frauenzimer gehorsambst auß dem Closter entwichen, worauf selbiges mit der gewöhnlichen Clausur verschlossen worden*.³²

Kaiserbesuch von 1673 und Grundsteinlegung zur Klosterkirche St. Joseph in Prag

1673 besucht Kaiser Leopold I. (1640 – 1705) das neugegründete Kloster, was nicht ohne Stolz vermerkt wird: *... alß seine Mayestät dieses lauffende Jahr nach Eger !: so eine festung deß Königreich Böhmen ist an denen bayrischen gräntzen :/ seine in daß Reich bestimmte Armee zu Mustern ankommen: wendeten Sie sich nach sollchen auch auf Prag zu, undt zwar auß keiner anderen Vrsach alß lauth eigener aussag vmb unser mindestes Clösterlein zu besuchen*.

Er verharret lange Zeit in großer Andacht in der Kapelle vor dem Grab der „ehrwürdigen Mutter Electa“, der 1663 verstorbenen Oberin und ersten Stifterin des Wiener- und Prager Karmelitinnenklosters.

³² Chronik, S. 47 – 52, Nr. 78 – 84.

Am 9. September legt er auf Bitten der Klosterfrauen den Grundstein für die neu zu erbauende Karmelitinnen-Kirche. Der Marmorstein mit einer eingelassenen Metalltafel trägt eine lateinische Inschrift, deren deutsche Übersetzung in der Chronik festgehalten wird:

Im Jahre des Heyls 1673. den 9. September Da auf dem römischen Stul Petri saße Clemens der 10.^{te} Haben Ihre Mayestätt Leopoldus Römischer Keyßer, auch zu Hungarn, Vnd Böhmen König, nach zu Eger gemustetter seiner ins Reich beordnete Armee, auf dero ruckhreiß nach Wienn durch dieße Königl: haubt Stadt Prag, auß Innbrünstigster andacht gegen Gott, und die Christliche Religion, auf demüthigstes ansuchen deren allhier zu Prag sich darmahlen befindlichen baarfußigen Carmelitterinen, den Ersten Von Ihre Hochfürstlichen gnaden Mattheo Ferdinando Pragerischen Ertzbischoff geweyhten Stein zur Neuen dem H: Patriarch Joseph, gespons Mariae, Vndt Nähr Vatter Christj Jesu zu Ehren zu erbauen Vorgenommenen Kirchen eben selbiger Closterfrauen, alß freygebigster Stüffter gelegt. Dem der gütigste Gott Verewigen wolle.³³

Mirakulöse und historische Ereignisse im neuen Nonnenkloster

Auch im neuen Kloster reißen die Wunderberichte nicht ab. So wird im Jahre 1674 gleich von drei „merkwürdigen Begebenheiten“ berichtet, die sich in diesem Jahr dort ereignet hatten. Am 23. Jänner, am „Fest der Vermählung Maria und Joseph“, schickten die frommen Eltern einer Novizin für das festliche Mahl der Schwestern *eine Pastetten mit einem zwar Kostbahren, aber zimlich kleinen Fisch*. Als nun die „Dispensiererin“ in der Küche den Fisch für die Klostergemeinschaft zu zerteilen begann, machte diese nach Ansicht der Novizin viel zu große Portionen. Nach anfänglichem Schweigen meinte die Novizin, sie solle doch etwas behutsamer mit den übrigen Portionen umgehen, denn sonst würde der gute Wille ihrer Eltern nicht erfüllt werden, denn diese wünschten, daß *eine jede auß der H: Comunität etwas Von dießem fisch genießen solte*. Die Dispensiererin aber entgegnete, daß sie diese Sorge nur ihr überlassen möge, *und führe fort lauter gleiche portionen zu machen*. Aber o Wunder, *sie kame nicht allein gar gutt auß, sondern zu letzt blibe Von gedachten*

³³ Chronik, S. 53 – 55, Nr. 88 – 90.

fisch fast die helffte noch übrig, welcher doch in der gleichen großen Portionen kaum für die halbe Cōmunität scheinete genug zu sein.

Ein anderes „Vermehrungswunder“ ereignete sich auf ähnliche Weise auch zu einem späteren Zeitpunkt, allerdings nicht mit einem Fisch, sondern mit Käse und Butter, die von guten Leuten *in kleinerer quantität alß die H: Cōmunität erforderte*, geschickt wurde.³⁴

Das zweite, als „Wunder“ dieses Jahres 1674 beschriebene Ereignis vollzog sich im Winter. Es herrschte zwar grimmige Kälte, aber es durfte nach Anordnung der Oberin in den Zellen der Schwestern erst geheizt werden, wenn Schneefall einsetzte. Die Schwestern nahmen diese *harte Resolution mit demüthiger Resignation und Still-schweigen* zur Kenntnis. Doch in der selben Nacht begann es zu schneien, so daß sich bald eine dichte Schneedecke über die Erde legte. Die Schwestern erbateten sich nun die Erlaubnis zum Einheizen, die sie von der Priorin auch erhielten, allerdings mit der Bemerkung, *sie glaube, die Schwestern müßten den Schnee zusamb gezaubert haben, nur damit sie könnten einhaitzen.*³⁵

Schließlich wird auch noch von einem dritten „Mirakel“, das sich um den alten weihnachtlichen Brauch des „Kindlwiegens“ rankt, berichtet. Als eine Schwester in der „Recreation“ der Weihnachtsfeiertage ein Wachsjesukind in einer Wiege, wie es bei diesem Brauch üblich war, wohl mit geistlichen Liedern zu schaukeln begann, hörte sie plötzlich aus dem Wiegeninneren eine Stimme, die ein kindliches Wohlbehagen ausdrückte. Als jedoch eine junge Novizin in Unkenntnis dieses Brauches hinzukam und voll Verwunderung bemerkte, daß die betagten Mütter sich so *kindisch mit selbigen belustigen*, hörte sie plötzlich eine ganz andere Stimme, die von der Wiege ausging: *nemblich wie daß Selbige Jesu Kindlein in Warheit bitterlich weine: Womit es zweifels ohne anzeigen wollen, waß Ihme wohl=oder mißfällig wäre: wie daß nemblich dergleich denen Kindern demüthige Seelen Ihme hertzlich gefallen, die aufgeblaßene aber, undt Vbermüthige ihm schmerzlich weinen machen.*³⁶

Die wunderbaren Begebenheiten, wie sie aus der Sicht der Prager Karmeliter-Chronistin aufgezeichnet werden, setzen sich auch in den nächsten Jahren dieses ausklingenden 17. Jahrhunderts fort. Fünf Jahre später, 1679, wird von einer *mehr traurig alß fröliche begeben-*

34 Chronik, S. 56, Nr. 92.

35 Chronik, S. 56f., Nr. 93.

36 Chronik, S. 57, Nr. 94.

heit berichtet. In diesem Jahr sei im Kloster eine gewisse Unruhe entstanden, welche einige Jahre angedauert und deren Ursache wohl darin gesucht werden dürfte, daß die Mutter Priorin, als sie abends allein im Chor der Klosterkirche betete, eine sehr klägliche Stimme vernahm, *gleich alß einer Persohn, die mit Villen Thränen undt Seuffzen bey Gott umb waß anhaltete. Auß Verlangen nun zu wissen, waß diß wäre, Verfügte sie sich zum fenster, wodurch man in die Kirchen hinauß sehen kan, Vndt sahe Vor dem Hochwürdigem Gutt, eine baarfüßige Carmeliterin Kniendt mit Villen Zähren inständig betten, Vndt So Vill Sie auß dero leiblichen figur entnehmen könte, kame ihr Vor, als ob es Vnßere Ven: Mr: Maria Electa, oder gar Vnßere H: Mutter Theresia wäre, welche mit gedachten bitten Vndt Seuffzen die bevorstehende Vnruhe entweder abzuwenden, oder gewißlich Voran zu deuten begunte.*

Eine solche „klägliche Stimm“ hörte auch eine Schwester etliche Nächte vor ihrem Zellenfenster, die, als sie es der Oberin meldete, von dieser den *befelch bekōmen, jene Klagende Persohn aufs nächste zu beschwören, waß Sie wolle.* Aber von diesem Augenblick an wurde die Stimme nicht mehr vernommen.

Die sicherlich erst Jahre nach diesem Ereignis angefügte Bemerkung der Chronistin, *es sei kein wunder, daß eben diße Beide undt kein andere etwaß dergleichen gehöret, weillen die meiste unruhe über die damahlige Mr: Priorin außgangen, die andere Schwester aber die meiste Vrsach dessen geweßen seye,* läßt wohl auf gewisse Animositäten zwischen den beiden Karmelitinnen schließen. Die Ursache der Unstimmigkeiten wird allerdings verschwiegen, doch scheint die Priorin die ganze Angelegenheit dem Ordensprovinzial vorgetragen zu haben, *worauf nicht gar fröliche zeitungen erfolgt seindt,* wie es die Chronikeintragung des Jahres 1679 vermerkt.³⁷

Die beiden Jahre 1679 und 1680 werden nach den Klosteraufzeichnungen zu den unglücklichsten gerechnet, *weillen in dießem Jahr (1680) die Pest in Österreich angefangen, Vndt folgends sich auch in Böhmen undt andere Länder dermaßen außgebreittet, daß Von dießer Entsetzlichen Kranckheit Eine Vnglaubliche zahl der Menschen hinweg geraffet worden.*

Der kaiserliche Hof verläßt Wien und flüchtet aus Furcht vor der Seuche nach Prag, *weillen man in Böhmen Von Keiner infection Etwaß Vernohmen, Vndt Theils auch weillen die Königliche Prageri-*

³⁷ Chronik, S. 63f., Nr. 104.

sche Burg wegen ihrer anhöche frischen Vndt gesunthen lufft genießet.

So kam der ganze *Königliche Vndt Kayßerliche Hoff im Monath December Von Wienn nacher Prag, bey welcher gelegenheit Vnßer Closter auch erfahren, daß Beide Kayßerliche Majestätten dero allernädigste Neigung zu denen Töchtern der H: Theresia /: Von welcher Neugung Vnßer Closter Vormahls Vile Proben gehabt /: in nichten gemindert, in deme allerhöchst dieselben sich öftters gewürdigt Vnßer Closter zu besuchen, undt sich mit denen Müttern Vnd Schwestern wie gewöhnlich, gantz liebeich und gnädigst zu Vnderhalten.*³⁸

Allmählich werden nun im ausklingenden 17. Jahrhundert die Wunderberichte seltener. Wohl wird 1680 noch von einer wunderbaren Vermehrung spanischer „Rauch-Pastilien“, mit denen die Dienerinnen Gottes *sich befleißten, Ihrem Himmlischen gespons mit Materialischem angenehmsten rauchwerckh zu beehren*, berichtet. Daß die sonst so zahlreich aufgezeichneten wunderbaren Begebenheiten in den folgenden Jahren immer dürftiger werden, mag wohl auch mit dem Tod der mystisch begabten Oberin Euphrasia a Jesu Maria, die am 3. Juli 1683 verstarb, zusammenhängen. Sie war eine „geistliche Mit-Stifterin“ des Klosters zu Prag und hat ihr eigenes Leben auf Anordnung der Ordensoberen beschrieben, *welches / weill es in Spanischer Sprach war / nach ihrem Todt deren Hohen Oberen zu Rom Vberschickht worden. Einige nachrichten Von Ihren Tugends Vbungen undt offenbahrungen, so Sie Von Gott gehabt, hat unß in Teutscher Sprach ihre geweßene Kranckhenwartherin schriftlich hinterlaßen, wie in Ihrer kurtzen lebens Verfassung in dem Todtenbuch mit mehrern zu ersehen ist.*³⁹

Die Türkenbelagerung Wiens in diesem Jahre 1683 und die Einführung des Mariae Namensfestes durch Papst Innozenz XI. findet in dem Chronikbericht ausführliche Beachtung:

In dießem Jahr, undt eben dießen Monath July, ist daß gantze Österreich in daß Eüßerste Verderben, undt daß gantz Römische Reich in die größte gefahr deß Vndergangs gesetzt worden, indem die Türkhen /: so fast Von gantzen Königreich Vngarn schon Meyster waren, nach dem Sie die Vnßerige geschlagen, mit einer Armée Von zweymahl hundert Taußent Mann, geradewegs nacher Wienn gegang-

38 Chronik, S. 64, Nr. 105.

39 Chronik, S. 72, Nr. 119.

gen, Vndt dieße Christliche Vor=Mauer durch zwey Monatliche belagerung auf daß schwerste beträngt. Der Keyßerliche Hoff hatte sich Eillends nacher Lintz Retiriret; da entzwischen in Vngarn Vndt Österreich Ville Taußent Menschen beiderley geschlechts, Jung undt alt, Theils dem Türckischen Sabel zum Schlachtopfer, Theils in die Vnerträgliche Slavery fortgeföhret worden, Die betrangte Stadt Wienn war schon auf die Eißerste Spitze gesetzt, vndt würde sich Vber etliche Täg nit mehr haben halten könen, wan nit der barmhertzigste Gott, die gemüther der Christlichen Potentaten bewogen hätte, den schon in Zügen liegenden Wienn Eillends zu hülf zu kömen. Worauf den 11.^{ten} September unter dem Schutz der allerseeligsten Mutter Gottes, der Entsatz mit solchem fortgang Vorgenommen wurde, daß dem feindt deß Christlichen Namens mit Hinderlaßung seines gantzen laager auf daß haupt geschlagen worden. Dieße Herrliche victorj hat Ihro Päßtliche Heiligkeit Innocentium 11.^{ten} bewogen, daß Namensfest der Vbergebenedeyten Mutter Gottes /: welche dießer Sieg zugeschrieben worden :/ den Ersten Sonntag nach Ihrer gnadenreichen geburt, Vor die allgemeine Kirchen an zu ordnen.⁴⁰

Die anschließende Chronik-Eintragung berichtet dann von dem Ausschluß der Schwester Maria Agnes vom hl. Joseph wegen Untauglichkeit. Worin diese Untauglichkeit bestand, wird allerdings nicht gesagt. Sie wird, da es ihr sehnlichstes Verlangen war, in einem *H: ordensstandt zu leben*, an einen anderen Orden verwiesen, dort aber ebenfalls *auß Vnerforschlichen Vrtheil Gottes* auch von diesem als *Vntauglich Erkhent vndt entlaßen*. Die anscheinend kränkliche und wohl deshalb nicht aufgenommene Schwester stirbt bald danach und soll, wie es die Chronik vermerkt, nach ihrem Tod ihrem Beichtvater erschienen sein, dem sie wissen läßt, *sie seye von Mundt auff in Himel gangen, weillen Ihr die begirdt geistlich zu leben /: welches Sie doch nit erhalten könen, an Statt deß fegfeüers geweseñ*.⁴¹

1685 wird die Geburt des *durchlauchtigsten Ertzherzog Carl, nachmahligen König in Spanien, Vndt Endlich nach absterben seines*

40 Chronik, S. 72f., Nr. 120. Am 12. September 1683 (und nicht, wie die Chronik irrtümlich vermerkt, am 11. September), dem Sonntag in der Oktav von Mariä Geburt, werden die Türken bei Wien entscheidend geschlagen und gezwungen, die Belagerung der Stadt aufzugeben. Zum Dank ordnet Papst Innozenz XI. die Feier des Festes Mariä Namen an, das immer am Sonntag in der Oktav gefeiert wurde. Erst 1911 hat Papst Pius X. das Fest auf den 12. September, den Jahrestag des Ereignisses, gelegt.

41 Chronik, S. 73, Nr. 121.

*Hr: bruders Josephi / Römischen Kayßers*⁴² gemeldet. Das Kloster muß auch *wegen Fortsetzung des Türckhen Krieg* die „Türkensteuer“ bezahlen, was für die noch immer unter Baunöten leidende Klostergemeinschaft große Belastungen darstellt.⁴³

Prager Klosterfrömmigkeit und Passionsreliquien

Ein Jahr später, 1686, stirbt Schwester Francisca Theresia a Matre Dei, die dem *uralt-freiherrlichen Geschlecht deren Von Schleinitz entsproß*. Das scheint deswegen besonders herausgestellt zu werden, da es nach der Klosterchronik ein Schleinitz gewesen sein soll, der dem römischen Statthalter Pontius Pilatus, als er sich nach der Verurteilung des Heilands die *händt gewaschen / Sagent: Ich bin Vnschuldig am Todt dieses gerechten :/ daß wasser aufgegossen habe*.⁴⁴

Am 22. Mai 1688 stirbt die Schwester Theresia a Jesu, die im Jahre 1645 als lebenslustige Maria Theresia Stroblhofen durch eine seltsame Begebenheit mit einem Christusbild auf einem Faschingsball in einem Grazer Bürgerhaus zum Eintritt in ein Karmelitinnenkloster bewogen wird. Das Bild wird noch heute in der Grazer Franziskanerkirche als „Schulterwundenbild“ verehrt.⁴⁵ Maria Theresia kam 1656 mit der Priorin Maria Electa, wie schon eingangs ausführlich dargelegt, von Graz über Wien nach Prag in das von Kaiser Ferdinand III. gestiftete Kloster St. Joseph der barfüßigen Karmelitinnen in der Kleinstadt unter dem Hradschin. Über ihren Tod wird in dieser – erst Jahre nach ihrem Tod verfaßten – Klosterchronik nur kurz berichtet, ohne auf die Vorgeschichte ihrer wundersamen Bekehrung einzugehen:

Am 22.^{ten} dieses Monaths May hat es dem allerhöchsten abermahl beliebet unß eines Tugendt Spiegel zu berauben. Nemblich unßerer liebsten Mr. Theresia a Jesu, welche auß den 4 Ersten so in daß Neu gestiftete St. Joseph Closter getreten, Eine war, undt auch nach wenig

42 Kaiser Karl VI. (1685 – 1740), der Vater der späteren Kaiserin Maria Theresia, wurde nach dem Tode seines Bruders Josef I. im Jahre 1711 in Frankfurt zum Kaiser gewählt.

43 Chronik, S. 77 – 79, Nr. 127.

44 Chronik, S. 80, Nr. 129.

45 Vgl. dazu: E. Grabner: Ein steirisches Fastnachtsmirakel (wie Anm. 4), S. 141 – 165.

Jahren daß amt der Priorin zum geistlich undt zeitlichen nutzen deß Closters Verwaltet. Sie wurde zu dießen öffters gelanget sein, wan Sie Gott zu Vermehrung Ihrer Verdiensten nit mit Einem schlagfluß heimbgesucht hette, Von welchen Sie lamm und Sprach loß durch 11 gantze Jahr Verblieben. In dießen Erbärmlichen zustand konte Sie mit dem Propheten sagen: meine Thränen seindt mir Tag undt nacht zu Speiß gewesen,⁴⁶ in dem Sie fast nichts gethan, alß geweinet. Endlichen ist Sie an obgedachten Tag undt Monath Von den banden dises armseligen lebens aufgelöset, undt wie wür im Herrn erhoffen, in die freyheit deß Ewigen lebens Vbersetzt worden.⁴⁷

Eine besonders ausführliche und breite Schilderung erfährt die Geschichte einer Herzogin von Sachsen-Lauenburg, die nach ihrer zweiten Witwenschaft 22 Jahre im Prager Karmelitinnenkloster verbringt, der aber erst auf dem Totenbett die ersehnte Ablegung der klösterlichen Profeß und somit die wirkliche Aufnahme als Ordensmitglied gewährt wird. Sie lebt bis zu ihrem Tode freiwillig in der Gemeinschaft des Klosters, das sie weder zum Besuch ihrer todkranken Tochter noch zu deren Begräbnis mehr verläßt, in demütigem Gehorsam. Ihre *fürstliche Autoritet*, die sie anfangs noch hervorkehrte, indem sie von einer Chor- und einer Laienschwester bedient wurde, legt sie bald ab und verzichtet auf jede ihr gewährte Hilfe. Sie vertauscht ihr großes, mit Tuch belegtes Zimmer *mit einer ordinary Cellen, daß weich und linde böth mit den Strohsackh, die Schuch mit den Sandalien, Vndt ließe Ihr nit zu schwer fallen, daß Wasser selbst Krügweiß in die Cellen zu tragen. Sie pflegte zu sagen, sie schäme sich in ansehung, daß da Ville in dießem Closter ihr an geburth Vndt herkōmen gleich, Jedoch so schwäre arbeith Verrichten, Vnd so Strengen lebenswandl führen, Sie darvon außgenommen sein solte.*

Langatmig wird dann von ihrer Demut berichtet, die „eine der schönsten Zierden ihrer Seele“ gewesen sei, und wie sie der Welt mit all ihrer Pracht und Eitelkeit entsagte.

Der Grund für den langen und ausführlichen Bericht über die adelige, erst auf dem Totenbett auch wirklich in den Orden aufgenommene Karmelitin, dürfte wohl darin gelegen sein, daß das Prager Kloster ihr große finanzielle Hilfe verdankte. Schon beim Eintritt im Jahre 1668 hat sie die stattliche Summe von 3.000 Gulden dem Kloster geschenkt, sich aber auch noch etliche 100 Gulden vorbehal-

46 Psalm 42, 4: „Tränen sind meine Speise geworden bei Tag und Nacht.“

47 Chronik, S. 83, Nr. 133.

ten, um, da sie von einem so gutthätigen Hertzen war, daß Sie wünschet, allen, mit denen Sie Vmginge, etwaß schencken zu können. Unß aber, fährt die Chronistin fort, ist dieße abtretung der wittiblichen Vnterhaltung sehr wohl zu Statten Komen, maßen Von dießen gelt Ein gutter Theil deß Closters, Vndt fast die gantze Kirchen Erbauet worden, welches sonsten in ansehung der armuth und Täglichen bedürffügkheit deß Closters, so balt nit hätte können auffgebauet werden.

Nach zweijährigem Krankenlager, auf dem sie zweimal vom Schlag berührt wurde, legt sie wenige Tage vor ihrem Hinscheiden im Beisein der Mutter Priorin und ihres Beichtvaters mit *ungemeinen Vergnügen ihrer Seelen*, die *H: Profession* ab. Sie stirbt am 18. Juni 1690 um 6 Uhr abends eines „sanften Todes“ und erhält am folgenden Tag durch den Ordensgeneral P. Carolus Felix a S. Theresia, ein *Böhm, auß der Vhralten gräfflichen Slawatischen Familie, die leich besingnuß*.⁴⁸

Dieser Herzogin von Sachsen-Lauenburg, die als fromme Karmeliternonne im Jahre 1690 verstorben war, verdankt das Prager Kloster eine seltene Passionsreliquie, die in den sonst für diese Zeit recht zahlreich erstellten Reliquienbeschreibungen keine Erwähnung findet. Es handelt sich, wie die Chronik im Anschluß an die sehr breit ausgeführte Lebensgeschichte der adeligen Nonne zu berichten weiß, um jenes *H. Rohr, welches eben dasselbige sein soll, daß Christus der Herr in seiner Verspottung in Händen getragen*. Zu bedauern sei jedoch, heißt es dann weiter, daß die *Authentic* verloren gegangen sei, also jene solchen Reliquien immer beigegebenen Zertifikate, die über Herkunft und Erwerbung Auskunft gaben. Im Kloster sei aber eine Schrift aufbewahrt, die besage, daß im Jahre 846 eine Herzogin von Sachsen mit ihrem Gemahl Ludolph das Stift Gandersheim gegründet, und zwecks Bestätigung dieser Stiftung nach Rom gezogen und vom Papst *nebst vielen anderen H: H: Reliquien auch mit dießem H: Rohr beschencket* worden sei. Dieses Stift Gandersheim, welches einstmals eine Benediktiner-Abtei gewesen, sei nun ein *Kayßerlich= weltlich= lutherisches Stuftt, worinnen Eine Lutherische Abbtissin, Vndt 4 freyherrliche Stuftts freülen gefunden werden*. Es könne also gar wohl sein, daß zur Zeit, da dieses geistliche Stift in *weltliche, Vndt lutherische Händt gerathen, daß H: Rohr Von Einem Hertzog auß Saxen, deren Einige Von denen abgetheilten Linien Catholischer*

48 Chronik, S. 85 – 89, Nr. 137 – 141.

Religion waren, Vorher dem Stifft abgenohmen, Vndt Endlich an dieße Hertzogin von Saxen Lauenburg gekōmen seye.

Wie dem auch sei, lesen wir dann weiter, dieses hl. Rohr wird in unserem Kloster besonders verehrt und in einer eigenen Kapelle, *so die H: Rohr Capellen genennet*, die die Herzogin erbauen hatte lassen und die mit einem *kunstreich anmüthigen Ecce Homo bilt* geziert wurde, mit *geziemender andacht aufbehalten*⁴⁹ (Abb. 5).

Am 3. Oktober 1692 wird die neue Klosterkirche vom Bischof und Weihbischof *mit gewöhnlichen Kirchen-Ceremonien nach gebrauch der Pragerischen agenda mit Gregorianischen weyhwasser zu Ehren deß H: Vatter Joseph Von Inwendig undt außwendig in beysein Etlicher Vnßerer Ehrwürdigen Patres Eingesegnet und geweyhet*. Über die Kosten eines solchen Kirchenbaues im späten 17. Jahrhundert erfahren wir nach der Schilderung der Feierlichkeiten interessante Details. Die Ausgaben für die gesamte Kirche mit Grüften, Chor, Turm und Sakristei beliefen sich auf 31.567 Gulden und 8 Kreuzer. Die Chronistin merkt dazu an, daß zu diesem Betrag *vnß Niemand was sonderliche gegeben, als Ihro Keyserliche Mayestät vnßer aller gnädigster gutthäter und Stiffter Leopoldus I.*, und zwar 6.000 Gulden und weitere 1.200 Gulden *an Eißen zum Gebäu*. Die „Ehrwürdigen Patres zu Prag“ stellten sich mit 500 Gulden ein. Alles übrige jedoch bestritt *Vnßere liebe durchleüchtig Verwittibte Hertzogin Frau Christina Elisabetha Von Saxen Lauenburg /: welche bey 21. Jahr bey vnß gelebt :/ von Ihren Wittiblichen Verpflegungs geldern*.⁵⁰

Ein 1694 ermordeter Judenknabe gelangt zu katholischen Märtyrerehren

Eine seltsame Geschichte von einem ermordeten Judenknaben, der als katholischer Märtyrer verehrt wird, erregte nicht nur die Gemüter der Karmeliternonnen, sondern erschütterte auch die Bürger im barocken Prager Alltag. Diese „Entsetzliche Begebenheit mit einem Juden Kind“ wird in einer breit ausgesponnenen Chronikeintragung

49 Chronik, S. 89f., Nr. 142. Eine seltene Einzeldarstellung des „Hl. Rohres“ auf einem Ölbild mit einem sog. „Klagenfurter Haupt“ aus dem 18. Jahrhundert befindet sich in der Domkirche zu Maribor-Marburg a.d. Drau (s. Abb. 5).

50 Chronik, S. 92 – 94, Nr. 149 – 150.

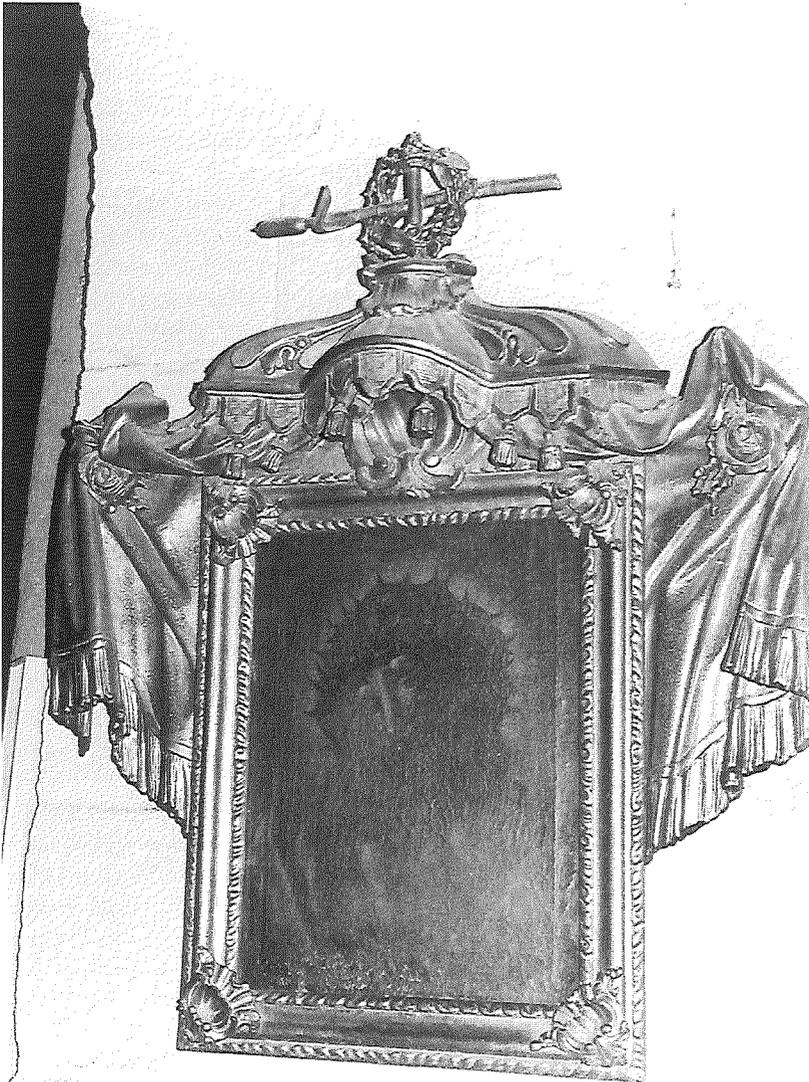


Abb. 5: Das „Heilige Rohr“ über einem „Klagenfurter Haupt“ aus dem 18. Jahrhundert in der Domkirche zu Maribor-Marburg a.d. Drau. Aufn.: E. Grabner.

des Jahres 1694 gleichsam als Prototyp einer katholischen Glaubensverherrlichung erzählt und interpretiert:

Ein jüdischer Knabe mit Namen Judas Abele, *von dem Geist Gottes angetrieben, wolte den Jüdischen Irrthum Verlassen, Vndt den Christlichen glauben annehmen.* Er entfloh aus dem Haus seines Vaters in der Juden-Stadt und begab sich zu einem Christen in die Alt-Stadt, wo er freundlich aufgenommen und im christlichen Glauben unterrichtet wurde. Als der Vater davon erfuhr, lauerte er stets mit einigen Juden um das Haus des Christen, bis er endlich seinen Sohn unter der Haustür ertappte und in die Stadt schleppte. Da wurde der Knabe dann vom Vater und dessen Bruder *erstlich zwar mit schmeichlen undt guten worten Versuchet den Jüdischen glauben widerumb zu bekheñen, Vndt den Christlichen abzusagen. Weillen aber die gütte nichts Verfangte, so wendeten sich beide zur schärffe, schlageten daß Kindt Erbämblich, und peinigten Es mit Villen gattungen der Marter, worunder Es doch nichts anders, alß die Heiligsten Namen Jesus undt Maria hören ließe. Nachdem aber auch dieses nit mächtig war, die bestendigkeit deß Knaben, welchen Gott zu Einem Martyrer Verordnet hatte, zu erweichen, haben beide an den Knaben die letzte Handt angelegt, undt selbigen grausamer weiß mit Villen Wunden getödtet. Eine so Vnmenschliche Thatt konte nit lang Verschwigen bleiben, dan daß Vnschuldige blut schrye Rach in den Himmel wider den Vatter. Weillen nun der Knab Etliche Tügen in dem Christen Hausß nit mehr Erschienen, und doch Von seiner besten Neügunq zum Catholischen glauben alles Vberzeüget ware, Verfiehle man balt mit gegründeten argwohn auf die Juden: der Vatter undt Vatters bruder wurden gerichtlich Eingezogen, undt ob sie zwar anfangs dießen Kinds mordgelaugnet, doch Endlich durch gewalt und schärffe der Tormenten zur bekhanntnuß gezwungen worden. Hirauf hat man daß grab des Knabens Eröffnet, den leib herauß genohmen, undt selbigen mit Verwunderung undt Preysung Göttlicher Allmacht gantz beweglich undt noch gantz frisches Blut Trieffendt gefunden. Der Vnglückhseelige Vatter hat sich Vber dieses nach etlichen Tügen auß Verzweifflung im Kerkher selbst Erhenkht. Deß Vatters bruder aber wurde durch gerichtlichen auß Spruch Verurtheillet, lebendig gerädert zu werden.*

Auch die schreckliche Hinrichtung des Verbrechers und verschiedene Details davon hält die Chronik fest: Der verurteilte Mörder wird nach der Urteilsverkündung auf die Richtstatt gebracht und vom begleitenden Priester ermahnt, *seinen Irrthumb zu Verlassen undt sich*

zum *Catholischen glauben zu bekennen*. Aber der Delinquent will von einer Bekehrung nichts wissen, so daß der Scharfrichter mit der Tortur beginnt und dem auf das Rad Geflochtenen *wohl 50. Stoß undt deren Einige aufden Halß* verabreicht. Doch der Geräderte gibt noch immer Lebenszeichen von sich, obwohl ihm schon die Knochen gebrochen waren. Der am Richtplatz anwesende Pater versucht nochmals den Verurteilten zum katholischen Glauben zu bekehren, was schließlich auch gelingt. Nun wird der auf das Rad geflochtene, schon halbtote Jude an Ort und Stelle getauft, worauf ihn der Scharfrichter mit einem kräftigen Stoß *in die glückseelige Ewigkeit* befördert.

Der ganze Vorfall wird nach Rom gemeldet, um zu erfahren, was mit dem ermordeten Knaben geschehen solle. Nach päpstlicher Prüfung erhält der Prager Erzbischof ein „Breve“, in dem angeordnet wird, daß der *Ermordete Juden Knab Vor Einen Martyrer zu Erkennen seye, Vndt hiermit alle Jene Ehren genießen könne, so denen blutzeugen Christij gebühren*. Am 1. April dieses Jahres 1694 wird dann eine *Solemne Procession angeordnet, bey welcher daß Hochwürdigste Dom=Capitel, die gantz Clerisey, der Hoche Adl und Eine Vnbeschreibliche Menge Volckhs Erschiene, welche sammtlich den leib dieses H: Martyrer, so Von der Adelichen Jugendt getragen wurde, mit gröster Andacht, undt frohlockhen Ihrer hertzen in die Alt=Städtische Haupt-Pfarr Kirchen Thein begleitet, wo Er annoch Vnverweßen zu sehen, undt zu veneriren außgesetzt ist*.⁵¹

Strenges Prager Klosterleben und seltsame Wunderberichte im ausklingenden 17. Jahrhundert

Ordenseintritte von adeligen Damen scheinen im ausklingenden 17. Jahrhundert keine Seltenheit gewesen zu sein. Sehr oft finden sich solche Berichte in der Prager Karmelitinnen-Chronik. Aber nicht immer konnten die Aufgenommenen das strenge Klosterleben auch ertragen. So wird es jedenfalls von einer Freifrau von Kolowrat berichtet, die nach dem Tod ihres Mannes, der in der Schlacht bei Peterwardein gegen die Türken gefallen war, in das Kloster eintrat. Sie wurde am 22. September 1696 *ohne allen gepräng* eingekleidet, kehrte aber schon am 4. November *widerumb in die welt zuruck*, da *sie vor unß nit anständig, Vndt unßer leben Ihr zu schwer seye, wie*

⁵¹ Chronik, S. 97 – 99, Nr. 156 – 157.

es aus der kurzen Anmerkung der Chronistin zu entnehmen ist. Immerhin aber hat sie dem Kloster 600 Gulden hinterlassen, die zum Kauf von vier Silberleuchtern für den Altar der hl. Theresia Verwendung fanden und die zu *Augsburg gearbeitet worden*.⁵²

Von einer „wunderbaren Brotvermehrung“, die im Kloster für Aufsehen sorgte, erfahren wir aus der Eintragung des Jahres 1698. Eine Bäckerin, die das Kloster mit Brot versorgte, verehrte der „Winderin“⁵³ einen kleinen Kranz von mürbem Teig. Die Küchenschwester wollte nun dieses Geschenk auf die ganze Klostergemeinschaft aufteilen. Das schien aber fast unmöglich, *dan es waren unßer zwanzig :/ undt die schenkung sehr klein gewesen; faste also den schluß mit Vertrauen auf Gott, den Krantz gleich wohl zu Theillen, finge an zu schneiden, Vndt machte so große Portionen, daß Eine Jede nit mehr genohmen hette, wan Es Ihr auch selbstn davon zu nehmen Vorgesetzt worden, Vndt mit Verwunderung sahe Sie, daß in der warheit 20 Stuckh herauß Kommen. Worüber die gantze H: Comunität zur Danckhbarkeit gegen Gott undt zu seinem lob bewegt worden*.

Solche wunderbaren Vermehrungen, heißt es dann weiter, hätten sich auch öfters mit den Getränken ereignet, so daß es scheine, daß der gütige Gott jenes Wunder, *welches Er Vormahls mit Vermehrung deß brod in der wüsten gewürckhet, auch Vnter seinen Dienerinen, welche Ihm in die Einöde deß Carmel bergs nachgefolget, öfters widerhollen wolle*.⁵⁴

Als letzte Wunderberichte der plötzlich um das Jahr 1705 abreißen Klosterchronik werden 1699 die *Exempl göttlicher fürsichtigkeit* erzählt, von denen, wie es heißt, *in gegenwärtiger Historj schon zu genügen angemercket worden*. Denn es könne nicht mit Stillschweigen übergangen werden, was sich auch in diesem Jahr *in Treyen gelegenheiten zugetragen*. Im ersten dieser „Exempel“ wird eine für die kranke Priorin erbetene und vom Pfleger nicht gelieferte Aalrutte, ein ganz besonders wohlschmeckender Fisch, auf wunderbare Weise unter anderen kleinen, für das Kloster bestimmten Fischen gefunden.

⁵² Chronik, S. 101, Nr. 161.

⁵³ In den Klöstern wurden die Speisen und andere Dinge mittels einer Winde in die Klausur hinein und umgekehrt wieder herausbefördert. Vgl.: Johann Andreas Schmeller: Bayerisches Wörterbuch. 3. Neudruck der von G. Karl Frommann bearbeiteten 2. Ausgabe München 1872 – 1877, Band 2, München 1973, Sp. 948.

⁵⁴ Chronik, S. 103, Nr. 165.

Im zweiten Exempel wird berichtet, wie die Küchenschwester billig angebotenen Lachs kaufen wollte, dies aber von der Priorin abgelehnt wird, mit der Begründung, *man habe Vor die Communität niemahl frischen Lax geben, Es wäre dan sach, daß man Ihn zu schenckhen bekömen habe*. Die enttäuschte Küchenschwester begibt sich darauf zu *Vnßern Herrn, Ihne bittend, Er wolle der reichen gräffin Von Sternberg /: die unß sehr liebte /: Eingeben den fisch Vor unß zu kauffen*. Das „Wunder“ geschieht auch und die Gräfin brachte so viel frischen Lachs, *daß es für die gantze Com̄unität genug ware, worüber dan die gantze Com̄unität / nachdem Sie dieße wundersame begebenheit Vernohmen /: Gott zu loben Vndt zu danckhen aufgemundert wurde*.

Schließlich wird noch im dritten *Exempl göttlicher fürsichtigkeit* von einer „Dispensiererin“, einer klösterlichen Verwalterin, berichtet, die vor der Vesper in den Keller geht und aus *lieb der H: armuth* kein Licht mitnahm. Sie stößt dabei einen Zapfen eines Weinfasses heraus und sucht ihn, während sie mit der Hand das Spundloch zuhält, verzweifelt im dunklen Kellerraum. Als sie ihn endlich gefunden, läutet es plötzlich zur Vesper, und da die Schwester aus *lieb der H: observanz* nichts versäumen wollte, steckte sie den Zapfen, ohne denselben auch richtig einzudrehen, in das Faß und eilte in den Kirchenchor. Nach Beendigung der Vesper und der Totenofficien begibt sie sich mit einem Licht wieder in den Keller, aus Angst, daß der Zapfen wieder herausgestoßen wurde und der Wein ausgeflossen sei. Als sie aber zum Faß kommt, findet sie mit Erstaunen, daß *alles umb daß Faß Stroh Truckhen, undt merckhte weiters nichts, alß daß bey dem auß fall deß Zapfen der boden deß Vaß angespritzt ware, ohne daß man sonsten den mündesten schaden Verspürren können. Vor welche gnadt und sorgfalt sie gott und Ihren H: schutz Engel Villfältig gedanckhet*.⁵⁵

Mit dem Jahr 1705 bricht dann die von einer einzigen Schreiberhand verfaßte, wohl erst in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts aus umfassenderen Unterlagen zusammengetragene Chronik ab, um erst wieder mit dem Jahre 1828 weitergeführt zu werden. Im beginnenden 18. Jahrhundert war aber auch die hohe Zeit der barocken Wundergläubigkeit, wie sie aus den Eintragungen ab der Mitte des 17. Jahrhunderts in der Prager Karmelitinnen-Chronik deutlich ersichtlich wird, endgültig vorbei. Als Zeugnisse barocker Frömmigkeits-

äußerungen spielen sie im Leben dieser klösterlichen Gemeinschaft eine besondere Rolle und stellen heute in ihrer unmittelbaren Aussagekraft eine interessante kulturhistorische Quelle für eine von Widersprüchlichkeiten und Spannungen beherrschte Zeitepoche dar. Am Beispiel einer m.E. bislang unveröffentlichten Prager Klosterchronik des 17. Jahrhunderts konnten solche Aspekte aufgezeigt und herausgestellt werden.

Hameln ist überall Musik in Karikatur/Cartoon und Plakatkunst

Von Wolfgang Suppan

*Rolf Wilhelm Brednich zum 60. Geburtstag:
Für elfjährige (1963 – 1974) loyale und fachlich
ertragreiche Zusammenarbeit am Deutschen
Volksliedarchiv und jahrzehntelange Freundschaft!*

Unmittelbar nach den Staatsvertragsverhandlungen in Moskau im Jahr 1955 hat eine „Simplicissimus“-Karikatur von H. E. Köhler die Runde gemacht, in der offensichtlich der Musik eine besondere Rolle im Zusammenhang mit dem Verlauf dieser Verhandlungen nachgesagt wird. Österreichs Bundeskanzler Raab spielt auf der Zither und singt dazu, die sowjetische Führung rundum erscheint bereits in Tränen aufgelöst – wozu neben der Musik reichlicher Wodka-Konsum seinen Teil beigetragen haben mag. Da flüstert ihm Außenminister Figl ins Ohr: „Und jetzt, Raab, jetzt noch d’Reblaus, dann san’s waach!“ (Abb. 1). Und so geschah es, daß Österreich frei wurde.



Abb. 1

Karikatur: H. E. Köhler/Simplicissimus

Hat Musik demnach 1955 die Sowjets verführt? Etwa so, wie schon im Mittelalter ein Spielmann in der Stadt Hameln an der Weser mit seinen Flötentönen die Stadt von der Ratten- und Mäuseplage – aber auch von einer Schar Kinder befreit hat.

Die Sage vom Rattenfänger von Hameln erzählt, daß im Jahr 1284 die Bürger der Stadt Hameln unter einer schrecklichen Ratten- und Mäuseplage gelitten hätten. Da kam auf einem Kahn ein Spielmann die Weser heruntergefahren. Er bot sich an, die Ratten und Mäuse mit seiner Flöte aus der Stadt und in den Fluß zu locken. Dafür sollte ihm der Rat der Stadt einen angemessenen Betrag bezahlen. Das Geschäft wurde abgeschlossen. Die Ratten und Mäuse folgten dem Pfeifer in der Tat und kamen im Fluß um. Doch nun weigerten sich die Stadtväter, den vereinbarten Betrag zu zahlen. Der Pfeifer begann erneut zu spielen, – und es folgten ihm in langem Zug die Söhne und Töchter der Bürger zum Stadttor hinaus. Der Berg außerhalb der Stadt tat sich auf, der Pfeifer verschwand mit den Kindern darin.

Eine Sage nur – oder doch Realität? Wie bei jedem Mythos und Epos, bei jeder Sage und Legende, bei jedem Märchen, bei jeder Ballade, so mag auch der Erzählung vom „Rattenfänger von Hameln“ eine denkbare Wirklichkeit zugrunde liegen. Historische Forschung will nachweisen, daß es sich damals um 130 Jugendliche handelte, die im Zuge früher Ostbesiedlung aus Hameln nach Mähren gebracht wurden.¹ Aber warum mußte da Musik im Spiel sein, – ein Spielmann, der seltsam ambivalent einmal als Wohltäter (der von einer Plage befreit), einmal als gewissenloser Verführer gezeichnet wird. Viele Dichter und Komponisten haben sich von dieser Thematik inspirieren lassen. Goethes Ballade (1804) wurde von dem großen steirischen Liedmeister Hugo Wolf vertont. Da wird – wie in einem Sprichwort des 19. Jahrhunderts – der Sänger zum „Mädchenfänger“:

Und wären Mädchen noch so blöde.
 Und wären Weiber noch so spröde:
 Doch allen wird so liebebang
 Bei Zaubersaiten und Gesang.

¹ Mieder, Wolfgang: Der Rattenfänger von Hameln in der modernen Literatur, Karikatur und Werbung. In: Muttersprache 95 (1984/85), S. 127 – 150, mit umfangreichen Literaturhinweisen.

Victor Nessler verarbeitete die Rattenfänger-Story zu einer großen Oper.

Im „Faust“ erscheint der „Rattenfänger“, d.h. der Musiker, als Freund und Diener des Teufels (Faust, 3698 – 3701):

Wen lockst du hier? beim Element!
 Vermaledeiter Rattenfänger!
 Zum Teufel erst das Instrument!
 Zum Teufel hinterdrein der Sänger!

Quer durch die Kulturen dieser Erde weist die Sprache der Musik ins Emotionale, ins Irreale, Irrationale, ins Jenseitige: sie ist ihrer ersten Bestimmung gemäß ebenso „die Sprache der Götter“² – wie die ihrer Gegenwelt, der Teufel.³

Das bedeutet, daß uns vor allem dort akustische Symbolik begegnet, wo die von der modernen Soziologie so genannte „Emotional Communication“ bewußt eingesetzt wird:⁴ Wo hinter den konkreten akustischen und/oder visuellen Informationen emotionale Saiten im Menschen zum Klingen gebracht werden, die zu unterbewußten Vor(aus)urteilen führen sollen. Die Hintergrundmusik im Werbespot, im Fernsehkrimi, am Arbeitsplatz, im Restaurant, während des Vorganges der Geburt, bei der Landung des Flugzeuges, im Wartezimmer des Zahnarztes ist damit gemeint. Jene MUZAK-Musik, die man wohl hört, der man aber nicht zuhört, die uns von der Schwierigkeit geistiger und körperlicher Arbeit abzulenken, die in uns Wohlbefinden und Appetit auszulösen vermag, weil ihr Rhythmus auf den Herzschlag des gesunden Menschen eingependelt ist, die man nicht bewußt wahrnimmt, die aber unser intelligentes Denken in er-

2 „Musik ist die Sprache der Götter“: zweimal im Verlauf meiner Feldforschungen in Außereuropa begegnete mir diese Aussage, das erstemal im Norden Ghanas, bei den Ashantis, das zweite Mal im Verlauf des Kumina-Kultes auf Jamaica. Vgl. Verf.: *Der musizierende Mensch. Eine Anthropologie der Musik*. Mainz 1984; *Musica humana. Die anthropologische und kulturethologische Dimension der Musikwissenschaft*. Wien – Köln – Graz 1986.

3 Hammerstein, Reinhold: *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikan-schauung des Mittelalters*. Bern und München 1957; ders.: *Diabolus in Musica. Studien zur Ikonographie der Musik im Mittelalter*. Ebda. 1974.

4 Staubmann, Helmut: *Die Kommunikation von Gefühlen. Ein Beitrag zur Soziologie der Ästhetik auf Grundlage von Talcott Parsons' Allgemeiner Theorie des Handelns*. Habil.-Schrift, Innsbruck 1994 (1995 im Druck).

staunlicher Weise beeinflusst. Eine Musik zudem, die unser Zeitgefühl zu verändern vermag.⁵

Wir alle unterliegen der Manipulation durch die Droge (Background-)Musik, häufiger und stärker als wir gemeinhin meinen.⁶ Die emotionale Kommunikation verläuft gleichsam auf einer zweiten Ebene, neben und unterhalb der wortsprachlichen und visuellen Aufmerksamkeitsbindung.

Das möchte ich an einem Teilbereich aus der Ikonographie, nämlich an sichtbar gemachter, jedoch schweigender Musik in der Karikatur und in der Plakatkunst, zeigen;⁷ hat doch Rolf Wilhelm Brednich im Rahmen seines zentralen volkskundlich-wissenschaftlichen Interesses, der Erforschung der gesprochenen und gesungenen Erzählung, der „Bildersprache“ stets sachlich und methodisch Aufmerksamkeit geschenkt:⁸

Kehren wir zum „Rattenfänger von Hameln“ zurück, der im Verständnis breiter Bevölkerungskreise heute nicht als Wohltäter, wohl aber als Demagoge präsent ist. Bereits der aus mündlicher Überlieferung geschöpfte „Wunderhorn“-Text weist auf diese Deutung hin:⁹

Wer ist der bunte Mann im Bilde?
Er führet Böses wohl im Schilde,
Er pfeift so wild und so bedacht:
Ich hätt mein Kind ihm nicht gebracht ...

5 Mit dem Begriff MUZAK wird funktionale Hintergrundmusik umschrieben, die seit 1934 in den USA, seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges auch in Europa industriell gefertigt und an Arbeitsstätten zum Zwecke der Produktionssteigerung eingesetzt wird: *Effects of Muzak on Office Personnel*. Muzak Corporation. New York 1958.

6 Suppan, Wolfgang: Musik – eine Droge? Ein in pädagogischer Absicht erstellter interkultureller Vergleich. In: *Musik – eine Droge? Grenzen psychophysischer Belastbarkeit bei Jugendlichen*. Tagungsbericht Gmunden 1985, hg. von der Arbeitsgemeinschaft der Musikerzieher Österreichs. Eisenstadt 1986, S. 75 – 85; desgl. Kurzfassung in: *Universitas* 41 (1986), S. 1045 – 1051.

7 Grundsätzliches zum Thema Karikatur bei Koschatzky, Walter: *Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik*. München 1992; Lammel, Gisold: *Deutsche Karikaturen. Vom Mittelalter bis heute*. Stuttgart 1995 (im Druck).

8 Vor allem in seiner Habilitationsschrift über *Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15. bis 17. Jahrhunderts*. Baden-Baden 1974 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana LV).

9 Mit weiteren Hinweisen abgedruckt bei Erk-Böhme: *Deutscher Liederhort*. Leipzig 1893, Band 1, S. 36f. – Es handelte sich wohl um ein Bänkelsängerlied, worauf die erste Zeile der ersten Strophe hinweist: „Wer ist der bunte Mann im Bilde?“

Daß er die Ratten und Mäuse in die Weser gelockt, „wär wohl gar ein Teufelsstreich“ (4. Strophe), und abschließend (in der 10. Strophe) heißt es:

Ihr Leute, wenn ihr Gift wollt legen,
So hütet doch die Kinder gegen,
Das Gift ist selbst der Teufel wohl,
Der uns die lieben Kinder stohl.

Diese letzte Strophe läßt eine völlig andere Deutung zu: Wird da die Wirkung der Musik der des Giftes gleichgesetzt, – oder handelte es sich gar nicht um einen Spielmann, der die Kinder fortführte? Waren die Kinder etwa an dem zur Vernichtung der Ratten und Mäuse ausgelegten Gift gestorben? (Oder sollte es nur eine Warnung vor Rattengift sein?)

In breiten Kreisen der Bevölkerung erschien der Spielmann – und dies galt schon für den mittelalterlichen Spielmann – als Werkzeug des Teufels.¹⁰ Er verführte die Menschen zum Tanzen und führte sie damit dem Teufel zu.¹¹ Es sind musizierende Totengerippe, die in den berühmten oberrheinischen Totentanzdarstellungen zwischen Basel, Freiburg und Heidelberg die Verstorbenen abholen und ins Jenseits bringen.¹² Der „Rattenfänger von Hameln“ wird zur *neuen* Symbolfigur des „Vogelfreien“, dessen Musik „Gift“ für die Menschen bedeutete – und dem der Rat der Stadt zurecht die vereinbarte Bezahlung vorenthalten durfte.

Dieses tief in den Menschen verankerte Fühlen/Wissen nützen Karikaturisten unterschiedlicher politischer Coleurs zur Prägung und Bestätigung ideologischer (Vor-)Urteile. Während in der „New York Times“ am 4. Februar 1934 die Nationalsozialisten in Deutschland als Rattenfänger dargestellt werden (Abb. 2), verbindet die deutsche Karikatur zwischen 1933 und 1945 die Figur des Rattenfängers mit den kommunistischen Führern in der Sowjetunion. Im „Kladdera-datsch“ 1933 wird der kommunistische Rattenfänger als Trommler

10 Salmen, Walter: Der fahrende Musiker im europäischen Mittelalter. Kassel 1960.

11 Dazu Seemann, Erich: Artikel „Geige, geigen“, „Pfeife, pfeifen, Flöte, flöten“, „Harfe“, „Drehorgel“, „Klarinette“, „Musik“. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. – Stiegler, Thomas: Spielmannssagen aus der Steiermark. Diplomarbeit am Inst. für Musikethnologie, Musikhochschule Graz 1991.

12 Suppan, Wolfgang: Blasmusik in Baden. Geschichte und Gegenwart einer traditionsreichen Blasmusiklandschaft. Freiburg im Breisgau 1983, S. 30 – 34.

mit dem Totenkopf gezeichnet, dem die Jugend und die Arbeiter folgen (Abb. 3):



The crazy piper. Der Rattenfänger.



Abb. 2 und 3

In der Bildunterschrift heißt es dazu: „Die politischen Lieder bringen mir doch den meisten Zulauf.“ Ein Satz, der – auf das geistliche Lied bezogen – schon den Reformatoren des 15. und 16. Jahrhunderts geläufig war: damals hieß es, das Singen „deutscher Lieder“ würde mehr Menschen zum Luther-Glauben führen als alles Predigen.¹³ „So sie’s nicht singen, so glauben sie’s nicht“: dieses Zitat wählte Philipp Harmoncourt als Titel eines hymnologischen Aufsatzes.¹⁴ In einem eigenen Kapitel des „Liedermagazins“ hat Helmut Segler jene Lieder zusammengefaßt, in denen „wir gesungen werden“.¹⁵ Schließlich formulierte Konrad Lorenz: „Mitsingen heißt

13 Suppan, Wolfgang: Nikolaus Beutners Gesangbuch, Graz 1602, und die mündliche Überlieferung. In: Innerösterreich. 1564 – 1619 = Joannea III, hg. von Berthold Sutter. Graz 1968, S. 261 – 295.

14 Harmoncourt, Philipp: „So sie’s nicht singen, so glauben sie’s nicht.“ Singen im Gottesdienst. Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung? In: Liturgie und Dichtung, hg. von H. Becker und R. Kaczynski. St. Ottilien 1983, Band 2, S. 150.

dem Teufel den kleinen Finger reichen.“¹⁶ Mit Recht hält Rolf Wilhelm Brednich einer so einseitigen Sichtweise die positive, jugend- und volksbildnerische Wirkung gemeinsamen Singens: nämlich „Lieder als Lebensschule“, entgegen.¹⁷

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges übernahm die US-amerikanische Presse die Kommunismus-Hetze mit Hilfe der Rattenfänger-Figur (Abb. 4, s. nächste Seite). „Im Spiegel“ – wo sonst? – fiel dem CSU-Strauß die Ehre des Rattenfängers zu – wobei (als besondere Bosheit) unter dem Mantel des ehemaligen bayerischen Ministerpräsidenten der NPD-Trommler Adolf von Thadden hervorlugt.¹⁸ „Hameln ist überall“, hatte der „Spiegel“ schon am 8. September 1969 (Nr. 37, S. 31) bemerkt – und dazu eine Karikatur veröffentlicht, auf der Adolf von Thadden, mit einer Landsknecht-Trommel „bewaffnet“, junge Leute an Willy Brandt auf der einen Seite sowie an Kurt Kiesinger und Franz Joseph Strauß auf der anderen Seite vorbeiführt. Im Nach-Schah-Iran schlüpft der Ajatollah Khomeini in die Rattenfänger-Rolle, um sein Volk in das Mittelalter zurück zu führen (Abb. 5, s. nächste Seite).

Für die Hamburger „Zeit“¹⁹ sind es 1978 Sekten, die junge Leute „Der Erleuchtung entgegen“ führen. In der Zusammenfassung der wichtigsten Ereignisse des Jahres 1993, in der Silvester-Nummer der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Nr. 304, S. 3) hat der Rattenfänger

15 Lieder magazin, hg. von W. Beckhoff, G. Kleinen, H. Lemmermann und H. Segler. Kassel u.a. 1975, S. 9 und 188. – Ein zweites Mal protestiert Segler gegen eine Singpraxis, „die den Singenden zum Objekt degradiert, entweder zum Objekt eines zeitlosen Bildungsgutes und formalen Bildungsprozesses oder zum Objekt der eigenen unreflektierten Emotionen [...] Im täglichen uns umgebenden Musikmatsch, produziert von fröhlichen Musikanten, Folklore- und Popgruppen, E- und U-Musik einschließlich belangloser Avantgarde, versinkt die musikalische Intelligenz [...] Liederbuchtitel und Liedanfänge im Stile ‚Singt und seid froh‘ sind dumme Lernbefehle, weil gleichzeitig Lernverbote“: Macht Singen dumm? (1976). In: Heutungen. Texte von und über H. Segler aus Anlaß seiner Emeritierung. Braunschweig 1982, S. 138 – 142.

16 Lorenz, Konrad: Der Abbau des Menschlichen. München/Zürich 1983, S. 188.

17 Brednich, Rolf Wilhelm: Lieder als Lebensschule. Gesang als Vermittler von Volksbildung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. In: Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfgang Suppan, hg. von Bernhard Habla. Tutzing 1993, S. 221 – 238.

18 Der Spiegel, Nr. 50 vom 7. Dezember 1970, S. 86.

19 Die Zeit, Nr. 49 vom 8. Dezember 1978, S. 1 (amerikanische Ausgabe).



—Justus in The Minneapolis Star Der Rattenfänger

Pied Piper.



ab-Karikatur: F. Wolf

Abb. 4 und 5

wieder ein Hakenkreuz-Schwänzchen und führt Männer und Frauen an, die ein „Ausländer raus“-Transparent tragen (Abb. 6):



Abb. 6

Hameln ist in der Tat überall, wo gesungen, wo musiziert wird. Die Verführer und die Verführten sind austauschbar.

Die Beispiele sind Legion, in denen visualisierte Musik in der Karikatur und Plakatkunst mit Hilfe der Emotional Communication unser Fühlen und Denken mitbestimmt. Der „unruhige Ruheständler“ Bruno Kreisky wurde von seinem Domizil auf einer Mittelmeerinsel aus nicht müde, seinen Nachfolger im Amt des österreichischen Bundeskanzlers, Fred Sinowatz, und den Rest der Welt zu belehren! Der Karikaturist der Grazer „Kleinen Zeitung“ (21. Januar 1986) hat ihn mit „lauten Instrumenten“ versehen, mit einer Trompete, einem Horn und einer Trommel (Abb. 7):

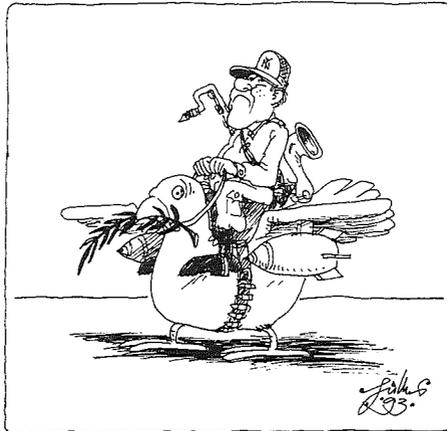


75 – und kein bißchen leise... (Karikatur: Zehentmayr)

Bill Clinton mit dem Saxophon: welch' ein dankbares Thema, um anzuzeigen, wie der US-Präsident dem „American way of peace“-Verständnis folgend in den Krieg zieht (Abb. 8), oder seinen Mitarbeitern, seinen Gegnern – aber auch dem russischen Präsidenten Boris Jelzin „den Marsch bläst“ (Abb. 9):²⁰



Abb. 8



American way of peace . . .

Karikatur: Helmut Hütter

Abb. 9

20 Abb. 8: Salzburger Nachrichten vom 20. Juli 1993. – Abb. 9: Kleine Zeitung, Graz, 7. Dezember 1994.

Nicht allein die Cartoonisten bedienen sich mit Vorliebe der Musik, auch Plakatgestalter: „Asbach uralt“ (mit glitzernder Trompete oder mit einem Saxophon) oder die Memphis-Zigaretten-Werbung (mit einem Saxophon-Spieler), die „i santi-Milano-Italian Art in Leather Goods“-Werbung (mit einer edlen Geige) oder die „Sahra und Greg-Mode: Rund ums Bett“-Werbung (mit einer Trompete, um die in Unterwäsche posierenden Models besonders sexy erscheinen zu lassen): doch das sind nur wenige Beispiele unter vielen. In der Abflughalle B des Frankfurter Flughafens werden dzt. (Januar 1995) in einer Glasvitrine besonders wertvolle Flaschen des Weinbrandes „Asbach uralt“ gezeigt, flankiert von einem Tenor-Saxophon. Die Wirtschaft des Landes Niedersachsen wirbt mit dem Text: „Mit der Jugend von heute sollte man andere Saiten aufziehen“ und einem Violoncellospieler (der Ausschnitt zeigt nur die linke Hand, die den über die Saiten streichenden Bogen hält); denn – so heißt es weiter auf dem Plakat – „Schließlich zeigt sich einmal mehr, daß die Kultur einen erheblichen Beitrag zur Lebensqualität in Niedersachsen leistet“. Die Bank of Scotland will auf der „Finanzmärkte und Geldanlage“-Seite der Frankfurter Allgemeinen Zeitung mit einer attraktiven Dudelsackspielerin im Schottenrock für sich einnehmen.²¹ Der Gekreuzigte persönlich blickt auf blitzende Trompeten, Hörner, Posauern und Tuben, um das High-Class-Publikum für „Musik im Altenburger Dom“ zu begeistern und die danach hergestellten CD's zum Kauf anzubieten. Wo dagegen ländliche Bevölkerung angesprochen werden soll, da wirbt der KGM-Markt in Liezen im steirischen Ennstal mit einem „trachtigen Pärchen“, das sich ein Sousaphon übergestülpt hat, das „er“ mit aufgeblasener Backe zum Klingeln bringen will.²² Werbepsychologen wissen um die situations- und schichtenspezifische Bedeutung von Musik(instrumenten).

Es muß demnach nicht erklingende Musik sein, die unseren kritischen Verstand beschäftigt oder unsere Emotionen rührt, d.h. aus dem Unterbewußtsein heraus intelligentes Denken gewichtet,²³ es genü-

21 Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 222 vom 23. September 1994, S. 25.

22 Es ist leider nicht möglich, die genannten Plakate im Rahmen dieses Aufsatzes abzubilden, der Verf. stellt auf Anfrage jedoch gerne Kopien davon zur Verfügung.

23 Ich beziehe mich hier auf den chilenischen Neurophysiologen und konstruktivistischen Erkenntnistheoretiker Humberto R. Maturana. Vgl. Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana, hg. von Volker Rigas und Christian Vetter. Frankfurt am Main 1991 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft

gen auch Abbildungen von musizierenden Menschen, ja selbst von anscheinend beziehungslos in den Raum gestellten Musikinstrumenten oder Musiknoten.

In dem in Rede stehenden Bereich vollzieht sich Kommunikation demnach auf verschiedenen Ebenen:

1. Der intellektuellen Ebene, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf das musikalische Geschehen lenke, der Musik zuhöre („to listen to“, wie der Engländer sagt), aber auch bewußt den sichtbar gemachten Klang, sowohl in den Musiknoten einer Partitur oder eines Liederbuches wie in der Darstellung von Musikern oder Musikinstrumenten, in mich aufnehme.
2. Der emotionalen Ebene, wenn wir Musik nebenbei, im Hintergrund hören („to hear“), ohne ihr zuzuhören („to heard, not to be listened to“). Wie dies zu funktionieren vermag, zeigt seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts die oben (Anm. 5) bereits genannte MUZAK Corporation: Tagtäglich werden allein in den USA 16 Millionen Menschen an ihren Arbeitsplätzen zum Zwecke der Produktionssteigerung mit Musik beschallt; 96% dieser Menschen freuen sich über diese Musikberieselung, weil damit psychische Entspannung verbunden ist und weil Musik die Kraft hat, das Zeitgefühl zu verändern. Aber auch Musiktherapie und Heilpädagogik nutzen die beruhigende (apollinische) oder aufregende (dionysische) Kraft der Musik, ihre psychedelische Wirkung.

In beiden Fällen ist unwesentlich, ob es sich um Mozart- oder Oberkrainer-Sound, um Disko-Musik oder Gregorianik handelt: Für die Therapie ist entscheidend, welche Art von Musik den zu behandelnden Menschen in entscheidenden Phasen seiner Entwicklung geprägt hat.²⁴ Andererseits ergibt das ständige Wechselspiel zwischen Alt- und Neuhirnbereichen, dem sogenannten Limbischen System

850): „Emotionen sind für mich etwas ganz Elementares, und sie legen den Hintergrund eines jeden von uns Menschen hervorgebrachten rationalen Systems fest [...] Diese Apriori-Prämissen werden immer aus emotionalen Gründen heraus akzeptiert.“ (S. 79)

24 Suppan, Wolfgang: Musik und Neurophysiologie. Zu einem Symposium der Herbert-von-Karajan-Stiftung über „Gehirnvorgänge bei der Ausübung und Wahrnehmung von Musik“. In: Musik und Bildung 14 (1982), S. 586 – 590; ders.: Menschen- und/oder Kulturgüterforschung (?). Über den Beitrag der Musikwissenschaft zur Erforschung menschlicher Verhaltensformen. In: Karbusicky-Festschrift = Hamburger Jahrbuch für Musikwissenschaft 9 (1986), S. 37 – 66.

und dem Neocortex, eine Unzahl von Übergangsformen, die zwischen den unter (1) und (2) angezeigten Polen pendeln. Zudem vermag das Sehen das Hören zu verändern, was sich die Gestalter der Backgroundmusik im Fernseh-Krimi zunutze machen. Als Beispiel dafür können die von der volkskundlichen Forschung aufbereiteten Bilder, Legenden und Lieder von der „Heiligen“ Kummernis ins Treffen geführt werden, die einerseits zu volksfrommer Konzentration hinlenken, andererseits Vorurteile gegenüber dem vogelfreien, dem vom Teufel besessenen Spielmann abzubauen vermögen.²⁵

Es ist bezeichnend, daß nicht Musikologen, sondern Vertreter anderer Wissenschaften, der Soziologie, der Volkskunde, der Sprachwissenschaften, der Verhaltensforschung, der Medizin, der Theologie, der reinen Philosophie – und (nicht zuletzt) praktizierende Musiker,²⁶ Dichter und Schriftsteller, Herders anthropologischem Kulturverständnis folgen: Wonach in den Werken der Kunst/Musik („erga“) stets „en-ergeia“ enthalten sei, wobei die kulturellen Äußerungen aller Schichten einer Gesellschaft sowie die musikalischen Äußerungen der Angehörigen der vielen Kulturen aufgrund der gemeinsamen biologischen Evolution aller Menschen dieser Erde miteinander vernetzt seien.²⁷ Walter Wiora spricht in diesem Zusammenhang von den seelisch-gesellschaftlichen Grundschichten, was sich ebenso wie Viktor von Geramb's „vulgus in populo“ auch auf die Zusammensetzung der Persönlichkeitsstruktur jedes einzelnen Menschen bezieht.²⁸ Musizieren und Musik hören bewegt sich nur teilweise innerhalb der, von Kants „interesse- und zwecklosem Wohlgefallen“ an den Werken der Kunst herkommenden und in Eduard Hanslick's „Vom Musikalisch-Schönen“²⁹ auf die Musik über-

25 Schwach, Konrad: Die heilige Kummernus. In: Blätter für Heimatkunde 2 (1924), S. 3 – 6, 47 – 57; Kretzenbacher, Leopold: St. Kummernis in Innerösterreich. Bilder, Legenden und Lieder. In: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark 44 (1953), S. 128ff.

26 Vor allem Harnoncourt, Nikolaus: Musik als Klangrede. Wege zu einem neuen Musikverständnis. Salzburg 1982.

27 Suppan, Wolfgang: Biologische Voraussetzungen und Grenzen kultureller Traditionsbildung. In: Traditiones 19 (1990), S. 145 – 165.

28 Wiora, Walter: Europäische Volksmusik und abendländische Tonkunst. Kassel 1957; Geramb, Viktor (von): Volkskunde als Wissenschaft. In: Die Steiermark. Land – Leute – Leistung, hg. von Berthold Sutter, Graz 1956.

29 Hanslick, Eduard: Vom Musikalisch-Schönen, Leipzig 1854. – Dazu Suppan, Wolfgang: Franz Liszt – zwischen Friedrich von Hausegger und Eduard Hanslick. In: Studia musicologica 24 (1982), S. 113 – 131.

tragenen bürgerlichen Ästhetik des L'art pour l'art, derzufolge Musik „schön, harmlos und wertvoll“ sei.

Eine Textstelle aus Ludwig Wittgensteins „Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie“ bezeugt ein ebenso volks- wie völkerkundlich gewichtetes Verständnis. Wittgenstein schreibt: „Könnte man nicht denken, daß Einer, der Musik nie gekannt hat und zu uns kommt und jemand einen nachdenklichen Chopin spielen hört, daß er überzeugt wäre, dies sei eine Sprache und man wolle ihm nur den Sinn geheimhalten“? – Und dieser sensible Wittgenstein (fast alle seine Brüder endeten durch Selbstmord, den er während des Ersten Weltkrieges selbst mehrmals gesucht hat) weiß auch bereits um die in unserem Gehirn vorgegebene Zweiteilung der Musikrezeption: nämlich um die unbewußte Aufnahme im Althirnbereich und die bewußte im Neocortex, wenn er formuliert: „Wenn ich aber eine Melodie mit Verständnis höre, geht da nicht etwas Besonderes in mir vor – was nicht vorgeht, wenn ich sie verständnislos höre?“³⁰ – Das ist der Ansatz moderner, neurologische Erkenntnisse mit einbeziehender musikalischer Wirkungsforschung.

Der ebenso wie Ludwig Wittgenstein musikalisch hochgebildete Thomas Bernhard faßt es in seiner Sprache, also härter, zeitkritisch konkreter in Worte, wenn er über die Umgangsmusik unserer Zeit Reger in den „Alten Meistern“ sagen läßt:

„Die heutige Generation stellt merkwürdigerweise nicht mehr die höchsten Ansprüche an die Musik ... Das liegt daran, daß das Musikhören ‚zu einer Alltäglichkeit geworden ist durch die Technik‘. Das Musikhören ist nichts Außergewöhnliches mehr, überall hören Sie heute Musik, gleich wo Sie sich aufhalten, Sie sind geradezu gezwungen, Musik zu hören, in jedem Kaufhaus, in jeder Arztordination, auf jeder Straße, Sie können heute der Musik gar nicht mehr ‚entkommen‘ ... ‚dieses Zeitalter ist total von Musik untermalt‘, das ist die Katastrophe, so Reger ... Die Menschen werden tagtäglich mit Musik vollgestopft schon so lange, daß sie längst jedes Gefühl für Musik verloren haben ... Die heutigen Menschen leiden, weil sie sonst nichts mehr haben, an einem krankhaften Musikkonsumatismus, so Reger,

30 Wittgenstein, Ludwig: Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. In: Werkausgabe, Band 7. Frankfurt am Main 1984. – Dazu Suppan, Wolfgang: Ludwig Wittgenstein – Denker, Lehrer, Musiker. In: Vom pädagogischen Umgang mit Musik. Zum Gedenken an Sigrid Abel-Struth. Mainz u.a. 1993, S. 293 – 302.

diesen Musikkonsumatismus wird die Industrie, die die heutigen Menschen lenkt, so weit treiben, bis sie alle Menschen zugrunde gerichtet hat; man redet heute so viel von Müll und von der Chemie, die alles zugrunde richteten, aber die Musik richtet noch mehr zugrunde als der Müll und die Chemie ... die Musikindustrie ist der Menschenmörder, die Musikindustrie ist der eigentliche Massenmörder der Menschheit ... Diese pausenlose Musik ist das Brutalste, das die derzeitige Menschheit zu ertragen und zu erdulden hat, so Regger.³¹ Neurophysiologen bestätigen Thomas Bernhard: Die Droge Musik ist gefährlicher für Leib und Seele des Menschen als manche andere unter Suchtgift fallende Droge. – Die „Vertreibung der Stille“ aus unserem Leben ist sowohl zum physischen wie zum psychischen Problem des heutigen Menschen geworden.

Das ist eine Denkweise, die nicht europa- und hochkulturbezogener Musikforschung – sondern den interkulturellen Vergleichen der Volksmusikforschung/Musikethnologie, der Musikanthropologie und der Musik-Verhaltensforschung (Kulturethologie) entspringt. Ausgangs- und Zielpunkt solcher Studien aber ist die „Menschen- und Volks-Kunde“ der eigenen Kultur. Vor allem aus der Beschäftigung mit den Typen der Volkserzählung: mit dem Epos, mit der Ballade und mit der Legende, mit der Sage und mit dem Märchen (besonders deutlich in dem vom „Singenden Knochen“),³² wird die kommunikative Funktion des Musizierens und Singens deutlich, und es nimmt damit Anteil an der Ausprägung populärer Gefühls- und Denkstrukturen.³³

31 Bernhard, Thomas: *Alte Meister*. Frankfurt am Main 1985, S. 277 – 280.

32 Schmidt, Leopold: *Kulturgeschichtliche Gedanken zur Musik im Märchen*. In: *Musikerziehung* 3 (1949/50), S. 144 – 148; Wiederabdruck in: *Wege der Märchenforschung*, hg. von Felix Karlinger. Darmstadt 1973, S. 210 – 219.

33 Blaukopf, Kurt: *Beethovens Erben in der Mediamorphose*. Kultur- und Medienpolitik für die elektronische Ära. Heiden/Schweiz 1989.

**„Ruhender Holzfäller“ ist ein: rastender Mäher
Ethnographisch-realienkundlicher Befund zu einer Terracotta
von Andrea Riccio (eigentlich Andrea Broscio) in der
Kunstkammer des Kunsthistorischen Museums Wien**

Von Klaus Beitzl

Die Volkskunde in Europa kommt in die Jahre. Es stehen allenthalben Jubiläen von Gesellschafts- und Institutionengründungen an. Der Verein und das Österreichische Museum für Volkskunde in Wien halten unter dem neugeschaffenen Signet des „Vogels Selbsterkenntnis“ anlässlich ihres 100jährigen Bestehens (seit 1894/95) gegenwärtig Rückschau und bedenken ihren Standort heute und ihren Weg in die Zukunft.¹ Die große Deutsche Gesellschaft für Volkskunde unterzieht sich mit dem Eifer der jüngeren Schwesterinstitution zu ihrem anstehenden 90. Bestandsjubiläum gleichartigen Überlegungen.² Zugleich wird man daran erinnert, daß die amtierenden Präsidenten beider Gesellschaften in ähnlich proportionalem Zeitabstand „runde“ Geburtstage feiern. Daraus ergibt sich in einer Art zeitlicher Parallelverschiebung eine persönlich gefärbte Folie für die Zueignung von Beiträgen in diesem Heft unserer Zeitschrift.

Univ.Prof. Dr. Rolf Wilh. Brednich feierte als Präsident der jubelnden Deutschen Gesellschaft für Volkskunde am 8. Februar 1995 seinen 60. Geburtstag. Sein vielseitiges und überaus erfolgreiches Wirken für die deutsche und internationale Volkskunde wird in einer eigenen Festschrift gebührend gewürdigt.³ Rolf Wilh. Brednich zeigt sich als Amtsträger, Fachkollege und persönlicher Freund seit Stu-

1 Siehe: „Chronik der Volkskunde“ in diesem Heft.

2 Brückner, Wolfgang: Hundert Jahre Volkskunde in Bayern. In: Bayerische Blätter für Volkskunde, Jg. 21, 1994, S. 193. – Brednich, Rolf Wilh.: 90 Jahre Deutsche Gesellschaft für Volkskunde. In: dgv-Informationen. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Folge 103, Heft 3, 1994, S. 2 – 4.

3 Lipp, Carola (Hg.): Medien populärer Kultur. Erzählung, Bild und Objekt in der volkskundlichen Forschung. Rolf Wilh. Brednich zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main/New York 1995.

dententagen der österreichischen Volkskunde und den in unserem Land für dieses Fach Tätigen verbunden, was in der Ernennung zum Korrespondierenden Mitglied des Vereins für Volkskunde in Wien längst seine Anerkennung gefunden hat. Eine Ehrung, die der Jubilar seinerzeit ganz wörtlich genommen hat, als er beispielsweise im Jahre 1976 der Einladung zu einem Vortrag in der damaligen Generalversammlung des Vereins nachgekommen war und über eines seiner besonderen Arbeitsgebiete „Das Flugblattlied als Quelle der volkskundlichen Lied- und Erzählforschung“ unter Bezugnahme auf die österreichischen Forschungen besonders von Leopold Schmidt und Karl M. Klier sprach. In lebhafter Erinnerung ist dem Verfasser auch der damals am Vortrag, dem 24. März 1976, vor den Mitgliedern der fächerübergreifenden Anthropologischen Gesellschaft in Wien gleichfalls von Rolf Wilh. Brednich, seinerzeit Hauptkonservator am Deutschen Volksliedarchiv in Freiburg i.B., gehaltene Vortrag über „Deutsche Volkskunde in Saskatchewan. Ergebnisse volkskundlicher Feldforschungen in West-Kanada“.⁴ Das Leben und die teilnehmende Beobachtung in einer Gruppe rußlanddeutscher Mennoniten in der kanadischen Prärieprovinz waren für den Volkskundler Brednich eine besondere Herausforderung, die auch seinen „Ernteeinsatz“ während der hochsommerlichen Weizenkampagne notwendig erscheinen ließ. Das Bild, wie der „Wissenschaftler“ hoch im Führerstand eines gigantischen Mähdeschers in der flimmernden Sommerglut und in einer schier undurchdringlichen Staubwolke hilfreich Farmerarbeit leistete, steht dem Zuhörer seines Vortrags noch lebendig vor Augen und führt auch zum Thema dieses hier nachgereichten Beitrags zur Festschrift für Rolf Wilh. Brednich: „Medien populärer Kultur. Erzählung, Bild und Objekt in der volkskundlichen Forschung“, Abschnitt 5: „Erzählende Objekte – Objekte als Text, Objekte als Bedeutungsträger“.

Der Sachverhalt

In diesem Beitrag geht es um die volkskundlich-ethnographische „Lektüre“ eines Kunstgegenstandes, welcher bisher in der kunsthistorischen Interpretation m.E. einer Fehldeutung seines Sujets unterlegen war. Es ist die Rede von einer Zimelie im neuarrangierten

⁴ Siehe: Volkskunde in Österreich. Nachrichtenblatt des Vereines für Volkskunde. Jg. 11, Wien 1976, S. 9 – 10.

Renaissance-Saal der jüngst zur „Kunstkammer“ rückbenannten Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe des Kunsthistorischen Museums Wien, nämlich von der – wie aufgezeigt werden soll – bisher fälschlich als „Ruhender Holzfäller“ bezeichneten, gefaßten Terracotta-Figur des norditalienischen Bildhauers und Architekten Andrea Broscio, genannt Andrea Riccio, geboren in Padua zwischen 1470 und 1475 und gestorben ebendort 1532. Die Figur, 37 cm hoch, wurde 1920 von Fürst Johannes II. von Liechtenstein dem Kunsthistorischen Museum Wien gewidmet und dort unter der Inventarnummer 7345 in den Bestand aufgenommen.⁵ Sie stellt auf einer – an den beiden Ecken der Vorderkante vielleicht altabgebrochenen – rechteckigen Bodenplatte einen auf einem Baumstumpf sitzenden älteren Landarbeiter dar, der die Kleidung des gemeinen Mannes seiner Zeit anhat und – dem religiösen Bildtypus eines „Christus in der Rast“ nicht unähnlich – sein nach rechts geneigtes Haupt in die Hand seines angewinkelten, auf dem Oberschenkel aufgestützten rechten Armes gelegt hat. Um ihn herum befindet sich etliches landwirtschaftliches Arbeitsgerät, das bisher als Holzfällerwerkzeug falsch gedeutet worden ist und auf dessen realienkundlicher Identifikation die hier vorgeschlagene Neubestimmung des Bildinhaltes beruht (Abb. 1 und 2).

Der Befund

Die Bestimmung des Bildinhaltes geht von der Einsicht aus, daß es sich bei den deutlich erkennbaren Werkzeugattributen um die Gerätschaften eines Mähers und nicht eines „Holzfällers“ handelt. Diese Feststellung läßt sich unter Zuhilfenahme des einschlägigen volkskundlichen Standardwerkes von Paul Scheuermeier, „Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz. Eine sprach- und sachkundliche Darstellung landwirtschaftlicher Arbeiten und Geräte“,⁶ in allen Einzelheiten durch entsprechende Befunde bestätigen:

5 Kunsthistorisches Museum Wien. Katalog der Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe, II. Teil: Renaissance. Wien 1966, Saal XXX, Nr. 236. - Schlosser, Julius: Paralipomena aus der Skulpturensammlung des A. H. Kaiserhauses. In: Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen, Bd. XXXI, Wien 1914, S. 347 ff. Planiczig, L.: Andrea Riccio. Wien 1927.

6 Scheuermeier, Paul: Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz. Eine sprach- und sachkundliche Darstellung landwirtschaftlicher Arbeit und Geräte (= Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz [= AIS] von K. Jaberg und J. Jud), 2 Bände, Zürich 1943.

A. Heuereigeräte (Scheuermeier, a.a.O., Bd. 2, S. 54 – 62)

1. Die Sense (Scheuermeier, a.a.O., Bd. 2, S. 54 – 56) (Abb. 1 und Fig. 1)



Abb. 1: Andrea Riccio, (geb. Padua zw. 1470 und 1475 – gest. Padua 1532), „Rastender Mäher“, linke Seitenansicht mit Sense und Dangelzeug. Terracotta. Kunsthistorisches Museum Wien/Kunstammer Inv. Nr 7345. (Foto: KHM)



Abb. 2: Andrea Riccio, „Rastender Mäher“ (wie Abb. 1), rechte Seitenansicht mit Dangelzeug

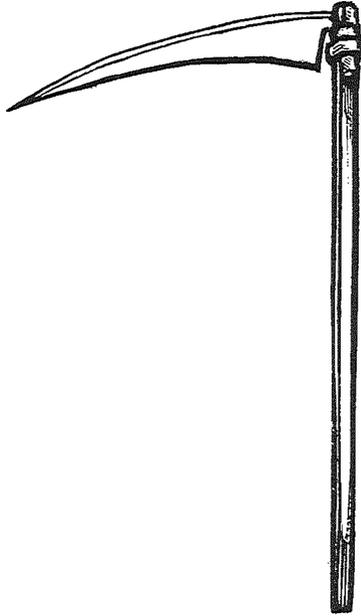


Fig. 1: Sense mit grifflosem Stiel. Licagna, Ligurien/Italien, (Scheuermeier, Bauernwerk, Bd. 2, S. 55, Fig. 146)

Angelehnt an die linke Schulter des sitzenden Heuers und von seinem linken, auf dem Knie aufruhenden Arm umfaßt, erkennt man als Schnittgerät eine Sense, deren Sensenblatt offensichtlich durch eine an dieser Stelle beträchtliche Beschädigung der Terracotta nur ansatzweise vorhanden ist.

In der alten Landwirtschaft gebrauchte man als Erntegerät neben der Sichel für den Getreideschnitt insbesondere die Sense mit einem breiten Blatt aus einer gut handbreiten Stahlklinge für den Grasnchnitt. Der hölzerne Sensenstiel ist meistens gerade oder nur wenig geschwungen, wobei das Gerät etwa die Brusthöhe des Mähers erreicht. Die Beschaffenheit des Stiels und die Anzahl und Richtung der Handgriffe am Sensenstiel bilden die Kriterien für nach Gegenden

abgegrenzten Typen, unter welchen Scheuermeier für Italien – in Entsprechung zu dem hier figürlich bezeugten Exemplar – eigens die Form einer Sense mit grifflosem, zweihändigem Stiel unterscheidet. Die Belege, die hierfür aus Cigagna (Liguria) beigebracht werden (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 53 und 54, Fig. 147, Abb. 55 und 58), können als unmittelbare Parallele angesprochen werden: Der unbehaueene, leicht gekrümmte Stecken hat demnach eine Länge von ca. 110 cm, was dem an die Schulter angelehnten, etwa hüfthohen Sensenstiel der Terracotta proportional entsprechen würde. Diese – nach Scheuermeier – primitivste Form der Sense mit einer üblichen Blattlänge von ca. 40 cm wurde beispielsweise in Borgomanero (Piemonte) „ranzino“ genannt und dort neben der langstieligen Sense mit zwei Griffen gebraucht, um Heidekraut zur Verwendung als Streue zu schneiden. Der Stiel wird mit beiden Händen gefaßt, die eine Hand im Kammgriff, die andere im Ristgriff. Ein weiterer Beleg stammt, wie erwähnt, aus den steilen Bergen der ligurischen Cigagna, wo mit der grifflosen, hüfthohen Sense, „scuriata“, seinerzeit Gras geschnitten wurde (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 53, 55 – 56, Fig. 146; S. 214 und 215, Abb. 55 und 58).

Die beschädigte Terracotta läßt das Sensenblatt, dessen Spitze wohl auf dem hochgekrümmten, beschuhten linken Fuß des rastenden Heuers aufgelegt gewesen sein mag, vermissen. Der Sporn, der zum Festmachen des Sensenblattes am breiten Ende desselben ungefähr senkrecht zur Rippe absteht, ist jedoch zu erkennen. Mit Hilfe dieses Sporns und einer Eisenzwinde, in die durch Einschlagen eines Holzkeiles das Sensenblatt am Stiel so befestigt wird, daß das Blatt mit dem Stiel nicht ganz einen rechten Winkel bildet, stellt die herkömmliche Verbindung dar. (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 54) In vormaschineller Zeit war die Grassense in Oberitalien – außer Ligurien – allgemein im Gebrauch. Das historische Sachzeugnis für eine hüfthohe Sense, wie es das Kunstwerk des Andrea Riccio bietet, weist somit auf eine ältere Geräteform, wenn schon nicht besonderer regionaler, so doch funktioneller Prägung hin.

2. Wetzstein und Wetzsteingefäß (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 56 – 57)
(Abb. 3, Fig. 2)



Abb. 3: Andrea Riccio, „Rastender Mäher“ (wie Abb. 1), Detail: Wetzsteinkumpf

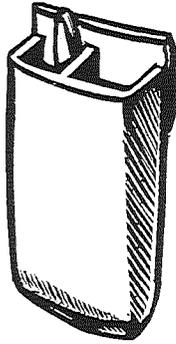


Fig. 2: Wetzsteinkumpf. Romagna und Marche, Italien. (Scheuermeier, Bauernwerk, Bd. 2, S. 57, Fig. 155)

Neben der Sense ist der Wetzstein ein ebenso unentbehrliches Gerät des Mähers. Während des Mähens auf der Wiese muß die Sense wiederholt durch Wetzen der Schneide geschärft werden. Zu diesem Zweck trägt der Heuer den angefeuchteten Wetzstein in einem hinten am Gürtel hängenden, mit wenig Wasser gefüllten Gefäß mit sich.

Der rastende Heuer der Terracotta Andrea Riccios hat seinen Wetzsteinkumpf mit dem Stein zum Schärfen neben seinem linken Fuß auf den Erdboden abgelegt. Deutlich ist der gelöste Gürtel aus geflochtenem Leder oder Hanfschnur mit der Dornenschnalle zu erkennen und deutlich nimmt sich der Typus dieses Hilfsgerätes eines Schnitlers aus, wie dieser von Scheuermeier regionaltypisch für die italienische Romagna und die Marche beschrieben wird: eine flache, rechteckige Holzschachtel mit zwei Abteilungen – eine für den Wetzstein und die andere für ein Stecklein mit nassem Lappen zum Abwischen und Befeuchten des Sensenblattes. (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 56) Neben dem als Wetzsteinbehälter überall in Italien verwendeten Kuhhorn und den in den Alpen allgemein gebräuchlichen Wetzsteinkumpf in Form einer zylindrischen oder auf einer Seite abgeflachten Holzbüchse, die häufig unten in einer Spitze zuläuft, und der modernen runden oder ovalen Blechbüchse stellt die rechteckige Holzschachtel offensichtlich einen alten Formtypus dar, der

aufgrund der Erhebungen des AIS in den Ebenen Oberitaliens noch rezent nachweisbar war (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, Fig. 155) und durch unsere historische Bildquelle landschaftsbezogen für das 15./16. Jahrhundert belegt erscheint.

3. Das Dengelzeug (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 57 – 59) (Abb. 4, Fig. 3 und 4)



Fig. 3: Dengelamboß, Romagna, Mittel- und Süditalien. (Scheuermeier, Bauernwerk, Bd. 2, S. 58, Fig. 158 und 159)

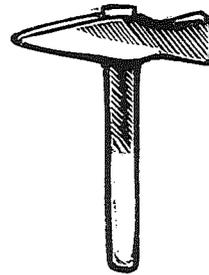


Fig. 4: Dengelhammer. Italien. (Scheuermeier, Bauernwerk, Bd. 2, S. 58, Fig. 166)

Rechts zu Füßen des rastenden Heuers liegt das Dengelzeug, allg. ital. „*i martelli da battere*“ oder ital.-centr. „*i ferri da battere, della falce*“, bestehend aus dem unzertrennlichen Gerätepaar von Dengelamboß, allg. ital. „*incudine*“ bzw. ven. „*pianta*“, und dem Dengelhammer, ital. „*martello da battere la falce*“. Gebrauch wird dieses Gerätepaar, das häufig zusammen auch mit nur einem Namen bezeichnet wird, zum Ausklopfen der Scharfen und Unebenheiten in der Schneide der Sense, wobei diese zwischen einer fast glatten Fläche – in unserem Fall dem Amboß – und einer etwas abgerundeten Kante – auf einer Seite des Hammers – fein gedengelt wird.



Abb. 4: Andrea Riccio, „Rastender Mäher“ (wie Abb. 1), Detail: Dangelzeug

Zusammen mit der Sense ist auch das Dengelzeug in Oberitalien allgemein bekannt und rezent nachgewiesen. Die im Kunstwerk bezugte Form verweist wiederum aufgrund des Befundes von Scheuermeier auf die landwirtschaftliche Intensivzone der Po-Ebene mit Piemont, Lombardei, Venetien und Emilia, wo, gemäß den Beschreibungen, die italienischen Bauern weitaus am häufigsten das Dengelzeug auf den Arbeitsplatz mitnehmen. Der Dengelamboß wird im Feld an geeigneter Stelle in den Boden geschlagen. Die aus einem Bandeisen geschmiedete, spiralförmig gerollte Doppelrosette verhindert das Versinken des Dengelambosses im Erdreich. Der Mäher setzt sich zum Dengeln der Sense auf den Boden hinter dem eingeschlagenen Amboß, dessen Kopf so hoch gelagert sein muß, daß der dahinter Sitzende bequem darauf den Hammer führen kann (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, Fig. 158 und 159, S. 57 – 58, Fig. 158 und 159).

Das Dengelzeug der Terracotta von Andrea Riccio weist die hier beschriebenen Merkmale auf. Der Dengelhammer in der vorliegenden Variante besitzt einen auf einen geraden Holzgriff aufgestielten Eisenkopf mit quadratischer Fläche auf der einen Seite und einer leicht gerundeten Kante auf der anderen Seite (an der einen Abbruchstelle der Terracotta leicht lädiert).

Scheuermeier weist für den Erhebungszeitraum des AIS in den 20er und 30er Jahren diesen Typus des Dengelzeuges – neben eingeführten modernen Formen – als einheimisch nach im südlichen Veneto und im südlichen Piemont. Darüber hinaus ist eine allgemeine Verbreitung in der Romagna sowie in Mittel- und Süditalien bezeugt (Scheuermeier a.a.O., Bd. 2, S. 59).

B. Die Bekleidung

Kaum regionaltypisch definierbar ist die Bekleidung der Mäher-Figur (der alltägliche Kittel, die Bundschuhe und die kappenartige Kopfbedeckung), da das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Arbeitsgewand, das vor allem durch seine Funktionalität und Strapazierfähigkeit charakterisiert ist, allgemeine Geltung besessen hat.⁷ Als Materialien treten grobes Leinen, rauhe Wollstoffe und Loden in

⁷ Kühnel, Harry (Hg.), Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter (= Kröners Taschenausgabe Bd. 453). Stuttgart 1992.

den Vordergrund. Signifikant und in den Kleiderordnungen vielfach nachweisbar ist die Naturfarbe des Textilmaterials.

Riccios Terracotta zeigt die für das ganze Mittelalter bis zur Wende der Neuzeit typische Form des Arbeitskleides eines Landmannes: kragenloser, vorne über der Brust aufgeschlitzter und gegürteter knielanger Kittel (Kühnel a.a.O., S. 182), kalottenförmige Kappe mit aufgestülptem Rand über dem Kurzhaar und – zerschlissene – Fußbekleidung in Gestalt eines bis zum Knöchel reichenden Schlupfschuhes mit leicht aufgebogenem Schnabel. Sohle und Oberteil sind aus verschieden starkem Leder gefertigt. Das Oberteil ist über dem Spann geschlitzt und an der Innenseite mit einem einfachen Schnürverschluß versehen (Kühnel a.a.O., S. 81). Bemerkenswert ist schließlich der aus Stoff oder Leder gefertigte Beutel links am Gürtel. Die Tragschnur bewirkt den sichtlich zusammengezogenen Verschluß dieses Behälters für den Mundvorrat des Erntearbeiters, während die rechts am Gürtel befestigte, wohl aus Holz gedrechselte Feldflasche den Trunk enthält (Abb. 1 und 2).

Die Diagnose

Der Gerätebefund für die nunmehr als „Rastender Mäher“ erkannte Terracottafigur des Andrea Riccio ergibt in sachgemäßer Zusammenstellung bezüglich der Morphologie der Gerätschaften und hinsichtlich der Zeitstellung und einer möglichen regionalen Zuordnung des Kunstwerkes ein Bild, welches in Gegenüberstellung mit weiteren historischen ethnographischen Einsichten eine abschließende „Diagnose“ erlaubt.

Die vollständige gerätemäßige Ausstattung der Figur des Mähers deutet darauf hin, daß es sich bei dem dargestellten Landarbeiter offensichtlich um einen „Spezialisten“ handelt, bzw. der Bildhauer einen solchen zum Vorwurf genommen hat. Es ist bekannt, daß in Oberitalien, wo Andrea Riccios Werk anzusiedeln ist, die Heuerei eine besondere Bedeutung besessen hat, was mit der historischen Wiesenwirtschaft in diesem Bereich zusammenhängt. Namentlich in den Gegenden intensiven Futterbaues der oberitalienischen Tiefebene führte eine alte Arbeitsorganisation zur regionalen Ausbildung ebensolcher Spezialisten der Heuerei, die als Mäher mit ihrer Sense und den notwendigen Hilfsgeräten in benachbarte Gebiete auf Sai-

sonarbeit zogen. Oft wurde die Tradition dieses Arbeitnehmers und Arbeitgebers durch Generationen in den gleichen Dörfern, ja in den selben Familien aufrecht erhalten. So wird auf Friauler und Trentiner verwiesen, die zum Heuen zu den großen Gutsherrschaften in der Ebene Venetiens hinabgestiegen sind; solange jedenfalls, bis der einst rege Arbeitsaustausch mit der Ersetzung der menschlichen Arbeitskraft durch die Maschine zum Erliegen gekommen ist. Ähnliches gilt für die Leute aus Umbrien, die in die Romagna kamen; auch aus der oberen Emilia ging man einst als Saisonmäher über den Po in die jenseitige lombardische Ebene.⁸

Betrachtet man unter solchen ethnographischen Aspekten das Kunstwerk des Andrea Riccio, der als bedeutendster Paduaner Bildhauer und Bronze gießer seiner Zeit über den landschaftlichen Umkreis von Padua, Venedig und Verona nicht hinausgegangen ist, so erscheint der Schluß statthaft, daß der Künstler als Exponent des oberitalienischen Humanismus Beobachtungen und Elemente aus seiner realen zeitgenössischen und heimatlichen Lebenswelt in sein Schaffen aufgenommen hat. Nach kunsthistorischer Beurteilung gehört Riccios Terracotta des „Mähers“ (und nicht mehr des „Holzfällers“!) zusammen mit seinen ebenso bedeutenden Bronzen des sogenannten „spinario“ und des „David“ in den Sammlungen der Stiftung Preussischer Kulturbesitz zu Berlin zu den bedeutendsten Werken aus der Frühzeit des Künstlers. Sie wird als kennzeichnende Schöpfung innerhalb der starken realistischen Strömung angesehen, die der Klassik in der italienischen Renaissance vorausgegangen ist.⁹

Die Aussage, daß das Kunstwerk des „Rastenden Mähers“ von Andrea Riccio folglich als realienkundliches Bildzeugnis für das historische landwirtschaftliche Gerätewesen und für eine traditionell organisierte saisonale Arbeitsmigration der Zeit um die Wende des 15./16. Jahrhunderts und für seine Heimat Venetien betrachtet werden kann, hat somit seine Berechtigung. Allein die Bewertung des Kunstwerkes wird sich nicht auf den „an der Außenseite haftenden ‚Naturalismus‘“ beschränken können, da die Darstellung von Motiven aus dem Leben der Bauern und Arbeiter in einer künstlerischen und literarischen Tradition steht, die, was den thematischen Vorwurf des Landarbeiters betrifft, etwa in der Schäferidylle der burgundischen

⁸ Scheuermeier, wie Anm. 6, Bd. 2, S. 46 – 47.

⁹ Enking, Ragna: Andrea Riccio und seine Quellen. In: Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen 62. Bd., Berlin 1941, S. 77 – 107.

Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts und näherhin in den auf dieser basierenden Ikonographie der sogenannten „Holzfällerteppiche“ zu suchen ist. Auch in der italienischen Buchmalerei um 1500, wo die unmittelbaren graphischen Vorlagen für den Bildhauer vermutet werden können, haben – wohl unter nördlichen Einflüssen – Darstellungen von arbeitenden Bauern in zerrissenen Kleidern Eingang gefunden. Diese „Armeleute-Kunst“ alter Zeit“, die, was zu bedenken ist, vom Mittelalter bis zum Rokoko höfisch und städtisch-bürgerlich bestimmt war und den realistischen Künstlerbekenntnissen des 19. Jahrhunderts noch fernstand, muß für die vorangegangenen Epochen stets auch in ihrer metaphorischen Bedeutung verstanden werden, auch wenn in Anwendung gehöriger Quellenkritik die Ableitung ethnographisch-volkskundlicher Daten für eine historische Realienkunde berechtigt ist.¹⁰

Die Therapie

Die ikonographische Nachbestimmung „Rastender Mäher“ der bisher in der kunstwissenschaftlichen Literatur als „Ruhender Holzfäller“ benannten Terracotta von Andrea Riccio wird auf Grund der hier erbrachten Nachweise im Inventar und auf der Objektbeschriftung der Kunstkammer des Kunsthistorischen Museums Wien zu korrigieren sein. Die von Ragna Enking gehegten Zweifel, ob hier richtiger von einem „Holzfäller“ oder einem „Landarbeiter“ zu reden sei, oder Julius Schlossers Zögern, daß trotz des von ihm versuchten Erkennens des Handwerkzeugs, dessen „Bestimmung ... freilich im einzelnen nicht klar“ sei, wären hiermit als ausgeräumt anzusehen.

10 Schlosser, Julius, „Armeleutkunst“ alter Zeit. In: Jahrbuch für Kunstsammler 1. Jg., Frankfurt am Main 1921, S. 47 – 66.

Mitteilungen

Winterfreuden. Zeugnisse winterlichen Vergnügens Eine Ausstellung des Österreichischen Museums für Volkskunde im Kassensaal der Creditanstalt-Bankverein vom 5.12.1994 bis 13.1.1995

Von Franz Grieshofer

Einführungsansprache

Unsere Vorstellungen vom Winter sind von Erinnerungen und Bildern geprägt, die kulturell bedingt sind und sich in unserem Kopf abspielen.

Solches Bilderdenken ist freilich uralt und begegnet uns an den Portalen romanischer Kirchen, in Psalterien, Stundenbüchern und natürlich in den Kalenderdrucken, wo den einzelnen Monaten entsprechende Bilder zugeordnet werden: dem Wintermonat, also dem November, die Jagd, dem Christmonat das Schweineschlachten, und dem Jänner das Spinnen in der Stube. Es sind das Motive aus dem bäuerlichen Arbeitsjahr, das früher eng mit dem Rhythmus der Jahreszeiten in Einklang stand und in Abhängigkeit von den Gestirnen gesehen wurde. In diesen Bildern und Allegorien war kein Platz für winterliche Vergnügungen. Sie waren bestimmt von der harten Arbeit des Winters, von der Holzarbeit, vom gefährlichen Heutransport, von der mühevollen Jagd.

„Heimkehr von der Jagd“ betitelt sich denn auch ein Gemälde von Pieter Brueghel d.Ä., das im Kunsthistorischen Museum in Wien zu bewundern ist. Brueghel setzt damit die Tradition der Monatsbilder fort, doch drückt sich darin erstmals ein Wandel im Zugang zum Winter aus. Das Gemälde, das vor allem durch seine naturgetreue Wiedergabe des winterlichen Landlebens besticht, zerfällt nämlich in zwei Hälften: auf der linken Seite stapfen die Jäger mit geschulterten Jagdspießern, gefolgt von der müden Hundemeute, unter hohen Bäumen durch den Schnee. Seitlich dahinter hantieren einige Leute vor dem Gasthof an einem offenen Feuer. Sie sind gerade dabei, einem geschlachteten Schwein die Borsten abzusengen, also bei jener Arbeit, die für den Dezember typisch ist. Auf der rechten Seite öffnet sich der Blick von der Anhöhe in eine vermutlich fantastische Winterlandschaft, auf deren zugefrorenen Teichen sich in der Ferne Kinder und Erwachsene beim Eislaufen und mit Schlitten tummeln. Einige scheinen sich beim Curling zu

vergnügen. Dieser Sport dürfte demnach bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts ausgeübt worden sein. Auf dem Bild von Brueghel dominiert zwar die Arbeit, doch zeigt es, daß dem Winter auch vergnügliche Seiten abzugewinnen sind, die sich vorerst aber überwiegend auf das Eis beschränkten.

Das realitätsgetreue Bild vom rauhen Winter wandelt sich im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts zur Idylle und zum Naturerlebnis. Was sich bei Brueghel noch im Hintergrund abspielt, rückt bei den Holländischen Malern, etwa bei Jacob van Ruisdael, in den Mittelpunkt.

Dahinter drückt sich eine geänderte Wahrnehmung vor allem von seiten des Adels und des hohen Bürgertums aus, die nun im Winter neue gesellige Vergnügen finden. Ein solches bilden die Schlittenfahrten. Sie werden zum Inbegriff winterlicher Freuden und zum gesellschaftlichen Ereignis. Wie vor alten Stichen und Berichten entnehmen können, standen derartige Schlitten-Karussells auch in Wien in großer Mode. Charles Herbel hat eine solche Ausfahrt habsburgischer und lothringischer Prinzen und Prinzessinnen im Park von Schönbrunn im Bild festgehalten.

Johann Pezzl schreibt darüber in seinen Kultur-Skizzen aus dem josephinischen Wien:

„Im alten Wien, wo noch viel auf prunkvolle, rauschende Lustbarkeiten gehalten und verwendet wurde, waren die großen öffentlichen Schlittenfahrten eine der vornehmsten winterlichen Unterhaltungen.

Der Hof gab sie unter der Kaiserin Theresia noch häufig und nach dem Muster des Hofes auch die großen reichen Vasallen. Es war eine kostbare Unterhaltung. Da in den Hauptgassen von Wien wegen des vielen Gedränges von Menschen und Pferden der Schnee selten lange liegen bleibt ... mußte man an dem dazu bestimmten Tage erst einige tausend Fuhren Schnee ... in die Stadt hereinschaffen ... Nebst dem neuen Schlittenputz des Herrn und der Dame, wurden die Läufer, Reitknechte und Pferde allemal neu ausstaffiert. Man behing den Gaul mit silbernem Schellengeläute und eine solche Schlittenrüstung, wenn sie ihrer übrigen Gesellschaft würdig sein sollte, kostete nicht selten 15.000 bis 20.000 Gulden.“ Kaiser Joseph II, dem solche Spektakel zuwider waren, veranstaltete zwar selbst keine Schlittenfahrten, doch der Adel hielt daran fest. Johann Pezzl schildert im Folgenden eine solche „Schlittage“ aus dem Winter 1783/84, die bei Fackelschein abgehalten wurde: „So geht der Zug durch die vornehmsten Gassen und Plätze. Das Volk strömt haufenweise herzu, die schönen Schlittenfahrerinnen zu sehen, und dies ist, wie man weiß, die größte Wollust für die weiblichen Herzen. Die Funken von den Fackeln sprühen ihnen um die Köpfe, der rauhe Nordwind saust ihnen um Busen und Nacken: Kleinigkeiten! dafür sind sie das Spektakel der Stadt, der Mittelpunkt, nach dem sich so viele heimliche Wünsche und Seufzer drehen. Dies entschädigt für alle Ungemächlichkeiten des Körpers.“

Nach dem Vorbild des Adels fanden im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Gasselschlitten auch auf dem Lande Verbreitung. Unter der bäuerlichen Bevölkerung galt der Stephani-Tag als beliebter Termin für eine winterliche Ausfahrt.

Das 19. Jahrhundert verwandelte die Winterfreuden zum Sport und brachte die ersten Ansätze zum Wintertourismus. Ästhetische Leitbilder lieferten dazu die künstlerisch gestalteten Plakate oder etwa auch die Gemälde eines Alfons Walde. Auslösendes Element war dabei aber die Entwicklung des Schilaufs, der im Gegensatz zum Schlittenfahren und zum Schlittschuhlaufen in den Alpen auf eine recht junge Geschichte zurückblickt (siehe unten).

Diese Ausstellung, die keine Geschichte des Wintersports bieten will, möchte das Augenmerk auf die Veränderung der Wahrnehmungsweise lenken, mit der die Menschen im Verlauf der Jahrhunderte dem Winter begegneten, und darauf, daß diese sehr stark von der sozialen Stellung und dem Umfeld (Stadt – Land) beeinflusst wurde. Sie möchte uns an die Wurzeln der einstmals bescheidenen Freuden im Winter heranzuführen, indem sie darauf aufmerksam macht, daß es vor allem der christliche Heiligenkalender war (und ja auch noch ist), der in den ewigen Rhythmus des Jahreslaufs willkommene Zäsuren setzte und der die harte Winterarbeit unterbrach. Die Feste der Kirche brachten Abwechslung und Licht in den dunklen Alltag und gaben Anlaß zum Schmausen und Trinken. Und sie boten Gelegenheit zum Schenken. Dazu bediente man sich geheimnisumwobener Geschenkebringer, des hl. Nikolaus samt seinen teuflischen Begleitern, Kramperl und Habergeiß, denen man heute sicher wieder überall in Österreich begegnen kann, und des Christkinds bzw. Knecht Ruprechts oder des Weihnachtsmannes. In den bereitgestellten Schuhen oder unter dem Christbaum fanden sich dann die Köstlichkeiten, von denen auch wir in der Ausstellung einiges ausbreiteten. Vor allem sollen jene Utensilien einmal zu Ehren kommen, die sonst immer im Verborgenen bleiben: all die Muskatreiber, Zitronenpressen, Apfelquetschen und Schälapparate. Es sind das einfache Dinge des täglichen Gebrauchs. Doch ihre handwerklich gekonnte und im Detail liebevolle Gestaltung verleiht ihnen eine unverwechselbare Individualität.

Solch kleine Persönlichkeiten bilden auch die Nußknacker: grotesk geschnitzte Männchen und Weibchen, Hexen und Mönche oder gedrechselte Könige und Husaren. Ihr Anblick beflügelte bekanntlich den Berliner Schriftsteller E.T.A. Hoffmann so sehr, daß er den Nußknacker 1816 in einer Novelle zum Leben erweckte. In dem berühmten Ballett „Der Nußknacker“ von Peter Iljitsch Tschaiowsky gelang dem hölzernen Mann sogar der Sprung auf die Bühne, wo wir ihn auch in Wien alljährlich in der Oper bewundern können. Und ist nicht auch das ein winterliches Vergnügen?

Daran möchten uns die ausgestellten Dinge aus der Sammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde – wo es übrigens noch mehr davon zu sehen gibt – erinnern.

Prospekttext

Morgen wolln wir Schlitten fahren,
morgen um halb neune
spann ich meine Schimmel ein,
fahr ich ganz alleine.
Ganz alleine fahr ich nit,
da nehm ich meine Gretel mit.

Winterfreuden: Schlittenfahren durch tiefverschneite, unberührte Landschaft, Schwünge im unverspurten Schnee, ein warmer Kachelofen in der zirbenholzgetäfelten Stube, der Duft von Bratäpfeln und Jagertee ... Bilder der Erinnerung, Bilder in Hochglanzprospekten. Erlebt, erträumt. Jedenfalls abgehoben vom Alltag!

Wer denkt da an die Unbilden und Gefahren des Winters. Wer bedenkt, daß unsere Winterfreuden in harter Winterarbeit wurzeln. Denn die meisten Wintersportgeräte gingen aus Arbeitsgeräten hervor, wie sie im Winter zum Holztransport, beim Heuziehen oder bei der Jagdaufsicht verwendet wurden. Aus der Urform des alpinen Transportgerätes, den Schleifen und Schlitten, entstanden die fantasievoll gestalteten „Gasselschlitten“. Seit der Urzeit standen auch Schneereifen und Schier bei den Nomadenvölkern des Nordens als Fortbewegungsmittel in Verwendung. Aus vorchristlicher Zeit fanden sich Röhrenknochen, die, an die Füße geschnallt, die ersten „Schlittschuhe“ abgaben. Ähnlich urtümliche „Beinschlitten“, mit denen man beim Eisfischen über die gefrorenen Seen stakte, haben sich allenthalben in den Sammlungen der Museen erhalten. Vor allem die Kinder wußten mit ihren primitiven Rutschen, Rodeln und Faßdauben dem Winter unbeschwerten Spaß abzurufen.

Winter(ge)nüsse

In Kindheitserinnerungen verbindet sich die Adventzeit immer mit den himmlischen Gerüchen von Bratäpfeln, Backwerk und Lebkuchen. Neben den diversen Ausstechformen benötigten die fleißigen Hausfrauen zur Herstellung dieser Köstlichkeiten Muskatreiber, Zitronenpressen, Äpfelquettschen und Schälapparate. Es waren das einfache Dinge des täglichen Gebrauchs. Doch ihre handwerklich gekonnte und im Detail liebevolle Gestaltung verlieh ihnen eine unverwechselbare Individualität.

Solch kleine Persönlichkeiten bilden auch die Nußknacker: grotesk geschnitzte Männchen und Weibchen, Hexen und Mönche, oder gedrechselte Könige und Husaren. Letztere wurden in den Hausindustriegebieten des Erzgebirges massenhaft hergestellt und auf den Adventmärkten verkauft.

Über das Alter der Nußknacker gibt es keine genauen Angaben, doch dürfte es sie bereits in der Antike gegeben haben. Damals knackte man die Nüsse freilich nicht mit den beweglichen Kinnbacken der Nußknacker, sondern mit Nußzangen und Nußbrechern. Von diesen Typen hat sich aus jüngerer Zeit manch köstliche Form erhalten.

Lebzeltmodel

Alte Lebzeltmodel gehören heute zu den begehrtesten Sammelstücken von Liebhabern der Volkskunst. Die von begabten Modelstechern hergestellten Dinge bildeten einst jedoch den Stolz der Lebzelter. Sie legten großen Wert auf einen möglichst reichen Schatz an unterschiedlichen Formen, um für jede Gelegenheit das passende Motiv zu besitzen. Lebzelten gab es nämlich nur zu besonderen Anlässen. Sie waren ein sprechendes Symbol für den jeweiligen Festtag und Ausdruck der Zuneigung und Liebe. Die Lebzelten hatten, wie es so schön heißt, ihren „Sitz im Leben“. Lebzelten in Gestalt von „Fatschenkindln“, ABC-Tafeln, Soldaten und Hochzeitspaaren markierten die wichtigsten Stationen des Lebens. Herzen, Liebesknoten, Blumenrauten oder heraldische Motive schenkte man einander beim Kirtag. Auch an den Geschenkten im Jahreskreis durften Lebzelten nicht fehlen. Nikolaus und Krampus, die Geburt Christi oder die Heiligen Drei Könige machen deutlich, daß es sich bei den Lebzelten um brauchungsgebundene Bildgebäcke handelt.

Wintermasken

Winterzeit ist Maskenzeit. Tatsächlich konzentriert sich das Auftreten von Masken auf die Zeit der langen Nächte. Die Antriebe dafür liegen im Kult und in der Magie. Masken verwandeln den Träger, nehmen die Angst, übertragen Kraft. Sie symbolisieren Irdisches und Außerirdisches. Solche allgemeingültigen Feststellungen genügen freilich nicht, unser gegenwärtiges Maskenwesen zu erklären. Dazu bedarf es einer kulturgeschichtlichen Betrachtung. Masken spielten in den Mysterienspielen des Mittelalters eine ebenso wichtige Rolle wie im Nachvollzug bestimmter Kalenderbräuche. Ihre Funktion hatte katechetische wie pädagogische Gründe. So entwickelten sich mit der Ausbreitung des Nikolauskultes im Mittelalter Umzugsspiele, in denen der hl. Gabenbringer samt seinen teuflischen Begleitern tatsächlich erschien. Während der Gegenreformation entstanden daraus revueartige Stubenspiele, wie sie etwa noch in der Steiermark oder in Südtirol erhalten blieben. Das Auftreten von Berchtenmasken bestimmte über Glück und Unglück im kommenden Jahr. Vor Beginn der Fastenzeit sanktionierte die Kirche ausgelassenes Maskentreiben im Fasching (Fasnacht). Mit der Folk-

lorisierung dieser Phänomene kam es im 19. Jahrhundert jedoch zu einer Neubewertung der Maskenbräuche. Seither dienen sie vorzüglich als Attraktion im Fremdenverkehr.

Gasselfahren

„Im alten Wien, wo noch viel auf prunkvolle, rauschende Lustbarkeiten gehalten und verwendet wurde, waren die großen öffentlichen Schlittenfahrten eine der vornehmsten winterlichen Unterhaltungen“, schreibt Johann Pezzl 1803 in seinen „Wiener Notizen“. Er schildert darin eine nächtliche Schlittenfahrt bei Fackelschein durch Wien. Besonders zur Zeit Maria Theresias waren derartige „Schlittagen“ beliebt. Dazu mußten tausende Fuhren von Schnee in die Stadt verfrachtet werden. Die adeligen Teilnehmer überboten einander in der Verwendung Aufsehen erregender Schlitten und helltönenden Schellengeläutes. Das schaulustige Publikum sah Gasselschlitten in Gestalt von Löwen, Schwänen, Seeungeheuern oder – wie das Beispiel aus dem Österreichischen Museum für Volkskunde zeigt – eines Damhirschen. Die vorne zu einem Spitz zusammenlaufenden Kufen waren mit Vogelköpfen bekrönt, sie trugen Mohren, Jäger, einen Bergmann mit Triangel oder die Allegorie des Winters. Im Fasching präsentierte man sich dazu in fantasievollen Kostümen. Nach dem Vorbild des Adels fanden die Gasselschlitten auch auf dem Lande Verbreitung. Unter der bäuerlichen Bevölkerung galt der Stephani-Tag als beliebter Termin für eine winterliche Ausfahrt.

Wintersport

Im Gegensatz zum Schlittschuhlaufen oder zum Rodeln blickt der Schilauflauf in den Alpen auf eine recht junge Geschichte zurück. Erst nachdem der Norweger Fridtjof Nansen im Jahr 1888 Grönland mit Schiern durchquert hatte, brach im Alpenraum eine große Begeisterung für das „Schneeschuhlaufen“ aus. Dieses „Nansen-Fieber“ erfaßte auch den aus Mähren stammenden und auf einem Bauernhof bei Lilienfeld lebenden Naturfreund Mathias Zdarsky (1856 – 1940), der nun begann, das Schifahren in Österreich zu propagieren. Obwohl zur selben Zeit auch an anderen Orten erste Versuche im Schilauflauf unternommen wurden, ist Zdarsky als der Vater des Schilauflaufs in Österreich anzusehen, weil er eine eigene Technik entwickelte, die es jedem ermöglichte, auch steile Hänge mit Schiern zu bewältigen. „Mathias Zdarskys Lebenswerk besteht darin“, heißt es in einer Würdigung, „daß er die Möglichkeit erdacht und verwirklicht hat, die unerschöpfliche und völlig einzigartige Kraftquelle des winterlichen Gebirges einem ganzen Volke zum Jungbrunnen werden zu lassen.“ Der Ruhm österreichischen

Schilaufr wurde dann freilich von den bekannten Schigrößen des Arlbergr in alle Welt getragen und damit der Ruf Öfterreichs als Wintersportland Nummer eins begründet.

Die Zeugnisse winterlichen Vergnügens aus der Sammlung des Öfterreichischen Museums für Volkskunde dokumentieren ein Stück öfterreichischer Kulturgeschichte. Sie machen deutlich, daß unsere Winterfreuden einer dem winterlichen Alltag enthobenen Wahrnehmungsweise eines vormals adeligen und in der Folge städtischen Publikums entstammen.

Chronik der Volkskunde

100 Jahre Verein für Volkskunde in Wien

Am Tag der vor einhundert Jahren erfolgten konstituierenden Sitzung des Vereins für Volkskunde in Wien (20. Dezember 1894) lud der Vereinsvorstand am Dienstag, dem 20. Dezember 1994, zu einer Festversammlung an den Ort der Gründungssitzung in den Gemeinderatssitzungssaal des Alten Rathauses, Wipplinger Straße 8, 1010 Wien. Über dreihundert Vereinsmitglieder und Freunde aus dem gesamten Bundesgebiet und dem benachbarten Ausland waren der Einladung gefolgt.

Nach einer Begrüßung durch den derzeitigen Hausherrn, Bezirksvorsteher Dr. Richard Schmitz, sprachen der Präsident des Vereins für Volkskunde, Hofrat Honorarprofessor Dr. Klaus Beitzl, und der Ordinarius am Institut für Volkskunde der Universität Wien, Univ.Prof. Dr. Konrad Köstlin, über historische Aspekte und Zukunftsperspektiven des Faches Volkskunde und des Vereins als einer seiner wichtigsten institutionalisierten Repräsentanten. Der zuständige Ressortminister, Vizekanzler Dr. Erhard Busek, dankte in seiner Festrede für in hundert Jahren geleistete Arbeit und reflektierte in weiterer Folge über die Bedeutung von Verein und Museum für Volkskunde in der gegenwärtigen Gesellschaft. Die betreffenden Festvorträge sind im Anschluß im Wortlaut wiedergegeben.

Oberrat Dr. Margot Schindler, Österreichisches Museum für Volkskunde, erläuterte das begleitende Musikprogramm, vorgetragen von Katarzyna Kuncio, Mezzosopran, und Carolyn Hague, Klavier. Es wurden drei Lieder von Hugo Wolf, dem der Gründer des Vereines, Dr. Michael Haberlandt, freundschaftlich verbunden war, interpretiert („Schlafendes Jesuskind“ und „Gebet“ nach den Gedichten von Eduard Mörike und „Die ihr schwebet“ aus dem „Spanischen Liederbuch“).

Zahlreiche Vereine und Gesellschaften (Deutsche Gesellschaft für Volkskunde, Göttingen; Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, Basel; Ungarische Gesellschaft für Volkskunde, Budapest; Slowakische Ethnographische Gesellschaft, Bratislava; Verein für ungarische Volkskunde, Komorn; Slowenische Ethnographische Gesellschaft, Ljubljana; Kroatische Ethnographische Gesellschaft, Zagreb; Museumsverein Lauriacum, Enns), Universitätsinstitute und Museen sowie Fachkollegen aus ganz Europa schickten Grußbotschaften und Glückwunschtelegramme, welche von Dr. Klaus Beitzl cursorisch vorgetragen wurden. Für die befreundete Nachbargesellschaft, die Anthropologische Gesellschaft in Wien, überbrachte in Vertretung des Präsidenten Univ.Prof. Dr. Karl Wernhart, der Vizepräsident der Gesellschaft, Univ.Prof. Dr. Johann Szilvássy, eine Gratulation. Den Festabend beschloß ein Cocktail im Wappensaal des Alten Rathauses.



Abb. 1: Festversammlung „100 Jahre Verein für Volkskunde in Wien“ am 20. Dezember 1994 im Alten Rathaus in Wien
 1. Reihe von links: HR Hon.Prof. Dr. Klaus Beißl, Präsident; Dr. Richard Schmitz, Bezirksvorsteher 1. Bezirk; Vizekanzler Dr. Erhard Busek, Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten; Sektionschef Dr. Rudolf Wran; Sektionschef i.R. Dr. Carl Blaha; em. Univ.Prof. Dr. Oskar Moser, 1. Vizepräsident; Sektionschef i.R. Dr. Hermann Lein, Kassier; HR Univ.Prof. Dr. Franz C. Lipp, 2. Vizepräsident. (Photo: Lukas Beck)

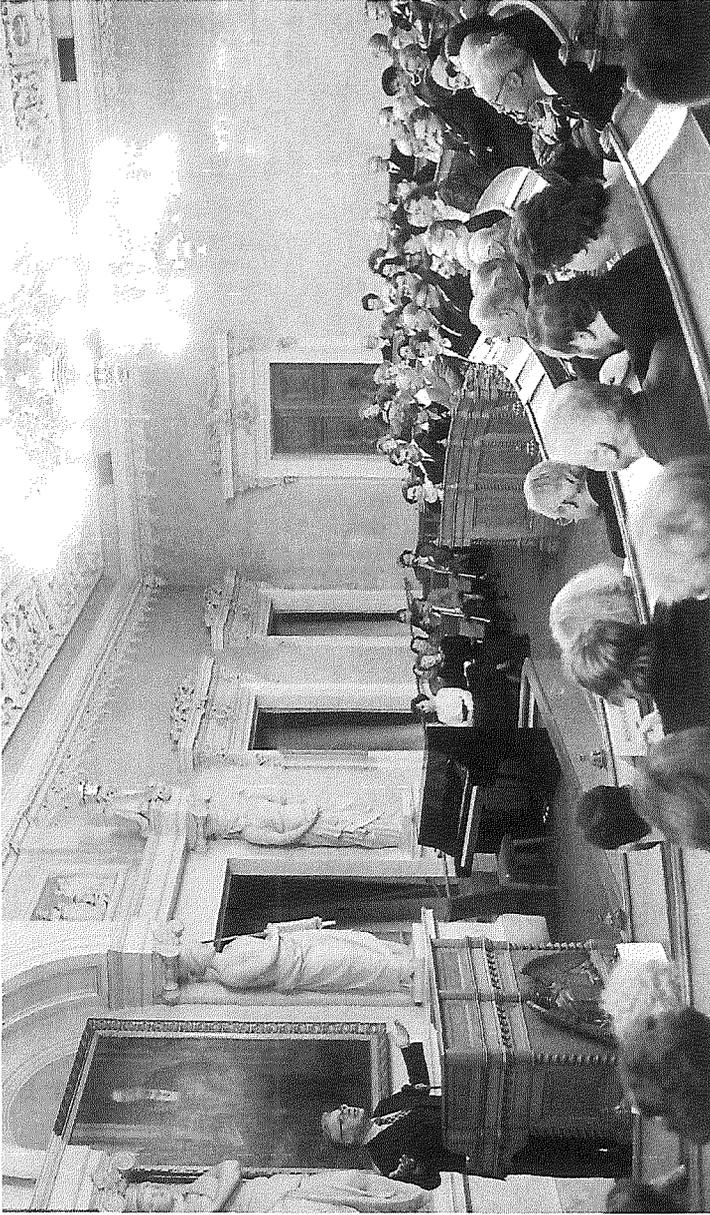


Abb. 2: Festversammlung „100 Jahre Verein für Volkskunde in Wien“ am 20. Dezember 1994, Gemeinderatssitzungssaal im Alten Rathaus in Wien, Wipplinger Straße 8

Vizekanzler Dr. Erhard Busek bei der Festrede (Photo: Lukas Beck)



Abb. 3: Festversammlung „100 Jahre Verein für Volkskunde in Wien“, am 20. Dezember 1994 im Alten Rathaus in Wien
Von links: Franz Grzeschofer, Klaus Beittl, Erhard Busek, Konrad Köstlin (Photo: Lukas Beck)

Verein – Museum – Gesellschaft

Von Klaus Beitzl

Wir danken Ihnen, daß sie unserer Einladung zur Festversammlung anlässlich des hundertjährigen Bestehens des Vereins für Volkskunde in Wien gefolgt sind, heute am 20. Dezember, dem Tag der Wiederkehr des Gründungsdatums, und an diesen Ort, den historischen Sitzungssaal des Alten Wiener Rathauses, wo die „constituierende Versammlung“ unserer damals „Verein für Österreichische Volkskunde“ benannten wissenschaftlichen Gesellschaft stattfand. Diese Kongruenz von Ort und Zeit der Vereinsgründung und des hundertjährigen Jubiläums, die dank der Mitwirkung des Hausherrn, Bezirksvorsteher Dr. Richard Schmitz, herbeigeführt werden konnte, wird noch überhöht durch den herzlich bedankten Umstand, daß der gegenwärtige Amtsnachfolger des seinerzeitigen Gründungspräsidenten des Vereins, des Ministers für Cultus und Unterricht Paul Freiherr Gautsch von Frankenthurn, der nunmehrige Minister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten, Vizekanzler Dr. Erhard Busek, unser Fest durch seine Anwesenheit und Rede auszeichnet. Überdies, so berichtet die Chronik, zählte der Verein für Österreichische Volkskunde am Ende des ersten Geschäftsjahres ansehnliche 950 Mitglieder; auch im hundertsten Vereinsjahr 1994 werden wir den Stand von erwünschten tausend Mitgliedern nur knapp verfehlen ...

So besehen, könnte man meinen, böte der Verein für Volkskunde das behagliche Bild ungestörter Kontinuität und abgeklärter Harmonie, wenn wir nicht wüßten, daß auch unsere Gesellschaft alle Höhen und Tiefen, Konjunkturen und Flauten, Brüche und Erneuerungen unseres zu Ende gehenden 20. Jahrhunderts miterleben und miterleiden mußte. Das respektable Jubiläum soll uns somit eher Herausforderung zur Prüfung sein, in einem Moment des Zögerns zwischen nostalgischer Rückwendung und erwartungsvoller Zukunftssicht.

Ein dreifaches Spektrum: Verein – Museum – Gesellschaft soll unseren Versuch einer Einschätzung der Befindlichkeit des Vereins für Volkskunde an seiner Jahrhundertsschwelle leiten.

Verein

Mit seiner konstituierenden Sitzung vom 20. Dezember 1894 im Sitzungssaal des alten Wiener Rathauses ist auch in Österreich jene volkskundlich-ethnographische Fachvereinigung ins Leben gerufen worden, wie sie knapp vor der letzten Jahrhundertwende in vielen Staaten gegründet wurden, und auf diesem Weg die Grundlage für die Institutionalisierung und weitere

akademische Entwicklung unseres neuen Wissenschaftsfaches geschaffen haben: z.B. in Ungarn 1891, in Polen 1895, Galizien 1895, Schweiz 1895, USA 1888 usw. Den beiden Initiatoren des Vereins, die beiden an der Prähistorisch-ethnographischen Abteilung des Naturhistorischen Museums tätigen Kustoden Michael Haberlandt und Wilhelm Hein, die innerhalb der bereits seit 1870 bestehenden Anthropologischen Gesellschaft in Wien als Fachbeiräte tätig waren, war, wie der Chronik zu entnehmen ist, die „Dringlichkeit und Ersprießlichkeit eines derartigen Unternehmens, mit dem unser Österreich gegenüber anderen europäischen Culturländern im Rückstande war, einleuchtend“. Es erschien den Gründern zweckmäßig, von vornherein nicht „die Anlehnung an bereits bestehende, verwandte Aufgaben verfolgende Gesellschaften zu suchen, ... weil nur durch die Specialisierung und Concentration auf die österreichische Volkskunde eine umfassende Beteiligung der Bevölkerung zu erhoffen war. Und auf diese allseitige Beteiligung der gebildeten Kreise in allen österreichischen Ländern musste in erster Linie gerechnet werden“.

Die grundlegende Idee der Eigenständigkeit eines „Vereins für österreichische Volkskunde“ wird denn auch in den ersten Vereinsstatuten festgeschrieben: „Der Zweck des Vereins ist die Erforschung aller Äußerungen des Volkslebens in den im Reichsrath vertretenen Königreichen und Ländern und in Verbindung damit das Wecken des Verständnisses über die überlieferten Sitten und Gebräuche beim Volke selbst.“ (§ 2) „Dieser Zweck soll erreicht werden durch: a) Anlegung von Sammlungen, welche im Laufe der Zeit zum Museum für österreichische Volkskunde auszugestalten wären; b) Herausgabe einer Zeitschrift und erforderlichen Falles von Monographien; c) periodische Versammlungen, und zwar Monats-, Jahres- und Wanderversammlungen; öffentliche Veranstaltungen und Vorträge.“ (§ 3) Die heute gültige Neufassung der Statuten aus dem Jahre 1982 aktualisiert die anfängliche Zielsetzung, die darin besteht, dieses – neben der in den 20er und 30er Jahren nicht zuletzt aus der Lehrtätigkeit des Vereinsbegründers hervorgegangenen, an den österreichischen Universitäten etablierten akademischen Disziplin Volkskunde – sonst im österreichischen Bildungswesen nicht oder kaum eingeführte Wissensgebiet zu vertreten und zu pflegen. Der Verein hat somit heute die Aufgabe, mit Hilfe seiner Mitglieder die Volkskunde als Wissenschaft zu fördern und zu pflegen und die Kenntnis der österreichischen und darüber hinaus europäischen Volkskunde zu verbreiten. Die Tätigkeit des Vereins richtet sich im gleichen Maß an Fachleute – Forscher, Museologen, akademische Lehrer und Lernende – wie auch an die kulturwissenschaftlich interessierte Öffentlichkeit. Mit seinen Veranstaltungsprogrammen und Veröffentlichungen, namentlich der gleichfalls bald hundertjährigen „Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde“, bietet der Verein allen jenen ein Forum für Information und Austausch, denen die Beschäfti-

gung mit Volks- und Alltagskultur sowohl in traditionellen Lebenswelten als auch in der Moderne ein Anliegen ist.

Der Bogen von hundert Jahren überspannt eine wechselvolle Vereinsgeschichte. Hier einige Orientierungspunkte: Der Bericht aus dem Jahre 1919 zum 25jährigen Bestandsjubiläum erlaubt noch eine befriedigte Rückschau auf eine lange Epoche überaus erfolgreicher Aufbauarbeit. Die nachfolgenden Jubiläen 1924 zum dreißigsten Jahr und 1944 zum vierzigsten Jahr waren von den erdrückenden Sorgen der Zwischenkriegszeit, den trügerischen Versprechen der nationalistischen Herrschaft über das annektierte Österreich geprägt. Die Errichtung des „Führerprinzips“ auch in wissenschaftlichen Gesellschaften und der entsprechende „Umbau der Satzungen“ des Vereins im Jahre 1938 signalisieren den Verlust demokratischer Koalitionsfreiheit. Das Jahr 1946 ist das Jahr des beginnenden Wiederaufbaues, nachdem die Befreiung Österreichs die von 1938 bis 1945 aufgezwungene Form der Führung des Vereins beendet hatte. In der Hauptversammlung am 7. November 1946 wurden die alten Statuten des Vereins aus dem Jahre 1925 wieder in Kraft gesetzt. Damit wird der Verein, der de facto nie zu bestehen aufgehört hatte, auch wieder de jure handlungsfähig.

Die Wechselfälle und Schicksalsschläge in der Vereinsgeschichte haben nicht zuletzt jeweils auch in der Mitgliederstatistik ihren Niederschlag gefunden. Waren es, wie gesagt, nach dem ersten Vereinsjahr 950 und vor dem Ersten Weltkrieg schließlich über tausend, so wurden im Jahre 1928 nur noch rund 250 Mitglieder gezählt. Und als mir persönlich im Jahr 1961 die Geschäftsführung unseres Vereins übertragen wurde und ich 1966 vorwitzig mit der Herausgabe der zehnmals jährlich erscheinenden Mitgliederinformation „Volkskunde in Österreich“, dem „Vereinsblättchen“, wie wir es liebevoll nennen, begonnen habe, mußte ich 20 Phantommitglieder erfinden, um bei der Post den ab einer Stückzahl von 200 ermäßigten Tarif für den Versand von Periodica zu erhalten ...

Die Geschichte des Vereins für Volkskunde in Wien, seine Verfassung und seine Rolle als Vermittler auf theoretisch-publizistischer und praktisch-musealer Ebene zwischen akademischem Betrieb und interessiertem Publikum wird im Zusammenhang mit dem Hundertjahrjubiläum gegenwärtig erforscht und im kommenden Jahr veröffentlicht werden. In Bearbeitung befindet sich eine den Prinzipien volkskundlicher Vereinsforschung folgende Dokumentation auf der quellenmäßigen Grundlage des bei dieser Gelegenheit neu gesichteten und geordneten Vereinsarchivs. Als Institution von langer und wechselhafter Tradition wird dabei die Stellung des Vereins im Rahmen der Fachgeschichte im Vordergrund stehen, werden die Intentionen seiner Gründer und Mitglieder, wie auch das breite Spektrum seiner Aktivitäten aus fachhistorischer Perspektive darzustellen sein. Die Aufarbeitung der Vereinsgeschichte, für die ein Forschungsstipendium eingeworben wer-

den konnte, ist so als zentraler Beitrag zur Geschichte der österreichischen Volkskunde zu sehen.

Museum

Vorrangige und zentrale Aufgabe des Vereins ist gemäß den Gründungsstatuten „die Anlegung von Sammlungen volkstümlicher Gegenstände aus allen Gauen Österreichs“ (Statuten 1894, § 3a). Das Österreichische Museum für Volkskunde als großes, öffentliches, wissenschaftliches Institut mit Tradition und hohem Ansehen ist allein von Privatpersönlichkeiten ganz auf eigene Initiative gegründet worden, ohne öffentlichen Auftrag, ohne Rückhalt einer der großen Körperschaften, die man allgemein für derartige Schöpfungen verantwortlich und zuständig erachten möchte. Es waren wiederum die beiden eng miteinander verbundenen Wiener Gelehrten Michael Haberlandt und Wilhelm Hein, für die sich in den entscheidenden Jahren der Spätzeit der österreichisch-ungarischen Monarchie dieses Ziel ergeben hatte und die nunmehr die Energie aufbrachten, zur Erreichung dieses Zieles auch die erforderlichen Mittel zu beschaffen. „Beide waren linguistisch geschulte Ethnographen im Sinne ihrer Zeit, beide Beamte an der Prähistorisch-ethnographischen Abteilung des Naturhistorischen Museums, beide führende Mitglieder der Anthropologischen Gesellschaft und mit sämtlichen einschlägigen Bestrebungen dieser Zeit, dieses Ortes, dieses Kreises vorzüglich vertraut.“ So hat Leopold Schmidt in seiner Geschichte des Österreichischen Museums für Volkskunde die Ausgangslage charakterisiert, von welcher die beiden „gemeinsam die Tür in einen neuen Raum der Wissenschaft aufstießen, durch sie wurde die Volkskunde in Österreich ein Begriff, der sogleich mit den notwendigen Facheinrichtungen, dem Verein und der unbedingt dazugehörigen „Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde“, unterbaut wurde. Beides taten sie hauptsächlich, um für ihr eigentliches Ziel, das „Museum für Österreichische Volkskunde“, wirken zu können. Bis heute ist das Österreichische Museum für Volkskunde Sitz des Vereins für Volkskunde, der seit der Museumsgründung 1895 bis zum heutigen Tag Rechts-träger des Museums ist und mit diesem gemeinsam eine enge Zusammenarbeit in den Bereichen der wissenschaftlichen Tätigkeit, Dokumentation und Forschung, wie auch der fachlichen Ausstellungs-, Veranstaltungs- und Veröffentlichungsaktivitäten pflegt.

Die Museumsgründung war auf weite Sicht zu einer Überleitung des Instituts in staatliche Zuständigkeit angelegt. Das hohe Protektorat über Verein und Museum durch Mitglieder des Kaiserhauses, wie Erzherzog Ludwig Victor von 1895 bis 1916 und Kaiser Karl von 1917 bis 1919, welches für eine kurze Zeitspanne sogar zur Benennung „Kaiser Karl-Museum für Volkskunde“ führte, und späterhin ab 1923 der Ehrenschutz des

ersten Bundespräsidenten (1920 – 1928) und nachmaligen Ministers für Handel und Verkehr (1929 – 1930) der Republik Österreich, Michael Hainisch, weisen in diese Richtung. Initiativen zur Herbeiführung eines öffentlich-rechtlichen Museumsstatus endeten jedoch jeweils mit den beiden Kriegskatastrophen dieses Jahrhunderts. Mit der schrittweisen Übernahme des Personals und Sachaufwandes für das Museum zu Beginn der Ersten Republik haben der Staat und anfänglich auch die Stadt Wien die Verpflichtung zur Erhaltung des Museums auf sich genommen. Ein bewährter, über Jahrzehnte hin praktizierter Usus sichert dem privatgemeinnützigen Vereinsmuseum im Verband der Bundesmuseen, wie die umständliche Umschreibung im Österreichischen Amtskalender lautet, den anscheinend nirgends festgeschriebenen Status eines unvollendeten, somit quasistaatlichen Museums. Dieses schwierige Rechtsverhältnis entspricht, wenn ich es richtig sehe, einer besonderen Anwendungsform des Subsidiaritätsprinzips, wonach der Verein anstelle des Staates eine an sich diesem zustehende und in den meisten Staaten Europas auch vom Staat wahrgenommene öffentliche Aufgabe übernimmt. Diese Praxis hat sich bisher durchaus bewährt, solange sie auf beiderseitigem Konsens gegründet ist. Freilich bleibt dem Verein die gelegentliche Erfahrung nicht erspart, daß er in kritischen Situationen in der Verantwortung für das Museum auf sich allein zurückverwiesen wird oder aber vor allem im Zusammenhang mit der dem Verein zufallenden Bauherrschaft bei allen Erneuerungs- und Erhaltungsarbeiten für das denkmalgeschützte Museumsgebäude Gartenpalais Schönborn außerordentliche Belastungen und Risiken tragen muß. Hier bestünde ganz bestimmt ein Bedarf, die bestehende Rechtslage zu überprüfen und ein geeignetes Vertragsmodell mit entsprechender Verteilung von Rechten und Pflichten zu entwickeln. Verschiedene Bemühungen des Vereins in dieser Richtung sind bisher stets ohne vernehmbares Echo geblieben. Ich meine, daß die jetzt glücklich vollendete bauliche und infrastrukturelle Generalsanierung und die organisatorische und wissenschaftlich-museologische Modernisierung des Museums durch eine ebensolche Sanierung des Rechtsstatus noch vervollständigt werden könnte.

Gesellschaft

Der erste Aufruf des „Vereins für Österreichische Volkskunde“, die frühen Sitzungsprotokolle und die Verfassung der Vereinsstatuten aus dem Gründungsjahr 1894 geben zu verstehen, daß sich die Intentionen der Initiatoren Haberlandt und Hein von denen anderer vergleichbarer Vereinigungen unterschieden: Ziel war nicht die Gründung eines Gelehrtenzirkels, sondern einer Gesellschaft mit möglichst breiter Verankerung in der Bevölkerung, bei potentiellen Förderern ebenso wie bei interessierten Laienfor-

schern und -sammlern. Ihrer Meinung nach war „durch die Spezialisierung und Concentration auf die österreichische Volkskunde eine umfassende Beteiligung der Bevölkerung zu erhoffen ... Und auf diese allseitige Beteiligung der gebildeten Kreise in allen österreichischen Ländern musste in erster Linie gerechnet werden“. Es war daher „gleich anfangs klar, dass ... im Gegensatz zu anderen gelehrten Gesellschaften nur ein höchst bescheidener Betrag von den Gesinnungsgenossen eingefordert werden durfte“.

Dieser Leitgedanke bestimmt im Verein für Volkskunde bis zum heutigen Tag die Handhabung der Mitgliedschaft und der Gestaltung des Mitgliedsbeitrags. Was sich für Verein und Museum im Verlauf des gesellschaftlichen Wandels und des Demokratisierungsprozesses Österreichs im ersten Viertel unseres Jahrhunderts radikal geändert hat, ist der Bedeutungsverlust, des in den ersten 25 Jahren des Aufbaus von Verein und Museum tragenden Adels und des Großbürgertums. Verein und Museum konnten anfangs unter der allerhöchsten Protektion des Kaiserhauses agieren, und die Liste der Vereinspräsidenten zwischen den Jahren 1895 und 1921 weist Namen der Minister für Cultus und Unterricht sowie anderer Angehöriger der Aristokratie auf: Paul Freiherr Gautsch von Frankenthurn (1895), Johann Graf Harrach (1901 – 1909), Vinzenz Graf Latour (1910 – 1913), Rudolf Graf Abensperg-Traun (1914 – 1921). Die frühere Trägerschaft des Adels im Verein kann jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die Gesellschaft zu allererst im Bürgertum verankert war und es bis heute auch geblieben ist. Die nachfolgenden Präsidenten des Vereins seit der Ersten Republik sind denn auch durchwegs bürgerliche Angehörige des Gelehrtenstandes: Michael Haberlandt (1922 – 1938), Arthur Haberlandt (1938 – 1945), Richard Pitioni (1946 – 1959), Leopold Schmidt (1959 – 1981).

Eine historische oder rezente Soziographie der Vereinsmitglieder, so eine zu erstellen überhaupt möglich ist, gibt es nicht. Für die Frage der Wirkungsweise und Wirkungsgeschichte der institutionellen Trias von Verein – Museum – Zeitschrift wäre eine solche zweifellos interessant. Jedenfalls versteht sich der Verein als eine offene Gesellschaft, die allen an der Volkskunde, ihren Institutionen, Arbeitsfeldern und Arbeitsweisen und an ihrer Wissensvermittlung interessierten Fachleuten und Laien Zutritt gewährt. Einen doppelt aktuellen gesellschaftlichen Aspekt unseres Vereins – mit diesem Ausblick will ich mein skizzenhaftes Zustandsbild abschließen – sehe ich in der unserer Gesellschaft gegenwärtig vermehrt zuwachsenden Aufgabe, innerhalb unserer scientific community, innerhalb des Fachkreises der Volkskunde also, zusätzliche, neue Arbeitsmöglichkeiten und Wirkungsbereiche eröffnen zu helfen. Die Arbeitsmarktlage heute lehrt uns, daß das Berufsfeld und Betätigungsmöglichkeiten für ausgebildete Volkskundler in Hinblick auf die wachsende Nachfrage seitens qualifizierter Fachabsolventen nicht mehr nennenswert ausgeweitet werden können. Durch seine Be-

mühungen um die Einwerbung und Vermittlung von honorierten Projektforschungen und die Schaffung von zeitlich beschränkten Beschäftigungen im Vorfeld von Museums- und Wissenschaftslaufbahnen sieht der Verein eine weitere subsidiäre Verantwortung gegenüber jungen Fachangehörigen und dem Fach Volkskunde in Österreich insgesamt.

Und ein Letztes: In ihren zukünftigen Dimensionen noch gar nicht richtig auszuloten sind die Möglichkeiten und Erfordernisse für die kommende und in ihren Ansätzen bereits im Gang befindliche Integration der Wissenschaften zu übergeordneten Verbänden und Einheiten, wie sie sich angesichts der Europäischen Union schon jetzt auch auf dem Gebiet unserer bislang national organisierten Volkskunde ergeben. Auch in diesem sich deutlich abzeichnenden Integrationsprozeß fungiert der Verein für Volkskunde als eine der möglichen Schnittstellen internationaler Kooperation. Die seit Jahrzehnten wahrgenommene Koordination der österreichischen Mitarbeit an der alteingeführten Internationalen Volkskundlichen Bibliographie, der gemeinsam mit dem Institut für Volkskunde an der Universität Wien im vergangenen September ausgerichtete und von einem respektablen Erfolg begleitete 5. Internationale Kongreß der Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore, die von Verein und Museum mitverantwortlich initiierten internationalen Projekte für ein Netzwerk der Europäischen Ethnographischen Museen und, erst dieser Tage in Paris, eine institutionalisierte Kooperation der europäischen volkskundlichen ethnologischen Zeitschriften sind u.a. Wegweiser hin zu einer tatsächlichen Ethnologia Europaea, wie sie von der österreichischen Volkskunde seit ihren Anfängen postuliert und mit wechselndem Vermögen verfolgt worden ist.

Die Proklamation einer österreichischen Volkskunde durch Michael Haberlandt gilt wie vor 100 Jahren auch 1994: „Wir bekümmern uns nicht um die Nationalitäten selbst, sondern um ihre volksthümliche urwüchsige Grundlage. Um die Erforschung und Darstellung der volksthümlichen Unterschicht ist es uns allein zu thun ... (Die) Tätigkeiten werden auf österreichischem Boden selbst und nothgedrungen *vergleichende* sein. Durch die bunte ethnographische Zusammensetzung Österreichs ist uns die vergleichende Richtung des Volksstudiums geradezu als selbstverständlich gegeben.“

Das ist ein Vermächtnis, das dem heute hundertjährigen Verein für Volkskunde und der österreichischen Volkskunde insgesamt wohl auch der Zukunftsauftrag sein wird. Diese Zukunft möge unserem Verein bringen, „quod bonum, faustum, felix fortunatumque sit“ (was gut und günstig, glücklich und gedeihlich sei).

Volkskultur und Moderne

Von Konrad Köstlin

Wenn Sie, verehrter Herr Minister, Sie, meine verehrten Respektpersonen, und Sie, meine sehr geehrten Damen und Herren, wenn wir alle am Ende dieser inhaltsreichen Veranstaltung angelangt sind, dann lädt man uns, die Festversammlung, zu einem Cocktailempfang. Das ist – es sei angemerkt – durchaus ungewöhnlich und apart, und ich denke, es ist auch so beabsichtigt. Ein Cocktailempfang, wie der uns für nachher versprochene, zitiert auf der Ebene der Popularkultur Städtisches aus den amerikanischen 30er und den europäischen 50er Jahren. Der Cocktail¹ selbst lehnt sich an die „Partykultur“ an und feiert derzeit sein Revival. Wären wir also auf einer Party?

Freilich, solch ein Cocktailempfang würde – genaugenommen – Janker und Dirndl, die grünen und braunen Kragen und all die bunten, gewebten Bündel verbieten. Alles Trachtige, mit dem man sich zu volkskundlichen Anlässen begibt und womit sich die urbane Gesellschaft, und längst auch die urbanisiert-ländliche, schmückt, wäre unzulässig. Aber es funktioniert trotzdem, die Zuordnungen sind nicht mehr so eindeutig, wir haben gelernt, mit den unterschiedlichen Kulturen zu hantieren, die „Welten“ durchdringen einander immer mehr. Cocktailempfang: Das „kleine Schwarze“ wäre für die Damen angesagt. Ich breche den Gedanken schnell ab.

Daß das so möglich ist und kaum noch auffällt, daß solches Nebeneinander uns vertraut ist, das könnte ein Einstieg in die Thematik von „Volkskultur und Moderne“ oder gar „Volkskultur als Moderne“ sein. Ich müßte nun von der Gleichzeitigkeit des historisch Ungleichzeitigen handeln (und tue es auch schon) und von den mehrfachen Kompetenzen und Optionen und den prinzipiell offenen Wahlmöglichkeiten der Menschen in unserer Moderne reden. Eine dieser Optionen heißt „Volkskultur“.

„Modern“ zu sein, das oszillierte schon bei der Gründung des „Vereins für österreichische Volkskunde“ vor einhundert Jahren eigenartig. Modern war es, solch einen Verein zu gründen. Und ähnlich wie unsere Feuerwehren alle zur selben Zeit ihre Jubiläen begingen, weil sie gleichzeitig modern wurden, so feiern die nationalen Volkskundevereine Europas ihre hundertjährige Modernität. Modern war es, die moderne Institution „Verein“ zu nutzen, um die „alte“ Volkskultur zu retten, sie wiederzubeleben.

Modern ist es auch, solche Anlässe wie den heutigen wahrzunehmen und zu feiern. Höchst modern und kaum 200 Jahre alt ist das Verfahren, in den Dezentennien, in Centennien und Millennien zu denken und sie als Marken zu nutzen und zu zelebrieren, vielleicht um der modernen Zeit eine Struktur zu geben und ihrer Flüchtigkeit ein Korsett einzuziehen. Auch an eine zitierte Ortsbedeutsamkeit, eine Art Topolatrie, läßt sich denken, wenn man, wie wir

an diesem Tage, in den alten Rathaussaal als den Ort des historischen Aktes zurückkehren. Die Jubiläts der lokalen und regionalen Selbstfeiern – von manchen kulturkritisch als Krankheitsbefund gedeutet – ist längst Bestandteil heutiger Volkskultur.

Modern zu sein, zielt gewiß auf den Versuch, unser heutiges Leben und unsere Kultur vom Früheren zu unterscheiden; gleichzeitig nutzt man aber dazu die ästhetischen Qualitäten des Historisch-Volkhaften neu und reichert sie mit Begriffen wie „urwüchsig“, „bodenständig“, „eigen“, „echt“, auch „authentisch“ oder schließlich „national“ an.

Intellektuelle, Gebildete, auffällig unter ihnen Architekten und Künstler, „die beste Gesellschaft“, ein im guten Sinne bürgerliches Milieu, viele von ihnen keine Fachleute im eigentlichen Sinne, sondern Amateure, Dilettanten, Liebhaber also, gründeten den Verein – und sie waren derart modern.

Die Volkskultur, die sie sahen und die sie doch auch entworfen und kreiert hatten, erschien ihnen als Anker in einem Meer des Wandels, der Beschleunigung und des Tempos, in dem sie zu leben glaubten. Es waren Städter und Volkskunde eine städtische Invention und der Verein eine urbane, bürgerliche, moderne Angelegenheit.

„Distanzierte Beobachtung“ sei die „Grundlage der Volkskunde“, hatte Leopold Schmidt als strenger Wissenschaftler angemerkt.² Dennoch blieb und bleibt Wissenschaft nie im luftleeren Raum. Denn diese Volkskultur erhielt, damals wie heute, ihre Konturen und ihren Reiz erst vor der Folie von Modernitätserfahrungen, die zuerst und vor allem in der Großstadt gemacht und formuliert wurden.

Volkskunde ist – so gesehen – eine Idee aus der Großstadt und ihre Liebhaber sind Städter, die immer vehementer fordern, sie zur Wissenschaft zu machen und als Universitätsfach zu nobilitieren. In der Professionalisierung, und das gilt für Museum und Universität, verändert sich Volkskultur zum Orientierungswissen. Daß solches Wissen nicht einfach da ist, sondern hergestellt werden muß, scheint neu und gehört, beängstigend, zu den wichtigen Erfahrungen der Moderne.

Stefan Zweig hat rückblickend selbst die Jahrhundertwende noch als „Welt der Sicherheit“ beschrieben. Auch Volkskultur war als solch eine Welt der Sicherheit konstruiert worden und ließ sich nur als Gegenentwurf formulieren, der mit Dauer, Verlässlichkeit und Beständigkeit, mit einem „Wesen“, das zum nationalen „Sinn“ wurde, ausgestattet wurde. Daran schnupperte man in der Sommerfrische, im Urlaub. Dies imaginierten die Gründer des Vereins in die alte, vergehende Welt hinein.

Diese Stabilität der vergehenden Welt wurde so zum Kontrastprogramm einer umfassenden Mobilität, der sich die Menschen ausgeliefert sahen und von der sie ahnten, daß sie von ihnen eine Umdeutung der eigenen Person verlangte, die die Jahrhundertwende so aufregend unruhig machen sollte.

Eine neue Identität war notwendig; eine Möglichkeit (neben anderen) bestand darin, die ethnische Geschichte, „Volkskultur“, als Erdung zu nutzen. Damit war und ist in der Idee der Volkskultur immer auch schon die Moderne enthalten. In ihrem Begriff ist die kritische Neuformulierung oder sogar die subversive Verwandlung der Tradition enthalten. Sie ist etwas Anderes, Neues, das dabei aber gleich aussehen sollte wie die Alte. Diese prinzipielle Andersartigkeit bei gleichem Schein wiederholt sich in der modernen Symbiose der Gleichzeitigkeit von Weltbürger und Provinzler, von Heimat und Welt.

Die Gründer bedienen sich bei der Vereinsgründung eines modernen Modells, eben des Vereins mit seiner modernen Verlässlichkeit durch schriftliche Statuten und ein Vereinsziel. Die Mündlichkeit der alten Ordnung konnte ihnen nicht genügen.

Im fin de siècle, jener Epoche, die erst post festum in Frankreich begrifflich gefaßt wurde und zum europäischen Deutungsmuster wurde, werden die Bräuche, Märchen und Sagen, Lieder und Schauspiele, und, nach dem philologischen 19. Jahrhundert, immer mehr auch Gegenstände, die Dingwelt, ausdrücklich zum Zeichen neuer kultureller Mitteilungen. Ein glattgegriffener Sensenstil erzählt uns heute vom ganzen Leben eines Knechtes, er mutet uns poetisch an und wird gleichzeitig zum Beleg unvermittelter, direkter Lebenserfahrung. Das wurde nicht immer in der selben Weise so verstanden.

Wie es dazu kommt, nach der historischen Genese kultureller Wahrnehmungsmuster zu fragen, wie und warum wir „alte“ Dinge brauchen, warum wir unsere eigene Vergangenheit musealisieren, warum wir Sammlungen als öffentliche Erinnerungsdepots anlegen, all das weist in die Moderne und damit auch die Institutionalisierung unseres Faches. Warum Anschauung in ästhetisierten Lebenswelten (die älter sind als der neue Begriff) so wichtig wird; warum eine Gesellschaft, in der nichts mehr von Dauer zu sein scheint, Sinn dimensionen in der Ästhetisierung des fernen Alltags sucht, verlangt Anstrengung und gibt den Dingen und ihren Sachgeschichten, wie auch ihrem Verwahrort, dem Museum, eine neue, jetztzeitige und zukünftig wachsende Bedeutung.

Wenn es noch eines Beweises für die Modernität und die inzwischen „demokratisierte“ Zugänglichkeit der Volkskultur bedarf: Im vergangenen Jahr wurde in Linz zum „Runden Tisch Volkskultur“ eingeladen. Der runde Tisch sollte höchst modern, zugleich historisch und anspielungsreich auf eine Konfliktkultur verweisend, die Gleichrangigkeit aller Beteiligten symbolisieren, die sich in einem weiteren Spektrum als Vertreter der Volkskultur verstanden.

Das lehrt uns: es geht um Begriffe. Die Zukunft gewinne, so hat der Historiker Michael Stürmer einmal gemeint, „wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet“. Das gilt auch für die Volks-

kultur. Darin liegen Gefahren, aber auch Chancen, die wir verantwortlich sehen sollten, zum Nutzen jener modernen, pluralen Gesellschaft, die für jene „demokratisierte“ Deutung ihrer Herkunft eine Profession erfunden hat und diese finanziert: im Museum, in der Universität und vor Ort – in der Stadt und im urbanisierten, modernen Land.

Anmerkungen

- 1 Der Cocktail (= Hahnenschwanz), so benannt wegen seiner Buntheit, ist in den USA seit etwa 1820 bekannt und in Mitteleuropa nach dem Ersten Weltkrieg üblich geworden. Er ist, im Gegensatz zum Aperitif, immer ein Mischgetränk auf der Basis von Gin, Rum, Whisky, Weinbrand und Wodka. Seine einzelnen Bestandteile dürfen nach dem Schütteln nicht mehr durchschmecken. Das verbindet ihn symbolisch oder als Metapher mit der Realität der zusammengesetzten Kultur, in der wir leben. Die volkskundliche Alternative zum „Cocktailempfang“ hätte vielleicht – ebenso modern – lauten können: „Bio-Bauernbüffet von Tiroler Bäuerinnen mit Biowein aus dem Weinviertel und aus Südtirol“ (Einladung zur Mitgliederversammlung des Kulturvereins „Bierstindl“, Ende 1994).
- 2 Schmidt, Leopold: Geschichte der Österreichischen Volkskunde. Wien 1951, S. 18.

Festrede

Von Vizekanzler Dr. Erhard Busek, Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten

Lieber Herr Bezirksvorsteher, sehr geschätzter Herr Hofrat, lieber Herr Professor Köstlin, sehr geehrter Herr Sektionsleiter, Herr Generaldirektor, Frau Abgeordnete, meine Damen und Herrn, liebe Mitglieder und Freunde des Vereins für Volkskunde in Wien!

Es ist für mich eine Ehre und Auszeichnung quasi an Ihrem hundertsten Geburtstag dabei sein zu dürfen. Es ist vielleicht ein ganz normaler Geburtstag, einer, wie ich meine, „merk-würdigen“ Einrichtung. Wobei ich den Begriff merkwürdig nicht so verstanden wissen will, wie man ihn beiläufig verwendet, sondern ich glaube, daß im Staatsgeschehen Österreichs es wert und würdig ist, sich zu merken, daß es diesen hundert Jahre alten Verein für Volkskunde gibt. Warum? Weil ich zunächst einmal schon nachdenken muß, in welcher Eigenschaft ich hier stehe.

Zunächst könnte man meinen, weil ich für die Museen zuständig bin. Aber wie bei so vielem hat Fritz von Herzmanovsky-Orlando auch hier die Hand im Spiel. Gegenwärtig bin ich nicht „Museums-Minister“, erst in wenigen Tagen wird das Kompetenzgesetz mir diese Aufgabe wieder zuteilen. Zum zweiten ist das Museum für Volkskunde auch kein Bundesmuseum. Hier, meine Damen und Herren, liegt Ihre ganz große und einzigartige Bedeutung. Das Museum für Volkskunde ist nach wie vor ein Verein, der dieses Museum eigenverantwortlich führt, bei dem allerdings der Bund, das ist der Steuerzahler, die Kosten trägt. Viele meiner Vorgänger haben versucht, hier eine Klärung herbeizuführen, ich auch, wir sind alle am Finanzminister und ein wenig auch am Föderalismus gescheitert. Diese ungeklärte Rechtssituation hat einen unendlichen Vorteil: Die Führung dieses Museums ist für den Steuerzahler „preiswert“ und offensichtlich effizient.

Der Dank, meine Damen und Herrn, gilt Ihnen, der Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Der Dank gilt dem Leiter dieser Institution und der Dank gilt all jenen, die irgendwo rundherum um dieses Haus und diese Einrichtung hier wirklich Wertvolles geleistet haben. Unter wechselnden Vorzeichen, unter manchen historischen Belastungen, unter Mißverständnissen, mit großartigen Leistungen als ein Gedächtnis menschlichen Lebens. Es sei hier auch der Gemeinde Wien gedankt, die ihre Verantwortung in den letzten Jahren durch die Renovierung des Palais Schönborn besonders wahrgenommen hat.

Erster Teil einer Festrede, habe ich mir gedacht. Ich gebe zu, daß ich dann ein bißchen auf mich selber zurückgefallen bin und mir gedacht habe, was

sollst du da fest-reden. Außerdem haben es der Herr Hofrat Beitzl und der Herr Professor Köstlin schon in einer unnachahmlichen Art getan, sodaß eigentlich der Beitrag des Politikers und Ministers eine bescheidene Reflexion sein kann. Eine Reflexion über die Volkskunde einerseits und über die Aufgaben des Museums andererseits, von denen ich glaube, daß sie beide in ihrer Art für unsere Zeit eine ungeheure Wichtigkeit haben.

Man könnte sagen, diese hundert Jahre Verein für Volkskunde in Wien, dieses Ereignis ist kein Ereignis wie jedes andere. Keine Angst, das ist nicht die übliche Höflichkeit des Gratulanten. Warum ist dies kein Ereignis wie jedes andere? Zuerst einmal müssen wir uns darüber freuen, daß es diesen Verein in dieser Lebendigkeit noch gibt. Was ist nicht in hundert Jahren in dieser Stadt, in diesem Land, in diesem Kontinent alles schon den Bach hinunter gegangen, noch dazu an Einrichtungen, die so nahe am menschlichen Schicksal, an der menschlichen Geschichte gebunden sind.

Aber damit die Freude nicht zu einem kurzen Feuerwerk der Gefühle verkommt, müssen wir uns selber fragen und nachdenken, wie sich die Zukunft der Volkskunde sichern läßt. Und das, was vor mir gesagt wurde, ist eine Aufforderung dazu. Und dies in einer Zeit, wo meines Erachtens die Volkskunde als Wissenschaft größere Chancen vorfindet als je zuvor. Ich darf vielleicht noch darüber reflektieren, und es kam ja im historischen Bericht zum Ausdruck, wie die Befindlichkeit in unseren Gegenden vor hundert Jahren gewesen ist. Wenn Sie jetzt ein wenig Revue passieren lassen, so muß man sagen, sie war sicher anders, aber sie war in irgendeiner Weise auch gleich. Die Menschen, die sich damals zusammengefunden haben, müssen irgendwo ein inneres Gefühl, einen Ruf, eine Berufung verspürt haben, das zu sammeln und aufzuzeichnen, was da ist, was ihr Leben ausmacht.

Ich verweise auf das Jahrzehnte früher liegende Kronprinzenwerk, wo Kronprinz Rudolf den Versuch unternommen hat, an der Spitze einer wissenschaftlichen Kommission quasi die Monarchie aufzuzeichnen, wie das so manchmal an geschichtlichen Punkten passiert. Einiges davon ist auf unsere Zeit überkommen. Walter Deutsch, der in unserer Mitte ist, bemüht sich in der Fortführung dieses Auftrages aus dieser Zeit, das *Corpus Musicae Popularis Austriae* herauszubringen. Wir sind beim zweiten stattlichen Band eines wahrscheinlich endlosen Werkes angelangt, aus der Bemühung, etwas festzuhalten. Merken Sie die Parallelität der Zeiten, daß es uns heute wieder dazu treibt, manches festzuhalten?

Was ist gleich an dieser Zeit? Es war damals eine reiche Zeit und wir leben heute in einer reichen Zeit, obwohl jeder, der darauf angesprochen wird, einem versichert, daß er eigentlich knapp neben der Armut lebt. Es ist eine Zeit, wo wir eine ungeheure Mobilität damals verzeichnen mußten. Es war eine Art Völkerwanderung, ausgelöst durch die industrielle Revolution. Und

wir haben heute eine Völkerwanderung durch wirtschaftliche Veränderungen genauso wie politische Veränderungen. Auch damals war der Balkan der Krisenherd Europas, auch damals gingen literarisch und öffentlich Endzeitgefühle um. Es waren die Nationalismen, die schließlich auch zum Ende der alten Monarchie geführt haben, gerade als sie sich anschickte, ihre Identität zu klären.

Der Geburtstag ist ein Tag, an dem die Vergangenheit und die Zukunft sich überlagern: So überlagert sich das Museum für Volkskunde in seiner Funktion als Archiv für die Symbole des Eigenen, für die Symbole des Historischen, für die Symbole des Alltags mit der nach wie vor offenen Frage, wie Volkskunde in Zukunft stattfinden kann, sodaß sie nicht nur ihre Arme in diverse Wissenschaftszweige ausstreckt, sondern – und darum ist es gut, daß Sie als Verein bestehen – einem größeren Kreis von interessierten Menschen vermittelbar wird.

Ein wenig habe ich auch darüber nachgedacht, was kann Ihnen heute der Begriff „Volk“ bedeuten, so vielfältig er doch in der Geschichte aufgetreten ist. Vom Senat und Volk von Rom als politische Ansage, bis zu allen möglichen Begriffen des Volkes, von der Volkskunde bis zum Völkischen und zu Begriffen wie der Umvolkung. Wir sind heute, meine Damen und Herrn, Bürger vieler Welten; möglicherweise gehören wir sogar vielen Völkern an. Nicht im sprachlichen Sinn, aber doch schon, wenn man den Kulturbegriff richtig versteht, im kulturellen Sinn. Wir gehören dem Volk derer an, die sich dem Berufsleben widmen und sich am Sonntag ausruhen. Und wenn das Wochenende naht, oder jetzt die Feiertage zwischen Weihnachten und Neujahr und Dreikönig, zu einem Volk von Menschen, das sich der Freizeit hingibt und sich auch so verhält und kostümiert.

Wir leben in disziplinierten Welten mit knapper Zeiteinteilung, die durch Stechuhr und Computer gekennzeichnet sind, und wir klinken dann wieder aus, wie es seinerzeit geheißen hat, in das Saturday Night Fever, oder heute ist es Clubbing – eine Volksäußerung, die meiner Generation schon verschlossen ist. Wir sind zu Hause irgendwo in den Unsicherheiten unserer Zeit. Das denke ich mir immer, wenn ich von der Postmoderne lese, was das sein soll, was da nach der Moderne ist, und merke die ganze Unsicherheit des Ausdruckes und der Identität, wenn wir durch bestimmte Welten der Zweitwohnungen gehen, wo eine nicht näher zu beschreibende Zahl von Gartenzweigen zu Hause ist, oder wo Sie so viel Wagenräder finden, wie es zu der Zeit, wo man sie wirklich noch gebraucht hat, gar nicht gegeben haben kann. Oder wenn der Schubkarren, der das Kennzeichen einer bauwütigen Ära des 19. Jahrhunderts war, plötzlich zum Blumentrog wird und auch eine Ausdrucksform darstellt.

In meinen dreizehn Jahren im Wiener Stadtsenat habe ich mit fasziniertem Staunen immer wieder beobachtet, wie meine geliebten Wiener am Wochen-

ende sozusagen zu einem anderen Volk geworden sind, nämlich ins Umland ausgezogen sind, dort zum Kernstück der Verschönerungsvereine kleinerer Gemeinden wurden, Trachten erfunden haben, die es in diesen Orten nie gegeben hat, und ganz bestimmte Eigenschaften entwickelt haben aus der Sehnsucht, zu wissen, wer sie selber sind. Ich möchte Ihnen sagen, ich mache mich darüber überhaupt nicht lustig, aber das ist Kunde von den Menschen, unter denen wir leben, wie sich ein Volk verhält.

Und ich erwähne auch in der Politik die eigenartigen Ausformungen. Wann immer eine politische Veranstaltung in der Steiermark stattfindet, erkenne ich den Wiener Politiker daran, daß er sich in Tracht begibt und den steirischen Politiker, daß er einen dunklen Anzug trägt. Das kennzeichnet die Unsicherheit unserer Zeit und die Tatsache, daß wir in mehreren Welten heute existenzfähig sind. Es gibt die Spannungselemente zwischen den Bundesländern, die ein Ausfluß der Identität und der Suche sind, genauso wie den Euro-Regionalismus, der unser künftiges Schicksal bestimmen wird. Es überlagert sich also die Volkskunde als Tagebuch der Alltagskultur mit der Frage, wie die Volkskunde reagiert auf die Politisierung der menschlichen Welt, die längst schon Bestandteil und Ergebnis unserer kulturellen und ästhetischen Artikulation geworden ist.

Sie können das auch daran registrieren, daß wir fast täglich konfrontiert sind mit Sehnsüchten und Wünschen zahlloser Museumsgründungen und Sammlungsexistenzen, die von Mostfässern bis zu Mühlen reichen, und wahrscheinlich werden wir noch in eine Zeit kommen, und auf die freu ich mich schon, wenn die letzte McDonalds-Filiale als Museum eröffnet wird. Wenn diese Kulturäußerung an einem sichtbaren Ende angekommen ist, dann wird sie in einem Exemplar – aus meiner höchstpersönlichen Sicht – berechtigt sein.

Aber weg vom Heiteren und Selbstironischen. Es überlagert sich das Verhältnis des Museums für Volkskunde zu den Entwicklungen der neuen wiederentdeckten volkskulturellen Aktivitäten, die manchmal den Anschein haben, als wären sie ein schnellebiges und damit vergängliches Medienkonstrukt, mit der allgemeinen Dauerhaftigkeit des Verlangens nach einer stabileren Zukunft. Denn gefragt sind ja nach wie vor Echtheit, Unverwechselbarkeit und Identität. Begleitet vom Zeitgeist und zuweilen vermischt mit diesem, findet eine andere Aneignung der Volkskultur statt.

Ich vermute, daß die Weiterbildung nicht nur im beruflichen Bereich eine ungeheure Bedeutung bekommen wird. Nicht anders ist es zu erklären, daß heute viele in ihrer Freizeit Töpferkurse machen, um Verlorenes wieder zu erlernen, sich Fertigkeiten anzueignen, die in Wirklichkeit im Beruflichen gar nicht mehr gefragt sind. Ist nicht möglicherweise auch die Notwendigkeit gegeben, das – zu meinem Schmerz sinkende – Gefühl für Religion einmal durch Weiterbildung in Kulturgeschichte zu ersetzen, damit wir uns

überhaupt in der Welt auskennen, in der wir leben? Ich habe viele Einladungen zu Adventsingen in diesen Tagen bekommen. Doch wer wird den Menschen erzählen, daß der Advent eine Zeit der Erwartung der Ankunft des Herrn ist, die Perspektive der Erlösung. Volkskunde wird möglicherweise die großen Erzählungen der Menschheit bewahren und weitergeben müssen.

Die Spannungsfelder sind zahlreich. Eines scheint aber sicher zu sein: Die Volkskunde als wissenschaftliche Betätigung ist die letzte Einheit dieser Art, die die Technik, Geschichte, Kultur und die verschiedenen menschlichen Lebensfelder in ihrem Zusammenhang wahrnimmt. Sie arbeitet damit gegen den Trend der Spezialisierung in der wissenschaftlichen Wahrnehmung unserer Wirklichkeit, die manchmal so extreme Formen annimmt, daß man entweder ihre Sprache nicht mehr versteht, oder den Menschen aus den Augen verliert.

Der treffliche Theologe Johann Baptist Metz hat anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats der Universität Wien davon gesprochen, daß die Universität eigentlich nicht mehr der Ort der Universalität, sondern der Spezialisierung sei. Die Universalität beginnt vor den Toren dieser hohen Bildungsinstitution. Es ist aber unsere Sehnsucht, die Gesamtheit des Lebens zu erfassen, wieder von allem etwas zu wissen, und nicht nur von Teilen, weil wir ansonsten den Überblick verlieren.

Als transdisziplinäre Disziplin ist die Volkskunde zeitlos; und wer weiß, vielleicht kommt einmal der große Augenblick, wo aus der Volkskunde jene Weltbetrachtung hervorgeht, die als einzige imstande ist, der Vernetztheit des menschlichen Lebens, der Gesamtheit der menschlichen Gedanken und der Einheit der menschlichen Kultur gerecht zu werden. Dies wäre dann jene anthropologische Note, die meines Erachtens die Volkskunde über die Jahrzehnte in unsere Zeit herübergerettet hat und die mit großer Zukunftsfähigkeit ausgezeichnet ist. Die Interdependenzen im Brennpunkt, die Vielfalt als Konzept, das Gesamte im Vordergrund, die Lebensnähe als Philosophie machen die Volkskunde zum eigentlichen Institut der Wissenschaft vom Menschen.

Damit wird Europa auch zum Objekt der Volkskunde in Österreich. Denn schon die Monarchie hat die gemeinsame Verfaßtheit zu bewahren und aufzuzeichnen versucht. Umso mehr wird es notwendig sein, unsere heute europäische bzw. international geprägte Arbeitswelt, aber auch die der Freizeit, die vom Tourismus gekennzeichnet ist, zu erfahren. Wir stehen an einem Punkt, wo Europa entweder auch einen letzten Versuch macht, seine Identität aufzuschreiben, das ist die pessimistische Version, oder daß es ein neuer Ansatzpunkt auf diesem Kontinent der großen Geschichte der großen Lieben und Leiden ist, eine Verfaßtheit zu gewinnen, eine Verfaßtheit und Gesamtsicht von sich selber.

Keine einfache Aufgabe angesichts unserer differenzierten Arbeitswelt, die sich nicht so wie damals in Gewerbliches und Bergbau und Landwirt-

schaft so ohne weiteres einteilen läßt, die von einer ungeheuren Mobilität unseres beruflichen wie auch unseres sonstigen Lebens ist, denken Sie an die Touristenlawinen der nächsten Tage, und die ganz eigentümliche Identitäten und Informationen aus einer Satellitenwelt bezieht, von der wir alle nur noch nicht wissen, wie sie uns in unserer Wirklichkeit de facto beeinflusst. Ein wenig erahnen wir es, wenn wir die Kinder erleben, die in dieser Fernswelt groß werden, die dann von einer Pädagogik als verhaltensgefährdet betrachtet werden, wobei die Gefährdungen ganz sicher von uns selber ausgehen.

Die Bedingungen, unter denen die Frage nach der Bedeutung der Volkskunde neu gestellt werden muß, sind weniger die einer wahrgenommenen sozialen Krise, als die der direkt und tief empfundenen persönlichen Erfahrungen der Distanz zwischen Gemeinschaft und Kultur. Die Art und Weise, wie sich also da die Gemeinschaft bildet, vollzieht und konstituiert, steht in direktem Zusammenhang mit der kulturellen Praxis.

Unsere Zeit, und wir erleben es sehr stark, und Sie verzeihen mir, aber der Politiker erlebt das oft noch stärker, ist gekennzeichnet von der Distanz zum Gemeinschaftlichen, vom Individualismus oder, wenn Sie es schärfer zeichnen wollen, vom Egoismus der Zeit. Volkskunde gibt Auskunft über die Verfassung der Gemeinschaft, über die menschlichen Beziehungen. Vielleicht ist das der Grund, daß wir uns gerne in die Welt fliehen, die in ihren Symbolen und Signalen sehr deutlich über die Verfaßtheit der Gemeinschaft Auskunft gegeben hat. Von Ehe und Familie, vom Raum des Hauses bis hin zum Beleben des Jahres der Natur und der Kirche, vom Lebensablauf über Geburt, Ehe, die Hochfeste menschlichen Zusammenseins, bis hin zum Tod. Wir tun uns heute schwer, auch im Gemeinschaftlichen damit fertig zu werden.

Aber zuviel Nachdenklichkeit in einer Zeit, wo wir schon nachdenklich sein dürfen, denn es ist eine Zeit des Advents im größeren Sinn. Lassen Sie mich aber da abrechnen und es der Zukunft überlassen. Hundert Jahre Lebensgeschichte und Erfahrung sollten Ressource und Kapital genug sein, daß auch die Herausforderungen der nächsten Jahre erfolgreich angegangen werden. Es wächst die Chance zum Erfolg proportional zum Mut und zur Offenheit, mit der man an neue Entwicklungen herangeht, und wie an sie herangegangen wird. Dann wird die Volkskunde auch den Wechsel ins nächste Jahrhundert überleben. Wir werden in hundert Jahren Auskunft darüber geben können, wie sehr wir in der Lage waren nicht nur aufzuzeichnen und zu sammeln, sondern auch damit zu leben und zu gestalten, daß die Zeit, über die wir Auskunft geben, auch das Eigenschaftswort verdient, eine humane gewesen zu sein. Ich danke Ihnen für die letzten hundert Jahre und wünsche Ihnen alles Gute für die kommenden.

Michael Haberlandt und Hugo Wolf

Von Margot Schindler

Die musikalische Gestaltung von akademischen Feiern oder vergleichbaren Festanlässen ist gewöhnlich nicht zufällig, und manchmal sogar programmatisch. Dies werden jene Vereinsmitglieder und Freunde, welche an den Veranstaltungen des vergangenen Jahres teilgenommen haben, wohl gespürt haben. Und dies trifft besonders auf den heutigen Abend zu. Hugo Wolf, dessen Lieder wir nun hören werden, und den Gründer unseres Vereines, Michael Haberlandt, hat eine kurze, aber höchst bemerkenswerte Freundschaft verbunden.

Im Jahr 1897, Hugo Wolf war damals 37 Jahre alt – übrigens gleich alt wie Haberlandt, mit dem er das Geburtsjahr 1860 teilt –, lag das Werk des Komponisten praktisch vollendet vor: über 200 Lieder (Mörrike-Lieder 1888, Eichendorff-Lieder, Goethe-Zyklus 1888 – 1889, spanisches Liederbuch 1889, erster italienischer Liederband 1890 – 1891, zweiter italienischer Liederband 1896), Entwürfe für Klaviersonaten, Violinkonzerte, symphonische Sätze, eine Oper in vier Akten „Der Corregidor“ 1895, die symphonische Dichtung „Penthesilea“ nach Kleists Trauerspiel, um das wichtigste zu nennen, ohne daß die damals maßgebliche musikalische Welt davon Notiz nahm. Nur ein enthusiastischer Freundeskreis, verstreut über Berlin, Mannheim, Stuttgart, Tübingen, Graz und Wien, hatte persönliche Bekanntschaft mit dem Künstler und seinem Oeuvre gemacht.

In diesem Jahr 1897 wurde Michael Haberlandt mit Hugo Wolf bekannt. Haberlandt sollte einen Kontakt mit der ihm persönlich bekannten und damals in Wiener Salonkreisen beliebten Konzertsängerin Olga von Türk-Rohn herstellen. Man wollte sie überreden, Lieder Wolfs in ihr Konzertprogramm aufzunehmen, denn es war schwierig, für diese Lieder Sänger zu finden. Die Lieder waren neu, entsprachen nicht den Hörgewohnheiten der Zeit und waren nicht einfach zu studieren. Zudem stand Wolf sozusagen auf dem Index, denn er hatte sich in früheren Zeiten, um der ärgsten materiellen Not zu entkommen, als Kritiker für ein Wiener Wochenblatt erbitterte Feinde unter den Interpreten, in den leitenden musikalischen Kreisen, aber auch unter dem Publikum geschaffen. Die schwierige Persönlichkeit Wolfs stürzte ihn in einen ewigen Konflikt zwischen seiner schöpferischen Natur und der weltlichen Sphäre, in der sie zu wirken hatte. Wolf trat oft, wie es Haberlandt später formulierte, als sein eigener Feind und Widersacher auf, und so blieb das Echo auf seine Werke zeitlebens spärlich.

Am 22. Februar 1897 kam es anläßlich des letzten Liederabends im Bösendorfersaal, an dem Wolf selbst vor ein Publikum trat, zu einer näheren

Bekanntheit mit Werk und Persönlichkeit Hugo Wolfs, und von diesem Abend an sahen sich Wolf und Haberlandt fast täglich. Es kam zu manchem musikalischen Abend in den Wohnungen Wolfs oder Haberlandts im 4. Bezirk oder in der Perchtoldsdorfer und Mödlinger Sommerfrische, in einem Freundeskreis gebildeter, wohlhabender und musikalisch hochinteressierter Familien.

Haberlandt war von der Größe des Künstlers felsenfest überzeugt und setzte sich mit unglaublichem Enthusiasmus für Hugo Wolf ein. Man trat an unzählige Sänger und Gesangsprofessoren heran, um sie zu Aufführungen Wolfscher Lieder zu bewegen, denn was nicht den Weg in den Konzertsaal fand, existierte nicht. Für die Weltausstellung 1900 in Paris bereitete die Gemeinde Wien im österreichischen Pavillon einen Saal der Wiener Musik vor. Büsten von vier alten Meistern wurden für die Schau ausgewählt: Mozart, Haydn, Beethoven und Schubert. Daß sich unter den vier präsentierten modernen Meistern neben Brahms, Bruckner und Johann Strauß Sohn auch Hugo Wolf befand, ging ebenfalls wenigstens zum Teil auf das Konto der Bemühungen Michael Haberlandts. Er ging sogar zu dem gefürchteten Kritiker Hofrat Prof. Dr. Eduard Hanslick, um diesen vom Werk Hugo Wolfs zu überzeugen, allerdings ohne Erfolg. Er sprach auch beim Hofoperndirektor Gustav Mahler vor, um eine Wiener Aufführung des „Corregidor“ zu erwirken. Mahler gab sich freundlich und wohlwollend, ließ aber sämtliche Partituren Wolfs ungespielt jahrelang liegen.

Nach der ersten Oper „Der Corregidor“ (1895), nach einem Textbuch von Rosa Mayreder, hegte Wolf 1897 den Plan für ein weiteres musikdramatisches Werk. Als Stoff schwebte ihm der ritterliche „Manuel Venegas“ nach einem Roman des spanischen Dichters Pedro de Alarcon vor. Als Bearbeiter für das Textbuch wurde Haberlandts Freund und Weggefährte am Naturhistorischen Museum, der spätere erste Inhaber der neuen Wiener Lehrkanzel für Ur- und Frühgeschichte, Univ.Prof. Dr. Moritz Hoernes, ein gleichermaßen wissenschaftlich wie auch organisatorisch und vor allem künstlerisch begabter Mann, gewonnen, der die schwierige Arbeit in wenigen Wochen zur höchsten Zufriedenheit Wolfs bewältigte. Hoernes übernahm bei privaten musikalischen Veranstaltungen zur Propagierung des Werks von Hugo Wolf auch häufig den schwierigen Klavierpart als Begleiter und übte mit den Sängern.

Der Künstler befand sich zu dieser Zeit (1897) in einer ganz trostlosen und niederdrückenden Lage. Man versagte ihm jegliche künstlerische Anerkennung und daher wurde sein Werk so gut wie gar nicht öffentlich aufgeführt. Keine Aufführungen bedeutete keine Tantiemen, und so lebte Wolf praktisch von den Zuwendungen wohlhabenderer Freunde. Diese sahen in einem Beistand durch organisierte Hilfe seiner Anhänger den einzigen Ausweg aus der Misere, und Michael Haberlandt setzte sich tätig an die

Spitze dieser Hilfsgemeinschaft.¹ Obwohl Haberlandt, wie er selbst in seinen späteren „Erinnerungen an Hugo Wolf“ schrieb, „Vereinsgeist für eine schlimme Sache“ hielt, „zumal in Dingen der Kunst“, sah er in einer Vereinsgründung doch die einzige Möglichkeit, dem Freund zu helfen.²

1896 war in Berlin bereits ein „Hugo-Wolf-Verein“ gegründet worden. Der neue Wiener Verein ging praktisch als Ableger aus dem Wiener akademischen Wagner-Verein hervor.³ Dieser wurde 1873, also zwei Jahre bevor Hugo Wolf fünfzehnjährig nach Wien kam, gegründet zum Zweck, „die Erkenntnis der Bedeutung Richard Wagners für Kunst und Leben zu erwecken und zu fördern“. Neben Wagner nahm sich der Verein in späteren Jahren auch Bruckners und Wolfs an. Sechsfundfünfzig Mitglieder des neuen Wolf-Vereines waren auch Mitglieder des Wagner-Vereines.

Es galt, „Vorurteile“ gegenüber dem Werk Hugo Wolfs zu beseitigen und „die mißgünstige Wiener Kritik ... niederzurennen“. „Dieser Geheimbund von Faulheit, Stumpfsinn und bösem Willen, zum Totschweigen Hugo Wolfs in der Wiener Musikwelt gebildet und in den Zeitungsstuben besiegelt, sollte und mußte gesprengt werden, sowie einmal ein entschlossenes Häuflein wirklicher Bewehrter mit festem Schritt unter diese papiernen Helden trat.“ Diese Bewehrten waren keine Berufsmusiker und Künstler, keine „Kunstsnobs“, sondern „ein paar Gelehrte“, „stille Beamte“, „Dilettanten“.⁴

Der Aufruf zum Beitritt „an bekannte und unbekannte Persönlichkeiten“ erfolgte im April 1897 von der Wohnung Haberlandts aus, die Gründungsfeier fand hier im Alten Rathaus in der Wipplinger Straße am 14. Mai 1897 statt. Hier fanden auch in den folgenden Monaten und Jahren die öffentlichen und nicht öffentlichen Vereinskonzerte zur Propagierung der Werke Wolfs statt. Im Sommer 1897 zählte der Verein bereits über hundert Mitglieder und acht Stifter. Haberlandts Wohnung im 4. Bezirk war der offizielle Vereinssitz, und als Motor des vorbereitenden Komitees wurde er dann auch zum Obmann des Vereines ernannt.

Der Kreis schließt sich: Verein für Volkskunde in Wien, Gründungsdatum 1894, Hugo Wolf-Verein in Wien, Gründungsdatum 1897, Michael Haberlandt, Wissenschaftler und Schöngest, als Organisator beider so unterschiedlicher, aber für sich jeweils bedeutungsvoller Organisationen. Ein Vorbild für beide in Berlin. Der stimmungsvolle Sitzungssaal im Alten Rathaus in der Wipplinger Straße als Ort der jeweiligen Gründungsversammlung.

Bei der ersten satzungsgemäßen Jahresversammlung des Hugo Wolf-Vereines im Jahre 1898 kamen das „Gebet“ und „Schlafendes Jesuskind“ aus dem 1888 entstandenen Mörike-Zyklus zur Aufführung, welche wir auch heute die Freude haben zu hören.⁵

Anmerkungen

- 1 Wie nötig Hugo Wolf dieser Hilfe bedurfte, stellte sich bereits ein knappes Jahr nach der Vereinsgründung heraus, als Wolf schwer erkrankte. Er mußte in der Folge in einer Heilanstalt für Geistesranke untergebracht werden, wo er 1903 in völliger Umnachtung starb. Haberlandt wurde zum Kurator Wolfs ernannt und erwirkte sowohl eine staatliche Subvention als auch eine Subvention aus der kaiserlichen Privatschatulle zur Bestreitung des Unterhalts des geisteskranken „vaterländischen Tondichters“. Die entsprechenden Dokumente sind abgedruckt in: Werner, Heinrich: Der Hugo Wolf-Verein in Wien. Sein Verhältnis zu dem Meister, sein Kampf für dessen Kunst und seine Gesamttätigkeit. (= Deutsche Musikbücherei, Band 35) Regensburg, Gustav Bosse Verlag 1922.
- 2 Haberlandt, Michael: Hugo Wolf. Erinnerungen und Gedanken. Darmstadt, Arnold Bergstraeßers Hofbuchhandlung 1911, 2. Aufl., 78 Seiten, 9 Abbildungen, 3 Faksimiles.
- 3 Werner, Heinrich: Hugo Wolf und der Wiener akademische Wagner-Verein. Mit Briefen des Meisters an Angehörige des Vereines und diesem nahestehende Persönlichkeiten. Regensburg, Gustav Bosse Verlag 1926, 157 Seiten.
- 4 Wie Anm. 2, S. 39 – 41.
- 5 Für die Vermittlung der Künstler, die Gestaltung des Programms und für Literaturhinweise danke ich Herrn Professor Leopold Spitzer, Hochschule für Musik und darstellende Kunst, Wien.

Literatur der Volkskunde

GRABMAYER, Johannes, *Volks glauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten*. (= Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 24), Wien – Köln – Weimar, Böhlau, 1994, 327 Seiten.

Zugegebenermaßen tue ich mir mit dem volkskundlichen und noch mehr mit dem (alltags)geschichtlichen Frömmigkeitsbegriff schwer. Zudem gestehe ich, daß ich nach Wolfgang Brückners harscher Attacke gegen Johannes Grabmayers „Volks glauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten“¹ die Lektüre aussetzen mußte, um mir die für die Besprechung erforderliche Objektivität zu bewahren. Nun befinde ich mich in einem fast ausgewogenen Dilemma: Einerseits dürfte dieses (Mach-)Werk nicht rezensiert und dadurch weiter bekannt gemacht werden, andererseits wäre es erforderlich, nahezu jede Seite einem ausführlichen Kommentar zu unterziehen, angesichts der 256 Seiten Umfang (ohne Zusammenfassung, Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Register) ein heilloses Unterfangen. Schließlich aber sind Zitate zur Lust und Belustigung des Lesers anzuführen; was die romantisch-sonnenbeschiedenen Elegien etwa eines Hans Fink über das mythische Südtirol und die tiefe Verwurzelung der Gegenwart in der eiskalten Vorzeit des Ötztaler Gletschermenschen noch liebens- und (beinahe) lesenswert macht,² gerät hier zum Ärgernis. Die ideale Lösung wäre Schweigen, verbunden mit der Empfehlung an den Leser, die Lektüre spätestens nach dem Vorwort zu beenden, da alles andere Zeit vergeudet.

Vorneweg: Die Studie stellt ein obskures Gemisch aus halb verstandener Volkskultur- und obsoleter Magie- und Aberglaubenstheorie, kirchenkritischer Haltung, mythologisch-religionswissenschaftlichen Spekulationen und Vergleichen sowie auffallender Quellenferne dar.

Der Inhalt ist rasch skizziert und enthält das, was man gemeinhin mit „Volks glaube“ und „Volksfrömmigkeit“ assoziiert: ein wenig Tod, Begräbnis und Sorge für den Toten (Toten-, „kult“ und Seelgeräte), eine Prise Heilige und Heiligenverehrung, ein Teelöffel Wallfahrten und Prozessionen, selbstverständlich als „volksfrommer Ausdruck spätmittelalterlichen Wunderglaubens“, dann ein Schuß Sozial- und Umweltgeschichtliches mit den „Katastrophen des Spätmittelalters und ihren Auswirkungen auf Volks glauben und Volksfrömmigkeit“ und schließlich eine gehörige Portion der allerliebsten Spielwiese des modernen Historikers, nämlich dem – unsinnigen –

Verhältnis von populärer Religiosität und Magie. Dieses Gericht läßt die traditionalistische Forschungstendenz, an der sich nicht zuletzt der volkskundliche, an Objektivationen haftende „museologische“ Blickwinkel mit-schuldig gemacht hat, eindeutig erkennen: Der Ausdruck, der Gegenstand, wird mit dem Wesen der *pietas* als einem sich des sinnlich wahrnehmbaren Äußeren bedienenden *inneren* Gefühl verwechselt und damit der Bock zum Gärtner gemacht. Weder eine Wallfahrt noch eine Prozession noch der im alpenländischen Raum höchst beliebte Schalenstein sind „fromm“, sondern das Bild, die Gebärde, die Handlung, die sprachliche Aktion (Gebet, Lied) stellen symbolisch-didaktische Hilfsmittel eines Lern- und Erfahrungsprozesses dar, der das Unfaßliche des heilsgeschichtlichen Mysteriums für den Illiteraten, auf den sich der Un-Begriff „Volksfrömmigkeit“ wohl bezieht, be-greifbar macht. Dahinter verbergen sich weder die theologische Rabulistik des 20. Jahrhunderts noch die Religionspsychologie des 19. Jahrhunderts, sondern die unschwer etwa im „Catholicon“ des Johannes Balbus (13. Jahrhundert) unter dem Stichwort „imago“ nachzulesende Begrifflichkeit.³ Aberglaube, Magie, das bunte Wallfahrtstreiben und die schaurig-schöne Welt von Tod und Jenseits bieten bunt-exotischere Paradigmata vom kunterbunten Bauernhimmel des Spätmittelalters als eben jene weniger spektakulären Bausteine, auf denen „Volks“frömmigkeit beruht; und: als Urquell allen Wissens und der Weisheit letzter Schluß genügt Grabmayer F. Dom-mans Artikel „Volksfrömmigkeit“ im „Lexikon für Theologie und Kirche“ (X, Sp. 850 – 851), der den unbedarften Leser völlig in die Irre führt.

Doch mit Theologie hat Grabmayer grundsätzlich nicht viel im Sinn: Das Christentum sei ohnehin die „synkretistische Religion schlechthin“ und ein plagiativer Nachhall auf die Tradition alter Götter und Mysterienkulte, und die „Zauberer“ und berufsmäßigen Angstmacher, die Priester, führten einen „unerbittlichen Kampf“ eifersüchtig „gegen jede andere Exegese des Numinosen“ (alle Zitate S. 6). Unterstützung findet Grabmayer bei dem Historiker Hartmut Boockmann, der „richtig festgestellt“ hat, daß im Mittelalter, also ein Jahrtausend (!) nach dem Beginn der Christianisierung, die „christlichen Glaubenslehren in den Köpfen der meisten Menschen nicht verwurzelt“ gewesen seien (S. 6, Anm. 1), und der sich folglich die kritische Frage gefallen lassen muß, aus welchen Quellen er sein apodiktisches Wissen über die Geschichte und das Fortleben germanischer Bräuche und Glaubensformen schöpft.

Auf diesem Niveau geht es fort, Seite für Seite: „Volksglaube“ ist der Glaube an das Numinose, Transzendente, Metaphysische“ (S. 8), ist „Aberglaube“, „in erster Linie ein bäuerlicher Glaube“ (S. 9); da nicht die christliche Religion „den spätmittelalterlichen Menschen geformt habe“, handelt es „sich in weiten Bereichen um ein ‚äußerliches‘ Christentum“ (S. 10). Eine Seite später holt Grabmayer die Katze (oder besser: Wotan) aus dem Sack,

und der bis dahin noch geneigte Leser Fell, Hörnerhelm und Thorhammer aus dem Schrank, vergißt die jahrhundertealte christlich-abendländische Sozialisation und all das, was bis heute auch Germanen- und Keltenspezialisten *nicht* wissen. Als Neuheide erfährt er begeistert, wie trotz Aufklärung, Industrialisierung und intemem Wissen der Landwirte um Dünger- und Hormonchemie „die heutige Bauernfrömmigkeit“ nach wie vor „von magischen Elementen“ durchdrungen sei und daß „in der und durch die Natur [...] dem Menschen die alten heidnischen Götter, Symbole und Mythen nach dem gescheiterten Liquidierungsversuch durch die Kirche fratzenhaft zu Teufeln und Dämonen, zu Unheilverkündern deformiert, ins Bewußtsein“ gekommen seien (S. 11). Kurzum: Die spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit Kärntens war „stark von heidnischen Vorstellungen geprägt“, „die Riten und Sakramente der Kirche“ wurden „als eine Art ‚weiße Magie‘“ betrachtet (S. 11). Grabmayer zeichnet das Bild Kärntens als eines heidnischen Reliktgebiets, in dem sich etwa die Admonter Mönche „einen bereits existierenden Bergkult“ zunutze machen konnten, um der „nur oberflächlich christianisierten Bergbevölkerung der Gegend“ die christlichen Leviten zu lesen (S. 146).

Die (hoffentlich) ungetrübte Leselust erreicht auf Seite 112 ihren absoluten, alle Sinne in den Cyberspace des Erlebens führenden Höhepunkt; denn da ist vom „geräucherten Schweinebauch der Hildegardstiftung“ die Rede, der an einen Brauch erinnere, „der seit 777 im Stift Kremsmünster üblich ist. Dort wird bis in die Gegenwart am Jahrestag der Gründung des Klosters zu Ehren des Stiftersohnes das sakrale Wildschwein beim Festmahl verzehrt“.

Ob „sakrales Wildschwein“, ob der über 400 Jahre hinweg nachweisbare „alte Baumkult“ im Zusammenhang mit der „Leonhardsverehrung“ (S. 135) oder die „archaischen Totenfeiern“, die sich in den Traditionen der Hildegardstiftung fortsetzten (S. 110), die Bildstöcke, deren Vorläufer „die griechischen Hermen, die römischen Laren und die keltischen Xoana“ waren und die „alle mit Fruchtbarkeit und Tod in Zusammenhang standen“ (S. 169), und schließlich die Gurker Hemma-Verehrung, „wo sich der uralte Kult vom Eingehen in den Schoß der Erde, in die ‚Große Gebärmutter‘ erhalten hat“ (S. 91), die „Schalensteine“ als „Lichtbringer“ (S. 40) – für Grabmayer äußern sich der christliche Volksglaube und die Volksfrömmigkeit als schillerndes Panoptikum subversiven Heidentums; doch offenkundig lebten im mittelalterlichen Kärnten neben den Anhängern Wotans, Cernunnos' und Jupiters auch die Vorfahren der Yaqui-Indianer, die der Bevölkerung das Fürchten und das Hexen lehrten; „Tonal und Nagual“ überschreibt er einen Abschnitt, der sich u.a. mit dem Glauben an Tierverwandlungen (*transformatio hominum in bruta*) auseinandersetzt: Der keinesfalls postmoderne, sondern allenfalls postaktuelle Carlos Castaneda und die Lehren des fiktiven Zaubermeisters Don Juan lassen grüßen.

Grabmayers Werk führt – im doppelten Wortsinn – ins tiefste Mittelalter zurück, unbeeinflusst von jeglicher Kontinuitätstheorie und -kritik der längst übervorsichtig gewordenen Volkskunde, unbeleckt von jeglichen Analysen über die Kurzlebigkeit des kollektiven und individuellen Gedächtnisses, jungfräulich unberührt von jeder geschichtswissenschaftlichen Quellenkritik. Das muß ihn auch nicht interessieren, da er viele Originalzeugnisse nur in publizierter Form und häufig tertiär heranzieht; so z.B. wird der in kritischen Textausgaben zur Verfügung stehende Prediger Berthold von Regensburg quartär nach Hans-Peter Duerrs „Traumzeit“ zitiert (S. 243).

Die Studie – falls sie diesen Namen verdient – glänzt im übrigen durch klare, wenn auch einfachste Methodik: man mische populistische Grundsatzbetrachtungen mit mehr oder weniger Theorie und ein paar erläuternden Beispielen (A. J. Gurjewitsch, J. LeGoff), filtere hieraus ein einfaches Gebräu aus bizarren und von Grabmayer weiter exotisierten Bräuchen, vergleiche den absonderlichen Extrakt mit der unter Historikern wie Boockmann wieder beliebter werdenden Theorie vom germanischen Ursprung allen mitteleuropäischen Seins und kulturellen Werdens, beziehe es unter Berücksichtigung monographischer volkskundlicher Literatur auf Kärnten, zitiere zwar Helge Gerndts „Vierbergelauf“ im Literaturverzeichnis, lasse ihn aber bei der Diskussion um den volksfrommen Brauch weg, da sich die Ergebnisse seiner Untersuchung kaum als Argument für den Fortbestand eines heidnischen (oder indianischen) Kultes eignen (auf den vier Bergspitzen befinden sich immerhin heidnische Heiligtümer!), ignoriere die brauchgeschichtlichen Ansätze Hans Mosers etwa zur Genese der Osterbräuche (Achtung: nicht identisch mit dem Wiener Volkskomödianten!), unterziehe die Kirche mit modernistischer Kritik, werte nach modernen Maßstäben („Exzesse“ der Geißler: S. 195), verstehe absolut nichts von Astrologie und ihrem Stellenwert innerhalb der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Gesellschaft (besonders schlimm: S. 187), und schon ist dem lustigen Kärntner Völkchen, einer multikulturellen Gesellschaft aus Kelten, Germanen, Römern und Indianern – weitere werden hinzukommen –, eine faszinierende Frömmigkeit verpaßt.

Dies alles hat man im überholten Fossil des „Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens“ schon besser gelesen. Das Schema der Arbeit ist simpel und erinnert an die Seminararbeiten von fleißigen Erstsemestlern, die noch nicht gelernt haben, daß weder Rom noch Ägypten primäre Forschungsfelder einer sich zeitlich auf das Mittelalter und vor allem die nachfolgenden Jahrhunderte begrenzenden Kulturwissenschaft bilden. Brav beginnt Grabmayer seine Abschnitte etymologisch-altertumskundlich; man erfährt, daß sich „heilig“ vom germanischen „haila“ herleiten lasse (S. 74, erster Satz), und wenn es um Brot, konkret um das „Agathenbrot“ geht, dann darf natürlich der gelehrte Hinweis nicht fehlen, daß das Brot als „Aptro-

päon – ein uralter Brauch“ sei: „Schon die Ägypter des Altertums kannten das ‚himmlische‘ Brot, ein Brot, das geheime Lebensstoffe enthielt, wie überhaupt die Mystifizierung des Brotes kennzeichnend ist für bäuerliche Gesellschaften.“ (S. 111) Voilà: Nun hat es auch noch Ägypter der Pharaonenzeit in den Vielvölkerstaat Kärnten verschlagen, vielleicht im Gefolge der römischen (und gar nicht himmlischen) Heerscharen, deren „Römersteine“ in den Kirchen vermauert wurden, nicht etwa als billiges Baumaterial (Spolien), sondern, „um allem Heidnischen die Wirkung endgültig zu nehmen“ (S. 247). Seufzend hofft man am Ende des Buches, daß Grabmayer auch ohne Nachweise schon irgendwie recht behält.

Dieses Elaborat stellt das bislang erheiterndste und zugleich erschütterndste Dokument für eine geschichtswissenschaftliche Frömmigkeitsforschung dar, die sich aller historischen Ansätze entledigt hat und sich auf der Grundlage publikumswirksamer Kuriositäten am großen Wurf von „Volkskultur“ versucht. Selbstverständlich reizt das Mysterium der *longue durée*, okkulten Traditionen, der Widerständigkeit der Ungebildeten gegen die neuen christlichen Doktrinen, der Fremdartigkeit der Handlungen an Gräbern wie der – übrigens auch christlich erklärbaren – Berührungs- und Inkubationskulte, für welche die Schlupflöcher und ein Teil der hoch- und spätmittelalterlichen Grabanlagen stehen (z.B. Bamberg, St. Michael: Grab des hl. Otto von Bamberg). Grabmayer ist der bislang jüngste Vertreter für jene „Angst des Historikers vor der Quelle“, von der ich in „Wotans Wiedergeburt“ (ausgerechnet!) gesprochen habe, für die neue Lust am Germanischen und Keltischen, von dem wir bis heute nur wenig Exaktes, dafür sehr viel Spekulatives und Esoterisches wissen.⁴ Zudem fällt die Arroganz des Historikers gegenüber den Nachbarfächern auf; man kann nicht darüber klagen, daß Grabmayer die volkskundliche Sekundärliteratur nicht ausgeschlachtet hätte; allerdings wählt er nur das in sein Konzept passende Material aus. Über den modernen Forschungsstand hingegen läßt er sich keine grauen Haare wachsen; seine ultimative Weisheit über den Aberglauben bezieht er aus Julius von Negeleins „Weltgeschichte des Aberglaubens“ (1931/1935), nicht aus Dieter Harmenings Standardwerk „Superstitio“ (1979); solange die brauchgeschichtlichen Aufsätze Hans Mosers oder die Arbeiten von Marianne Rumpf ignoriert werden, verharren das Brauchtum ebenso wie die Perchtgestalten im eisgrauen Heidentum.

Wie er ferner mit historischen Fakten umgeht, zeigt das Beispiel Kaiser Heinrichs II. und seiner Frau Kunigunde, die „im 12. Jahrhundert im Bamberger Dom heiliggesprochen worden“ seien (S. 175). Dort liegen sie tatsächlich begraben, die Kanonisationsbulle Papst Eugens III. läßt sich hingegen genauer datieren; sie stammt von 1146. Was soll aber die Beckmesserei exakter, leicht erhebbarer Daten, wo es um Kontinuitäten über Jahrtausende hinweg geht! Da stört auch nicht, wenn in Ermangelung

mittelalterlicher Zeugnisse auf Quellen des 18. Jahrhunderts (S. 105 – 108) oder gar auf noch spätere Sagenbildungen zurückgegriffen wird. H. Boockmanns Platitüde von den betrügerischen, Wunder vortäuschenden Machenschaften der Priesterschaft (S. 75, Anm. 3), ein konfessionspolemisches Stereotyp der Reformationszeit, gerät zur Interpretationsschablone, und warum stellen Blutwunder eine „Modeerscheinung“ dar, wenn sich in Kärnten nur wenige nachweisen lassen (S. 141)? Nichts paßt in diesem Elaborat zusammen, das seinen Leser in das Wechselbad schallender Heiterkeit und wütender Hilflosigkeit treibt. An Grabmayer scheinen nahezu alle Mindeststandards bisher erarbeiteter Kenntnisse und Methoden spurlos vorübergegangen zu sein, während Vorurteile und Spekulationen des 19. Jahrhunderts fröhliche Urständ feiern. Als seien keine anderen Heiligen in Kärnten verehrt worden, beschränkt er sich auf Kärntner Urgestein. Vom Einfluß Bambergs, das in diesem Gebiet über großen Grundbesitz verfügte, ist wenig die Rede, auch nicht von Prozessen des Frömmigkeitswandels und von Frömmigkeitsmoden. Das Leitideal mittelalterlicher Frömmigkeit, die Passionsmystik und die *compassio*, der leidende Christus als das *imago pietatis* schlechthin, das die reformatorischen Wirren unbeschadet überstand, findet mit keinem Wort Erwähnung. Daß das zentrale Frömmigkeitsverständnis der *imitatio Christi* nicht elitäres, in Klöstern und Kurien verbanntes Hirngespinnst blieb, sondern seit dem frühen 13. Jahrhundert vom einfachen Volk angenommen wurde, daß die Unterschicht nicht fromm ihre Magie betrieb, sondern up to date war, will ich selbst demnächst in einer Monographie über den Brauch der Selbstkreuzigung diskutieren. Andere populäre Praktiken der frommen Fixierung auf die Leiden und die (geheimen) Wunden Christi, der vergegenständlichenden liturgischen Spiele, der Bußübungen und Passionsbräuche aber sind hinreichend bekannt und erforscht; in Kärnten fügen sie sich offensichtlich nicht ein in das Konzept einer bäuerlich-germanisch-keltisch-römisch-ägyptisch-indianischen Volksfrömmigkeit.

Es liegt in der Eigenverantwortung der betreffenden Fakultät der Universität Graz, diesen Unsinn als Dissertation angenommen zu haben, wobei man neugierig nach weiteren Überraschungen in den nicht veröffentlichten Teilen fragt. Schon eher sind Hubert Ch. Ehalt und Helmut Konrad zur Verantwortung zu ziehen, da sie den Firlufanz in ihre durch andere Veröffentlichungen allgemein angesehene Reihe übernommen haben. Die Zeitungs- und Rundfunkredaktionen werden sich uneingeschränkt freuen; denn aus dem Holz dieser Untersuchung sind jene Berichte geschnitzt, in denen die germanischen Gottheiten an Weihnachten, Ostern, Pfingsten und in der dunklen Winterzeit (nicht nur in der Alpenregion) ihr Unwesen treiben. Doch auch eine positive Anmerkung darf zum Schluß nicht fehlen: Eine Volkskunde, die mehr und mehr in neue Bereiche drängt, dafür Arbeitsfelder wie die Frömmigkeitsforschung aus der Hand gibt und dem Mittelalter (und jenen

Fachkollegen, die sich noch damit auseinandersetzen) mit kopfschüttelndem Unverständnis gegenübersteht, darf sich nicht wundern, wenn es anders aus dem Wald heraushallt, als sie hineingerufen hat. Denn dort mästen sich inzwischen jene Wesen, die später kultisch verzehrt werden (siehe oben).

Christoph Daxelmüller

Anmerkungen

- 1 Brückner, Wolfgang: „Magische Volkskultur“, ein Wiedergänger. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 21 (1994), Heft 1, S. 31 – 44, hier S. 39 – 44.
- 2 Fink, Hans: Verzaubertes Land. Volkskult und Ahnenbrauch in Südtirol. Innsbruck – Wien – München 1969.
- 3 Vgl. hierzu Daxelmüller, Christoph: Volksfrömmigkeit. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. (= Ethnologische Paperbacks) Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1994, S. 397 – 420; ders.: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff. In: Eberhart, Helmut, Edith Hörandner, Burkhard Pöttler (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S., Bd. 8) Wien 1990, S. 21 – 48.
- 4 Daxelmüller, Christoph: Wotans Wiedergeburt. Von alten Themen und neuem Aberglauben. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1994, S. 151 – 159.

ÖSTERREICHISCHES MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE: *Sach-Geschichten*. Aus den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde. Das jüngste Vierteljahrhundert 1969 – 1994. Begleitbuch und Katalog. Wissenschaftliches Ausstellungskonzept und Texte: Nora Czapka, Franz Grieshofer, Margot Schindler, Marion Stadlober-Degwerth, Bernhard Tschofner (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 62), Wien 1994, 127 Seiten, zahlr. Farbabb.

Was ehemals noch Privileg von einschlägigen Museen war, ist gegenwärtig zu einem Trend geworden: Die Musealisierung von Alltagskultur hat die Zahl von Objekt-Depots gewaltig in die Höhe getrieben, hat Dachböden und Rumpelkammern geleert und Wohnungen aufgefüllt. Das private Museum ist nahezu überall, und es offeriert erstaunliche Wege zu öffentlichen Sammlungen, Wege, wie sie im vorliegenden Katalog exemplarisch ausgewiesen sind. Gleichzeitig hat die Institution des Museums sich gewandelt, sind Sammlungskriterien für rezent Kulturgeschichtliches nur mehr schwer definierbar. Die Objekte haben damit eine neue Dimension erhalten, ihre Ge-

schichte ist nicht mehr nur Beleg für Vergangenheit, sondern Teil einer breit gefaßten und abzufragenden Erzählkultur. Diese Orientierung trifft ein Volkskundemuseum, das nicht nur Geschichte aufbewahren, sondern auch den beschleunigten Alltag dokumentieren will, besonders.

Das Österreichische Museum für Volkskunde hat aus der Not einer schwer bestimmbareren gegenwärtigen Sammlungskonzeption eine Tugend gemacht und referiert „Sach-Geschichten“ anhand von Objekten aus dem Zeitraum von 1969 bis 1994. Was als Bilanz damit angezeigt ist, wird mit 50 Objektgruppen demonstriert: ein sich reflektierendes Museum als Sensorium für Alltagskultur. Für diesen „Umgang mit Sachen“ hat Bernhard Tschofen einen kurzen und klugen Einführungstext geschrieben, hat Wandlungen von Sachkultur in der Moderne ebenso in den Vordergrund gerückt wie das „in Bewegung geratene Interesse an Sachen als Träger von Überlieferungen“.

Auch wenn das Konzept der 50 Objektgruppen nicht originär ist, bleibt doch die alphabetische Realisierung spannend und detailreich. Sie reicht von „Abgekommenes“ bis hin zu „(Z)Wiedergänger“, dazwischen liegen, wobei das leitende Interesse nicht immer ganz durchgezogen wurde, Objekte und Erzählungen zu Biographie und Edelweiß, zu Grenze und Liebe, zu Notküche und Touristenkultur. Was damit als (manchmal zufällig zustande gekommenes) Inventar des Museums zur Ausstellungsöffentlichkeit wurde, ist durchaus „kulturelles Identitätszeichen unserer gegenwärtigen Gesellschaft“. Dies einsichtig zu demonstrieren, ist den Katalogverfasserinnen und -verfassern ohne Zweifel gelungen.

Die erzählte und dargestellte Geschichte wird von Franz Grieshofer nüchterner in einem historischen Überblick gefaßt. Denn der zu feiernde 100jährige Bestand des Museums läßt inhaltliche und museale Perioden erkennen, die an den Direktoren (Michael und Arthur Haberlandt, Leopold Schmidt, Klaus Beitzl) festgemacht werden können. Sammlungsstrategien, Erwerbungsart und das museale Instrumentarium der Objektbearbeitung erfuhren einen deutlichen Wandel. Dies wird auch an den letzten 25 Jahren, die von Klaus Beitzl geprägt waren, deutlich. Er hat nicht nur die dringend notwendige bauliche Sanierung des Museums durchgeführt, sondern auch eine moderne Konzeption seines Hauses mitgetragen. In diese passen „Sach-Geschichten“ mit einer intelligenten Ausstellung und einem clever-geschwinden Katalog bestens. Wenn letzterer auch als Hommage an Klaus Beitzl gedacht ist, so schließt sich der Rezensent gerne und verbunden mit einem Stück Dankbarkeit an. Bleibt nur zu hoffen, daß die Entdeckerlust für das „Strandgut der Alltagskultur“ dem Österreichischen Museum für Volkskunde einen möglichen zukünftigen Weg für die „Kunst der Dingerzählung“ weisen wird. „Erzählung“ – damit sind auch die Katalog-Photographien angesprochen: Obwohl nicht immer in wünschenswerter Schärfe, gehen sie doch über bloße Illustration hinaus und erzählen in gelungener Gestaltung

jenen Inhalt, den die Gestalter bereithalten. Auch dieses optische Spannungsverhältnis ist bemerkenswert.

Reinhard Johler

Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen.

Herausgegeben im Auftrag des Jüdischen Museums der Stadt Wien von Julius H. Schoeps in Verbindung mit Karl Albrecht-Weinberger, Felicitas Heimann-Jelinek, Gabriele Kohlbauer-Fritz und Bernhard Purin. Band 1/1994/1995 (5755). Wien, Verlag Christian Brandstätter, 1994, 200 Seiten, S/W-Abb.

Mit dem *Wiener Jahrbuch* hat sich das Jüdische Museum der Stadt Wien, gut ein Jahr nach seiner definitiven Etablierung im Palais Eskeles, ein wissenschaftliches Forum geschaffen, das über den Rahmen der Museumspublikationen hinaus (bisher 12 Ausstellungskataloge sowie ein vierteljährlich erscheinender *News-Letter*) die Möglichkeit zur Veröffentlichung und Diskussion neuerer wissenschaftlicher Ergebnisse aus den Arbeitsgebieten des Museums bietet. Thematisch dringt gleich der erste Jahrgang ins titelgebende Kerngebiet vor: In zehn Beiträgen geht es um jüdische Museologie, um historische Aspekte jüdischen Museumswesens einerseits und um spezielle Fragestellungen einer Musealisierung jüdischer Geschichte in der Gegenwart andererseits. Daß sich dabei archäologische Rekonstruktionsversuche und die Reflexion gegenwärtiger Diskussionen (Stichwort: Vergessen durch Erinnern?) immer wieder auf hohem Niveau durchdringen, macht die Qualität der Zusammenstellung des Bandes aus.

Die einzelnen Beiträge ausführlich zu besprechen, ist hier nicht der Platz. Hinter manchem steckt der Charakter einer Monographie – materialreich an bislang Unbekanntem und Vergessenem, kenntnisreich in den entsprechenden Kontext gesetzt und mit großer hermeneutischer Sicherheit vorgetragen.

Dies gilt etwa für Barbara Kirshenblatt-Gimblett's (New York) Beitrag über *Jüdisches auf Weltausstellungen* „Vom Kultus zur Kultur“, die Übersetzung einer an anderer Stelle bereits publizierten Übersicht zur Präsentation jüdischer Kultur auf den internationalen Ausstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts bis 1940 vor dem Hintergrund einer Historisierung profanisierter Kultus' (siehe Besprechung der SIEF-Plenary Papers, Bergen, 1990, ÖZV XLVI/95/1992, H. 4, S. 540f.). Mit eindrücklichen Beispielen über Nähe und Distanz von Ding und Sinn erläutert Jeffrey David Feldman (Oxford, Jerusalem) in „Die Welt in der Vitrine und die Welt außerhalb“ die *soziale Konstruktion jüdischer Museumsexponate*. Er verweist dabei – anhand historischer Judaica-Sammlungen – auf die Verquickungen von Ästhe-

tik und Ideologie jüdischer Dingkultur und zeigt auf, wie die musealisierte Darbietung jüdischer Lebenswelten gleichzeitig als Motor einer „lokalen wie globalen Politik der jüdischen Identität“ zu verstehen ist. Das „soziale Drama“ dabei, so Feldman: Ein Wiedergewinnen der Geschichte ist nur mehr über Bilder und Zeichen möglich, die Orte vermögen dies nicht mehr zu leisten. Margarethe Brock-Nannestad (Kopenhagen) führt unter dem Titel „Jüdische Museologie“ *Entwicklungen der jüdischen Museumsarbeit im deutsch-jüdischen Kulturraum* vor Augen. Dabei rekonstruiert sie eine einstmals – in der Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg – funktionierende Szene, ihre Diskussionen und Bemühungen um eine jüdische Museologie. Ein Stichwort hier könnte „Ästhetisierung des Erbes“ lauten: Die „Jødisk Udstilling“ von 1908 im Kopenhagener Industrieverein mit Beteiligung der damals bereits etablierten jüdischen Museen von Hamburg und Wien und Notizen zum aufkeimenden Interesse der Kunstgeschichte an jüdischen Themen – verdeutlicht am Beispiel des aus Oberösterreich stammenden und seit 1882 dem Düsseldorfer Kunstgewerbemuseum vorstehenden Heinrich Fraunberger – legen diese Spur. Gleichzeitig zeigen Beteiligungen an gesamtdeutschen Ausstellungen (die immer auch Antriebe für die Tätigkeit vor Ort waren), wie sehr jüdische Museumsarbeit in ihren Anfängen auch als Verständigungsversuch zwischen Minderheitengeschichte, Ortsgeschichte und nationaler Geschichte verstanden werden wollte: als „Konkretisierung der Theorien deutsch-jüdischer Existenz, die in der staatsbürgerlichen Periode der deutschen Juden von unermesslicher Bedeutung war“ (S. 68). Konkrete Sammlungsgeschichte liefert Michael E. Keen (London) in seinem Beitrag über „Die ‚Anglo-Jewish Historical Exhibition‘ und die Judaicasammlung des Victoria & Albert Museums“: Auch in England werden Museen erst durch die Initiative privater Sammler auf Judaica als kunst- und kulturgeschichtliche Zeugnisse aufmerksam, die Sammlung des Victoria & Albert Museums selbst (der ersten Institution vom Typus und der Idee eines Kunstgewerbemuseums) hat exemplarischen Stellenwert für die wechselnden Haltungen gegenüber Judaica bis zur Gegenwart.

Näher in das Umfeld des Wiener Jüdischen Museums führen die folgenden Beiträge. Christoph Daxelmüller (Regensburg) liefert *Splitter aus der Geschichte des jüdischen Wien und seines Museums* in einer biographischen Skizze zu „Dr. Max (Meir) Grunwald, Rabbiner, Volkskundler, Vergessenner“. Auf anderen Veröffentlichungen aufbauend, rekonstruiert Daxelmüller die vielfältigen Wien-Verbindungen des Begründers einer jüdischen Volkskunde sowie die für deren Konstituierung so bedeutenden Beteiligungen an der Hygiene-Ausstellung in Dresden 1911 und an der Gesundheitspflege-Ausstellung in Stuttgart 1914. Über ein tragisches Kuriosum berichtet der von bislang ungehobenen Quellen gespeiste Aufsatz Falk Wiesemanns (Düsseldorf): Nur zwei Jahre lang bestand das 1936 eröffnete „Jüdische Zentral-

museum für Mähren-Schlesien in Nikolsburg“; der Nationalsozialismus setzte dieser mit Wiener Unterstützung etablierten Einrichtung ein jähes Ende, noch bevor die Initiatoren die Landgemeinden flächendeckend von der Idee einer Musealisierung religiöser Traditionen überzeugen konnten. Eine ähnlich dramatische Geschichte zeichnet Gabriele Kohlbauer-Fritz (Wien) in ihrem Beitrag „Judaicasammlungen zwischen Galizien und Wien. Das Jüdische Museum in Lemberg und die Sammlung Maximilian Goldstein“ nach: Die breitangelegte Sammlung des Autodidakten und Bankkaufmanns Goldstein zeugt von den ethnographisch motivierten Interessen an einer jüdischen Folklore im Osten der ehemaligen Monarchie; ein Verkauf der Sammlung an das Österreichische Museum für Volkskunde kam 1921/22 – Goldstein war seit 1915 korrespondierendes Mitglied des Vereins für Volkskunde in Wien – dennoch nicht zustande.

Unter dem Titel „Geschichte hinter Geschichten“ stellt Felicitas Heimann-Jelinek (Wien) *Kultobjekte aus Wiens Bethäusern und Synagogen* vor. Mit akribisch-ikonographischem Blick versteht es Heimann-Jelinek, die Widmung von Kultobjekten aus dem 19. Jahrhundert als Repräsentationsriten zu lesen, als Versuch, das Andenken an einzelne Familien wachzuhalten. Die Tatsache, daß es sich dabei um fast „die einzigen noch existierenden Zeugen der Geschichte des jüdischen Wien und jener, die diese Geschichte mitgestaltet haben“ (S. 154) handelt, verleiht heute solchen Kultobjekten einen anderen – besonderen – Wert. „Bilder für eine Ausstellung: Berlin – Tel-Aviv“ stellt Joachim Schlör (Potsdam) vor. Die Ausstellung „will nach Wegen fragen, die von einer Stadt in die andere führen“ (S. 158), und etwa die Lebensläufe jener Berliner Wissenschaftler nachzeichnen, die 1933 nach der Gründung des Jüdischen Museums in Berlin nach Tel-Aviv auswandern mußten und dort maßgeblich an der Entfaltung einer urbanen Kultur mitgewirkt haben.

Der Band – er ist mit einem nützlichen Personenregister und einem Tätigkeitsbericht des Jüdischen Museums Wien im ersten Jahr seines Bestehens versehen – schließt mit einem klassischen *instrumentum studiorum*. Bernhard Purin (Wien) hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine Bibliographie „Jüdische Geschichte und Kultur in österreichischen Museen und Ausstellungen“ zu erstellen (von 1862 bis 1994). Über ihren Gebrauchswert hinaus ist diese laufend zu ergänzende Übersicht auch ein trefflicher Indikator für die Beschäftigung (und öfter: Ausblendung) jüdischer Kulturgeschichte in Museen und Ausstellungen.

Wenn Herausgeber (Julius H. Schoeps, Direktor des JMW) und Redaktion (Bernhard Purin, wissenschaftlicher Mitarbeiter ebendort) in ihrer Einleitung die Beschäftigung mit der Frühgeschichte jüdischer Museen als Schwerpunkt des ersten Bandes nennen, dann klingt dies fast ein wenig nach Understatement. Freilich, dies ist der Anlaß – und die Tatsache, daß im

vergangenen Jahr die seit 1938 verschollenen Bestände des 1895/96 gegründeten Wiener Jüdischen Museums wieder ans Tageslicht kamen, mag den Gedanken bestärkt haben –, aber das neue Jahrbuch füllt eine viel größere Lücke. Die Einleitung benennt sie als die Konzentration auf Themen, „die sich unmittelbar mit den Objekten im Jüdischen Museum, mit ihrer Geschichte und mit Fragen ihres musealen Wandels beschäftigen“ (S. 7). In Wirklichkeit bietet das neue Organ für die jüdische Kulturgeschichte wie für die gesamte Museologie Anregung in kaum gekanntem Maß.

Bernhard Tschofen

LANG, Barbara, *Unter Grund. Ethnographische Erkundungen in der Berliner U-Bahn*. (= Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Band 14). Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1994, 167 Seiten, Abb.

Berliner Großstadtvolkskunde – das ist beinahe ein Pleonasmus, auch in fachhistorischer Hinsicht. Die Erinnerung an Ingeborg Weber-Kellermanns Versuch einer „Stammescharakteristik“ des „Berliners“ im Rahmen ihrer Marburger Antrittsvorlesung anno 1963 (Hessische Blätter für Volkskunde 56/1965) oder an den zwanzig Jahre später in Berlin tagenden 24. Deutschen Volkskunde-Kongreß, der erstmals explizit metropolitane Aspekte empirischer Kulturforschung thematisiert hat (Kohlmann/Bausinger: Großstadt [= Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, 13]. Berlin, 1985), genügt, um Berlin, dieses „Exerzierfeld der Moderne“, als bewährten Boden kulturwissenschaftlicher Forschungspraxis auszuweisen. In ihrer 1992 abgeschlossenen, nunmehr in den Tübinger „Studien & Materialien“ veröffentlichten Magisterarbeit nähert sich Barbara Lang dieser Stadt von ihrer Kehrseite und betrachtet das Berliner U-Bahnnetz als „Wahrnehmungs- und Erlebnisraum“, geleitet von der Prämisse, daß der städtische Untergrund nicht nur Spiegelbild der oberirdischen Stadtstrukturen ist, sondern in ihm – dem sie die Qualität des Außerordentlichen, eines „modernen, metropolitane ‚Hades‘“ attestiert – „urbane Spezifika besonders deutlich wahrnehmbar und erfahrbar sind“.

Die Besonderheit des Fortbewegungsmittels U-Bahn liegt, so die These, in der Eroberung bisher unbekannter, nicht nur topographischer, Dimensionen: Die Inbetriebnahme der 1902 eröffneten Berliner Hoch- und Untergrundbahn (nach London, Budapest und Paris die erste des deutschsprachigen Raumes), wie sie das Wachstum der Stadt, ihre angestiegene Bevölkerungszahl erfordert hatten, signalisierte den Anbruch einer neuen Befindlichkeit; der Aufenthalt im U-Bahnwaggon, das schnelle Tempo der Fortbewegung steht für neue individuell-subjektive Erfahrungen in einer veränder-

ten Alltagswelt; die U-Bahnstation wird gleichsam zur „Empfangshalle einer anderen Daseins- und Wahrnehmungsdimension“. Für spezifisch städtische Erfahrungsweisen – Anonymität, akzelerierter Rhythmus und Tempowechsel, ethnische, soziale und kulturelle Pluralität –, für typisch städtische Verhaltensgewohnheiten – zwischen „sensueller Vigilanz“ und „emotionaler Indifferenz“ (Willy Hellpach) changierend –, kurz für jene „innere Urbanisierung“, wie sie mit der Herausbildung „einer neuen mentalen Ausstattung, eines neuen psychischen Sensoriums“ (Gottfried Korff) einhergehend, gibt der Aufenthalt in den U-Bahnschächten nicht nur die beste Metapher ab, er konturiert zugleich wegen der ihm eigentümlichen Perzeption bar jeder Abwechslungs-, Ablenkungs- und Fluchtmöglichkeit die urbanen Erlebnismuster schärfer: Eine empirische Untersuchung der subjektiven Erfahrungen und Interpretationen des Lebensraumes U-Bahn bietet sich solcherart für die Erhellung der „urbanen Mentalität“, der alltäglichen öffentlich-städtischen Verhaltensformen exemplarisch an.

Nach einleitenden „Zugängen zum Feld“, in denen, neben einigen knappen historischen Bemerkungen zur Berliner U-Bahn und der Beschreibung des untersuchten Streckenabschnittes, Forschungsstrategie und -ablauf geschildert und die Methoden der Untersuchung – teilnehmende Beobachtung, Interviews, „raumbezogene Tätigkeitskartierung“ – vorgestellt werden, wendet sich B. Lang den alltäglichen Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Erlebnismustern während der U-Bahnfahrt in ihrer räumlichen, zeitlichen und sozialen Perspektive zu. Sie erkundet die „anonymen Territorien“ der U-Bahnhöfe, deren Ambiente, Spiegelbild des Diktats fortwährender Mobilität, dem Passanten Anpassung an die Fort-Bewegungs-Maschinerie abverlangt, und die zugleich als unbesetzter Raum, als eine Art Niemandsland, jenen gesellschaftlichen Randschichten eine zumindest kurzfristige Bleibe bieten, denen andernorts kein Platz eingeräumt wird. Einem thematisch passenden Exkurs über Graffiti als Mittel der Territorialgestaltung und -markierung folgen Beobachtungen zur individuellen Rauman eignung in den U-Bahnwägen, zur Auseinandersetzung mit einer Situation also, die zum einen von restringierter Wahrnehmungsmöglichkeit, zum andern von dem Zwang, engsten Raum mit Fremden zu teilen, und der damit verbundenen Gefährdung eines gewöhnlich allgemein akzeptierten „Informationsreservats“ des Individuums (Goffman) geprägt ist. Analog behandelt die Autorin die unterschiedlichen Zeiterfahrungen des U-Bahnfahrers, von blinder Angleichung an den fremdgesteuerten Gleichtakt hektischer Synchronisation unter zwanghafter Vermeidung jedweder Zeitverschwendung bis zur Enklave eines Erlebens der U-Bahnfahrt als einer Art temporalen Vakuums und kontemplativer Eigen-Zeit. Auf die soziale Dimension des öffentlichen Erfahrungsraumes U-Bahn schließlich eingehend, skizziert B. Lang diesen als urbane Begegnungsstätte, in denen das kurzfristig und in steter Variation

sich anbietende soziale Arrangement, die temporäre Versammlung von Angehörigen der unterschiedlichsten Milieus, mangels anderer Stimuli im unterirdischen Raum in zwar flüchtiger, aber umso schärferer Wahrnehmung ad notam genommen wird.

In ihren Ausführungen greift die Autorin auf das begriffliche Repertoire Goffmans zum Sozialverhalten des Individuums im öffentlichen Raum bzw. auf Thesen zur städtischen Lebensform etwa von Park, Hannerz und Sennett zurück. Diese theoretischen Vorgaben konfrontiert sie mit ihren eigenen Untersuchungsergebnissen, Zitaten aus dem ausführlichen Feldtagebuch, Interviewauszügen und Schilderungen persönlicher Beobachtungen – allesamt Zeugen jener Lust am Schauen, die, einen alten Topos abgewandelt, nicht nur der Anfang, sondern wohl auch die Essenz jeder Kulturwissenschaft ist. Wenn B. Lang in ihrem Resümee die U-Bahn als eine Art Schule urbaner Kommunikations- und Interaktionsformen, als einen „Ort zur Sensibilisierung der Wahrnehmung“ charakterisiert, schwingt darin die Faszination des von ihr durchstreiften Forschungsfeldes im Untergrund Berlins mit. Und sie versteht es, ein Gutteil dieser Faszination dem Leser zu vermitteln.

Herbert Nikitsch

KONTAXIS, Kostas D., Τὸ θέμα τῆς τρέλας καὶ τῆς κουταμάροσ στὴν ἐλληνικὴ λαϊκὴ παροιμία [*Das Thema des Verrücktseins und der Stupidität im griechischen Volkssprichwort*]. Ioannina, Selbstverlag, 1992, 110 Seiten, 1 Karte auf Taf., französisches Résumé.

Die thematische Erforschung der griechischen Sprichwörter befindet sich, trotz der zahlreichen und z.T. umfangreichen Sammlungen (z.B. N. Politis' vierbändige Monographie mit internationalen Vergleichen, 1899 – 1902) in den Anfangsstadien. An über die reine Sammlung und Erklärung hinausgehenden Ansätzen liegen bisher nur Untersuchungen zum Sprichwortgebrauch bei Aristophanes vor (Th. Kostakis, *Laografia* 24, 1966, S. 133 – 127), sowie für Kazantzakis (Dulaveras 1990, vgl. meine Besprechung in ÖZV XLV/94, 1991, S. 451 – 453), der balkanische Vergleich von M. G. Meraklis 1985 (*Südost-Forschungen* 46, 1987, S. 577f.), zu den Türken im griechischen Sprichwort (G. Kapsalis, *Laografia* 7, 1923, S. 385 – 421 und die Monographie von P. Hidiroglu 1987, vgl. meine Besprechung in ÖZV XLII/89, 1988, S. 445 – 447), sowie die Dissertation von A. Dulaveras 1989 zur Versform der griechischen Sprichwörter (vgl. meine Besprechung in ÖZV XLIV/93, 1990, S. 96 – 97). Thematische Untersuchungen sind ganz selten (die wenigen stammen von dem führenden

Parömiologen Dim. Lukatos, z.B. in *Laografia* 18, 1959, S. 497 – 520 zur großmannsüchtigen Ehefrau) oder beschränken sich auf zufällige Zeitungsnotizen (so z.B. zum Thema der Stupidität die kleine Zusammenstellung von I. M. Damvergis in der Zeitung „Evdomas“, Bd. 1, Nr. 17, 1884, S. 128). Insofern betritt das Bändchen Neuland, wenn auch die thematischen Implikationen und Konsequenzen um Narrentum und mentalen Defekt in der Monographie zum neugriechischen Schwank und seine sozialen Gehalte von M. G. Meraklis 1980 (vgl. meine Anzeige in SAV 77, 1981, S. 233 – 234) aufgearbeitet sind.

Die Darstellungsweise des Materials folgt regionalen Kriterien: die 150 Sprichwörter zum Verrückten (Narren, Debilen, Trottel usw.) und seiner Stupidität (Blödsheit, Einfalt, mentalen Defekt usw.) mit 468 Aufnahmen (eine stattliche Anzahl stammt aus eigener Feldforschungsarbeit des Verf.) sind im ersten Teil (S. 13 – 64), nach geographischer Herkunft in Kapiteln geordnet, tabellarisch aufgelistet nach Quelle, Inhalt (Sprichworttext mit Übertragung der Dialektformen ins Standard-Neugriechische), Herkunftsort (soweit bekannt; eine eigene Kategorie „sino loco“ ist am Schluß der systematischen Auflistung beigegeben) und Aufnahmejahr. Der zweite Teil bringt die Ergebnisse der Analyse: zuerst die Analyse der 150 Einzeltypen und der semasiologische und situative Kontext, sodann die tabellarischen Darstellungen zur geographischen Verbreitung der Einzeltypen (hier rangiert Zypern mit 25 verschiedenen Sprichwörtern zu diesem Themenkomplex an erster Stelle, gefolgt von den Ionischen Inseln 18, Peloponnes 17, Epirus 15, Kreta 13, Ägäis-Inseln 13 usw.), zur regionalen Streuung der Aufnahmen (Zypern 67, Ägäis 65, Epirus 60, Kleinasien 44, Peloponnes 41 usw.) und zur Häufigkeit der Einzeltypen der Sprichwörter nach ihrer regionalen Aufnahmehäufigkeit (23 mal „Von Kindern und Narren erfährt man die Wahrheit“ panhellenisch, 21 mal „Kommt, Besonnene, und fröst die Habe des Narren“ vorwiegend östliches Hellenentum, 16 mal „Man läßt den Verrückten die Schlange aus dem Loch holen“ panhellenisch für jemanden, der eine gefährliche Arbeit für die anderen verrichtet, 15 mal „Der Narr ist nicht an den Schellen zu erkennen, sondern an dem, was er tut“ panhellenisch, 15 mal „Bis sich die Besonnenen bedacht haben, schlägt sich der Verrückte die Zeit tot“ panhellenisch, usw.). Die thematische Gruppierung zeitigt folgende Ergebnisse: die meisten Sprichwörter bauen auf dem Gegensatz Verrückter – Besonnener, oder Verrückter – die Übrigen auf; die zweite große Gruppe beschäftigt sich mit dem Verrückten und seinen Handlungen (witzigen und dramatischen), während eine dritte Gruppe Zusammenstellungen vornimmt: der Verrückte mit dem Faulen, dem Betrunkenen, dem Tauben, dem Glückspilz, dem Heiligen, dem Lehrer, dem Bauern, dem Alten usw. Kleinere Gruppen thematisieren folgende Inhalte: den Verrückten kann man nicht belehren, er wird beschwindelt, Verrücktsein ist erblich usw.;

als „Verrücktheit“ wird manchmal auch die Übertreibung bezeichnet. Nur ein einziges Sprichwort hält den Narren für nützlich (es folgen noch Angaben zur Terminologie des Verrückten, zu geographischen Präferenzen und Häufigkeit der Namensformen). Vom „weisen Narren“ des Mittelalters und der frühen Neuzeit weiß das griechische Volkssprichwort nichts zu berichten. Wie im Schwank ist auch im Sprichwort der „Narr“ auf seinen mentalen Defekt reduziert und kennt keine sozialen Schranken; er ist in die Dorfszietät integriert, hat eine Art „soziale Rolle“ inne; sein abweichendes Verhalten stärkt die soziale Norm, seine Negativfigur ist didaktisch und unterhaltsam zugleich. Die Häufigkeit und Vielfalt der Schwankliteratur um den Narren weist auf die funktionale Vielfalt dieser Kontrastfigur in den funktionierenden Kleingruppen. Der Verfasser bemerkt im Epilog, daß sich die Anzahl dieser Sprichwörter noch vervielfachen ließe. Stupidität und Cleverness bilden so etwas wie prinzipielle Polaritäten menschlicher Verhaltensmöglichkeiten in sozialen und kommunikativen Situationen. Ein französisches Résumé, ein Abkürzungsverzeichnis sowie die Bibliographie und ein Generalindex (auch eine Übersichtskarte) beschließen das sympathische Bändchen.

Walter Puchner

IMELLOS, Stefanos D., Λαογραφικά Β' [*Volkskundliches II*], Πουκίλα [*Verschiedenes*]. Athen, Selbstverlag, 1992. 360 Seiten, 8 Abb. auf Taf. und 9 Abb. im Text, 2 Verbreitungskarten.

Der Athener Volkskundeprofessor Stefanos Imellos führt die Sammlung und Reedition seiner Studien fort. Nach dem ersten Band über Sagen (1988, vgl. meine Besprechung, *ÖZV* 93, 1990, S. 105 – 107) folgen nun als Band 2 Miscellen. Die Studien entstammen sehr unterschiedlichen Zeiträumen (reichen bis vor 1960 zurück) und sind nur leicht überarbeitet (bibliographische Zusätze in den Fußnoten sind eher selten); vor allem die geographische Konzentration auf Inselgriechenland (vor allem die Kykladen und seine Heimatinsel Naxos) führen wiederum zu teilweise thematischen Überlappungen. Darauf weist der Verfasser selbst in einer kurzen einleitenden Notiz hin. Die erste Studie beschäftigt sich mit dem Sagenmotiv der Metamorphose aufgrund drohenden Inzests in einer Legende um die HI. Barbara (S. 7 – 12; Erstveröffentlichung Athen, 1989, in einem Sammelband zum Jubiläum des Metropoliten von Patras Nikodemos, S. 347 – 352): der heidnische Vater will sich die schöne christliche Tochter zur Frau nehmen, auf ihre Weigerung hin will er sie köpfen lassen; ihrer Bitte gemäß verwandelt sie Gott in einen Lorbeerbaum. Die Legende aus Naxos wird mit dem

Daphne-Mythos zusammengestellt, aber auch mit den von Felix Karlinger beigegebenen südosteuropäischen Beispielen des bewußten Vater-Tochter-Inzests (F. Karlinger, Verwandlung auf der Flucht vor drohendem Inzest. Zum Daphne-Motiv im aromunischen Märchen. *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 88, 1981, H. 3/4, S. 178 – 184). Dasselbe Motiv taucht auch in Inselsagen um raubende und schändende Türken und Korsaren auf. Aber das Blutschande-Motiv gibt es nicht nur in den apokryphen Judas-Legenden seit dem Mittelalter, sondern auch in den Doppel- und Dreifachinzesten des griechischen Ödipusmärchens, wo allerdings der Vater-Tochter-Inzest tatsächlich stattfindet (oder metaphorisch umschrieben wird durch Essen einer Baumfrucht am Grab des erschlagenen Vaters) und die Verwandlung fehlt (vgl. W. Puchner, Europäische Ödipustradition und griechisches Schicksalsmärchen. *Balkan Studies* 26, 1985, S. 321 – 349). Im Synaxarion der Hl. Barbara erscheint das Inzestmotiv in ein Freiermotiv gewandelt: Nur um der Hochzeit zu entgehen, bittet sie Gott um die Verwandlung. Der Verfasser führt auch einige Nachweise aus dem Volkslied an, auch in der Unterweltreise der apokryphen und volkstümlichen „Apokalypse der Mutter Gottes“ ist die Kategorie des Inzestsünders vorgesehen (in deutscher Übersetzung bei W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*. 2 Bde., Wien, 1991. [Österr. Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften 216] S. 186f., Anm. 519 und 529); und die byzantinischen Rechtssammlungen sehen Sanktionen für diesen Tatbestand vor, der als familiäre Tabubrechung im Volkslied keine Vergebung findet.

Die folgende Studie zu einer alten Inselvolkssage und ihren Varianten (S. 13 – 22; Erstveröffentlichung 1991 in einem Symposionsband auf Chios) handelt von einem Thema, das den Verfasser schon mehrfach beschäftigt hat: die Sagen um die Ausrottung der Schlangen (reelle Ebene) und Drachen (mythische Ebene) auf vielen griechischen Inseln durch mythische Helden oder Heilige (vgl. auch im Band „Sagen“, Athen, 1988, S. 191ff.); in diesem Sagengut kontaminieren ganz verschiedene Traditionsschichten, z.B. der drachentötende Held des Märchens, die Orion-Sage, Legenden um den Apostel Paulus usw. Die folgenden Studien sind wesentlich älter und im allgemeinen bekannt: Agrarbräuche auf Naxos (S. 23 – 28; *Laografia* 18, 1959, S. 490 – 496): Vermeiden der Rasur bei der Aussaat, Vorstellungen um die letzte Garbe (Fingerschnitt mit der Sichel, Blutopfer); über den auf der Insel Naxos üblichen Brauch des „Durch-das-Loch-Reichens“ (S. 29 – 40; *Jahrbuch für Kykladische Studien* 1, 1961, S. 515 – 558) als Krankheitsabwehr für Kleinkinder (entweder durch ein Loch im Baumstamm, ein eigenes Loch im *templum* der Kirche [4 Abb.], oder das Durchführen durch einen gebackenen Aschenkringel); Naxiotische Zaubersprüche (S. 41 – 59, *Laografia* 20, 1962, S. 176 – 195), insgesamt 30 gegen verschiedene Krankhei-

ten, bösen Blick, Sonnenbrand, gegen Ameisen, Schlangen, Blutegel, Bindsprüche für Jungvermählte, zur Hervorrufung von Zwietracht, gegen Hundetollwut usw.; der Hl. Modestos auf Naxos (S. 60 – 64, *Jahrbuch für Kykladische Studien* 4, 1964, S. 376 – 381), über Eigenschaften und Funktion des Vieh- und Hirtenpatrons anhand von Legenden; Sprachgeographisches aus Naxos (S. 65 – 77; *Athina* 67, 1964, S. 33 – 46) zu Eigentümlichkeiten des Inseldialekts; Volkskundliches und Sprachliches aus Filoti auf Naxos (S. 78 – 90), u.a. über den Familiennamen des Verfassers.

Die folgende Arbeit „Feldforschungsstudien zur Volkskultur der südlichen Kykladen“ (S. 91 – 135) ist als selbständige Publikation 1974 erschienen und von mir besprochen worden (*Südost-Forschungen* 35, 1976, S. 438f.); bei der Auflistung der einschlägigen Handschriften des Volkskunde-Seminars der Universität Athen sind einige neue Manuskripte nachgetragen. Auch die folgenden Studien bleiben im Raum der Kykladen: Bannsprüche gegen den Dämon „Gellu“ in Handschriften aus Amorgos (S. 136 – 147, *Jahrbuch des Laografischen Archivs* 17, 1964, S. 40 – 52); es geht um kirchliche Exorzismen gegen den schon im Altertum nachgewiesenen weiblichen Dämon; zur Herkunft eines Sprichworts (S. 148 – 152; *Athina* 73/74, 1972/3, S. 355 – 359), beschäftigt sich mit der Redewendung des „nicht-lachenden“ Alexander d.Gr., die aus dem weitverbreiteten Volksbuch des griechischen Alexanderromans herkommt (der Zusammenhang mit der Legende um das zweite Leben des Lazarus dürfte allerdings nicht von der Hand zu weisen sein, vgl. Puchner, op.cit., S. 36 und 179), im Märchen sind es die Moiren, die als nichtlachend dargestellt werden (vgl. G. A. Megas, Die Moiren als funktioneller Faktor im neugriechischen Märchen. *FS F. van der Leyen*. München, 1963, S. 59); Volkskundliche Nachrichten aus einer Handschrift des Lehrers Markos Verturis auf Kimolos (S. 153 – 169; *Kimoliaka* 3, 1973, S. 119ff.); es geht um ein tagebuchartiges Aufzeichnungsheft (*katastichon*) aus dem 19. Jahrhundert, in dem auch Sagen, Sprichwörter und Brauchtümliches festgehalten sind; Beobachtungen aus einer unveröffentlichten Handschrift der Türkenzeit von der Insel Milos (S. 170 – 178; *Jahrbuch für Kykladische Studien* 13, 1985 – 1990, S. 329 – 337) mit Nachrichten von Fällen der Rechtsprechung von 1674 bis ins 19. Jahrhundert.

Die folgenden Studien bewegen sich in einem panhellenischen Bezugsrahmen: Volkskundliche Nachrichten des französischen Reisenden P. Aug. de Guys (S. 179 – 226; *Jahrbuch des Laografischen Archivs* 13/14, 1960/61, S. 204 – 252), dessen Reisebericht noch im 18. Jahrhundert dreimal aufgelegt worden ist (1771, 1776, 1783) und detaillierte Angaben zu fast allen Teilgebieten der Volkskunde enthält; Angaben über griechische Tänze und Volksmusik aus demselben Reisebericht (S. 227 – 242; *ibid.* 15/16, 1062/63, S. 14 – 30); Laografische Exkursion auf Samos (S. 243 – 252; *ibid.* 17,

1963, S. 190 – 201), einen der üblichen Feldforschungsberichte, die die Mitarbeiter des Forschungszentrums für Griechische Volkskunde an der Akademie Athen jährlich zu erstellen haben; Thrakischer Osterbrauch mit magischem Inhalt (S. 253 – 269; *ibid.* 23, 1973/74, S. 3 – 9) um das rote Osterei als Abwehrmittel der Schwangeren gegen den Abort. Allgemeinerer Natur sind die nächsten Beiträge: Materielle Volkskunde und Museen (S. 260ff; 1984 im Aktenband der Tagung der Volkskunde-Museen in Griechenland); die „Hadesfahrt des Mazaris“ als Quelle zur Volkskultur des Peloponnes (S. 266 – 272; 1976 im Aktenband des 1. Kongresses für Peloponnesische Studien); zu dieser 1414ff. entstandenen Katabasis-Schilderung sind die Literaturangaben allerdings vollkommen veraltet (vgl. jetzt die Monographie von St. Lambakis, Athen 1982 mit der gesamten neueren Literatur); Volkskundliches im Werk von Korais (S. 273 – 285; *Laografia* 33, 1982 – 1984, S. 319 – 331); Charakteristika und Gewohnheiten der Arkadier (S. 286 – 296; 1990 im Aktenband des 2. Kongresses für Arkadische Studien) mit ausschließlich antikem Quellenmaterial. Zuletzt folgen die nicht im Griechischen verfaßten Studien: „Die Erntegeräte in Griechenland“ (S. 297 – 303 mit 4 Abb. und einer Karte, im *Jahrbuch des Forschungszentrums für Griechische Volkskunde* 23, 1973/74, S. 10 – 16), eine thematische Einheit aus dem Projekt zum Griechischen Volkskundeatlas, das noch Georgios A. Megas in die Wege geleitet hat; „Über den ‚Heubogen‘ in Griechenland“ (S. 304 – 307; *Ethnographia Europaea* 8/2, 1975, S. 118 – 122); „Folklorismus in Griechenland. Bemerkungen und Beispiele“ (S. 308 – 321; im Band *Folklorismus*. Neusiedl/See 1983, S. 105 – 127); „Hard tack as popular food“ (S. 332 – 328; Fenton/Kisban [eds.], *Food in Change*. 1986, S. 74 – 79) über die Geschichte des Zwiebacks (*paximadi*) in Griechenland und seinen rituellen Gebrauch.

Es folgen französische bzw. griechische Zusammenfassungen (S. 329 – 339) der insgesamt 25, z.T. doch sehr versteckt erschienenen Studien, die thematisch ein ziemlich heterogenes Ganzes bilden. Ein Personen- und Sachregister (S. 341 – 358) schließt die Informationsfülle des Bandes auf und erlaubt seinen selektiven Gebrauch.

Walter Puchner

Η ελληνική κοινότητα [*Die griechische Dorfkommunität*]. Ioannina 1992 (Dodone, Abt. III, Beiheft 50), 198 Seiten.

Der von einem interdisziplinären Redaktionsausschuß der Universität Ioannina vorgelegte Band, der in der Reihe der Veröffentlichungen der Philosophisch-Psychologisch-Pädagogischen Fakultät erscheint, enthält die

Beiträge einer Tagung (27.4.1990) über die griechische Dorfkommunität (mit dem griechischen Terminus ist *community*, Siedlung, gemeint). Diese Tagung führt ganz bewußt die einzelnen Fächer der ehemaligen Philosophischen Fakultät, die nach der Universitätsreform zu Anfang der 80er Jahre in drei Fachbereiche aufgespalten wurde: Philologie, Archäologie/Geschichte und Philosophie/Psychologie/Pädagogik, wieder an einen Gesprächstisch zusammen: Volkskundler, Ethnologen, Historiker, Soziologen, Ökologen, Juristen, Kulturgeschichtler und Philosophen. Auch Fachvertreter aus dem In- und Ausland (z.B. Stathis Damianakos vom CNRS in Paris) sind eingeladen worden. Das Thema ist wie kein anderes dazu geeignet, Vertreter verschiedener Fachrichtungen aus ihrer jeweiligen Optik sprechen zu lassen.

Kulturphilosophisch ist der kurze, tieferschürfende Vortrag von Michalis Meraklis: „Gegenwart, Vergangenheit und Erinnerung“ (S. 11 – 12), aus Anlaß der Feststellung der oft völligen Verlassenheit mancher Bergdörfer, wo alles Vergangenheit ist, die Gegenwart gänzlich absent ist: Meraklis verweist auf die dialektische Verschränkung der Zeitschichten in der Erinnerung (und auf die Tradition als vergegenwärtigte Erinnerung), der erinnerungslose Mensch sei eigentlich schon gestorben, doch die „Mneme“ komme im Altersprozeß ganz von selbst, und so würden auch die verlassenen Dörfer „erinnert“ (von ihren ehemaligen Bewohnern, was sich auch institutionell niederschlägt, wie die vielen Vereinsbildungen beweisen) und führten eine Art „noetisches“ Dasein; dagegen sei das rezente Stadtleben „erinnerungslos“ „geschichtslos“ und daher auch trotz aller Hektik „leiblos“ zu nennen. Der folgende Beitrag von B. Nitsiakos „Einführung in das Studium der Dorfkommunität“ (S. 13 – 34) bildet ein Kapitel seines Buches „Traditionelle Sozialstrukturen“, Athen 1991 (vgl. meine Besprechung in *ÖZV* 96, 1993, S. 78 – 83). Sozialwirtschaftlich ausgerichtet ist der Beitrag von Charalampos P. Kasinis, „Nichts hat sich verändert, und nichts ist wie früher“. Mehrfachbeschäftigung und Familienbauerntum in rezenter Rural-kommunität“ (S. 35 – 47), der sich mit der mangelnden Differenzierungskapazität der Modelle zum Bauern-Arbeiter auseinandersetzt, der in vielfachen Formen auftritt und weiterlebt (und damit einige Kapitel der kapitalistischen Entwicklungstheorie problematisch macht). Evangelos Avdikos hat seinen Beitrag „Das Dorf im bürgerlichen Bereich: Widerstände und Funktionen. Der Fall der Syrrakioten in Preveza“ (S. 59 – 70) seiner Monographie über Preveza entnommen, die an dieser Stelle ausführlich besprochen worden ist (vgl. *ÖZV* 95, 1992, S. 565 – 568). Vasiliki Roku geht von den Begriffen „Fortschrittlichkeit und Konservativität in der Dorfkommunität der traditionellen Gesellschaft“ (S. 71 – 89) nach, wobei diese von der marxistischen Kapitalismustheorie geprägten Termini im Wirtschaftsgefüge des türkenzeitlichen Dorfes einen völlig anderen Inhalt bekommen. Konstantina Bada-Tsomaku, von der historischen Trachtenforschung her kommend (Disserta-

tion über die weibliche Tracht in Athen 1687 – 1834, Ioannina 1983), berichtet über „die Ungleichheiten der Ruralkommunitäten“ (S. 91 – 100), deren Mannigfaltigkeit die theoretische Modellbildung erschwert. Leonidas Luludis beschäftigt sich mit „Der Landschaft und der Ruralkommunität“ (S. 101 – 116), auf die vielfachen Übergänge zwischen Natur- und Kulturlandschaft verweisend, Tzelika Charokopu über „Die Entwicklung der Institutionen der dörflichen Selbstverwaltung“ (S. 117 – 132) seit der Staatsgründung, gesehen aus rechtswissenschaftlicher Sicht. Stathis Damianakos beschäftigt sich mit der „Politischen Dimension der Ruralkommunität“ (S. 133 – 142), die Differenzen der griechischen Bauern zu ihren EG-Kollegen hervorhebend. Aus ökologischer Sicht argumentiert Efthymis Papadimitriou: „Die Kommunität in der rezenten ökologischen Problematik“ (S. 143 – 159). Die Konzeption der „Agrar-Städte“ in der „Bio-Nomie“ eines griechischen Anthroposophen der Zwischenkriegszeit, der u.a. schon die vegetarische Kost vorsieht, erläutert das Referat von Grigoris Karofyllis: „Die Ansichten von Pl. Drakulis über die Organisation der ‚Agrar-Städte‘ und die Diät der Gesellschaft“ (S. 161 – 177). Marina Vrelli-Zachu, ebenfalls von der (soziologischen) Trachtenforschung her kommend (Dissertation über die Kleidung auf Zante nach 1864, Ioannina 1985), berichtet über die „Gesellschaftliche Schichtung der griechischen Kommunität. Widerspiegelung in der materiellen Kultur, aufgezeigt an der Kleidung“ (S. 179 – 193). Pan. Nutsos gibt schlußendlich „Epilogische Scholien“ zur ideologischen Funktion des „Koinobiotismus“ (S. 195 – 198).

Der Band, dessen Lektüregeuß leider durch viele Druckfehler etwas getrübt ist, bildet die Ausgangsplattform für ein interdisziplinäres Projekt zur Erforschung der griechischen Dorfkommunität in verschiedener methodischer Hinsicht. Die reibungslose Zusammenarbeit so unterschiedlicher Fachvertreter, die ja auch eine verschiedene „Sprache“ sprechen, ist zweifellos ein positives Zeichen, da die Volkskunde als integrative Kulturwissenschaft auf prinzipiellen Methodenpluralismus angewiesen ist. In diesem Sinn ist die Initiative der ehem. Philosophischen Fakultät der Universität Ioannina begrüßenswert, zumal sich auch hier, schon zu Beginn des Projektes, die vorgelegten Ergebnisse sehen lassen können.

Walter Puchner

Eingelangte Literatur: Winter 1994/95

Verzeichnet finden sich hier volkskundliche Veröffentlichungen, die als Rezensionsexemplare, im Wege des Schriftentausches und durch Ankauf bei der Redaktion der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde eingelangt und in die Bibliothek des Österreichischen Museums für Volkskunde aufgenommen worden sind. Die Schriftleitung behält sich vor, in den kommenden Heften die zur Rezension eingesandten Veröffentlichungen zu besprechen.

Alvarez Roldán Arturo, Vermeulen Han F. (Hg.), Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European anthropology. London/New York, Routledge, 1995, 261 Seiten.

Assmann Dietmar, Linzer und Passauer Kirchenkrippen. Der Krippenkünstler Karl Gruber. Geschmückte Christbäume. Katalog zur Ausstellung im Stift Reichersberg vom 12.11. – 11.12.1994. Linz, Institut für Volkskultur, 1994, 36 Seiten.

Bachler Käthe, Der gute Platz – eine große Hilfe für die Gesundheit an Körper, Seele und Geist. Linz/Passau, Veritas-Verlag, 1992, 110 Seiten, Abb., Graph.

Bachler Käthe, Erfahrungen einer Rutengängerin. Ergebnis einer Tatsachenforschung bei mehr als 3000 Wohnungs- und Arbeitsplatzuntersuchungen. Linz, Veritas-Verlag, 1991, 235 Seiten, Abb., Graph.

Bachler Käthe, Erkenntnisse und Bekenntnisse einer Rutengängerin. Das Gebet als Rettungsanker. Linz, Veritas-Verlag, 1988, 205 Seiten, Abb., Graph.

Baduel Pierre Robert (Red.), Les Balkans à L'époque Ottomane. (= Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée 66), Aix-en-Provence, Éditions Édisud, 1993, 158 Seiten, Abb., Graph., Tab.

Balabanov Kosta, Krstevski Cone, Die Tonikonen von Vinica. Frühchristliche Bilder aus Makedonien. (= Ausstellungskataloge der Prähistorischen Staatssammlung 25), München, Museum für Vor- und Frühgeschichte, 1993, 69 Seiten, Abb., 12 Farbtafeln.

Baur Gerhard W. (Bearb.), Badisches Wörterbuch. Dritter Band, Lieferung 53, mätteln – Meloche, Seite 577 – 608, Lahr, Moritz Schauenburg Verlag, 1994.

Beck Heinrich u.a. (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Band 8, Lieferung 5/6, Berlin, Walter de Gruyter, 1994, Seite 449 – 613, Abb. 84 – 190, Tafel 29 – 32.

Beljak Nives Ritig, Marks Ljiljana (Hg.), Kroatisch-österreichische Parallelen. In kroatischer und deutscher Sprache, Zagreb 1993, 198 Seiten, 8 Abb.

Bishop Alexander, Father John of Kronstadt. A Life. Crestwood/New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1979, 197 Seiten.

Blaas Mercedes, Die „Priesterverfolgung“ der bayerischen Behörden in Tirol 1806 – 1809. Der Churer Bischof Karl Rudolf von Buol-Schauenstein und sein Klerus im Vinschgau, Passeier und Burggrafenamt im Kampf mit den staatlichen Organen. Ein Beitrag zur Geschichte des Jahres 1809. (= Schlern-Schriften 277), Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1986, 397 Seiten, 22 Abb., 11 Tab.

Blank Inge, Hoerder Dirk (Hg.), Roots of the Transplanted. Volume One – Late 19th Century East Central and Southeastern Europe. (= East European Monographs No. CCCXCI), New York, Columbia University Press, 1994, 426 Seiten. Graph., Tab.

Brandtner Clemens Johann, Die Geschichte der Wallfahrtskirche Maria Strassengel. St. Bartholomä. Eigenverlag C. J. Brandtner, 1993, 148 Seiten, Abb.

Brasch Arved von, „Frei wie nirgendwo in der Welt!“ Leben im alten Baltikum. (= Das Volkskundliche Taschenbuch 5), Basel, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 1994, 318 Seiten, Abb.

Brednich Rolf W., Hartinger Walter (Hg.), Gewalt in der Kultur. Vorträge des 29. Deutschen Volkskundekongresses in Passau 1993 in 2 Bänden. (= Passauer Studien zur Volkskunde 8 und 9), Passau, 1994, 1. und 2. Band 779 Seiten, Abb.

Breuers Dieter, Ritter, Mönch und Bauersleut. Eine unterhaltsame Geschichte des Mittelalters. Nürnberg, Lübbe Verlag, 1994, 624 Seiten, 63 Abb.

Breuss Susanne, Liebhart Karin, Pribersky Andreas, Inszenierungen. Stichwörter zu Österreich. Wien, Sonderzahl Verlag, 1995, 415 Seiten, Abb.

Brown John Gary, Soul in the Stone: Cemetery Art from America's Heartland. Lawrence, University Press of Kansas, 1994, 246 Seiten, zahlr. SW-Abb.

Brunold Ursus, Deplazes Lothar (Hg.), Otto P. Clavadetscher. Rätien im Mittelalter. Verfassung, Verkehr, Recht, Notariat. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zum 75. Geburtstag. Disentis/Sigmaringen, Desertina/Jan Thorbecke, 1994, 607 Seiten.

Cliff Stafford, Rozensztroch Daniel, Slesin Suzanne, Mittel Europa. Rediscovering the Style and Design of Central Europe. New York, Clarkson Potter/Publishers, 1994, 251 Seiten, zahlr. Abb. und Farbtafeln.

Cook Bridget M., Russian Lace Making. London, B. T. Batsford Ltd, 1993, 144 Seiten, Abb., Graph.

Coradeschi Sergio, De Paoli Maurizio, Stock und Knauf. Augsburg, Battenberg Verlag, 1994, 231 Seiten, zahlr. Abb.

D'Orey Leonor, Pimentel António Filipe, La magie des couleurs et des pierres. Bijoux du XVIIe au XIXe siècle. Katalog zur Ausstellung in der Galerie KB/Bruxelles vom 22.9. bis 1.12.1991. Bruxelles, Galerie KB, 1991, 111 Seiten, Abb.

Da Costa Sabine Jeannin, Histoire du Mariage. Paris, Éditions de La Martinière, 1994, 191 Seiten, zahlr. Abb. und Farbtafeln.

Dannemann Manuel (Hg.), Il Congreso Chileno de Estudiosos del Folklore 17. bis 19.VII.1989. Seccion Folklore Sociedad Chilena de Historia y Geografia. Santiago/Chile 1991, 159 Seiten, Graph.

Dannemann Manuel, Cuentos Folkloricos Chilenos para los Niños de Chile 1993. Santiago/Chile, Ministerio de Educacion 1994, 77 Seiten.

Delamont Sara, Appetites and identities. An introduction to the social anthropology of western Europe. London/New York, Routledge, 1995, 254 Seiten, Tab.

Denêfle Sylvette, Croyances aux fontaines en Bretagne. Ouvrage publié avec le concours de Skol-Uhel ar Vro / Institut Culturel de Bretagne. Aix-en-Provence, Edisud, 1994, 208 Seiten, Abb.

Denk Wolfgang, Schäffer Helmut, Zur Zeit – Ein Projekt der KUNST.HALLE.KREMS. Katalog. Krems, Kunsthalle Krems Betriebsges.m.b.H., 1994, 107 Seiten, Abb.,

Deutsche Städte in der modernen Malerei 1995. Ein Kunstkalender aus dem Dr. Wolfgang Schwarze-Verlag. Wuppertal, Schwarze-Verlag, 1994, 12 Kalenderblätter.

Eberhart Helmut, Hänsel Volker, Pöttler Burkhard (Hg.), Bewährtes bewahren – Neues Gestalten. Festschrift für Viktor Herbert Pöttler. (= Schriftenreihe der Abteilung Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum 5), Trautenfels, Verein Schloß Trautenfels, 1994, 288 Seiten, zahlr. SW-Abb. und Graph. (Inhalt: **Oskar Moser**, Viktor Herbert Pöttler – 70 Jahre. 9 – 14; **Egbert Pöttler**, Schriftenverzeichnis Viktor Herbert Pöttler. 15 – 22; **Kurt Jungwirth**, Eine Großtat: Das Österreichische Freilichtmuseum Stübing. 23 – 26; **Gunther Hasewend, Gernot Axmann**, „Bewährtes bewahren – Neues gestalten. 27 – 32; **Gernot Axmann**, Viktor Herbert Pöttler und der Ortsbildschutz in der Steiermark. 33 – 36; **Oskar Moser**, Epochen und Schwellzeiten im ländlichen Hausbau der Ostalpenländer. 37 – 54; **Arne Berg** †, Baugeschichtliche Kriterien zur Datierung norwegischer Blockbauten des Mittelalters. 55 – 52; **Torsten**

Gebhard, Ansätze zur wissenschaftlichen Hausforschung in Bayern in den dreißiger Jahren. 63 – 70; **Manfred Neugebauer**, Angewandte historische Bauforschung im Rahmen denkmalpflegerischer und musealer Erhaltungsmaßnahmen. 71 – 80; **Claus Ahrens**, Anmerkungen zu archäologischen Freilichtmuseen. 81 – 88; **Arne Björnstad**, Skansen 1891 – 1991: Ideen und Resultate. 89 – 108; **Hans Griebmair**, Zur Entstehung eines Südtiroler Freilichtmuseums in Dietenheim. 109 – 116; **Ottmar Schuberth**, Zu Fragen der Präsentation in Freilichtmuseen. 117 – 124; **Dieter Pesch**, Marketing für Museen. Beispiel: Rheinisches Freilichtmuseum – Landesmuseum für Volkskunde, Kommern. 125 – 132; **Klaus Freckmann**, Trachtenrezeption und Freilichtmuseum. Beispiel südliches Rheinland. 133 – 144; **Franz Carl Lipp**, Speicherbauten in oberösterreichischen Freilichtmuseen. 145 – 166; **Enno Burmeister**, Speicherbauten im oberbayerischen Voralpenland. 167 – 178; **Hans Gschnitzer**, Das Engadiner Haus im Tiroler Freilichtmuseum. 179 – 192; **Gunter Dimt**, Neues vom oberösterreichischen Vierkanthof. 193 – 220; **Kurt Conrad †**, Häuser und Höfe im Bewegungsfeld der Gollinger Hauslandschaft. 221 – 240; **Max Gschwend**, Schweizer Dörfer und Häuser. 241 – 260; **Werner Hollomey**, Die bäuerliche Baukultur der Berber. Zusammenhänge zwischen Lebensraum, Kulturfeld und Wohnform. 261 – 288.)

Eckhardt Heinz-Werner (Red.), Kulturpreisträger des Landes Niederösterreich 1994. Wien, Amt der NÖ Landesregierung, 1994, 48 Seiten, Abb.

Erler Adalbert †, Kaufmann Ekkehard, Werkmüller Dieter (Hg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. 37. Lieferung: Vollmacht – Wertpapiere. Berlin, Erich Schmidt Verlag GmbH, 1994, Seite 1025 – 1280.

Febvre Lucien, Der Rhein und seine Geschichte. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Peter Schöttler. Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 1994, 263 Seiten, 18 Abb.

Fink Leon, In Search of the Working Class. Essays in American Labor History and Political Culture. Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1994, 261 Seiten, 1 Abb.

Galler Werner (Red.), Gottfried „Laf“ Wurm. Aquarell und Linolschnitt. Katalog zur Ausstellung im NÖ Museum für Volkskultur im Meierhof Groß Schweinbarth. (= Katalog des NÖ Landesmuseums, Neue Folge 330), Wien, Amt der NÖ Landesregierung, 1993, unpag., Abb.

Gates-Coon Rebecca, The Landed Estates of the Esterházy Princes. Hungary during the Reforms of Maria Theresia and Joseph II. Baltimore/London, Johns Hopkins University Press, 1994, 312 Seiten.

Gjerde Lars, „The Orange of Love“ and Other Stories. The Rom-Gypsy Language in Norway. Oslo, Scandinavian University Press, 1994, 305 Seiten, Abb.

Goebel Ulrich, Reichmann Oskar (Hg.), Frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Band 2, Lieferung 4: auswerfen – barmherzig. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994, Seite 1541 – 2052.

Graf Bernhard G., Kaufmann Hans-Günther, Auf Jakobs Spuren. In Bayern, Österreich und in der Schweiz. Rosenheim, Rosenheimer Verlags-
haus, 1993, 136 Seiten, zahlr. Farbtafeln. (R)

Graisse Geneviève, Perrot Michelle (Hg.), Geschichte der Frauen. Band 4: 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 1994, 687
Seiten, Abb.

Grasmück Gisela, Artisten in Alsenborn. Von Mitbürgern und Außenseitern. Sozialhistorische Mikroanalyse einer mobilen Bevölkerungsgruppe. (= Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz 15), Mainz, Gesellschaft für
Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1993, 285 Seiten, 23 Abb. (R)

Greverus Ina-Maria u.a. (Hg.), Kultur Texte. 20 Jahre Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. (= Kulturanthropologie
Notizen 46), Frankfurt am Main, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität, 1994, 400 Seiten, Abb., Graph.,
Tab.

Groiß Franz (Red.), Otto Potsch – Trophäenschau. Skulpturen und Objekte aus Alteisen und Schrott. Katalog zur Ausstellung im NÖ Museum für
Volkskultur im Meierhof Groß Schweinbarth. (= Katalog des NÖ Landes-
museums, Neue Folge 358), Wien, Amt der NÖ Landesregierung, 1994,
unpag., Abb.

Groiß Franz (Red.), Wallfahrtsorte in Mähren und Schlesien. Katalog zur Ausstellung des Heimatmuseums Olmütz im NÖ Museum für Volkskul-
tur im Meierhof Groß Schweinbarth. (= Katalog des NÖ Landesmuseums,
Neue Folge 350), Wien, Amt der NÖ Landesregierung, 1994, 40 Seiten, Abb.

Grossmann Waldemar, Die Innerebner. Ein altes Sarnergeschlecht. 2.
Teil. (= Schlern-Schriften 276), Innsbruck, Universitätsverlag Wagner,
1994, 226 Seiten, 24 Abb., Tab.

Grotum Thomas, Die Halbstarcken. Zur Geschichte der Jugendkultur der
50er Jahre. Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 1994, 249 Seiten,
9 Abb., 8 Tab.

Gummerer Hermann, Heiss Hans, Brixen 1867 – 1882. Die Aufzeich-
nungen des Färbermeisters Franz Schwaighofer. (= Transfer Kulturgeschichte
1), Bozen/Wien, Folio Verlag, 1994, 463 Seiten, Abb., Graph., Tab.

Heidrich Hermann, Birgit Jauernig-Hofmann, Der ganze Main war
hölzern ... Eine Ethnographie der Flößerei. (= Schriften und Kataloge des
Fränkischen Freilandmuseums 20), Bad Windsheim, Fränkisches Freiland-
museum, 1993, 184 Seiten, Abb. (R)

Heppner Harald (Hg.), Hauptstädte in Südosteuropa. Geschichte – Funktion – Nationale Symbolkraft. Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1994, 213 Seiten, Graph., 33 Abb. im Anhang.

Hirschmann-Altzinger Elisabeth (Red.), Kursbuch Kultur Herbst/Winter '94/'95. (= Bühne 10a), Wien, Orac Zeitschriftenverlag, 1994, 176 Seiten, Abb.

Hornung Maria, Cultura tradizionale di Sappada. Sonderdruck aus „In Quart“. Udine, Società Filologica Friulana, 1994, Seite 547 – 554, Abb., Graph.

Jankó János, Finnországi Jegyzetek. (= Series Historica Ethnographiae 7), Budapest, Néprajzi Múzeum, 1993, 173 Seiten, Graph.

Jaud Franz, Vögele Peter (Red.), Aldrans. Aldrans, Eigenverlag der Gemeinde Aldrans, 1993, 279 Seiten, Abb., Graph., Tab.

Jussel Guntram (Red.), Dorfbuch Bludesch. Bludesch, Eigenverlag der Gemeinde Bludesch, 1994, 418 Seiten, Abb., Graph., Tab., Karte in Beilage.

Kardon Janet (Hg.), Revivals! Diverse Traditions 1920 – 1945. The History of Twentieth-Century American Craft. Katalog zur Ausstellung des American Craft Museum in New York vom 20.10.1994 bis 26.2.1995. New York, Harry N. Abrams, 1994, 303 Seiten, Abb.

Karlinger Felix, Das Gastmahl der freundlichen Toten. Sonderdruck aus: Scritti in Memoria di Sebastiano Lo Nigro. Catania, Università di Catania, 1994, Seite 143 – 148.

Karlinger Felix, Menschen im Märchen. Studien zur Volkserzählung. Wien, Verlag Edition Praesens, 1994, 124 Seiten.

Karpathos. 5. überarb. Auflage, Salzburg, Yvonne von Bolzano, 1994, 48 Seiten, 1 Karte.

Kirk Malcolm, The Barn. Silent Spaces. London, Thames and Hudson, 1994, 162 Seiten, zahlr. SW-Abb., Graph.

Klein Ulrich (Red.), Neue Untersuchungen zu städtischen und ländlichen Bauten. (= Berichte zur Haus- und Bauforschung 3), Marburg, Jonas Verlag, 1994, 343 Seiten, zahlr. Abb., Graph., Tab.

Köstlin Konrad u.a., Ums Leben sammeln. Projekt. Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1994, 235 Seiten, Abb.

Kovacek Michael (Hg.), Glas 1500 – heute. Glas aus 5 Jahrhunderten. Katalog zur Verkaufsausstellung in der Glasgalerie Kovacek vom 12.11. – 24.11.1994. Wien, Glasgalerie Michael Kovacek, 1994, 109 Seiten, zahlr. Abb.

Kraybill Donald B., Olshan Marc A. (Hg.), The Amish Struggle with Modernity. Hanover (USA)/London, University Press of New England, 1994, 304 Seiten, Abb., Tab.

Lhôte Jean-Marie, Histoire des jeux de société. Géométries du désir. Paris, Flammarion, 1994, 671 Seiten, zahlr. Abb., Graph., Tab.

Lovivoni Alain u. Dalila, Arts Traditionnels Corses. Aix-en-Provence, Edisud, 1993, 123 Seiten, Abb.

Ludwigstorff Georg (Red.), Silber. Katalog zur 1741.Kunstauktion im Palais Dorotheum am 6.12.1994. Wien, Eigenverlag Dorotheum, 1994, unpag., zahlr. Abb.

Lunzer Christian, Seemann Helfried (Hg.), Brigittenau 1880 – 1930 Album. Wien, Verlag für Photographie, 1994, unpag., 109 Abb.

Lunzer Christian, Seemann Helfried (Hg.), Meidling 1870 – 1930 Album. Wien, Verlag für Photographie, 1994, unpag., 124 Abb.

Lutz-Dollinger Brigitte, Buchweizenanbau und Buchweizenbauern in Südtirol. Ein Beitrag zur Agrar- und Sozialgeographie Südtirols. Mit einem Geleitwort von Adolf Leidlmair. (= Schlern-Schriften 278), Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1986, 148 Seiten, 37 Abb., 68 Tab.

Mackes Karl L., Die wechselvolle Geschichte des Viersener Heimatmuseums und seiner Bestände. (= Schriften des Museumsvereins Dorenburg 47), Viersen, Museumsverein Dorenburg e.V., 1994, 151 Seiten, 162 Abb., 4 Farbtafeln im Anhang.

Magocsi Paul Robert (Hg.), The Persistence of Regional Cultures. Rusyna and Ukrainians in their Carpathian Homeland and Abroad. (= East European Monographs No. CCCLXV), In englischer und russischer Sprache. New York, Columbia University Press, 1993, 220 Seiten.

Magocsi Paul Robert, Historical Atlas of East Central Europe. Seattle/London, University of Washington Press, 1993, 218 Seiten, zahlr. Karten und Tab.

Marboe Peter (Red.), Österreichische außenpolitische Dokumentation. Auslandskulturtagung 1994 vom 5. – 7. September. Wien, Bundesministerium für auswärtige Angelegenheiten, 1994, 75 Seiten.

Marinovic Walter, Das Teutsche Nationaltheater. Unser Burgtheater von Joseph II bis Peymann. (= Eckart-Schriften 131), Wien, Österreichische Landsmannschaft, 1994, 104 Seiten, 4 Abb.

McAleer Kevin, Dueling. The Cult of Honor in Fin-de-Siècle Germany. Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1994, 268 Seiten, 32 Abb.

McGaw Judith A. (Hg.), Early American Technology. Making and Doing Things from the Colonial Era to 1850. Chapel Hill/London, University of North Carolina Press, 1994, 482 Seiten, 16 Abb.

Meiners Uwe (Hg.), Korsetts und Nylonstrümpfe. Frauenunterwäsche als Spiegel von Mode und Gesellschaft zwischen 1890 und 1960. Begleitheft

zur gleichnamigen Ausstellung im Schloßmuseum Jever vom 1. Juli 1994 bis 15. Januar 1995. (= Kataloge und Schriften des Schloßmuseums Jever 10), Oldenburg, Isensee Verlag, 1994, 115 Seiten, 111 Abb.

Milfait Otto, Verehrung von Quelle und Baum im Mühlviertel. Gallneukirchen, Verlag Denkmayr, 1990, 191 Seiten, 12 Farbtafeln, zahlr. Graph.

Mise en boîte. Katalog zur Ausstellung im Musée national des Arts et Traditions populaires vom 6.11.1994 bis 17.4.1995. Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1994, 240 Seiten, Abb.

Moser-Rath Elfriede, Kleine Schriften zur populären Literatur des Barock. Herausgegeben von Ulrich Marzolph und Ingrid Tomkowiak. Göttingen, Verlag Otto Schwartz & Co, 1994, 434 Seiten, 2 Abb.

Niem Christina, Nanny Lambrecht 1868 – 1942. Eine unangepaßte Schriftstellerin. Soziales Engagement und literarische Erneuerung in der katholischen Kontroverse. (= Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz 16), Mainz, Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1993, 238 Seiten, 1 Abb. (R)

Ortelli Taroni Guiseppina, Castel San Pietro. Storia e vita quotidiana. (= Pubblicazione della Società svizzera per le tradizioni popolari 76), Basilea, Società svizzera per le tradizioni popolari, 1994, 216 Seiten, Abb.

Pammer Michael, Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700 – 1820. (= Sozial- und Wirtschaftshistorische Studien 21), München/Wien, Oldenbourg/Verlag für Geschichte und Politik, 1994, 302 Seiten, 77 Tab.

Polar Peoples. Self-determination & Development. Edited by Minority Rights Group. London, Minority Rights Group, 1994, 270 Seiten, 17 Abb., Graph.

Pounds Norman, John Greville, An Economic History of Medieval Europe. Harlow/New York, Longman Group Limited, 2. Aufl. 1994, 536 Seiten, Abb., Graph., Tab., Karten.

Purin Bernhard, Die Juden von Sulz. Eine jüdische Landgemeinde in Vorarlberg 1676 – 1744. (= Studien zur Geschichte und Gesellschaft Vorarlbergs 9), Bregenz, Vorarlberger Autoren Gesellschaft, 1991, 180 Seiten, Abb., Tab.

Reguly Antal, Magyarországi Jegyzetek. (= Series Historica Ethnographiae 8), Budapest, Néprajzi Múzeum, 1994, 199 Seiten, Abb., Graph., Tab.

Reindl Peter, Sucrow Alexandra (Red.), Das Homer-Zimmer für den Herzog von Oldenburg. Ein klassizistisches Bildprogramm des „Goethe-Tischbein“. Oldenburg, Landesmuseum Oldenburg, 1994, 130 Seiten, Abb.

Ressler Otto Hans (Red.), Wiener Kunstauktionen. Katalog zur 5. Wiener Kunstauktion am 15., 16., 17. und 18. November 1994. Wien, Kunstauktionen Ges.m.b.H., 1994, unpag., zahlr. Abb.

Rey-Henningsen Marisa, *The World of the Ploughwoman. Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain.* (= FF Communications 254), Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1994, 293 Seiten.

Rice Timothy, *May It Fill Your Soul. Experiencing Bulgarian Music.* Chicago/London, University of Chicago Press, 1994, 370 Seiten, CD in Beilage.,

Rotenberg Robert, *Time and Order in Metropolitan Vienna.* London/Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, 262 Seiten, 20 Graph.

Roth Klaus, Wolf Gabriele (Hg.), *Südslavische Volkskultur. Bibliographie zur Literatur in englischer, deutscher und französischer Sprache zur bosnisch-herzegowinischen, bulgarischen, mazedonischen, montenegrinischen und serbischen Volkskultur.* Columbus, Slavica Publishers, 1994, 553 Seiten.

Sahlins Peter, *Forest Rites. The War of the Demoiselles in Nineteenth-Century France.* Cambridge/London, Harvard University Press, 1994, 188 Seiten, 1 Graph.

Santino Jack, *All Around the Year. Holidays and Celebrations in American Live.* Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1994, 227 Seiten, Abb.

Sault Nicole (Hg.), *Many Mirrors. Body Image and Social Relations.* New Brunswick/New Jersey, Rutgers University Press, 1994, 346 Seiten.

Schilling Heinz (Hg.), *Fieldwork. Kulturanthropologische Recherchen in Europa. Ein Foto-Album.* (= Kulturanthropologie Notizen 47), Frankfurt am Main, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität, 1994, 223 Seiten, zahlr. Abb.

Schwertner Johann, *Nun grüß dich Gott, du gesunde Arznei – Wein in der Volksmedizin. Begleitheft zur Sonderausstellung von Juli – Oktober 1994.* (= Schriftenreihe des Kärntner Freilichtmuseums in Maria Saal 3), Maria Saal, Kärntner Freilichtmuseum, 1994, 48 Seiten, 4 Abb.

Seipel Wilfried, *Ägyptomanie. Ägypten in der europäischen Kunst 1730 – 1930. Die Sehnsucht Europas nach dem Land der Pharaonen. Zur Begegnung von Orient und Okzident am Beispiel des Alten Ägypten. Katalog zur Ausstellung des Kunsthistorischen Museums in Wien vom 16.10.1994 – 29.1.1995.* Wien, Eigenverlag des Kunsthistorischen Museums, 1994, 412 Seiten, Abb., Graph.

Siebenmorgen Harald, *Christina Kubisch – Im Laufe der Zeit. Katalog zur Ausstellung im Badischen Landesmuseum Karlsruhe vom 2.10. bis 12.12.1993.* Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, 1993, 40 Seiten, zahlr. Abb.

Siebenmorgen Harald, Raffael Rheinsberg – Felder. Dialog. Zeitgenössische Künstler im Karlsruher Schloß. Katalog zur Ausstellung im Badischen Landesmuseum Karlsruhe vom 15.5. bis 2.8.1993. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, 1993, 76 Seiten, zahlr. Abb.

Slesin Suzanne, Rozensztroch Daniel, Menard Jean Louis, Cliff Stafford, Chabaneix Gilles de, Everyday things: Wire. New York, London, Paris, Abbeville Press Publishers, 1994, 148 Seiten, Abb.

Spaulding Mary, Welch Penny, Nurturing Yesterday's Child. A Portrayal of the Drake Collection of Paediatric History. Toronto, Natural Heritage/Natural History Inc., 1994, 338 Seiten, Abb.

Šperky 19. století (od empíru k historismu) zu sbírek Moravské galerie v Brně. Brně, Uměleckoprůmyslové muzeum, 1994, 151 Seiten, Abb., Graph.

Spycher Albert, Die Asphaltgrube im Val-de-Travers – ein Kapitel schweizerischer Bergbaugeschichte. (= Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde Reihe Altes Handwerk 61), Basel, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 1994, 67 Seiten, 34 Abb.

Starobinski Jean, Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Aus dem Französischen von Horst Günther. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1994, 194 Seiten, 97 Abb.

Steinmaßl Franz, Tauriger Fasching. Blutige Ostern. Kriminalität zwischen Inn und Traun von der Jahrhundertwende bis 1938. Grünbach, Edition Geschichte der Heimat, 1994, 398 Seiten, Abb.

Sturt George, The Wheelwright's Shop. Cambridge, University Press, 1993, 236 Seiten, Graph.

Szendl Kurt (Red.), Bücher. Katalog zur 60. Sonderauktion im Palais Dorotheum am 29.11.1994. Wien 1994, 139 Seiten, Tafeln im Anhang.

Tomasek Tomas, Das deutsche Rätsel im Mittelalter. (= Hermaea Germanistische Forschungen – Neue Folge 69), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1994, 372 Seiten.

Uther Hans-Jörg, Tiere auf Wanderschaft. Sonderdruck aus: Die Stadtmusikanten in Bremen. Geschichte – Märchen – Wahrzeichen. Bremen, Edition Temmen, 1993, Seite 18 – 52, Abb.

Uther Hans-Jörg, Zur Ikonographie des Rapunzel-Märchens (KHM 12). Sonderdruck aus: Scritti in Memoria di Sebastiano lo Nigro. Catania, Università di Catania, 1994, Seite 291 – 319, 17 Abb.

Vialles Noëlie, Animal to Edible. Translated from the French by J. A. Underwood. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 142 Seiten, 63 Abb.

Wagner Christoph, Alles was Gott erlaubt hat. Die kulinarische Bibel. Essen und Trinken im Alten und Neuen Testament. Wien, Verlag Christian Brandstätter, 1994, 240 Seiten, Abb.

Walter Freiberg, Südtirol und der italienische Nationalismus. Entstehung und Entwicklung einer europäischen Minderheitenfrage. Teil 1: Darstellung, 445 Seiten, Abb., Tab., Teil 2: Dokumente, 796 Seiten, Tab., (= Schlern-Schriften 282/1,2), Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1990/94.

Weber Jürgen, Weber Wolfgang, „Jeder Betrieb eine rote Festung!“ Die KPÖ in Vorarlberg 1920 – 1956. (= Schriftenreihe der Rheticus-Gesellschaft 32), Feldkirch, Rheticus-Gesellschaft, 1994, 276 Seiten, 15 Abb.

Wilson C. Anne (Hg.), Luncheon, Nuncheon and Other Meals. Eating with the Victorians. Dover, Alan Sutton Publishing Limited, 1994, 171 Seiten, Abb., Graph.

Wolf Helga Maria, Unsere Stadt. 30 unbekannte Wege durch Wien. Wien, Verlagsbuchhandlung Pichler GesmbH, 1994, 143 Seiten, Abb.

Zacke Alexander M. (Red.), Asiatika. Katalog zur 1740. Kunstauktion im Palais Dorotheum am 5.12.1994. Wien, Eigenverlag Dorotheum, 1994, unpag., zahlr. Abb.

Verzeichnis der Mitarbeiter

HR Hon.Prof. Dr. Klaus Beitzl
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Vizekanzler Dr. Erhard Busek
Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten
Minoritenplatz 5
A-1014 Wien

Univ.Prof. Dr. Christoph Daxelmüller
Institut für Volkskunde
der Universität Regensburg
Universitätsstraße 31
D-93053 Regensburg

Univ.Prof. Dr. Elfriede Grabner
Landesmuseum Joanneum
Abteilung für Volkskunde
Paulustorgasse 11 – 13a
A-8010 Graz

OR Dr. Franz Grieshofer
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Univ.Ass. Dr. Reinhard Johler
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Univ.Prof. Dr. Konrad Köstlin
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Mag. Herbert Nikitsch
Michaelerstraße 13/11
A-1180 Wien

Univ.Prof. Dr. Walter Puchner
Soutani 19
GR-10682 Athen

OR Dr. Margot Schindler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Dr. Magdalena Schwenter
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

O.HProf. Dr. Wolfgang Suppan
Institut für Musikethnologie
Hochschule für Musik und darstellende Kunst Graz
Leonhardstraße 15
A-8010 Graz

Bernhard Tschofen M.A.
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

**Umfrage: Ethnologische Zeitschriften im europäischen Verband
Ethnologische Zeitschriften - Ethnologie in den Zeitschriften Europas**

G.A.R.A.E. / HESIODE beschäftigt sich seit einigen Jahren kontinuierlich mit der Rolle und der Geschichte volkskundlicher Zeitschriften bzw. allgemeiner mit Zeitschriften, die regelmäßig oder zumindest gelegentlich ethnologische Beiträge veröffentlichen.

In diesem Zusammenhang haben wir ein Dokumentationszentrum für Zeitschriften aufgebaut, einschlägige Kolloquien, Tagungen und Ausstellungen veranstaltet sowie über die entsprechenden Zeitschriften informiert bzw. ihnen eigene Publikationen gewidmet.³

Durch die mit Unterstützung des *französischen Kulturministeriums, Mission du Patrimoine ethnologique* durchgeführte Umfrage:

Ethnologische Zeitschriften Ethnologie in Zeitschriften Europas

beabsichtigt G.A.R.A.E./HESIODE die europäische Dimension der bisherigen Arbeiten zu diesem Thema zu vertiefen. Ziel ist es :

- einen möglichst vollständigen Überblick über ethnologische Zeitschriften zu erhalten
- ein Verzeichnis aller verfügbaren Informations- und Dokumentationsquellen zu erstellen
- die Möglichkeiten einer dauerhaften Zusammenarbeit der Zeitschriften auf europäischer Ebene auszuloten.

Im Interesse des Erfolges dieser Umfrage möchten wir Sie bitten, uns :

- Adressen von Zeitschriften, Verlagen, Instituten, Forschern mitzuteilen, denen wir den Fragebogen zusenden könnten
- Informationen über unser Projekt an in Frage kommende Zeitschriften, Institutionen und interessierte Personen weiterzuleiten
- uns wenn möglich Hefte von Zeitschriften zuzusenden, die für das Projekt von besonderem Interesse sein könnten, ebenso wie Untersuchungen zur Rolle und Geschichte geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriften.

**Ein umfassendes Dossier mit den Arbeiten
von G.A.R.A.E. / HESIODE zum Thema Zeitschriften
sowie der Fragebogen sind erhältlich bei**

**G.A.R.A.E / HESIODE, Christine Bellan, 91 rue Jules Sauzède
F-11000 Carcassonne (Frankreich)
Tel.: (0033) 68 71 29 69 * Fax (0033) 68 71 20 75**

**Mechanismen der Produktion und Rezeption
von „Volkskunst“
Entwürfe Franz Zells für die Möbelfabrik Schoyerer**

Von Bärbel Kleindorfer-Marx

Um die Jahrhundertwende entwarf der Münchner Architekt Franz Zell (1866 – 1961), den Volkskundlern als Herausgeber von Bildbänden¹ über Trachten, Bauernmöbel und Bauernhäuser, als „Sammler ländlicher Altertümer“² und als Gestalter zahlreicher Heimatmuseen und Volkskunst-Ausstellungen bekannt, neben Möbeln im Stil des Historismus auch „Bauernmöbel“ für die Produktion der Möbelfabrik Schoyerer in der Stadt Cham im Bayerischen Wald. Das heute in vierter Generation von der Familie Schoyerer geführte Unternehmen für Möbelhandel und Möbelproduktion hatte sich im Zuge der Industrialisierung Ende des 19. Jahrhunderts rasch von einer 1850 gegründeten kleinen Schreinerwerkstatt zu einem modernen Fabrikbetrieb, ausgestattet mit den Errungenschaften der Moderne, als deren Ikone die neu angeschaffte Dampfmaschine verstanden werden kann, gewandelt. Ein eigenes Zeichenbüro im 1895 erbauten Fabrikgebäude, in dem neben dem Firmeninhaber zwei angestellte Kunstgewerbezeichner arbeiteten, betonte die gewandelte Bedeutung des Möbelentwurfs für die Produktion und signalisierte gleichzeitig die Trennung von Kopf- und Handarbeit.

Am Beispiel der Möbelentwürfe Franz Zells für Schoyerer können jene Mechanismen deutlich gemacht werden, die um 1900 die Umsetzung der von der Kunstgewerbebewegung heftig geforderten Revitalisierung von Volkskunst in Möbel im „Bauernstil“ bewirkten.

1 Zell, Franz: Bauernhäuser und volkstümliche Hausmalerei im Bayerischen Hochland. Frankfurt am Main 1899. Ders.: Bauern-Möbel aus dem bayerischen Hochland. Frankfurt am Main 1899. Ders.: Bauerltrachten aus dem bayerischen Hochland. München 1903.

2 Deneke, Bernward: Franz Zell als Sammler ländlicher Altertümer. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1972 – 1974 (1975), S. 116 – 125.

Die in der Volkskunde akzeptierte These, daß im Verlauf des Historismus, nachdem die historischen Stile durchdekliniert worden waren, schließlich auch Volkskunst als Stil entdeckt, ja geradezu „erfunden“ worden sei, kann anhand der Zusammenarbeit zwischen dem Münchner Architekten, der vor allem durch Bauten im Heimatstil bekannt wurde, und dem Chamer Fabrikanten Andreas Schoyerer junior, der aufgeschlossen und interessiert die zeitgenössische Debatte der Kunstgewerbebewegung verfolgte, belegt werden.

Franz Zell als Möbelzeichner

Franz Zell gehörte zum Kreis der Architekten und Kunstgewerbetreibenden, die 1902 in München den „Verein für Volkskunst und Volkskunde“ gründeten. Ziel des Vereins war die Erforschung und das Sammeln „alter Volkskunst“. In der seit 1903 unter der Schriftleitung Zells erscheinenden Vereinszeitschrift „Volkskunst und Volkskunde“ wurde diese entdeckende Beschreibung von Volkskunst begleitet von einem Plädoyer für eine Revitalisierung der Volkskunst durch das zeitgenössische Handwerk. Der berufliche Werdegang Zells – nach einer Schreinerlehre hatte er Architektur studiert – galt seinen Zeitgenossen als die oft gewünschte Wiedervereinigung von Kunst und Handwerk in einer Person und prädestinierte ihn, das bürgerliche Interesse an der Volkskunst als Vorbild für das Kunsthandwerk einerseits zu formulieren, andererseits aber auch umzusetzen. Das Sammeln und Darstellen von Volkskunst in Museen, gepaart mit Bemühungen um die Revitalisierung des alten Handwerks, wurden Zell, der sich selbst für Thieme-Beckers Künstlerlexikon als „Folklorist“ bezeichnete, zur Grundlage seiner Entwurfstätigkeit für Möbel. So war Zell nicht nur einer der Protagonisten der konservativen Volkskunstbewegung, sondern er versuchte sich auch selbst an der von ihm eingeforderten Umsetzung der Volkskunst in zeitgenössische Entwürfe.³

In Fachzeitschriften, u.a. im „Deutschen Schreinerkalender“, inserierte Zell sein „Zeichen-Bureau für Bau- und Möbelschreinerei“, in dem Skizzen, Detail- und Werkzeichnungen gefertigt wurden. In

³ Zells Bedeutung für die um 1900 beginnende Erforschung der Sachkultur und des bäuerlichen Hausbaus ist bereits mehrfach beschrieben worden. Über seine Tätigkeit als Möbelzeichner und Entwerfer war bisher nichts bekannt.

den Inseraten wies Zell sich als mehrfach kompetent aus. Er bot Zeichnungen „in jeder Stilart“ an, etwa zu „Bambus-, japanischen und maurischen Möbeln, zu Jagdzimmern und Bauernstuben“ und zu „ganzen Zimmer-Einrichtungen im modernen englischen Stil“.⁴ Durch diese Inserate wurde der Chamer Möbelfabrikant, der mit etlichen Architekten und Entwerfern zusammenarbeitete, auf Zell aufmerksam und beauftragte ihn, Entwürfe zu fertigen.

Im ehemaligen Zeichenbüro im Dachgeschoß des Schoyererschen Fabrikgebäudes ist bis heute ein umfangreicher Bestand an Verkaufsbüchern, Möbelentwürfen, Werk- und Detailzeichnungen, Verkaufskatalogen und Photographien von Möbelstücken verwahrt, der von den Anschreibebüchern und Möbelentwürfen des Firmengründers bis zur Ablage der Buchführung des heutigen Unternehmens reicht. In diesem „Firmenarchiv“, das durch ständige Weiternutzung der Unterlagen als Grundlage für immer neue Möbelentwürfe, und nicht durch planmäßiges Anlegen entstand, sind rund hundert Entwürfe Zells zu Einzelmöbeln und Raumensembles im Stil des Historismus und des Jugendstils, aber auch zu bemalten „Bauernmöbeln“ erhalten. Zells Arbeiten machen nur einen Bruchteil des Materials im Firmenarchiv aus, doch können sie Aufschluß über die Vielfalt der Produktion um die Jahrhundertwende und über die unverbindliche Aufnahme der Volkskunst in das Stilrepertoire geben.

Historistischer Stilpluralismus

Die Möbelentwürfe Zells bestätigen die annoncierte Versiertheit Zells in allen Stilarten. Er beherrschte den ästhetischen Kanon. Zells genaue Kenntnis des tradierten Formenrepertoires, die er während seines Architekturstudiums an der Technischen Hochschule in München erwarb, wird deutlich. In seinen Skizzenbüchern hatte Zell, den historistischen Gepflogenheiten entsprechend, die Formen der Vergangenheit eingeübt. Diese zeichnerische Aneignung des Kanons war unabdingbare Voraussetzung für die Gestalter des Historismus. Der späthistoristische Rückgriff auf Formen und Ornamente der Vergangenheit war gekennzeichnet durch einen immer freieren Umgang mit den Vorbildern. Die dogmatische Korrektheit des frühen Historismus

4 Deutscher Schreinerkalender 1894.

verlor sich, das assoziative Verfügen über die Stile gipfelte in einem eklektisch freien Spiel mit den Formen. Die Repetition der Stile vollzog sich nicht in ihrer geschichtlichen Abfolge, sondern im pluralistischen Nebeneinander.

Zell adaptierte standardisierte Formen der Gotik und der Renaissance, des Barock und des Klassizismus. Seine Entwürfe für Büffets, repräsentative Speisezimmerschränke, zeigen gotische Motive wie Spitzbögen, Maßwerk, Fischblasen und geschnitzte Wappenschilde. Lavabos und Standuhren erinnern in knorpeliger Wuchtigkeit an die Renaissance. Steiflehnige Stühle stehen in holzvertäfelten Stuben, überspannt von gotischen Gewölben. Durch Einzeichnen weniger Accessoires verstand Zell es, in seinen Entwürfen gemäß den Geschmackskonventionen der Zeit Ritterromantik und „altdeutsche“ Stimmung anklingen zu lassen: blankgeputztes Zinngeschirr und Schenkkanen stehen auf den Büffets. Deckelpokale und Kelchgläser schmücken die Humpenbretter. Ahnenporträts, ausgestopfte Wappenvögel und Schiffsmodelle hängen an den Wänden.

Zell entwarf auch „Bambus-, japanische und maurische Möbel“, ganz dem zeitgenössischen Geschmack an exotischer Verfremdung folgend. Seit der Wiener Weltausstellung im Jahr 1873 hatte ostasiatisches Kunsthandwerk den Weltmarkt überschwemmt. Der Stil der *Ostasiatica* beeinflusste das europäische Kunstgewerbe. Die Berührung mit dieser Kunst führte zur Übernahme exotischer Versatzstücke in den Stilpluralismus.

Bei der freien Synthese verschiedenster Stilzitate griff die übliche Nomenklatur der Stile bald nicht mehr. Neben den historischen Stilbenennungen benutzte Zell die Begriffe „englischer Stil“ und „moderner Stil“ für seine Entwürfe. Zells „moderne“ Interieurs zeigen die geschwungenen Linien und die ornamentalen Blatt- und Blumenspielereien des Jugendstils, die hier als Intarsia, Malereien, Schnitzereien oder in metallene Beschläge umgesetzt erscheinen.

Zahlreiche Möbelentwürfe Zells geben Schnitzereien in den Türfüllungen von Schränken und Büffets, an den Gesimsen von Schränken und an Stuhllehnen vor und verraten Zells Kenntnisse gotischer Flachschnitzereien. Die Lehne eines Sessels mit dreieckiger Sitzfläche, der an die westfälischen Dreipfostenstühle des 18. Jahrhunderts erinnert, ist mit Flachschnitzerei versehen. Die Schnitzereien wirken wie Adaptionen der Ziertechniken ländlicher Möbel. Die beginnende volkskundliche Sachkulturforschung der Jahrhundertwende sah in

Kerb- und Flachschnitt ein charakteristisches Merkmal der Bauernmöbel und beschrieb diese Schnitzerei als volkstümliche Technik.

Den Entwurf für einen sparsam mit geometrischen Figuren und streng stilisierten Blumenornamenten bemalten Schrank bezeichnete Zell als „modernen Bauernstil“. Die isolierten, schablonenhaften Dekore sind weit entfernt von dem der Volkskunst zugeschriebenen „horror vacui“. Der „Bauernstil“ vervollständigte die Reihe historistischer Formenvielfalt, die alle Stilarten umfaßte. Neben die Rezeption historischer Stilformen trat gleichwertig die Rezeption scheinbar ahistorischer Formen der Volkskunst. So wurden „Bauernmöbel“ um die Jahrhundertwende Teil des breitgefächerten Angebots der Möbelfabrik Schoyerer.

Mehrfache Kompetenz in der Möbelproduktion

Dem Fabrikanten Andreas Schoyerer junior, der sich aufgrund seiner Ausbildung an führenden Kunstgewerbeschulen mehr als Kunstgewerbetreibender und Kaufmann denn als Schreiner verstand, war es bald nach der Übernahme der Firma im Jahr 1888 gelungen, den Kundenkreis über den Werkstattradius des Seniors hinaus erheblich zu vergrößern. Er lieferte hochwertige Innenausstattungen für Villen in alle Teile Deutschlands und in das Ausland. In Cham hatte Schoyerer einen differenzierteren, vom Vater übernommenen Kundenstamm zu bedienen. So wurden neben gehobenen Einrichtungen für die Oberschicht auch schlichte Möbel gefertigt. Umänderungen und das Aufpolieren von Möbeln, Reparaturen und Möbeltransporte vervollständigten die Liste der angebotenen Leistungen. Die Geschäftsbücher belegen eindrucksvoll das umfassende Leistungsvermögen der Möbelfabrik, die Kompetenz auf den verschiedensten Gebieten bewies.

Die angedeutete mehrfache Kompetenz Schoyerers in der Möbelherstellung korrespondierte mit dem Vermögen, in allen Stilarten versiert zu sein. Die Verkaufsbücher lassen das Spektrum der Formen und Stile der Produktion Schoyerers um die Jahrhundertwende deutlich werden. Ein Beispiel für den historistischen Umgang Schoyerers mit den Stilformen gibt das ab 1897 geführte „Zeichnungsbuch“, in dem die Nummern der Möbelzeichnungen, dazu die Auftraggeber und die Stilrichtung, notiert sind, um das Auffinden der Werkzeichnun-

gen, die in der Werkstatt verwendet wurden, zu erleichtern. Auf einer Seite, das heißt innerhalb weniger Monate, wurden 1902 unter der Sparte „Buffets & Kredenzen“ folgende Stilbezeichnungen von Lieferungen festgehalten: „gotisch einfach, englisch, renaissance einfach, gotisch, renaissance, modern, Bauernstil, romanisch, moderner Bauernstil, modern-vlämisch mit Einlagen, Biedermeier“. Im Zeitalter des späten Historismus konnten alle diese Stile gleichzeitig aufgerufen werden, es entstand eine anregende Pluralität der Ausdrucksformen, die auch den „Bauernstil“ einschloß.

Volkskunst als letzte Ressource

Ende des 19. Jahrhunderts hatte der Historismus alle historischen Stile wiederholt, die Verwendung immer anderer Versatzstücke aus verschiedenen Jahrhunderten kam zu ihrem Ende. Kunst und Kunstgewerbe sehnten sich nach einem originären und zeitlosen Stil, den man einerseits in der Natur, andererseits in den scheinbar geschichtslosen Kunstäußerungen des Volkes zu entdecken glaubte. Volkskunst bot sich dem ausgehenden 19. Jahrhundert als letzte Ressource an, aus der Zitate für den Formenkanon geschöpft werden konnten. Diese Adaption der Volkskunst für das Kunstgewerbe folgte historistischen Mustern. Neben der Natur wurde die Volkskunst zum „Jungbrunnen für eine der raschen Modernisierung müde gewordene und zugleich durch sie verschreckte und verängstigte Gesellschaft“,⁵ zum letzten Relikt aus vorindustrieller Zeit. Der Volkskunst wurden bestimmte Werte zugeschrieben, das ihr vermeintlich immanente Ursprünglich-Echte wurde zum Ideal. Die von den Kunsttheoretikern der Zeit als fatal angesehene Trennung von Kunst und Handwerk, von Kopf- und Handarbeit, sah man in der Volkskunst aufgehoben, sie bot eine „Vision nicht-entfremdeter Lebensqualität vor dem Sündenfall Industrialisierung“.⁶ Mit dieser Bedeutung begabt, avancierte die wiederbelebte Volkskunst als Variante des Historismus zum Stil: „Bemalte Möbel im Stile der Volkskunst“ wurden den Zeitgenossen als adäquate Einrichtung angeboten.

5 Köstlin, Konrad: Volkskunst und Volkskunde. Nachgetragene Liebe oder Die Geschichte einer Entfremdung. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 22 (1990), S. 125 – 140, hier S. 127.

6 Köstlin, Volkskunst und Volkskunde (wie Anm. 5), S. 129.

Die Anmutungsqualität der „alten“ Volkskunst, die Interpretation von Bauernmöbeln als Beispiel für nichtentfremdete, traditionelle Handwerkskunst ließ ländliches Mobiliar beispielgebend für bürgerliche Einrichtungen der Jahrhundertwende werden. Die bürgerliche Schicht nahm das Identifikationsangebot an, die Nachfrage schuf einen Markt für Möbel im Bauernstil. Andreas Schoyerer, durch seine Verbindung zu Zell, einem der eifrigsten Apologeten der Revitalisierung von Volkskunst, für diese Entwicklung sensibilisiert, avancierte zu einem fragten Lieferanten von Bauernmöbeln.

1901 lieferte Schoyerer nach einem Entwurf Zells die Einrichtung für das Landhaus eines Nürnberger Kaufmanns. Die Skizze Zells für das „Wohnzimmer im Tyroler Bauern-Stil des 17. Jahrhunderts“ ist eine Darstellung des Raums in Einzelansichten der vier Wände: die Wände sind umlaufend mit gebeiztem Fichtenholz getäfelt; es finden sich ein Erker mit Tisch, Brettstühlen und Bänken, eine Standuhr, ein Kachelofen, ein Büffet mit gedrechselten Säulen und Butzenscheiben, eine wandfeste Bank. Die Zimmertür ist mit Zierbeschlägen und Blumenmalerei versehen. Weiter gehörten zu dieser Lieferung: eine „Küche gestrichen und etwas bemalt“ mit Tellerbrett an der Wand, Brettstuhl und Schragentisch, und ein „Speisezimmer blau gestrichen und mit Blumen bemalt“. Der Entwurf scheint einer bäuerlichen Stube nachgebildet und erinnert an die zeichnerische Aufnahme einer „Bauernstube in Rottach“, die Zell in seinem Band „Bauern-Möbel aus dem bayerischen Hochland“ veröffentlichte.⁷ Die Produktion derartiger Bauernstuben nahm bei der Möbelfabrik Schoyerer bald breiten Raum ein.

Bauernmöbel für Bürger

1905 bestellte Martin Lentschner aus Leipzig bei Schoyerer die Einrichtung seines Hauses. Die Auflistung der Lieferung im Verkaufsbuch, die die verwendeten Hölzer und deren Oberflächenbearbeitung angibt, macht deutlich, daß jedem Raum innerhalb des Hauses eine bestimmte Holzart zugeordnet wurde: „Schlafzimmer: hell Eichen matt poliert, Wohnzimmer: Nußbaumholz, Fremdenzimmer: Fichten grün gebeizt, Küche: Pitch Pine blau ausgefaßt, Herrenzim-

⁷ Zell, Bauern-Möbel (wie Anm. 1), Tafel 18 „Nordwand aus einer Bauernstube in Rottach 1810“ und Tafel 19 „Ostwand aus einer Bauernstube in Rottach 1810“.

mer: Eichengrau, Frühstückszimmer: Bauernstube gemalt, Vorplatz Möbel: Birnbaum roth gebeizt, Magdzimmer: Fichten gebeizt.“⁸ Zum Frühstückszimmer, das als Bauernstube gestaltet war, gehörte eine Kredenz, eine Truhenbank, ein Wäscheschrank, ein Tisch mit fünf Stühlen und eine Standuhr.

Das historistische Ideal schrieb für das großbürgerliche Haus eine Differenzierung der Funktionen der einzelnen Räume vor, denen für die jeweilige Funktion auch bestimmte Stile zugewiesen wurden. Die stilistisch verschiedenartige Einrichtung sollte die Räume eindeutig charakterisieren, aber auch für die gewünschte malerische Abwechslung sorgen. Die Ratgeberliteratur und die Vorlagenwerke lieferten entsprechende Hinweise für die richtige Anwendung der Stile. Diese historistische Zuordnung der Stile, das Herrenzimmer in Renaissance, der Damensalon in Rokoko, das Rauchzimmer im orientalischnaurischen Stil, wurde fortgesetzt in der Bewertung des Bauernstils: bemalte Möbel gehörten in das Frühstücks- oder Eßzimmer, allenfalls in das Jagdzimmer, standen aber auch im Fremdenzimmer und aufgrund ihrer naiv-bunten Dekoration im Kinderzimmer. Diese Möbel füllten eher intime, denn repräsentative Räume.

Diese Beispiele deuten das Umfeld an, in dem die von Zell entworfenen und von Schoyerer gelieferten Bauernstuben ihren Platz fanden. Die zur Gegenwelt städtischer Dekorationsgewohnheiten stilisierte Volkskunst gehörte in das Landhaus. Fabrikanten und Kaufleute bestellten bei Schoyerer „Bauernzimmer“ für ihre ländlichen Refugien. Die nostalgische Aneignung historischer Kulturgegenstände der bäuerlichen Bevölkerung, im Original wie in „künstlerischen Nachbildungen“, wurde den Bürgern zu einem Vehikel für den zeitweiligen Rückzug aus der industrialisierten Welt.

Bemalte Bauernstuben

Aufgrund des im Firmenarchiv vorliegenden Materials stellt sich die farbige Gestaltung der Schoyererschen Bauernmöbel um die Jahrhundertwende folgendermaßen dar: Die aus Nadelholz gefertigten Bauernstuben erhielten häufig eine farbige gebeizte Oberfläche. Grün oder rot waren die Farben, die diesem Möbeltyp zugeordnet wurden. Die Schlafzimmer wurden überwiegend blau lackiert oder

⁸ Verkaufsbuch 1905 – 1914, S. 62 – 64. Firmenarchiv Schoyerer.

mit Blau deckend gestrichen. „Die angewendete Grundfarbe, seitdem die farbigen Möbel in Mode kamen, war in der Regel blau, seltener grün. Auf diesen Grund wurde die eigentliche Dekoration gemalt.“⁹ schrieb Zell in der Einleitung zu seinem Bauernmöbel-Buch und bezog sich auf oberbayerische Möbel des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Das Beizen von Möbeln erfolgte bei Schoyerer in der eigenen Werkstatt, wurde somit als Schreinerarbeit angesehen. Schon Anstrich- und Lackierarbeiten wurden außer Haus vergeben, Möbelmalerei wurde nicht ausgeführt. Schoyerer beauftragte verschiedene Dekorationsmaler mit dieser aufwendigeren Oberflächengestaltung.

Die ornamentale und figürliche Bemalung der Schoyererschen Bauernmöbel bestand in erster Linie aus sparsamen, stilisierten Dekoren. Diese Motive verstand man als „modernen Bauernstil“, der dem Jugendstil sehr nahe kam. Die Bemalung nach historischen Vorbildern, etwa die Gestaltung von Türfeldern mit Heiligendarstellungen oder Blumenmalereien, blieb um 1900 bei Schoyerer die Ausnahme. Zwei Tafeln mit Vorlagemalereien sind erhalten: Die Vorlagen sind mit Ölfarben auf festen Karton gemalt und mit „Muster 1“ und „Muster 2“ beschriftet. Die wohl für Türen gedachten Felder sind golden umrahmt und haben abgeschrägte Ecken, an der linken Seite setzt dunkelgrün-grau maserierter Streifengrund an. Innerhalb der Felder sind die Motive, eine gebauchte Henkelvase mit buntem Blumenstrauß und ein Früchtekorb, auf dunkelgrünen Grund gemalt.

In den Entwürfen Zells für Schoyerer blieb die Orientierung an der Volkskunst zunächst rudimentär. Die Verwendung von Farbe, von rot gebeiztem Fichtenholz, grün lasierter Eiche, blau gestrichenem Weichholz, nahm sich volkstümliche Möbel zum Vorbild. Zells Entwürfe paraphrasieren seine Vorstellung vom Bauernmöbel. In einer seiner Publikationen beschrieb Zell die Farbigkeit als Charakteristikum bäuerlicher Möbel: „Und so finden wir seit Beginn der Rokoko-periode im Bauernvolke eine große Vorliebe, Haus und innere Einrichtung, Tracht, Geschirr, auch all die sonstigen zum täglichen häuslichen Gebrauch nötigen Gegenstände in den buntesten Farben und ungebrochensten Tönen zu bemalen, die aber merkwürdig harmonisch zusammenstimmen. Herrscht im ländlichen Mobiliar Altbayerns hauptsächlich die blaue Farbe vor, so finden wir hier zu

9 Zell, Bauern-Möbel (wie Anm. 1), Vorwort.

Lande (im Allgäu) mehr Vorliebe für die etwas gedämpften grauen und grünen Töne.“¹⁰

Unter Zells Entwürfen finden sich nur wenige Beispiele, die eine konkrete Umsetzung historischer Vorbilder in neue Bauernmöbel verwirklichen, etwa ein Aquarell, das einen zweitürigen, blau gestrichenen Schrank zeigt, dessen Türfelder mit Blumenvasen und Vögeln bemalt sind. Eine große Nähe zu den Zeichnungen und Aquarellen Zells, die er als Vorlagen für seine Publikationen fertigte, ist hier festzustellen. Eine funktions- und materialgerechte Gestaltung, einfache Konstruktionen mit Rahmen und Füllungen, und die Verarbeitung von Weichholz sind weitere Charakteristika Zellscher Möbelentwürfe. Die zeitgenössische Forderung der Werkstattbewegung nach Funktionalität und solider Herstellung, nach vermeintlich einfachen Formen, sah Zell im alten Handwerk vorbildhaft verwirklicht. Zusammenfassend ist zu sagen, daß in den Entwürfen Zells der Merkmalskatalog für Volkskunst zunächst unscharf blieb. Die Konturierung von „Bäuerlichem“ war unklar, für den „Bauernstil“ genügte ein Signal: eine bestimmte Farbigkeit, die Anwendung von Schnitzerei oder die Einfachheit und Klarheit der Form.

Volkskunst als „Nationalstil“

Schon vor der Jahrhundertwende waren auf den großen Landes- und Gewerbeausstellungen vielfach „Bauernzimmer“ angeboten worden, die angelehnt an alte Vorbilder gestaltet waren. Die neuen Bauernmöbel sollten keine originalgetreuen Nachbildungen sein, sondern man wollte das den alten Möbeln vermeintlich immanente „gute“ Formgefühl und den Farbsinn für die Gegenwart neu formulieren. Die Volkskunstbewegung erhob diese von Architekten und Kunstgewerblern entworfenen Möbel zum Leitbild einer Stilerneuerung. Die Gewerbeausstellungen dienten als Musterschauen der Geschmacksbildung im Sinne des geforderten neuen Stils, der „deutscher Stil“, „Nationalstil“ oder – seltener – „Heimatstil“ genannt wurde.

Als „nationaler Stil“ war seit der Reichsgründung im Jahr 1871 der Renaissancestil bezeichnet worden, der als adäquate Verkörper-

10 Zell, Franz: Volkskunst im Allgäu. Kaufbeuren 1902, S. 7.

rung der neuen deutschen Einheit galt. Im Zuge der Begeisterung für diesen „altdeutschen“ Stil rückten auch vertäfelte Stuben, besonders des alpenländischen Raums, ins Blickfeld. 1903 zeichnete Zell ein „Speisezimmer Tyroler Gotik-Zirbelkiefer“ mit Büffet, umbauter Bank, sechs Lederstühlen und Auszugtisch für das Landhaus eines Nürnberger Fabrikanten, ein Beispiel für die sogenannte „Tiroler Zimmergotik“. Der Entwurf macht deutlich, daß Zells Bild eines „sehr anheimelnden traulichen Wohnraums“¹¹ stark geprägt war von den getäfelten Stuben der Gotik und der Renaissance. Jakob Stockbauer, Kustos und Bibliothekar am Bayerischen Gewerbemuseum in Nürnberg, betonte 1895 anlässlich einer Gewerbeausstellung, daß solche „alten Bauernstuben“ „nationale Einrichtungen“ seien, die gepflegt und vor dem Untergang gerettet werden sollten.¹²

Noch bevor Schoyerer sich gemeinsam mit Zell vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Diskurses um die Revitalisierung der Volkskunst um neue Entwürfe zu Bauernmöbeln bemühte, wurden, die Geschäftsbücher belegen dies ab 1889, Möbel mit den Bezeichnungen „Bauerntischl“ und „Bauernstühle“ verkauft. Es handelte sich zum einen um einfache, billige Möbel aus unbemaltem Tannen- oder Fichtenholz, die für Küchen gekauft wurden. Daneben wurden „Bauernstühle“ und „Bauerntische“ aus dunkel gebeiztem oder lackiertem Eichenholz produziert, die für getäfelte Herrenzimmer oder Speiseräume im „Stil der Renaissance“ gedacht waren. Diese Art von Stühlen verkaufte Schoyerer, im Gegensatz zu den Weichholzstühlen, im Satz zu zwölf Stück, was auf eine repräsentative Einrichtung schließen läßt.

Die Termini „Bauernstuhl“ und „Bauerntisch“ sind in den von 1856 bis 1888 geführten Werkstattbüchern des Andreas Schoyerer senior nicht zu finden, obwohl mit Sicherheit vergleichbare Möbel hergestellt wurden. Jetzt aber war die Produktion dieser Möbel keine unbefragte Selbstverständlichkeit mehr, Mobiliar dieser Art wurde von den zeitgenössischen Rezipienten mehr und mehr mit retrospektiven Wertvorstellungen befrachtet. Für die Herstellung der „Bauernmöbel“ wurden nun, genau wie für Stilmöbel, Entwurfszeichnungen notwendig, die sich an Vorbilder in den Museen oder an Vorlagenwer-

11 Zell, Franz: Eine Renaissancestube vom Jahr 1588 im Kistlerhaus zu Grünwald. In: Altbayerische Monatsschrift 1 (1899), S. 22 – 29, hier S. 29.

12 Stockbauer, Jakob: Altdeutsch und stilvoll. In: Kunstgewerbeblatt N.F. 6 (1895), S. 193 – 198.

ken orientierten. Die Signierung der Entwürfe mit den Namen der Architekten, Künstler oder Gestalter und die Datierung, – auch Zell signierte und datierte alle seine Zeichnungen, – hob die bisher vermeintlich azeitlich und anonym produzierten Möbel auf eine neue Ebene. Dabei liegt eine gewisse Pikanterie darin, daß just in Cham, in einer eher abgelegenen Region, in der die traditionelle Herstellung von bäuerlich genannten Möbeln eben erst ihr Ende gefunden hatte, auf das Ende der handwerklichen Produktion ihre „künstliche“, industrielle Revitalisierung unmittelbar folgte.

Nach der Jahrhundertwende meinte der vielfach geforderte Nationalstil nicht mehr die Formen der Renaissance, sondern einen an der Volkskunst orientierten Stil. Das Ziel blieb das gleiche: die Schaffung eines einheitlichen Stils für das gesamte deutsche Volk, um den gefürchteten „fremden“ Einflüssen etwas entgegenzusetzen zu können. Zell sah in der Volkskunst die Wurzeln eines Stils verborgen, der vom gesamten Volk gleichermaßen geschaffen und verstanden werden sollte, eine Leistung, die der Rückgriff auf die verschiedenen historischen Stile seiner Meinung nach nicht mehr erbringen konnte: „Die 30 Jahre, die seit Deutschlands Wiedergeburt verfloßen sind, konnten uns noch keine nationale Kunst, oder wenn wir wollen, keinen deutschen 'National- Stil' erzeugen. In wenigen Jahrzehnten wurden die verschiedenen historischen Stile wiederholt, zu deren Entwicklung Jahrhunderte nötig waren. Sie alle konnten nicht befriedigen; ...“¹³

Die theoretischen Äußerungen Zells wurden deutlich von der 1896 erschienenen Studie „Volkskunst“¹⁴ des Berliner Kunsterziehers Robert Mielke (1863 – 1935) beeinflusst. Mielke gehörte der Heimatschutzbewegung und dem „Dürerbund“ an, dem Kreis von Kunstreformern, die ihre Forderungen nach „schlichter Natürlichkeit“ und „bodenständiger Kunst“ in der Zeitschrift „Der Kunstwart“ formulierten. Zell folgte Mielke in der Forderung nach einer nationalen Kunst: Er postulierte die Volkskunst mit ihrem „gesunden Stilgefühl“ als einen nationalen Stil. Die Reformbestrebungen im Kunstgewerbe, die die Bauernmöbel als Vorbild einbezogen, wurden für Zell „her- vorgerufen durch die Erkenntnis, daß es uns an einer Kunst fehlt, der ein bestimmt ausgeprägter, nationaler Charakter eigen ist und sich

13 Zell, Bauern-Möbel (wie Anm. 1), Vorwort.

14 Mielke, Robert: Volkskunst, Magdeburg 1896.

dabei den neuzeitlichen Anforderungen vollkommen anpaßt“.¹⁵ Diese vom Heimatschutzgedanken geprägten Einlassungen Zells weichen seltsam ab von der doch eher selbstverständlichen Anwendung des „Bauernstils“ in seinen Entwürfen, wo er eine Spielart unter vielen darstellte.

Vorlagen für Bauernmöbel

Festzuhalten bleibt, daß von Franz Zell, einer der zentralen Figuren der Münchner Volkskunstbewegung, die Impulse ausgingen, die den Fabrikanten Schoyerer veranlaßten, „Bauernstuben“ nach dem Vorbild alter Volkskunst bemalen zu lassen. Zell machte ihn mit der zeitgenössischen Stildebatte im Möbelproduktions- und Dekorationsgewerbe, die auf die Revitalisierung von Volkskunst zielte, vertraut. Daneben standen dem Produzenten aber auch andere Medien der Vermittlung von Vorbildern zur Verfügung. An dieser Stelle ist auf die Bedeutung der Kunstgewerbe- und Gewerbemuseen hinzuweisen, die in den Schausammlungen, in den Vorlagensammlungen und in den Bibliotheken Vorbilder bereithielten. Die Jahreskarten Schoyerers für das Germanische Nationalmuseum und das Bayerische Gewerbemuseum in Nürnberg zeigen, daß er diese Museen als Mustersammlungen verstand und zur Anregung zu nutzen wußte. Das Sammlungsprogramm des für Schoyerer naheliegenden Nürnberger Gewerbemuseums belegt, daß die Gewerbemuseen schon früh Volkskunst, in erster Linie Bauernstuben, ob ihres vermeintlichen Vorbildcharakters für das zeitgenössische Handwerk aufnahmen.

Daneben diente Schoyerer eine gut sortierte Bibliothek, im Zeichenbüro aufgestellt, mit ihren graphischen Vorlagenwerken als Fundus für die Gestaltung der verschiedenen Möbeltypen in den unterschiedlichen Stilarten. Für Schoyerer war der laufende Bezug der wichtigsten Kunstgewerbezeitschriften, die ebenso wie Möbelvorlagen zum notwendigen Handwerkszeug der Möbelzeichner gehörten, eine Selbstverständlichkeit. Daß Andreas Schoyerer junior sich in erster Linie als Kunstgewerbebetreibender, weniger als Schreiner verstand, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er die Schreinerzeitungen nur sporadisch bezog, die Kunstgewerbe-Zeitschriften, etwa die

15 Zell, Bauern-Möbel (wie Anm. 1), Einleitung (o. S.).

„Zeitschrift des Bayer. Kunstgewerbe-Vereins in München“, aber regelmäßig abonnierte.

Im Bayerischen Kunstgewerbe-Verein hatten Künstler, Handwerker, Kunstgewerbetreibende und Architekten schon in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts begonnen, das Interesse auf Volkskunst zu lenken. Das Vereinsorgan behandelte schon früh volkskundliche Themen und machte auf die Bedeutung der tradierten Volkskunst für die Reformbestrebungen im Kunstgewerbe aufmerksam. Die Vorbildhaftigkeit der Volkskunst wurde auch betont durch die in der Zeitschrift sich häufenden Berichte über Volkskunst- und Heimatmuseen und die dort als Muster ausgestellten Objekte.

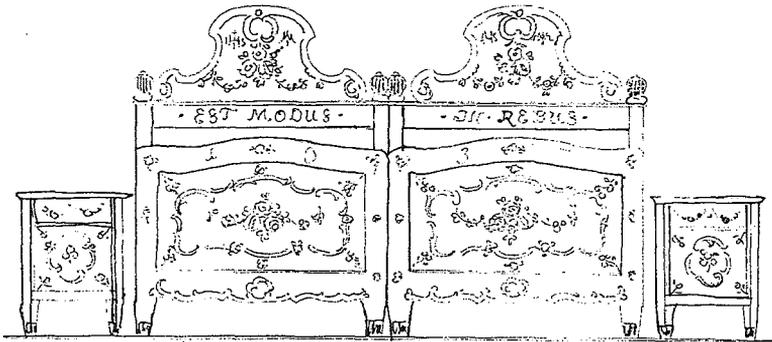
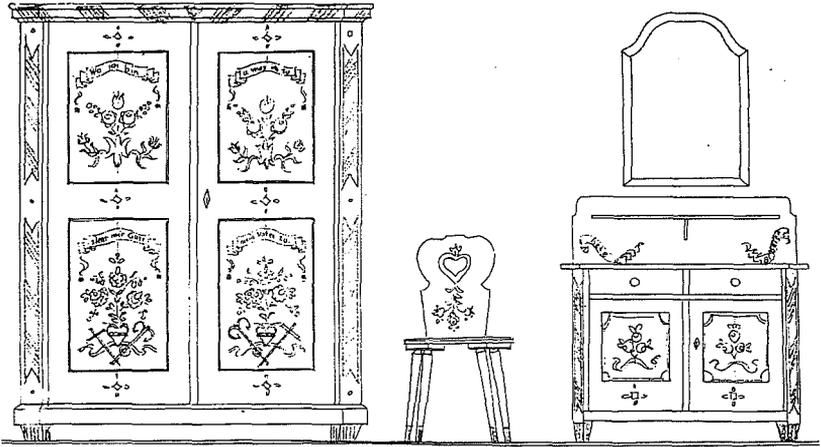
In den Organen der Gewerbeförderung wurden neben den Formen historischer Stilepochen schon früh Motive der Volkskunst abgebildet. Zeichnungen und Photographien von bemalten Truhen und Kästen, einfachen Brettstühlen und bunten Himmelbetten wurden in gleicher Weise zu Vorlagen umgenutzt wie die von Stilmöbeln. Volkskunst wurde, in diesem Zusammenhang jedenfalls, als Stil betrachtet. Bauernmöbel tauchten nicht nur in Kunstgewerbezeitschriften, sondern auch in Gewerbezeitungen und in Vorlagenwerken auf. Bernhard Deneke hat in seinen Aufsätzen, die eine Fülle von Belegen bringen, mehrfach auf die Entdeckung der Volkskunst durch das Kunstgewerbe hingewiesen. Die Museen und die eigentlich volkskundliche Forschung nahmen sich erst spät der Volkskunst an. Das 19. Jahrhundert war für die Volkskunde ein philologisches Jahrhundert, die Erforschung der Sachkultur begann erst um die Jahrhundertwende.

Neben den Gewerbezeitschriften bezog Schoyerer auch die Schriften der Volkskunst- und Heimatschutz-Vereine, die ihm sozusagen aus erster Hand die Diskussionen um Volkskunst vermittelten. Neben dem Organ des Münchner Vereins, „Volkskunst und Volkskunde“, fanden sich in seiner Bibliothek auch etliche „Bayerische Hefte für Volkskunde“. Der wohl durch Franz Zell eröffnete Zugang zu volkskundlichen Fragestellungen schlug sich in der Ergänzung der gewerblichen Vorlagenbibliothek Schoyerers durch volkskundliche Werke, soweit sie Volkskunst, Möbel und Hausrat und Hausbau betrafen, nieder.

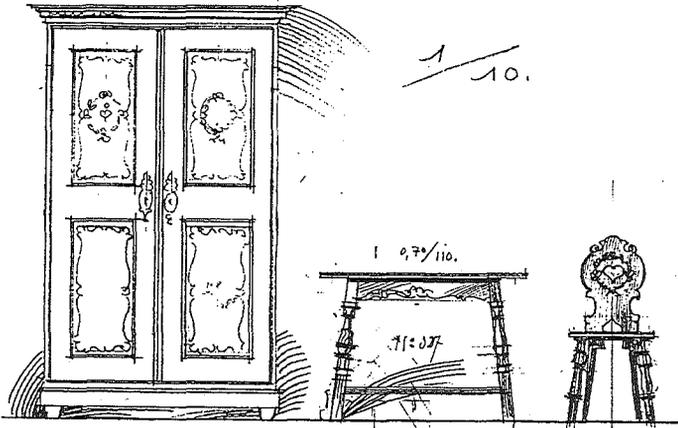
Zusammenfassung

Am Beispiel der Möbelfabrik Schoyerer läßt sich nachvollziehen, wie die Mechanismen der Produktion und Rezeption von „Volkskunst“ um die Jahrhundertwende funktionierten. Überraschend ist, wie selbstverständlich Schoyerer den „Bauernstil“ in die Palette der von ihm gefertigten Stilrichtungen aufnahm: Volkskunst wurde als Stil behandelt. Das Nebeneinander der verschiedenen Stilbezeichnungen in den Verkaufsbüchern macht die Gleichzeitigkeit der Dinge deutlich. Der Produzent befriedigte die Nachfrage der Kundschaft nach Bauernmöbeln, er machte Konzessionen an den Zeitgeschmack. Die zunächst von der Kunstgewerbebewegung in Gang gesetzte, dann von der Heimatschutzbewegung fortgesetzte Debatte über die Revitalisierung von Volkskunst war Schoyerer bekannt, ihn interessierte diese neue kulturelle Bewertung von Bauernmöbeln insofern, als sie einen Markt für diese Produkte schuf.

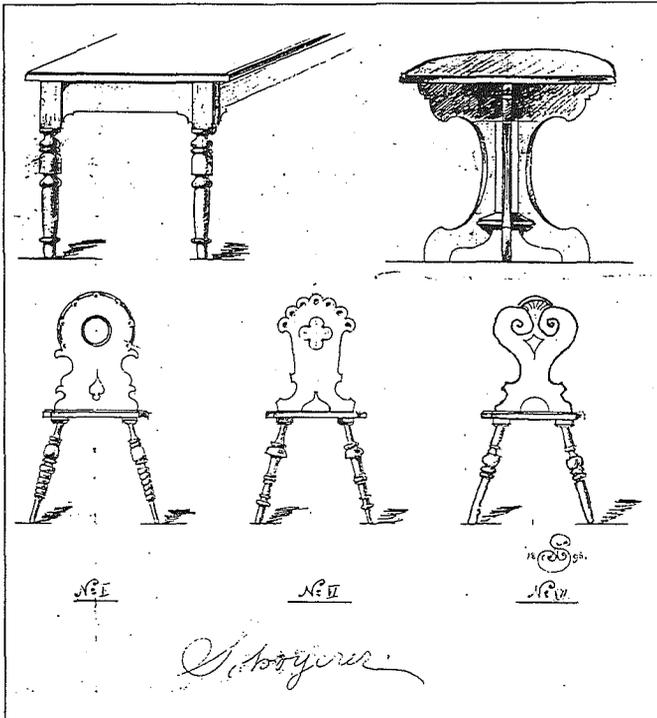
Als Mitte der 30er Jahre im Rahmen der „Ostmark-Propaganda“ der Nationalsozialisten zur Förderung der Erzeugnisse aus der „Bayerischen Ostmark“ auch Bauernmöbel als regionaltypische Produkte ins Blickfeld rückten, hatte „Bäuerliches“ erst recht Konjunktur. Die nun von Schoyerer nach Entwürfen Zells in Serien mit großen Stückzahlen hergestellten Bauernmöbel entwickelten sich im Rahmen der Propagierung des „Volkstümlichen“ zu vielgefragten Modellen. Der Erfolg der Bauernmöbel engte die mehrfache Kompetenz der Möbelfabrik Schoyerer ein, der beliebige Umgang mit den Stilen ging verloren. Diese betonte Hinwendung zum „Bäuerlichen“ bedeutete eine dezidierte Absage an die modernen Formen der 20er Jahre und den Stil der Avantgarde. Bemalte Einrichtungen wurden nun als „Möbel deutscher Wohnart“ von „zeitlosem“ Wert interpretiert. Volkskunst gerierte sich als „deutscher Stil“. In Fortsetzung der um die Jahrhundertwende heftig geführten Debatte um Volkskunst und „nationalen Stil“ erhielt der Diskurs um den Wert der Bauernmöbel eine neue Dimension.



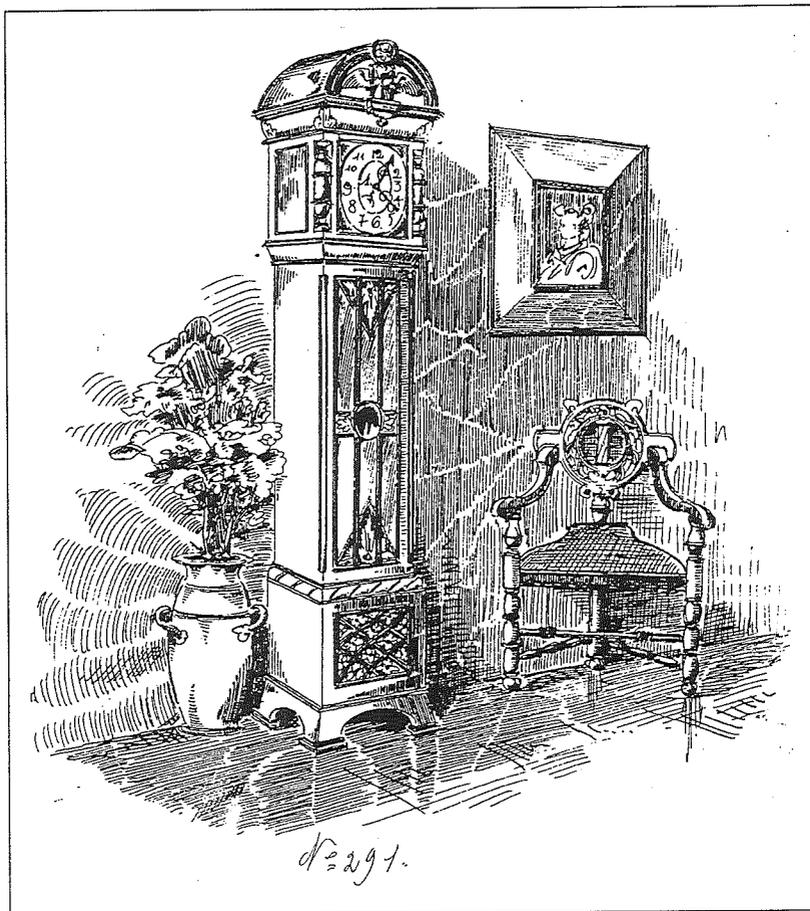
Schlafzimmer „Modell Zell“, ab 1935



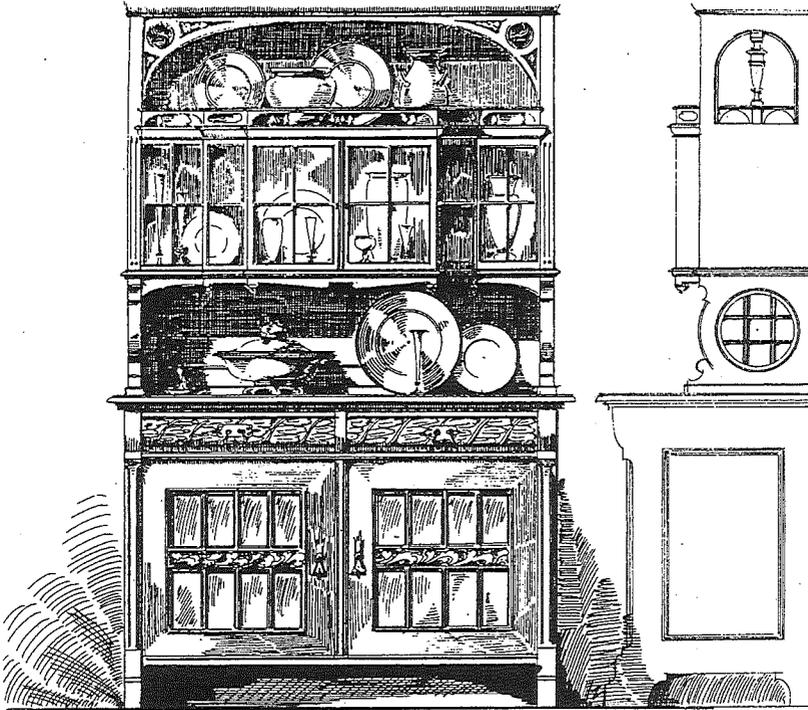
Bauernmöbel, 1905 an Martin Lentschner in Leipzig geliefert



Bauernmöbel, Entwurf Andreas Schoyerer jun., 1895



Standuhr und Armlehnstuhl, Federzeichnung von Franz Zell 1896



Büffet, Federzeichnung von Franz Zell

**„Der Maler des nordfriesischen Volkes“
Carl Ludwig Jessen und sein Bild Nordfrieslands¹**

Von Uwe Claassen

Der Heimatmaler Carl Ludwig Jessen – geboren 1833 in Deezbüll, Nordfriesland, gestorben ebendort 1917 – war in seiner Region an der ethnischen Aufladung von Überlieferungen, vor allem aber von Realien beteiligt und hatte so großen Anteil an der Festlegung dessen, was als nordfriesisch zu gelten hatte. Ich frage danach, wie sein Bild von Nordfriesland und von den Nordfriesen ausgesehen hat, wie sich dieses Bild entwickelte und wie es bis in die Gegenwart nachwirkt.

Jessen war in seiner Heimat eine bekannte und geachtete Persönlichkeit. Zu seinem 100. Geburtstag wurden in lokalen wie überregionalen Zeitungen und Zeitschriften Artikel veröffentlicht,² das Radio berichtete über ihn³ und eine Festschrift wurde verfaßt. Diese wird durch das folgende Gedicht eingeleitet:

„Carl Ludwig Jessen –
versunkener Kleinwelt Meister du –
Du hieltest uns fest, was Friesland einst besessen.

Die Blicke lenken
Zurück wir in die gute alte Zeit,
Wenn wir uns in dein buntes Werk versenken.

1 Überarbeiteter Vortrag vom 5. SIEF-Kongreß „Ethnologia Europaea“ (zur Bedeutung des Ethnischen in der Kultur), Wien, 12. bis 16. September 1994.

2 Z.B. Gedenkblatt der Nordfriesischen Rundschau zum 100. Geburtstag des Friesenmalers Carl Ludwig Jessen.

3 Siehe entsprechende Unterlagen im Archiv des Städtischen Museums Flensburg, dort befinden sich auch weitere Rede- und Textmanuskripte zum 100. Geburtstag Jessens.

Voll Sonntagsfrieden
Sind Döns und Pesel und das sonnige Feld.
Ach, wär auch uns noch solcher Tag beschieden!

Ist nicht vergessen,
Was Retdach einst und Friesengiebel barg,
So danken wir es dir, Carl Ludwig Jessen.“⁴

Mit der Seefahrt und während Prosperitätsphasen war in Nordfriesland im 17. und 18. Jahrhundert eine prachtvolle Wohnkultur entstanden, die durch einen bestimmten Haustyp und in seinem Inneren durch oft hervorragende Tischlerarbeiten, Delfter Wandfliesen, blinkendes Messinggerät sowie Mitbringsel der Kapitäne und Seeleute geprägt war.⁵ Im Zuge der Industrialisierung und neuer Modewellen mit ihren Katalog- und Massenwaren sind diese Dinge zu einem großen Teil verschwunden. Carl Ludwig Jessen wurde hier von seinen Landsleuten geehrt, weil sie in seinen Bildern die Welt des alten Friesentums – dessen Verschwinden sie nun als Verlust erlebten – wirklichkeitsgetreu gespiegelt sahen. Mit den Realien und Jessens Bildern wird in den Jubiläumstexten aber mehr verbunden: In ihnen fänden die Nordfriesen ihr eigenes Wesen bestätigt,⁶ die Innenräume seien vom Geist der Insassen erfüllt und Jessen hätte dem Volk der Nordfriesen in der Malerei ein Denkmal hinterlassen.⁷ So ist es nicht verwunderlich, daß er in den Überschriften als „Der Maler des nordfriesischen Volkes“ oder schlichter als „Der Friesenmaler“ bezeichnet wird.

Angelegt ist diese Sicht – allerdings ohne die plakativen Etiketten – bereits zu Lebzeiten Jessens. Sein Neffe Momme Nissen schrieb 1913: „In harmonische Form gegossen, stellt er den Seinen das Ihrige wieder vor Sinne und Seele. Auf solche Weise lernt das Friesentum sich erkennen und der Städter sieht gleichfalls zu seinem Nutzen und

4 Johannsen, Albrecht (Hg.): Carl Ludwig Jessen, der Friesenmaler. Festschrift zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages am 22. Februar 1933. Husum 1933. Das Gedicht stammt von Felix Schmeißer.

5 Siehe Kaufmann, Gerhard: Bauernstuben. Vortrag in der Reihe „Das Altonaer Museum – Ein norddeutsches Landesmuseum“. In: Jahrbuch des Altonaer Museums, Bd. 16 – 17 (1978 – 1979), Hamburg 1980, S. 93 – 140.

6 Manuskript: Jessen, Carl Ludwig: Der Friesenmaler. Archiv des Städtischen Museums Flensburg.

7 Gudenrath, Eduard: Carl Ludwig Jessen. Der Maler des nordfriesischen Volkes. In: Velhagen und Klasings Monatshefte, Dezember (1933), S. 353 und 355.

Frommen das Charakterbild eines kerndeutschen Landvolks vor sich. Die Kunst zirkuliert eben nicht nur in sich, sie lehrt ehren und lieben, was sie in Schönheit darstellt: so wird sie zur Priesterin.“⁸

Momme Nissen beschreibt geradezu hymnisch, wie Jessens Arbeiten zur Bildung einer regionalen Identität beitragen könnten – und 20 Jahre später, zum 100. Geburtstag Jessens, ist in den Festbeiträgen klar erkennbar, wie sehr sein Bild der Nordfriesen und Nordfrieslands in der Region angenommen wurde.

Die nordfriesische Bewegung

Die regionale Identifikation der Nordfriesen richtete sich bis ins 19. Jahrhundert hinein weniger auf Nordfriesland als geographische Einheit, sondern vor allem auf die nähere Umgebung der Orte, auf die eigene Harde oder Insel.⁹ Politisch regiert wurde die Region schon sehr früh von außerhalb, zumeist von Schleswig und Kopenhagen aus. Im vorpolitischen Bereich, dem Recht und der regionalen Selbstverwaltung, konnten die Menschen in dieser Region jedoch lange Eigenständigkeit bewahren. Die nationalen Bestrebungen in Europa am Anfang und in der Mitte des 19. Jahrhunderts sind auch in Nordfriesland zu bemerken. „Höret nicht auf, Friesen zu sein“ ist ein Schlagwort aus dieser Zeit.¹⁰ Entsprechende Bemühungen wurden jedoch von den deutsch-dänischen Konflikten um das Herzogtum Schleswig überlagert. 1848/49 und 1864 kam es zu Kriegen, die Schleswig und damit auch die Nordfriesen zunächst näher an Dänemark und dann unter preußische Verwaltung brachten. Erst 1970, mit Schaffung des Landkreises Nordfriesland, bekamen die Nordfriesen eine einheitliche regionale und politische Bezugsgröße. Seit 1990 sind sie in der Schleswig-Holsteinischen Landesverfassung als eine Volksgruppe mit eigener kultureller und ethnischer Identität anerkannt und geschützt.¹¹ Damit sind sie vergleichbar mit den Sorben, den Samen

8 Nissen, Momme: Carl Ludwig Jessen. Friesische Heimatkunst, Mappe mit Textheft und 24 Reproduktionen. Glückstadt o.J. (1913), S. 24.

9 Steensen, Thomas: Die friesische Bewegung in Nordfriesland im 19. und 20. Jahrhundert (1879 – 1945). Neumünster 1986, S. 17ff.

10 Zu diesem Wort von Christian Feddersen siehe Jensen, Johannes: Nordfriesland in den geistigen und politischen Strömungen des 19. Jahrhunderts (1797 – 1864). Neumünster 1961, S. 33f.

11 Informationen zur Minderheiten- und Volksgruppenpolitik des Schleswig-Holsteinischen Landtags. Kiel 1993.

oder den Bretonen, die ebenfalls als ethnische Gruppen ohne eigenes Staatsgebiet Schutz und Förderung genießen.

Lange vor der reichsweiten Heimatbewegung der Jahrhundertwende entstand 1879 der erste Nordfriesische Verein in Niebüll-Deezbüll. Carl Ludwig Jessen war hier – wie 1902 beim Nordfriesischen Verein für Heimatskunde und Heimatsliebe – eines der Gründungs- und Vorstandsmitglieder.¹² Der Zweck der Vereine bestand darin, die Heimatskunde und Heimatsliebe, insbesondere aber die friesische Sprache als wichtigstem Identitätsmerkmal zu pflegen. Es handelt sich dabei um eine eigene Sprache mit verschiedenen Dialekten, die heutzutage noch von etwa 10.000 der 150.000 Menschen im Kreis Nordfriesland gesprochen und inzwischen an einigen Schulen unterrichtet wird.¹³ Bis 1989 entstanden in Kooperation aber auch in Konkurrenz zueinander insgesamt 20 lokale Friesenvereine mit mehr oder weniger ähnlichen Interessen.

Biographie Jessen

Carl Ludwig Jessen war der Sohn des Deezbüller Landtischlers Momme Jessen.¹⁴ Als Heranwachsender soll er etwa ein Jahr lang seinem Vater in der Werkstatt geholfen haben. Anschließend unterstützte er seinen Bruder, der eine Anstreicherausbildung absolviert hatte, bei Aufträgen in der Bökingharde, der umliegenden Region. Nun zeigte sich, daß er Talent im Porträtzeichnen hatte und damit eine vorhandene Nachfrage bedienen konnte. Seine Fertigkeiten, genaueste Abbilder herstellen zu können, sprachen sich herum, und ab 1856 finanzierten ihm Gönner ein Kunststudium an der Akademie in Kopenhagen.

Hier traf er auf Künstler, die vom Kunsthistoriker Niels Laurits Høyen beeinflusst waren. Dieser hatte eine skandinavische Nationalkunst gefordert, in der die Künstler die nationale Überlieferung auch

12 Steensen, Friesische Bewegung (wie Anm. 8), S. 431.

13 Friesen, Friesisch, Nordfriisk Instituut. Informationsbroschüre des Nordfriisk Instituut, Bredstedt 1992, S. 4f.

14 Zur Biographie Jessens siehe Claassen, Uwe: Imaginiertes Landleben in norddeutscher Malerei des 19. Jahrhunderts. Eine volkskundliche Untersuchung. Magisterarbeit, Hamburg 1994, S. 37 ff. dort ist auch die weitere Literatur angegeben. Die Arbeit wird voraussichtlich Ende 1995 in der Reihe „Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins“ in Buchform erscheinen.

im einfachen Volk suchen und darstellen sollten.¹⁵ Obwohl immer wieder die Rede von der Wirklichkeitsnähe der Darstellungen ist, handelt es sich nicht um Dokumentationen des Landlebens: Die rauhe Welt der Fischerhütten und Bauerndörfer, die ‚harten‘, ‚plumpen‘ Bewegungen ihrer Bewohner und die Derbheit ihrer Kleidung sollten durch Gefühle des Herzens geädelt und die Innerlichkeit und Tiefe dieser Gefühle zur Darstellung gebracht werden. Maler wie Wilhelm Marstrand, Jessens Lehrer in Kopenhagen, Christen Daalsgard oder Julius Exner malten in diesem Sinne in ihren folkelivsbillederne – ihren Volkslebensbildern – meist prachtvolle, alte Wohn- einrichtungen und Menschen, die in ihren Festtagstrachten Bräuche ausüben und die Höhen und Tiefen des Lebens in der familiären oder dörflichen Gemeinschaft erleben.¹⁶ Neben den üblichen Themen der Akademieausbildung, begann Jessen sich auch solchen Themen, insbesondere Trachtenfiguren und Stuben, zuzuwenden.

Nachdem Dänemark Schleswig-Holstein abtreten mußte, verließ Jessen Kopenhagen und kehrte 1865 nach Nordfriesland zurück. 1867/68 ermöglichte ihm ein Stipendium des preußischen Staates, seine Künftlerausbildung durch eine Reise nach Paris und Rom zu vervollständigen. Er nahm hier jedoch keine neuen Anregungen auf – zum Beispiel von den französischen Freilichtmalern –, sondern blieb seiner äußerst detailreichen Feinmalerei treu. Zurück in der Bökingharde, hielt er sich mit Porträtaufträgen über Wasser und fertigte Studien von Trachten und Stuben an. Von 1871 bis 1875 lebte er bei seinem Bruder in Hamburg, der dort als Fotoretuscheur arbeitete. Auch in dieser Zeit konnte er sich als Künstler keine eigene Existenz aufbauen. Er ging dann zurück in sein Elternhaus und hatte im Zuge der langsam entstehenden Heimatschutz- und der Friesenbewegung mit historisierend-regionalen Themen – wie er sie in Kopenhagen kennengelernt hatte – das Glück, eine Marktlücke zu finden, die ihm seine Existenz sicherte. Seine Arbeit brachte ihm Ansehen und Ehrungen ein. So wurde er 1910, im Alter von 77 Jahren, zum Ehrenprofessor der Kieler Universität ernannt.

15 Die beiden in diesem Zusammenhang wichtigen Reden von 1844 und 1863 sind zu finden in: Niels Høyens Skrifter: København 1871 – 1876. Bd. 1, S. 351 ff. (Om Betingelserne for en skandinavisk Nationalkonsts Udvikling) und Bd. 3, S. 160 ff. (Om national Konst).

16 Siehe Zenius, Marianne: Genremaleri og Virkelighed. København, 1976.

Bilder von Menschen und von Stuben

Jessens Œuvre kann im wesentlichen in Bilder von Menschen und Bilder von Stuben eingeteilt werden. Daneben hat er auch Bilder für einige Kirchen gemalt. Seine Haupteinnahmequelle waren zunächst Porträtarbeiten. Dabei handelt es sich um kleine Bleistiftzeichnungen aber auch um Ölbilder, wie zum Beispiel ein großes Gruppenporträt der Familie Heynsen von 1871 (Abb. 1). Auffällig ist, wie großbürgerlich-städtisch sich die Porträtierten, die in den feuchten und unwägbar Marschgebieten lebten, hier in Kleidung und Ausstattung geben. Daneben fertigte Jessen auch eine ganze Reihe von Porträtstudien an, die er bis zu seinem Tod behalten hat und als Vorlagen für seine historisierend-regionale Kompositionen mit ländlichen Motiven nutzte. Ein Beispiel hierfür ist das „Friesische Thinggericht“ von 1875 (Abb. 2), das den Beginn seiner sich langsam entwickelnden Karriere als Heimatmaler markiert. Identifizierbare Bewohner Deezbülls, Zeitgenossen von Jessen, sind hier in ein Thema gestellt, das wohl an nordfriesische Eigenheiten gemahnen sollte. Jessen wählte mit dem Thinggericht jedoch eine Form, die so längst nicht mehr existierte und die sicher auch nie im dorfföffentlichen Rahmen vor alt und jung vorgekommen war. Zudem handelt es sich um eine bühnenartig aufgebaute Gruppe, die in ihrer Größe – 50 Personen – so nicht in einen nordfriesischen Pesel hineingepaßt hätte. Das Bild wurde vom Kunstverein in Kiel angekauft und ein großer Erfolg für Jessen. Von diesem beflügelt, malte er – ohne seinen Stil jemals zu ändern – mit wachsendem Erfolg weitere Personenbilder, in denen oft religiöse Themen oder einfache Genreszenen im Mittelpunkt stehen. Als Titel seien hier nur „Haustaufe“, „Hausandacht“, „Sonntagmorgen vor der Kirche“ oder „Der Mann mit der Rechnung“, „Der Kaffeebesuch“, „Großvater und Enkelin“ und Jessens bekanntestes Bild „Die Gemeinderatssitzung“ genannt.

Etwas genauer möchte ich auf eine Reihe von Stubenbildern eingehen, wie sie im eingangs zitierten Gedicht aus der Festschrift als Dokumente für das, was einst im Lande war, hervorgehoben werden. Jessen ging viel durch die Dörfer der Bökingharde und fertigte in den Häusern Zeichnungen und Skizzen an. Er interessierte sich für Details wie Fachwerkverbindungen, für das Mobiliar oder die eisernen Belegeöfen. Er zeichnete ganze Stuben und fertigte sogar eine ganze Reihe von Aufrissen mit Maßangaben an, auf denen verzeichnet ist, von welchem Hof sie stammen. Es ist davon auszugehen, daß solche

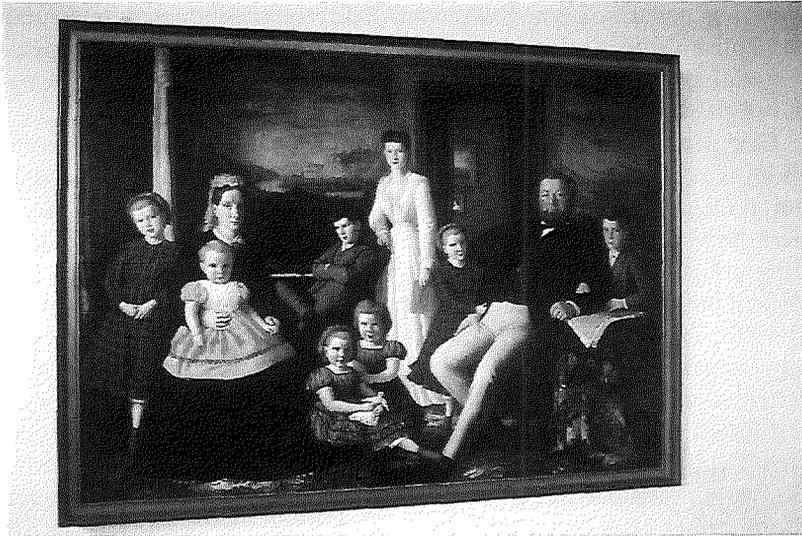


Abb. 1: Familie Heynsen aus dem Marien-Julianenkoog, 1871, 133 x 184 cm, Öl auf Leinwand, Privatbesitz, zur Zeit als Leihgabe im Nissenhaus Husum



Abb. 2: Friesisches Thinggericht, 1875, 83 x 143 cm, Öl auf Leinwand, Kunsthalle Kiel, Inv. Nr. 94

Arbeiten, genau wie eine Reihe von Ölskizzen vor Ort entstanden und authentisch sind. Sie sind, zusammen mit Jessens gesamtem Studienmaterial, nicht veräußert worden und im Städtischen Museum Flensburg bzw. im Nissenhaus Husum zugänglich.

Eine dieser Ölskizzen von 1866 (Abb. 3) stellt das blau angestrichene Paneel einer Döns, einer beheizbaren Wohnstube, und den durch Gebüsch verstellten Ausblick aus dem Fenster dar. So detailliert die Holzteile gemalt sind, am Ständer sind Risse und die Maserung erkennbar, – die Einrichtung ist bis auf den Bilegger und das Porträt eines Herrscherpaares über der Tür nur grob angedeutet.

1892, 26 Jahre später, nutzte Jessen diese Skizze als Vorlage für ein Gemälde (Abb. 4). Die Stube und der Blick aus dem Fenster scheinen auf den ersten Blick direkt übernommen zu sein – nur daß der Raum jetzt möbliert ist und eine spinnende Frau und ein Hund sich dort befinden. Bei näherer Betrachtung fällt jedoch auf, daß durch die Verkürzung des linken Bildrandes und einige optische Tricks der Raum höher gemacht wurde, als er eigentlich war: Zum Beispiel ist der Abstand der linken Wand zur Tür verringert und gleichzeitig die Füllung zwischen Tür und Decke verlängert worden.

Weitere 15 Jahre später, 1907, malte Jessen erneut eine blaue Döns in derselben Perspektive (Abb. 5). Zunächst scheint es sich um eine zwar ähnliche, aber doch andere Stube zu handeln. Das Paneel ist ein anderes. Das Mobiliar ist ebenfalls ein anderes und prächtiger als in dem älteren Bild. Bei allen drei Bildern gleich ist jedoch der Ausblick aus dem Fenster und der Ständer mit der kleinen Zierleiste unter dem Kopfband. Da sich im Nachlaß für das neue Paneel keine eindeutigen Studien finden lassen, muß davon ausgegangen werden, daß Jessen hier aus Versatzstücken und eigenen Erfindungen – die gewiß ihre Vorbilder in der Region haben – eine idealtypische Stube komponiert hat. Vorlagen waren dabei nicht nur seine Studien, sondern auch seine kleine Sammlung nordfriesischer Altertümer, die zum größten Teil ins Städtische Museum Flensburg gelangt ist. Hier finden sich zum Beispiel ein runder und ein eckiger Klappstisch, wie sie sich in den Gemälden von 1892 und 1907 abwechseln.¹⁷

1912 variierte Jessen das Motiv erneut. Der Tisch ist nun aufgeklappt und auf ihm stehen – zur geselligen Runde einladend – Gebäck

¹⁷ Siehe Städtisches Museum Flensburg: Katalog der Möbelsammlung, Flensburg, 1976, Nr. 401 und 405.

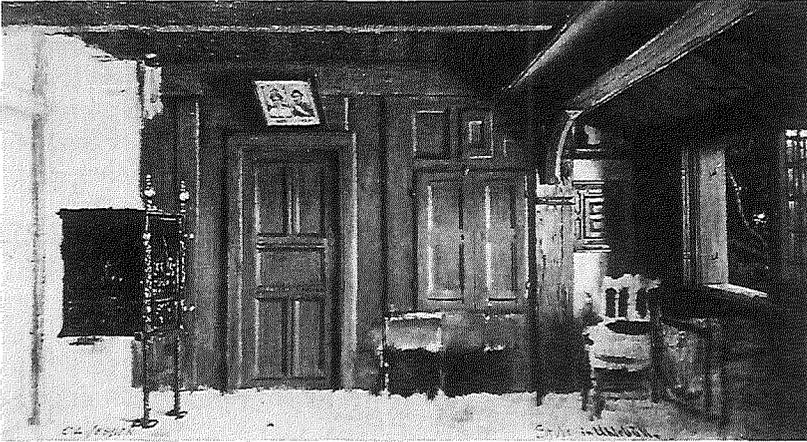


Abb. 3: Blaue „Stube in Uhlebüll“, 1866, 40 x 73 cm, Öl auf Leinwand, Städtisches Museum Flensburg, Inv. Nr. 9108

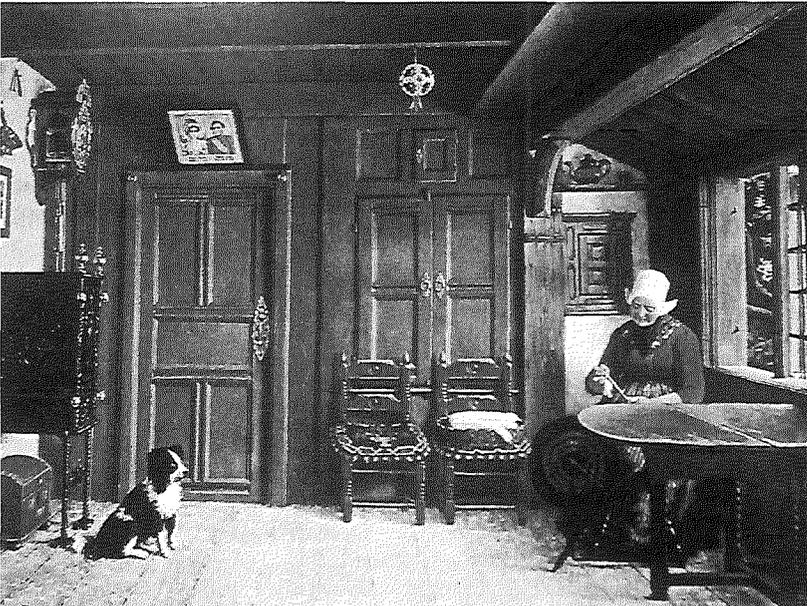


Abb. 4: Blaue Döns, 1892, 63 x 82 cm, Öl auf Leinwand, Privatbesitz (hier nach dem Druck in der Jessen-Mappe von Momme Nissen, Nr. 19)

und Getränk bereit. Aber auch hier sind wieder viele Details verändert. Hingewiesen sei nur darauf, daß zum Beispiel jede Variation dieser Stube mit einem anderen Bilegger bestückt ist. In einer letzten und prachtvollsten Fassung von 1916 (Abb. 6) vertauscht Jessen dann auch den verstellten Blick aus dem Fenster mit einer freien Aussicht über Getreidefelder auf die nächsten Häuser, wie sie in vielen seiner Bilder zu finden ist.

Jessen nutzte seine Sammlung und sein Studienmaterial versatzstückhaft, um das Idealbild *der* nordfriesischen Stube zu schaffen. Dabei griff er auf hervorragende Handwerks- und Manufakturwaren zurück, die zum Teil in der Region entstanden, die aber auch von außerhalb ins Land gebracht worden sind, und machte diese Räumlichkeiten – entsprechend der zeitgenössischen Wohnvorstellungen – durch die größere Deckenhöhe und eine gleichmäßige, helle Ausleuchtung wohnlicher, als sie in Wirklichkeit je waren. Und wie am Beispiel der blauen Stube aufgezeigt, erweiterte er sein Repertoire entsprechend der Vielfalt von Stuben in der Region nicht, sondern variierte seine einmal gefundenen und als typisch entwickelten Themen. So finden sich verschiedene Fassungen auch von einer Küche, von der „Gemeinderatssitzung“ oder dem „Sonntagmorgen vor der Kirche“.

Diese Typisierungen gehen einerseits auf Høyens Forderungen nach einer Kunst der nationalen Überlieferungen zurück. Zum zweiten griff Jessen mit den Stubenbildern auf ein Muster zurück, mit dem bereits auf den großen Weltausstellungen national-ethnische Identitäten konstruiert und präsentiert wurden: seit 1878 wurden hierfür neben Trachten und Außenansichten von Häusern auch Stuben als drittes Element benutzt.¹⁸ In diesem Rahmen stellte der Möbelfabrikant und Gründer des späteren Städtischen Museums Flensburg, Heinrich Sauer mann, auf verschiedenen Kunstgewerbeausstellungen und auf den Weltausstellungen 1893 in Chicago und 1900 in Paris „nordfriesische“ und „niederdeutsche“ Zimmer aus, die er aus Versatzstücken ländlicher Einrichtungen und Neurenaissanceelementen

18 Siehe: De Jong, Adriaan, Mette Skougaard: The Hindelopen and the Amager Rooms. Two examples of an historical museum phenomenon. In: *Journal of the History of Collections* 5/2 (1993), S. 165 – 178; und Stoklund, Bjarne: The Role of the International Exhibitions in the Construction of National Cultures in the 19th Century. In: *Ethnologia Europaea* 24 (1994), S. 41.

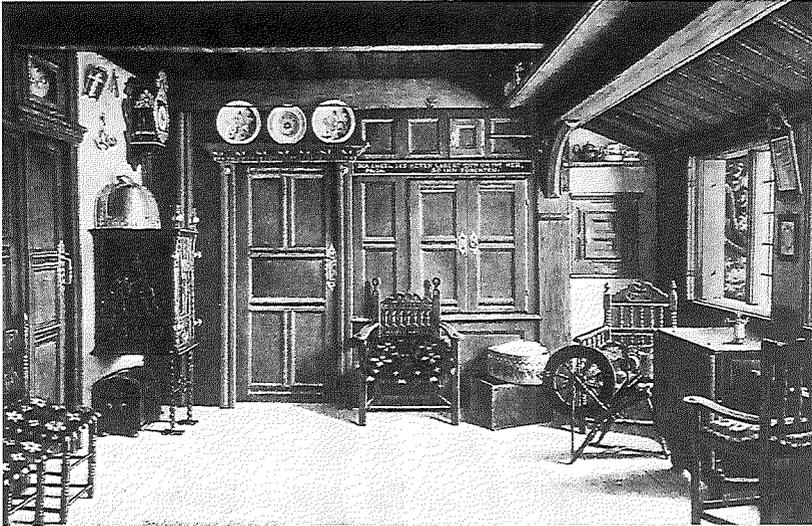


Abb. 5: Blaue Döns, 1907, Größe und Verbleib unbekannt (hier nach dem Druck in der Jessen-Mappe von Momme Nissen, Nr. 10)

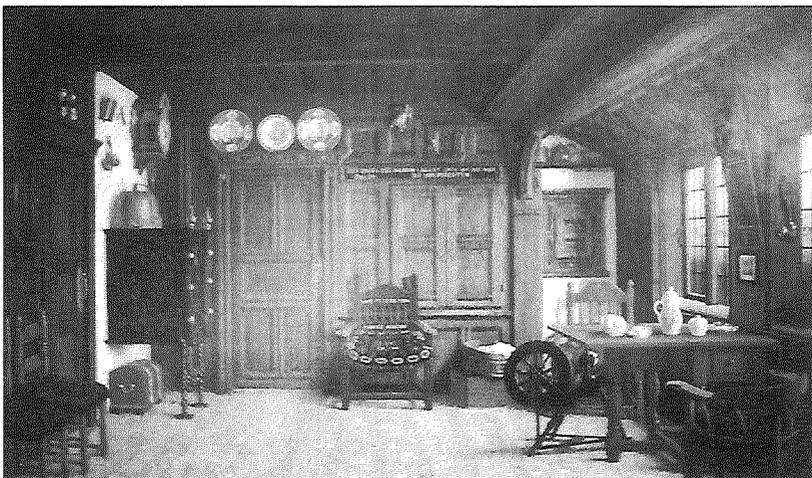


Abb. 6: Blaue Döns, 1916, 76 x 125 cm, Öl auf Leinwand, Stiftung Nordfriesland, Husum, zur Zeit als Leihgabe im Nissenhaus Husum

entwickelt hatte.¹⁹ Es ist davon auszugehen, daß Jessen und Sauer-
mann in Kontakt standen und der Künstler auf diesem Wege beein-
flußt wurde. Drittens gehen Jessens Typisierungen mit dem Entstehen
einer nordfriesischen Bewegung einher, die die Reste altnordfriesi-
scher Kultur bewahren und damit erstmals eine gesamt-nordfriesische
Identität schaffen wollte. Carl Ludwig Jessen war durch seine Arbeit
in dieser Bewegung und durch seine Gemälde an diesem Prozeß
beteiligt und hatte großen Anteil an der Festlegung dessen, was als
nordfriesisch gelten sollte. Durch Einzeldrucke nach seinen Gemäl-
den und die von Momme Nissen 1913 herausgegebene Mappe wirkte
er dabei bereits zu Lebzeiten bis in weiteste Kreise hinein.

Zur Gegenwartsrezeption

Mit dem Ziel einer qualitativen Rezeptionsforschung – die gegen-
wärtige Bedeutung Jessens bei den Menschen in der Region zu
erfragen – bin ich im August 1994 für zehn Tage nach Nordfriesland
gefahren. Dort habe ich mit Wissenschaftlern und Kunsthändlern, mit
Mitgliedern Nordfriesischer Vereine und mit Menschen auf der
Straße gesprochen.²⁰

Als erstes Ergebnis ist festzuhalten, daß Jessen in der Region
immer noch bekannt und das von ihm entworfene, typisierte Bild
Nordfrieslands lebendig ist. Sein Bekanntheitsgrad steigt dabei, je
näher es auf den ehemaligen Wohnort Deezbüll zugeht. Originale und
die alten Drucke werden für viel Geld im Kunst- und Antiqui-
tätenhandel angeboten, wobei sich „Blaue Stuben“ am besten verkaufen
lassen. Ein Fotogeschäft in Niebüll bietet für Preise um 200,—
Mark gerahmte Repros nach drucktechnisch äußerst schlechten Vor-
lagen und die letzten Drucke einer vor zwei Jahren in Konkurs
gegangenen Druckerei an. Trotz der hohen Preise werden sie gekauft.

19 Siehe Schulte-Wülwer, Ulrich: Zur Bedeutung von „Renaissance“ und „Völkunst“
im Werk von Heinrich Sauer mann. In: Heinrich Sauer mann (1842 – 1904). Ein
Flensburger Möbelfabrikant des Historismus. Ausstellungskatalog Städtisches Mu-
seum Flensburg, 1979, S. 30 – 42 und in der Werkauswahl S. 93 – 105.

20 Ich hatte für die Gespräche einen Fragenkatalog entwickelt, auf den ich je nach
Gesprächsverlauf variabel zurückgegriffen habe. Im Zentrum meines Interesses
stand dabei eher die Frage, wie groß die Bedeutung Jessens heute in Nordfries-
land ist, als diese Bedeutung im Heimatbewußtsein genau zu verorten und
sozialpsychologisch zu deuten.

Die Kunden sind in erster Linie Einheimische oder Zugezogene, die in ihre modernen Wohnungen oder ihre Ferienhäuser Lokalkolorit bringen wollen. Ich sprach mit einigen Leuten, die die alte, von Momme Nissen herausgegebene Mappe und zusätzlich neuere Drucke oder Repros als Wandschmuck besitzen. Von ihnen hörte ich immer wieder, daß in fast allen alten Häusern der Region solche Bilder zu finden seien. Ich fand Jessen-Motive auch im Andersenhaus in Klockries, dem Ortsarchiv und Kommunikationszentrum eines lokalen Friesenvereins, in Gaststätten sowie in der kombinierten Wohn- und Gaststube einer Campingplatzbesitzerin gar als Brokatstickerei (Abb. 7). Die Vorlagen sind in einer Wollstube in Niebüll erhältlich. Mir wurde berichtet, daß eine Husumer Tischlerei neuerdings Paneele nach Bildern von Jessen herstellt und im Friesischen Museum in Deezbüll stieß ich auf eine Carl Ludwig Jessen-Gedächtnisecke mit Originalen, Drucken und einer Gipsbüste, die den Heimatmaler darstellt.

Auf meine Fragen, was die Menschen mit diesen Bildern verbinden und was das Nordfriesische an ihnen sei, habe ich oft Unverständnis geerntet. Viel zu selbstverständlich war den Befragten das, worauf ich hinauswollte: „Das sieht man doch. Das sind doch unsere alten Friesenstuben, wie es sie früher gegeben hat und die Jessen ganz genau bis ins letzte Detail festhielt. Er ist doch unser Friesenmaler.“ Gern wollten mir viele der Befragten weiterhelfen und holten mir ihre Bücher über Jessen hervor: den Text von Momme Nissen und die beiden Bücher, die zu Jessens 150. Geburtstag erschienen sind;²¹ ein Supermarktbesitzer holte die Festschrift zu Jessens 100. Geburtstag während der Geschäftszeit aus seinem Wohnhaus in den Laden und erzählte, er habe sie 1946 von seinem Lehrer zur Konfirmation geschenkt bekommen. Aus diesen Publikationen ist wohl ein Etikett wie „Der Friesenmaler“ übernommen. Dieses Etikett ist aber auch angenommen worden und besitzt bis heute Gültigkeit. Als wesentlichste Merkmale der friesischen Kultur wurden mir immer wieder genannt: zuerst die Sprache, dann die reetgedeckten Friesenhäuser und schließlich die Stubenbilder von Carl Ludwig Jessen. Meine Einwände, daß andere Maler in Nordfriesland – wie Alex Eckener oder Hans Peter Feddersen d.J., die anders als Jessen moderne Kunstströmungen aufgenommen und auf eine national-ethnische Typisie-

21 Grundky-Peper, Konrad, Klaus Lengsfeld, Ernst Schlee: Gemaltes Nordfriesland. Carl Ludwig Jessen und seine Bilder. Husum 1983; Hoffmann, Jürgen: Carl Ludwig Jessen. Versuch über einen Heimatmaler. Heide in Holstein 1982.



Abb. 7: Zwei Brokatstickereien nach Jessen-Gemälden in der kombinierten Wohn- und Gaststube einer Campingplatzbesitzerin

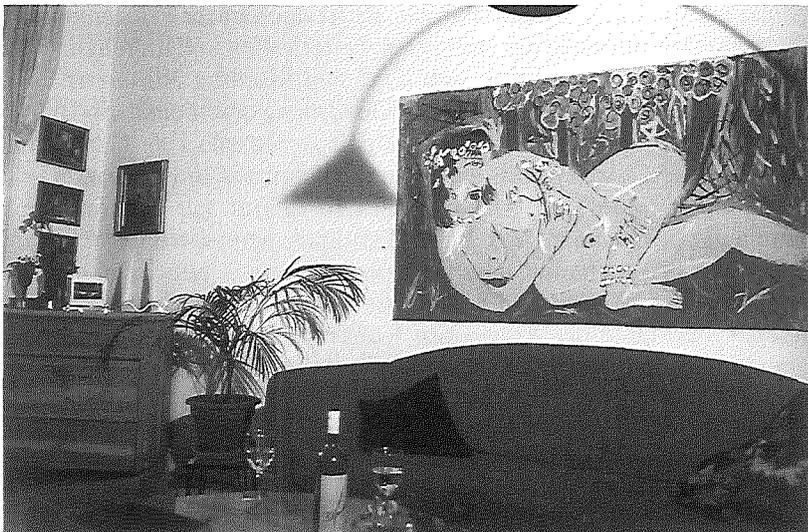


Abb. 8: „Erinnerungsecke“ mit Jessen-Druck im Wohnzusammenhang des Zimmers

nung weitestgehend verzichtet hatten – in einigen ihrer Bilder viel näher am Alltagsleben der Menschen geblieben seien und sie somit eher als Jessen als Friesenmaler bezeichnet werden müßten, wurden denn auch gerade mit dem Argument zurückgewiesen, sie hätten nicht die *typischen* Nordfriesenstuben gemalt. Es ist festzuhalten, daß Jessens Motive auch heute noch zur ethnischen Identität vieler Nordfriesen beitragen und kritische Beiträge wie Jürgen Hoffmanns Jessen-Monographie von 1982 angefeindet werden.

Auch außerhalb Nordfrieslands sind Drucke nach Jessen-Motiven als Bedeutungsträger des Nordfriesischen zu finden. In einem gemütlich eingerichteten Wohnzimmer in einer Kleinstadt der Lüneburger Heide fand ich zwischen Familienfotos einen alten, ausgeblichenen Druck der „Hausandacht“; alt und jung, Bauernfamilie und Gesinde sind hier in ihrer besten Kleidung andächtig in einer Stube versammelt. Dazu wurde mir folgende Geschichte erzählt: Das Bild wurde Anfang der 1930er Jahre von einer Nordfriesin aus der Bökingharde ihrem Verlobten aus Dithmarschen zum Geburtstag geschenkt. Dazu muß man wissen, daß sich die Nordfriesen und die Dithmarscher – nur durch die Eider getrennt – eigentlich nicht so sehr mögen. Der Druck hatte in der Wohnstube des Ehepaares einen festen Platz und eine der Töchter, die, die es nun besitzt, dachte sich immer wieder richtig in das Bild hinein: erst war sie das kleine Mädchen in der Bildmitte und später auch dessen Mutter. Sie fühlte sich – obwohl in Dithmarschen aufgewachsen – immer eher als Nordfriesin und so bekam das Bild mit dem auch für sie typisch nordfriesischen Interieur und den Menschen mit den ebenfalls für sie typischen Nordfriesengesichtern eine besondere Bedeutung. Auch eine ihrer Töchter fand sich immer wieder in das Bild hinein. Obwohl diese es inzwischen eher aus familiengeschichtlichen Interessen als wegen seiner Verbindung mit Nordfriesland schätzt, ist es schon ausgemachte Sache, daß es einmal an sie übergehen wird.

Einen weiteren Druck von einer Stube fand ich in Hamburg-Harburg bei einer jungen Gewerbelehrerin, die in Husum geboren ist. In einer Art Nostalgieecke hängt er zwischen anderen älteren Drucken mit alpinen und holländischen Themen über einer abgebeizten Kommode, auf der das gerahmte Foto eines Thailandurlaubs steht. Zuerst hieß es, die Drucke seien nur der Goldrahmen wegen aufgehängt worden. Im weiteren Gespräch entwickelte sich jedoch, daß sie auch an die Großmutter erinnern, aus deren Nachlaß sie stammen. Und

noch später ergab sich, daß das Bild mit den für sie friesischen Fliesen und dem angeblich typischen Friesenblau auch ein Stück Erinnerung an das friesische Zuhause darstellt. Im Wohnzusammenhang ist diese Erinnerungsecke in ein eher postmodernes Interieur mit großen, wilden Kopien ihres deutsch-marokkanischen Ehemanns nach Chagall und einem knallroten Sofa gestellt (Abb. 8).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß am Beispiel des nordfriesischen Heimatmalers Carl Ludwig Jessen sehr gut nachvollziehbar wird, wie Künstler im Zusammenhang mit einer national-ethnischen Bewegung um die Jahrhundertwende und im Verbund mit der Verbreitung ihrer Werke durch Drucke zu einer ‚Ethnisierung von Kultur‘²² beitragen konnten und wie diese bis in die Gegenwart zum Tragen kommt. Am stärksten werden dabei heutzutage Aspekte von Eigenheiten in der Verwaltung und Juristerei („Gemeinderatssitzung“ und „Friesisches Thinggericht“) sowie die Stubenbilder aus identitätsfördernden oder auch aus eher ästhetischen Gründen rezipiert, während Jessens starke religiöse Ausrichtung, die auch in vielen seiner Bilder zu sehen ist, keine wesentliche Beachtung mehr findet.

22 Siehe Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: *Ethnologia Europaea* 24 (1994), S. 5 – 20.

Westerwälder Folklorismus

Von Andreas Kuntz

Mit dem Thema knüpfe ich an mein Hamburger Habilitationsprojekt an, das sich mit weichen Methoden der „Biographischen Sachkulturforschung“ widmete.¹ Ging es in der noch unveröffentlichten Monographie um die Erforschung privater Erinnerungsgegenstände in den biographischen Großerzählungen großstädtischer Arbeiterhepaare, so hat sich durch die mehrjährige Arbeit in Oberfranken mein Blick auf kleinere Gemeinden gerichtet.²

In diesem Beitrag geht es um die bekannte und stete Notwendigkeit der Kombination der beiden Quellengattungen, die absolute Notwendigkeit der Methodenkombination zur Aufhellung kultureller Prozesse und der Rolle von Sachgütern darin soll erneut zur Schau gestellt werden.³

1 Dieses Referat wurde in Wien nach Notizen gehalten und erneut als Probevortrag in Hamburg am 31.1.1995 fast exakt in der hier abgedruckten Form. Die als Habilitationsprojekt verfaßte Studie „Biographische Sachkultur“ wurde nicht eingereicht und ist auf dem Wege einer Überarbeitung zur Veröffentlichung (erscheint voraussichtlich Anfang 1997). Für Hinweise danke ich Herrn Baaden (Dokumentationszentrum Kannenbäckerland), Herrn Mayen (Privates Tonbergbaumuseum Siershahn) und Frau Gerhardus (Kreiskulturdezernentin/Keramikmuseum Westerwald).

2 Dies schlug sich in bisher zwei Feldforschungsübungen für Studenten nieder – „Geschichten von Ellertalern“ (Bamberg 1993) und „Höfesterben“ (Bayreuth). Die Übung im Ellertal führte zu einem Stück Heimatliteratur, keiner Schrift für die Augen der Kollegen.

3 Korff, Gottfried, Utz Jeggle: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beispiel zur kulturellen Ökonomie. In: Zeitschrift für Volkskunde 70 (1974), S. 39 – 57; Korff, Gottfried: Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit. In: Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongreß in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979. Hg. im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde von Konrad Köstlin und Hermann Bausinger. Neumünster 1980, S. 39 – 52. (= Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 7).

Es geht um einen Brauch, der sich in einem Westerwälder Dorf neu entwickelt. Die Untersuchung von Sachzeugnissen und Archivalien dabei macht ohne die Realität menschlichen Verhaltens keinen Sinn: Der Almbtrieb von Hilgert soll vor dem Hintergrund der geforderten Ethnologisierung der Geschichtswissenschaften⁴ diskutiert werden.

Eine Enthistorisierung der Volkskunde und die daraus resultierende Abkehr der Museumswissenschaftler von der Universitätsvolkskunde⁵ wäre fatal, scheint, was die Museumsforschung angeht, aber unabwendbar (wenn man den Verlautbarungen von Rolf Wiese und Oliver Rump am Freilichtmuseum Kiekeberg glauben darf).

Zur Illustration der Problematik einer Sachkulturforschung, die sich den Menschen über die Dinge zu nähern versucht – wir alle kennen das Diktum von Richard Weiß –, soll ein Zitat von Cary Carson aus dem Buch „Material Culture and the Study of American Life“ dienen:⁶

4 Davis, Natalie Zemon: *Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past*. In: *Journal of Interdisciplinary History* 12, 1981, S. 267 – 275; dies.: *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers*. Berlin 1986; dies.: *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*. Frankfurt am Main 1987; dies.: *Der Kopf in der Schlinge. Gnadengesuche und ihre Erzähler*. Berlin 1987; dies.: *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*. Frankfurt am Main 1989; Habermas, Rebekka, Nils Minkmar (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie*. Berlin 1992.

5 Vgl. die Kontroverse zur Alltagsgeschichtsforschung der Museen: Ottenjann, Helmut: *Alltagskultur und Alltagsgeschichte im Museum. Das Museum als Stätte der Realien-Wissenschaft und der Realien-Präsentation*. In: *Volkskunde in Niedersachsen* 11/2 (1994), S. 72 – 79; Meiners, Uwe: *Alltagskulturforschung im Museum und an der Universität. Überlegungen zum Standort der Sachvolkskunde*. In: *Volkskunde in Niedersachsen* 11/2 (1994), S. 80 – 84; Lipp, Carola: *Zum Verhältnis von Alltagskultur- und Sachkulturforschung. Eine Antwort auf die kritischen Kommentare der Museologen Helmut Ottenjann und Uwe Meiners*. In: *Volkskunde in Niedersachsen* 11/2 (1994), S. 85 – 93. Es werden in der Volkskunde durchaus historische Studien gefertigt, vgl. z.B. Müller-Harter, Manfred: *Ulm 1847. 1. Mai, 7.00 bis 13.00. Auf der Suche nach den Hintergründen eines Teuerungstumultes*. Tübingen 1993 (= *Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen*, Bd. 81).

6 Quimby, Ian M. G. (Ed.): *Material Culture and the Study of American Life*. New York 1978.

„Even the apostels of ‚Total History‘ write on certain subjects primal to the scheme of things as they see it and ignore others, they hold to be secondary or peripheral.“ Obwohl die Nouvelle Histoire die Totale der Sachkultur mitnichten in den Blick nehme, so der Autor, sprächen einige über materielle Kultur „as comprehensive, integrated and seamless, or, to use their current vogue word: HOLISTIC“.⁷

Brauch

Ein Plakat, das zum Hilgerter Almagtrieb einläd, Ausstattungsmaterial vom Tanzvergnügen des Almagtriebes, eine historische Mineralwasserflasche, eine Tonpfeife aus dem Pfeifenbäcker-Museum in Hilgert sind die Realien, die als Realien-Belege meines Referates dienen. Auch das ansonsten benutzte Handwerkszeug ist traditionell, mithin volkskundlich.

Tradition, Legitimation, Ordnung und einige Begriffe, wie sie sich schon bei K. S. Kramer finden, bilden die Grundlage.

Den Menschen vergeht nur selten die Not, die darin besteht, das Leben meistern zu müssen. Diese Meisterungsversuche verlaufen auch im Volksleben meist nicht allzu bravourös. Gerade deshalb bedürfen diese Bewältigungsversuche flankierender Maßnahmen: der Feste und Bräuche. Auf solchen Begängnissen werden befestigte Muster (nicht nur des Verhaltens und der Objektbedeutung) erkennbar. Es sind diese Feste in Formen allererste Antworten der Feiernenden – selbstgegeben auf selbstgestellte Fragen. Aber auch Antworten auf vorgegebene (z.B. administrierte) Ordnungsstrukturen.

Am 5.11.1994 fand in Hilgert der Almagtrieb zum zweitenmal statt.

Alm-Abtrieb im Westerwald? Die Phänomene der Volkskultur sind vom Volkskundler ernst zu nehmen, auch wenn sie zuweilen seinem persönlichen Geschmack nicht unbedingt entsprechen. Dieses Ernstnehmen fällt in einer Zeit, in der im Bergischen Land z.B. Männer beim Alphornblasen anzutreffen sind – einer spielte „amazing grace“ –, mitunter durchaus schwer. Mit Karl Valentin wäre zu sagen: „Volkskunde ist schön, macht aber viel Arbeit.“⁸

⁷ Carson, Cary: Doing History with Material Culture. In: Ian M. G. Quimby (Ed.), wie Anm. 6, S. 41 – 64, hier S. 46, hervorgehoben von A. K.

⁸ Auf eine Diskussion des Folklorismus-Begriffes kann hier verzichtet werden. Vgl.

Auf dem Plakat, welches zum zweiten Hilgerter Almbtrieb einlud, sehen wir einen binnenexotischen, einen pseudo-multikulturellen Männerbund – sieben Männer in fremder Tracht inmitten (wie sich herausstellen wird) ihres Viehs. Die Rancherstaffage mit dem Cowboy-Hut bei dem einen (dem Wirt, s.u.) verweist in die USA (Marlboro-Country), touristische Seppelhüte bei den anderen Sechs lassen an ein Urlaubsfoto in Österreich denken. Die umstehenden Galloways stammen aus Schottland und sind eher Freizeittiere denn Nutzvieh, Ortsangaben wie Hundsangen und Pfeifenbäckerhalle: purer Westerwald. Die sechs Hüte lassen möglicherweise auch an alpine Hirtenkultur denken, die Wittelsbacher Rauten (sie füllen die Ecken des Plakates), jenes bajuwarisch blau-weiß, hat sicherlich recht diffuse, aber doch konservativ-ordnende Wert-Konnotationen aufzuweisen.

Der Wirt von Hilgert, dem auch offiziell sog. Pfeifenbäckerdorf, hatte mit einer Tresenmannschaft seines Lokales, es ist das einzige des Ortes, die Herde aufgebaut und auch schon den ersten Almbtrieb durchgeführt. Dieser Wirt besorgte auch die Hüte (aus dem Ötztal, nicht aus dem Zillertal, der „Heimat“ der Popgruppe „Schürzenjäger“), die Ötztaler Kapelle und die Staffagematerialien. Bei der Veranstaltung 1993, so berichtete er, gab es nur eine Grillhütte und einen Alleinunterhalter, auch nur knapp 100 Besucher. Diesmal, 1994, ging es mit Blaskapelle und Feuerwehr samt der Herde vom Lokal zur Pfeifenbäckerhalle, dem Dorfgemeinschaftshaus. Von den zahlreich vertretenen Medien wurde die Teilnehmerzahl auf 250 geschätzt.

In der Pfeifenbäckerhalle, nach dem sog. Abtrieb, lag ein Liedtext aus. Das „Alm-Abtrieb-Lied-Hilgert“ (nach Kufsteinmelodie). Refrain: „Bei uns ist es schön.“ Der ungelenke Liedtext enthält eine Rechtfertigung: „Man nennt das Almbtrieb und macht ein Fest daraus.“

Das Repertoire der Ötztaler, keinesfalls lupenrein alpin, bot Gelegenheit zum Zusammenschluß (beim Schunkeln), erlaubte den Aufstieg aus dem Alltag über das Bajuwarische und somit Fremde im westerwälderisch Eigenen: ein Binnenexotismus gegenüber den zugezogenen ausländischen Westerwäldern, wie wir weiter unten sehen

Kuntz, Andreas: Symbolisch? – Original, Migrationsgeschichte, Folklorismus. In: Ders. (Hg.): Lokale und biographische Erfahrungen. Studien zur Volkskunde („Gast am Gabelmann“). Münster, Waxmann 1995, S. 351 – 366.

werden. Beim Lied „Unsere Lederhose zieht uns keiner aus“ kulminierte das rhythmische Klatschen.

Auf blau-weißen Speisekarten, neben ebensolchen Tellern, Papierservietten und Girlanden fanden sich Haxe, Leberkäs, Maß.

Das Publikum trug, nicht durchgängig, eine an Betriebsfeste gemahnende diffuse Wildwest-Montur. Bis auf Einzelnes, wie diese Maskeraden – die den Ausstiegswillen, das Karnevalesque betonten –, ist all das nichts Außergewöhnliches. Es findet sich Abend für Abend im „Zillertaler“ z.B. in St. Pauli und auf den vielen norddeutschen Oktoberfesten. Doch nach längerer historischer Arbeit erkennt man mehr als die stupide Reproduktion sog. kulturindustrieller Muster durch das sog. Volk.

Die Tiere waren, obwohl nicht alles Galloways, durchweg winterhart, ein Weidenabtrieb somit unnötig, aber mit dem Umzug wird eine neue Freizeitkultur (als Nichtagrariert Viehwirt zu sein) und eine tatsächliche agrarische Umstrukturierung (Stichwort: Eurobrache) bekanntgemacht und evtl. etabliert. Auf dem Limburger Markt steht regelmäßig ein mit Galloway-Kopf geschmückter Verkaufswagen – dieses Fleisch stammt aus dem Westerwald und ist nicht mit britischem Rinderwahn infiziert. Dennoch spricht man schon von einer Überproduktionskrise.

Obwohl in Hilgert wenig Ausländer wohnen, fällt auf, daß auf dieses Fest keiner von ihnen gekommen ist. Andere Feste in anderen Dörfern werden üblicherweise auch von Ausländern der umliegenden Orte frequentiert.⁹

Erklärt das Lied schon etwas, sagt das Fehlen ausländischer Mitbürger auf der Veranstaltung schon etwas aus über das, worüber man sich seitens der Teilnehmer evtl. unter der Hand schon verständigt hat auf diesem Fest? Heißt „Bei uns da ist es schön“ auch: Wir grenzen ab und aus?

Wir alle kennen jene warnende und auch die zustimmende Literatur zum Lokalpatriotismus, neuen Regionalismus und neuerdings zur Kommunitarismus-Debatte.

Notwendig ist auch die Suche nach einer ökonomischen Erklärung. Erst als ich mich als Volkskundler zu erkennen gab, hielt man mich nicht mehr für einen möglichen Getränkeumsatzsteuer-Jäger. Aufzu-

⁹ Seit dem Sommer 1990 wohne ich im sog. Kannenbäckerland und habe regen Kontakt zu verschiedenen Gruppen nicht nur ausländischer Mitbürger.

klären war der Verbleib möglicher Gewinne nicht. Angeblich soll er der Vergrößerung der Herde dienen: „Das sind bald 200 Stück.“¹⁰

Hinter diesen von mir bislang vorgeführten, all zu offensichtlichen Betrachtungsweisen sind weitere möglich und: *nötig!*

Prima vista geht es hier um Amüsierkultur, also nicht um etwas, das mit Archiv- oder Sachquellen der Volkskunde im Zusammenhang stehen könnte, doch werden Tonpfeife, Mineralwasserflasche und Plakat (nebst Utensilien) bald in anderem Licht zu sehen sein.

Das von der Kreisverwaltung und deren Werbebüro amtlicherseits verordnete Ortssymbol ist die Tonpfeife.

In der Gemeinde gab es Herden und Hüter. Auch Pfeifenbäcker. Beim Almatrieb trugen einige der Westerwälder eine Art Tracht. Diese war ein Jubiläumsgeschenk an die Gemeinde Mogendorf, vor zehn Jahren, gestiftet von der Firma „Brigitte Geschenk Boutique“. Der Designer hatte im Hessenpark die Montur der Aufseher zum Vorbild genommen.

In Hilgert heißt das Dorfgemeinschaftshaus: Pfeifenbäckerhalle, die Türklinken in dieser Halle haben Pfeifenform.

Fragen stellen sich:

Warum erfand die veranstaltende Tresenmannschaft – oder sonstwer – bisher keinen Pfeifenbrauch und -umzug? (Möglicherweise wird dieses Referat die Kreisverwaltung dazu veranlassen.)

Ist bei weltweiter Vereinheitlichung (McDonaldisierung) der Volkskultur noch eine Volkskunde als die Lordsiegelbewahrerin von Regionalspezifika und Vergleich nötig oder tolerierbar?

Warum die bayrische Staffage, warum das Fernbleiben ausländischer Mitbürger?

Warum kein Verein als Brauchträger?

Bislang galt als ausgemacht, daß der ländliche Brauchträger schlechthin der Verein sei.

Der Verein, sozusagen der Gründungsvater der bürgerlichen Gesellschaft, geht, behaupten einige Sozialwissenschaftler, am Ende der Moderne seinem Erlöschen entgegen. (Wer sich nun nach dem Zusammenhang zwischen historischer Sachquelle und dem Vereinssterben in diesem fragt, dem sei die Plattitüde zugemutet: Mono-

¹⁰ Die Gespräche mit den Veranstaltern führte ich während des Tanzvergnügens, und meine Fragen waren durch die recht intensive Kenntnis der lokalen und regionalen Geschichte schon im Vorhinein geprägt. Den Befragten war ich „von Ferne“ aus meiner Zeit als interimistischer Leiter des Keramikmuseums bekannt.

kausale Erklärungsversuche verfangen nicht in der historisch begründeten Kulturwissenschaft.)

Die Menschen wollen nicht mehr egalitär feiern im Verein, sondern exklusiv, im zumindest nicht administrativ kontrollierten Raum.

Der Siebener-Gruppe der Galloway-Halter konnte nach erteilter Genehmigung zur Saalnutzung niemand mehr etwas vorschreiben. Neue Bräuche im Zusammenhang mit organisatorisch informellen Gruppenaktivitäten sind wohl als Ausdruck einer Umstrukturierung der bürgerlichen Gesellschaft zu sehen.

Geschichte

Es gibt ausufernde Literatur über Tonpfeifen und Mineralwasserkrüge. Diese erscheint zuweilen, evtl. da von Sammlern verfaßt, ein wenig objekt-fetischistisch, ist evtl. schwer zu lesen, langweilig gar und scheinbar ‚mensenleer‘.

In Verbindung mit den archivalischen und feldforscherischen Untersuchungen wird diese Literatur jedoch fruchtbar. Stempel und Marken auf Pfeifen und Krügen verraten den exakten Herstellerhaushalt im Herkunftsort, die Entstehungszeit der Produkte, ihre Wanderschaft. Auch wenn hier die Regionalgeschichte nur angedeutet werden kann¹¹ – die Sachzeugnisse werden schnell zu Symbolen ganz anderer Zusammenhänge, als die Pfeifenmonokultur von Hilgert nahelegen würde.

Hilgert ist Bestandteil des Kannenbäckerlandes. Dieses ‚Land‘ oder ‚Ländchen‘ formte sich zu einer erkennbaren Region erst seit dem 16. Jahrhundert.

Mit den Kölner Religionsunruhen begannen Renaissancetöpfer einzuwandern. Sie brachten den ersten wirtschaftlichen Aufschwung. Die Eingewanderten produzierten Herrenwerk, die Einheimischen Bauernwerk. Es kam zu Konflikten, dann zu einer Einigung und zu einer Zunftbildung über die territorialen und – nota bene – religiösen Grenzen hinweg.

¹¹ Beim Vortrag in Hamburg standen den Referenten 25 Minuten zur Verfügung. Detaillierte historische und kunstgewerbliche Tatbestände zum Thema erschienen Ende 1995 unter dem Titel ‚Künstlerisches Volksgewerbe?‘ in einem von Michael Simon herausgegebenen Sammelwerk.

Solidarität wurde nicht nur in der Zunftgeschichte erlernt, sondern besonders im Umgang miteinander beim Tonabbau, der mannschaftsweise in Vorleistung erfolgte, es wurde im Nachhinein egalitär nach einem kollektiven Entlohnungssystem ausgezahlt. Ferner fand sich die Solidarität der Migrationserfahrung – aber auch die der Tonbarone, deren Familien die Claims und Bergrechte weitervererbten. Familienclans, Verwandtschaftssysteme entstanden.

Schon die Einwanderer hatten durch Heirats- und entsprechende Umzugspolitik verschiedene Dörfer in einer Zunft geeint – über soziale, handwerksspezifische, religiöse und territoriale Grenzen hinweg.

Die wirtschaftliche Blüte der Keramik (des erst 1783 in einem Bericht zum rasanten Holzverbrauch der Gegend sogenannten „Kannenbäckerlandes“) unterliegt gravierenden Schwankungen. Neben weiteren Einwanderungswellen gab es Auswanderungen, ganze Dörfer fielen wüst. Töpferzentren wie Betschdorf im Elsaß sind sogenannte „Ausstrahlungen“. Die Einwanderungen bringen immer wieder Innovationen (Stichworte: Glas, Historismus). Heute als Keramikorte sich feiernde Gemeinden haben ganz andere oder zumindest zweite und dritte Gesichter gehabt: Höhr-Grenzhausen hat im 18. und noch im 19. Jahrhundert z.B. vom Hopfenanbau gelebt, die Keramik und der Ton waren nicht der einzige Wirtschaftszweig dieser noch heute als Tonwirtschaftsregion vermarkteten Tonabbau-Landschaft.

Die Einwohner von Hilgert lebten davon, daß sich die Männer als Maurerkolonnen verdingten, Landwirtschaft und Bimsabbau im Neuwieder Becken betrieben, in der Tongewinnung arbeiteten oder als Fuhrleute und als Wanderhändler (u.a. mit Scheuersand) ihr Glück suchten.

In Hilgert überwog im Vergleich zu den umgebenden Orten kleinbäuerliches Dasein und zusätzlich Arbeitssuche außerhalb. Das ist an der Baustruktur des Ortes deutlich abzulesen. Zwar war das Dorf sommers nicht so kraß unbemannt, wie Peter Höher es für Sensenhändler-Dörfer des Sauerlandes schildert,¹² aber Frauen und

12 Höher, Peter: Die Welt überschaubar machen – Aspekte der Fremdheit, dargestellt am Beispiel der Sauerländer Wanderhändler. In: Kuntz, Andreas, Beatrix Pfleiderer (Hg.): Fremdheit und Migration. Berlin, Hamburg 1987, S. 33 – 50 (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg; Lebensformen, Bd. 2); ders.: Heimat und Fremde. Wanderhändler des oberen

Kinder betrieben neben allem anderen sommers die Pfeifen- und Tonproduktion nahezu allein. Auch andere Dörfer produzierten Pfeifen (zeitweilig bis zu 60) und gruben den feinen weißen Ton, und auch andere Orte exportierten Ton und Tonpfeifen.

Vor dem Aufschwung (und alsbaldigen Abschwung) der Mineralwasserkrug-Produktion galt Hilgert kurzzeitig als wohlhabend: der für diesen Ort knapp zwanzig Jahre währenden Pfeifenkonjunktur wegen (Stichwort: verlegtes Handwerk, Modezyklus).

Die Identität von Hilgert als Pfeifenbäckerdorf ist daher als eine für diesen Ort nur teilweise berechnete Wahl oder Zuschreibung der politischen Verwaltung zu verstehen. Aber dennoch ist es eine willkürliche Rollenverteilung. Höhr-Grenzhausen wurde zur Kunstkeramik-Stadt, Ransbach-Baumbach zur Industriekeramik-Stadt bestimmt (in Baumbach wäre der Blumentopf, in Ransbach die Spaltfliese zu Recht das Ortssymbol). Entsprechend wurden auch die Museen und Denkmale verteilt: Keramikunst, Industriekeramik, Pfeifen, Tonabbau, demnächst noch Mineralwasserkrug (Mogendorf): Höhr-Grenzhausen, Ransbach-Baumbach, Hilgert, Siershahn.

Vor diesem Hintergrund muß der Almatrieb als eine Schmähung für das inszenierte „Echte“ der Pfeife als Ortssymbol verstanden werden – zumindest *auch* als Schmähung. Zugleich transportiert das Blau-Weiß des Almatriebes etwas Antipreußisches. Das ist landesgeschichtlich verständlich. Das Deutsche Eck samt wiedererrichtetem Deutschen Kaiser sind nicht weit. Hier waren die Bayern nicht Besatzer (das nur in der Pfalz), mit der man ungerne Rheinland-Pfalz bildete nach dem Krieg – zumal Mainz und nicht Koblenz (wie zunächst praktiziert) Landeshauptstadt wurde.

In Hilgert gibt es kein Asyl und kaum Türken – auch nur wenige Spätaussiedler. Höhr-Grenzhausen z.B. hat fast zwanzig Prozent türkische Mitbürger. Durch keramische Kleinindustrie sind viele Altbürger wohlhabend geworden. Es wurde entsprechend in Höhr-Grenzhausen und Ransbach-Baumbach in Ortsrandlage protzig gebaut. Im Zentrum beider Orte entstand durch den Hausverkauf ein bäuerliches Kreuzberg-Istanbul. In beiden Orten gab es nach den rechtsradikalen Mordanschlägen von Mölln und Wuppertal Lichterketten.

Sauerlandes. Münster 1985 (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Bd. 41).

Hilgert ist ein Ort ohne große Firmen, im Grunde ein Ort ohne Arbeitsplätze. Wie Generationen ihrer Vorfahren pendeln die Einwohner zur Arbeit. Die ortsbewußten Bürger zogen nicht fort und haben an ihrem Eigentum festgehalten. So mußte kaum ein Haus verkauft werden an Aufkäufer.

Was die „Rancher“ und der Wirt sich ausgedacht haben, funktioniert nach dem Motto: Ein Ort drückt sich aus.

Das Gepränge eines Umzuges mit anschließendem Tanzfest veranlaßte die Bürger, ihre Häuser zu schmücken: mit der Deutschlandfahne, die in dieser Region auch z.B. bei der Fronleichnamsprozession herausgehängt wird.

Es wurde verweigert, den Geßlerhut der Heimatpflege zu grüßen.

Hilgerter Frauen und Männer benötigen und realisieren Kommunikation, Ordnung, Erwartbarkeit von Verhalten, von Kontrolle und Sanktion (also Brauchbestandteile), sie wollen die Befriedigung dieser Bedürfnisse einfach strukturiert und ‚unter sich‘ erleben. Die „Gesellschaft des Wählenmüssens“ von Gerhard Schulze (Stichwort: Floaten) wird von ihnen ‚bestreikt‘.

Regelhaftes und oberflächlich betrachtet irrationales Verhalten, wie der Alm-Abtrieb von Hilgert im Westerwald, erscheint als Suche nach Ordnung, nach bei den Brauchübenden wechselseitig gewährter Legitimation. Legitimation zwar nicht mehr nur vor Gott und Vaterland, aber wechselseitig voreinander, miteinander – und was die ‚Nicht-Deutschen‘ angeht: gegeneinander!

Die „neue Unübersichtlichkeit“ soll gestaltet werden im Binnenraum des Nichtadministrierten, man will einander Legitimation verschaffen mit einem dreist selbst erdachten Brauch und bedient sich dabei rudimentärer, widersprüchlicher Wissensmengen aus der Geschichte von Ort und Region, sowie ubiquitär verfügbarer Muster von scheinbar globaler Spezifik.

Mitteilungen

Sonderausstellung des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien: 150 Jahre Josef Pommer (1845 – 1918), 5. März bis 23. April 1995

Von Walter Deutsch

Wir feiern mit einer Ausstellung den 150. Geburtstag Josef Pommers, des Begründers der Volksmusikforschung und Volksliedpflege in Österreich.

Da Josef Pommer auch ein zutiefst politischer Mensch war, müssen wir seine Aussagen, sein Tun und Wirken aus den Bedingungen seiner Zeit verstehen und die geistige Situation berücksichtigen, die ihn geprägt hat.

In der ersten der vier Abteilungen unserer Ausstellung begegnen wir dem Menschen Josef Pommer, seiner Herkunft, seinem Werdegang, seiner Bildung und seinen Ideen. Hier werden wir mit dem „deutschnationalen“ Gedankengut konfrontiert, das für Josef Pommer in folgender Begründung seine Ursache hatte: „Die Deutschen in Österreich und die Deutschen im Reiche sind heute [1885] noch große Kinder.“¹

Im Vielvölkerstaat Österreich verglich er das schwache nationale Bewußtsein der deutschsprachigen Bevölkerung mit dem starken nationalen Denken der anderen Völker. Er empfand die Deutschen in der Monarchie als eine politische Minderheit, obwohl diese in Wirtschaft und Kultur die Majorität bildete. Mit Hilfe des Volksliedes wollte er das fehlende nationale Bewußtsein stärken: Volksliedersingen als politische Bildungsaufgabe!

Letztlich war das Politische auch das auslösende Moment für seinen Freitod im November 1918, als kurz zuvor Kaiser Karl I. auf den Thron verzichtete und am 12. November 1918 die Gründung der „Republik Deutsch-österreich“ verkündet wurde. Noch viel stärker wirkte auf den „aufrechten Deutschen in Österreich“, Dr. Josef Pommer, der Zusammenbruch des Deutschen Reiches, verbunden mit der Aussichtslosigkeit, seine Arbeit für das „Deutsche Volkslied“ noch weiter fortsetzen zu können. Eingebunden in seiner erstarrten Ideologie fand er für sich keinen Weg, zur Wirklichkeit seiner Tage zurückzukehren. Am 26. November 1918 rief er in Gröbming im Ennstal den Tod durch Selbstmord herbei.

1 In: Pommer, Josef: Ueber die politischen Bedürfnisse und Pflichten der Deutschen in Österreich. Graz 1885, S. 4.

Das ist die eine Seite von Josef Pommer. Die andere, die immer noch gültige und fruchtbar gewordene, ist folgende:

Anlaß für seinen Eifer in der Befolgung der Sache „Volkslied“ war eine sogenannte „Bergpredigt“ des steirischen Dichters Peter Rosegger des Jahres 1885. Darin heißt es unter anderem:

„Ich meine und wünsche eine Pflegestätte des alten deutschen Volksliedes, jenes Volksliedes, von dem man weder Dichter noch Componisten kennt. Das besteht nicht allein etwa aus Liebes-, Schützen- und Almliedern; es hat auch die Ständeslieder, Bauern-, Burschen-, Soldatenlieder; es hat die Wanderlieder, Fest- und Todtenlieder; es hat die Romanzen und Balladen, die Krippenlieder, Marienlieder und überhaupt das geistliche Lied, welches an Weise und Text einen Schatz von Naivität, Gemüth und Stimmung enthält.“²

Für den redegewandten und musikalisch höchst kompetenten Gymnasialprofessor, Reichsratsabgeordneten und Doktor der Philosophie Josef Pommer war dieser Aufruf der Anlaß für alles, was nun durch ihn sich für die Sammlung und Pflege des Volksliedes und der damit verbundenen Musik und den Tänzen verwirklichte.

Die zweite Abteilung der Ausstellung zeigt Josef Pommer als „Sammler“. Keiner hatte wie er einen so ausgeprägten Tonsinn, um spontan Lied und Musik in der mehrstimmigen Gestalt lesbar und nachvollziehbar aufzuschreiben. Seine mehr als 800 Jodler und Juchezer stellen innerhalb des großen Sammelgutes eine einzigartige Leistung dar, die von niemandem bis heute übertroffen wurde. Es ist dies ein besonderer Schatz der vokalen Kleinformen der alpinen Menschen in Österreich – besonders der Steiermark –, deren Originalität und Qualität zum Grundstock der Volksmusik in Österreich zählt.

Beachtet man die Namen der Überlieferungsträger, die Pommer zu jedem aufgezeichneten Jodler, Lied und Tanzstück hinzufügte, so begegnet man der Gesamtheit des Landvolkes: dem Knecht, der Magd, dem Bauern, dem Landarbeiter, dem Handwerker – und wenn es ein Lehrer ist, dann war dieser ein Sohn einer Magd oder eines Bauern.

Aufgrund dieser Fakten ist es müßig, über seine Auffassung bzw. Meinung zum Begriff „Volkslied“ zu diskutieren.³ Was Pommer aufgrund seiner Erfahrung artikuliert hat, gilt auch hundert Jahre nach ihm. Zwar hat sich die Trägerschaft zum Teil gewandelt, auch die Funktion, aber nicht die Substanz und nicht der Stil.

Der dritte Abschnitt ist dem „Deutschen Volksgesang-Verein in Wien“ gewidmet. Die kulturpolitische Idee, mit dem Volkslied das Stammesmäßi-

² In: Monatsschrift „Heimgarten“ (1885), S. 149.

³ Pommer, Josef: Meine Definition des Begriffes „Volkslied“. In: Das deutsche Volkslied 14 (1912), S. 99 f.

Volksmusik der deutschen Steiermark.



Josef Pommer (1845 – 1918) im
54. Lebensjahr

444
Jodler und Zuchezer

aus Steiermark

und dem
steirisch-österreichischen Grenzgebiete.

Gesammelt

von

Dr. Josef Pommer.

Titelblatt zur dritten Jodlersammlung
Josef Pommers, Wien 1902

ge, das Nationale vor allem in der Stadt zu fördern, sah Josef Pommer in der Gründung eines tragfähigen Chores. Er ließ im Sommer 1889 in mehreren Zeitungen Wiens einen Aufruf zur Gründung eines „Vereines zur Pflege des deutschen Volksgesanges“ publizieren. Der Aufruf fand ein großes Echo unter den musikalisch gebildeten Bürgern, sodaß im Herbst 1889 die Vereinsentsatzungen erstellt werden konnten, die dann bei der Vereinsbehörde eingereicht wurden. Am 18. Februar 1890 erhielt Josef Pommer die Genehmigung zuerkannt und am 25. Februar 1890 fand die erste Hauptversammlung des neuen Vereines „Deutscher Volksgesang-Verein in Wien“ statt. Deutschtum, Volkslied und die von ihm vertretene protestantische Toleranz bildeten die drei ideellen Grundsäulen des Vereins.

Innerhalb des herrschenden Männerchorwesens im gesamten deutschen Sprachraum war 1890 die Gründung eines gemischten Chores städtischer Bürger, mit dem ausschließlichen Ziel das „Volkslied“ (das Lied der Landleute) zu singen, eine Novität besonderer Art. Hundert Jahre danach ist es selbstverständlich, daß jeder Chor in seinem Programm auch Volkslieder (unterschiedlicher Herkunft) aufnimmt. Damals aber mußte ein solches Unternehmen mit einer gegnerischen Skepsis in der Öffentlichkeit rechnen. Aber die Idee setzte sich durch, indirekt unterstützt von allen anderen

pfllegenden Richtungen, die in den Städten entstanden und überall als Grund die gefährdete Kultur angaben. So entstand der „Heimatschutz“ aber auch der „Denkmalschutz“.

In diesem zeitgemäßen Sog kulturbewahrender Ideen und Vereinsgründungen entstand mit der Fürsprache bedeutender Musiker in Wien die „Volksliedpflege“.

Für das Repertoire des Chores entnahm Pommer Lieder in Auswahl aus seinen eigenen Sammlungen und aus jenen seiner Freunde: dem Niederösterreicher Karl Liebleitner (1858 – 1942), dem Kärntner Hans Neckheim (1844 – 1930), dem Tiroler Franz Friedrich Kohl (1851 – 1924); aber Pommer berücksichtigte auch die fränkischen Liedsammlungen des Franz Wilhelm Freiherrn von Dittfurth. Damit betonte er den deutschen Anteil im Liedprogramm, da alles andere das „äplerische“ Lied war, wie Josef Pommer die musikalische Besonderheit des Liedes in Österreich bezeichnete.⁴

Der „Deutsche Volksgesang-Verein in Wien“ hatte Erfolg, auch auf seinen vielen Konzertreisen. In einigen Städten und Märkten des Österreichischen Kaiserstaates entstanden „Deutsche Volksgesang-Vereine“ – in Graz, Brünn, in Bozen und Liesing, in Mödling und Olmütz u.a.

Der nächste entscheidende Schritt Josef Pommers war die Gründung einer Fachzeitschrift für die Volksmusik, genannt „Das deutsche Volkslied. Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege“.

Der erste Jahrgang erschien 1899, der letzte (unter dem Titel „Volkslied – Volkstanz – Volksmusik“) 1949. Das Bemerkenswerte an dieser Zeitschrift war nicht nur ihre sachkundige Präsentation von Forschung und Pflege, sondern auch ihr Standort: nicht ein Institut oder Verlag sicherte diese Publikation, sondern der „Deutsche Volksgesang-Verein in Wien“ als Herausgeber; die Redaktionsadresse wechselte von Jahr zu Jahr, gemäß dem Wohnort des führenden Schriftleiters.

Zählt man die zehn Schriftleiter dieser Fachzeitschrift innerhalb des halben Jahrhunderts ihrer Existenz auf, so entsteht eine Porträtgalerie der Besten aus Sammlung, Forschung und Wissenschaft: Josef Pommer (1899 – 1918), der Gründer; Hans Fraungruber (1863 – 1933), der Mitbegründer, Schriftsteller und Dichter; Karl Kronfuß (1858 – 1923), der langjährige Sängerfreund Pommers und Vorsitzende des Vereins; Emil Karl Blümmel (1881 – 1925), der geistreiche Archivforscher; Karl Liebleitner (1858 – 1942), der große Chormeister und fruchtbare Sammler des Volksliedes in Kärnten, Niederösterreich und im Burgenland; Raimund Zoder (1882 – 1963), der Begründer der Volkstanzforschung und -pflege in Österreich; Georg Kotek (1889 – 1977), der würdige Nachfolger Josef Pommers im

4 Pommer, Josef: Über das äplerische Volkslied, und wie man es findet. In: Das deutsche Volkslied 8 (1906), Wien (in mehreren Folgen).

Verein; Karl Magnus Klier (1892 – 1966), der bedeutende Volksmusikforscher, Sammler und Herausgeber; Richard Wolfram (geb. 1901), der wichtige Volkskundler, Tanz- und Brauchforscher; Leopold Schmidt (1912 – 1981), der Volkskundler mit universalem Geist.

Diese Namen stehen stellvertretend für die Ideen und für Pommers Gesamtwerk und dessen Entwicklung. Seine Fachzeitschrift „Das deutsche Volkslied“ ist auch als musikalisches Gegenstück zur 1895 durch Michael Haberlandt gegründeten „Zeitschrift für österreichische Volkskunde“ zu sehen.⁵ Was die eine in der Beschränkung auf das deutsche und älpferische Lied leistete, wurde bei der anderen zum großen, offenen Forschungsfeld für alle volkskulturellen Erscheinungsformen Mittel-, Ost- und Südosteuropas.

In der vierten Abteilung unserer Ausstellung wird das „Österreichische Volksliedunternehmen“ bzw. das „Österreichische Volksliedwerk“ vorgestellt. Auch wenn dieses Unternehmen nicht eine Idee Pommers ist, so hat es sich nur durch ihn so entwickelt, das heißt, daß ohne Josef Pommer die Volksmusikforschung in Österreich nicht in der heutigen Form existent wäre.

Vom Verlag „Universal Edition“ in Wien ist 1902 die Idee ausgegangen, in allen Kronländern eine Liedsammlung anzuregen, um eine große Ausgabe für den praktischen Gebrauch – Liedweisen mit Klavierbegleitung – vorzubereiten. 1904 hat der damalige Kultusminister Wilhelm Ritter von Hartel diese Idee aufgegriffen, Gelehrte aus allen Kronländern eingeladen,⁶ u.a. auch Josef Pommer, um einen Plan zur Verwirklichung dieser Idee zu entwerfen. Die als „Österreichisches Volksliedunternehmen“ einberufene Gelehrtenkommission einigte sich für eine große Sammelaktion in den einzelnen Ländern, aber nicht mit dem Ziel, eine Ausgabe für den praktischen Gebrauch zu erstellen, sondern es sollte ein wissenschaftlich fundiertes Monumentalwerk der Lieder und Tänze der Völker Österreichs werden.⁷

Dieses Erfassen und Edieren der musikalisch-geistigen Kultur der Völker der Monarchie kann als Analogie zur Sammlung der Sachkultur dieser Völker verstanden werden. Eingeleitet hat sie Michael Haberlandt (1860 – 1940), der Gründer des „Vereins für Volkskunde“ (1894) und erster Direktor des Museums für Volkskunde in Wien. 1904 formulierte er seine wissenschaftliche Zielsetzung u.a. mit folgenden Worten:

„Wir kümmern uns nicht um die Nationalitäten selbst, sondern um ihre volkstümliche Unterschicht ist es uns allein zu tun. Das eigentliche Volk, dessen primitivem Wirtschaftsbetrieb eine primitive Lebensführung, ein

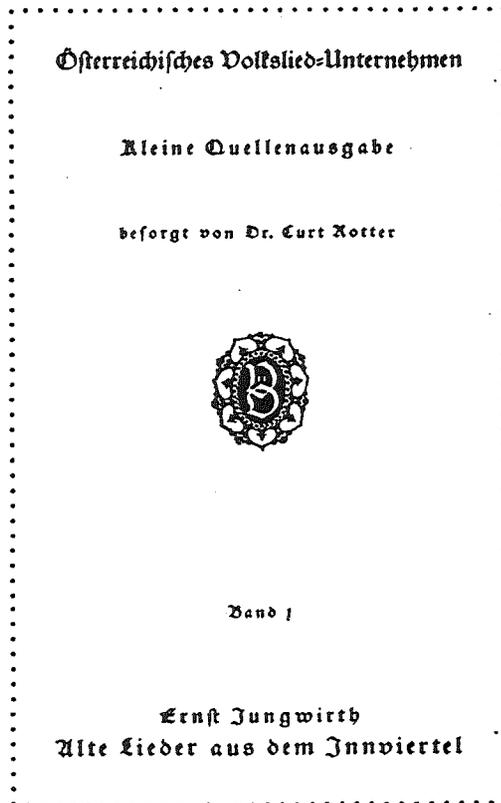
5 Vgl. Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 2). Wien 1951, S. 113 f.

6 Haid, Gerlinde: Das Österreichische Volksliedwerk. In: Volksmusik in Österreich, Wien 1984, S. 117 – 126.

7 Pommer, Josef: Die Wahrheit in Sachen des österreichischen Volksliedunternehmens. Wien 1912.

urwüchsiger Geisteszustand entspricht, wollen wir in seinen Naturformen erkennen, erklären und darstellen.“⁸

Josef Pommer hat es verstanden, einer großen Gruppe von Gelehrten den Aufgabenbereich der Volkslied- und Volksmusikforschung bzw. Sammlung so zu erklären, daß sie seine Vorschläge akzeptierten. Seine Richtlinien, entworfen 1905, haben heute noch Gültigkeit. Zwischen 1905 und 1918 wurde viel, sehr viel gesammelt, das heute die Grundlage der Volksliedarchive des Österreichischen Volksliedwerkes und der Archive in den Nachbarstaaten bildet. Der Erste Weltkrieg ließ das gemeinsame Werk nicht zur Vollendung reifen und der Zusammenbruch der Monarchie, sowie der damit verbundene Verlust aller Hoffnungen für die Zukunft von Idee und Werk führte (wie erwähnt) zum Freitod Josef Pommers im November 1918.



⁸ Zitiert in: Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde. Wien 1951, S. 114.

Das „Österreichische Volksliedunternehmen“ hat die Zwischenkriegszeit im verkleinerten Umfang als bescheiden dotiertes Unternehmen der Ersten Republik Österreich überstanden. Die angekündigte umfassende Publikation der Lieder und Tänze der Völker der Monarchie mußte zurückgestellt werden. Nur eine „Kleine Quellenausgabe“, geleitet von Curt Rotter (1881 – 1945), hat zwischen 1925 und 1935 acht Hefte in landschaftlicher Anordnung, einen geringen Bestand des Sammelgutes, vorgelegt.

Im ideologisch gestützten „Ostmärkischen Volksliedunternehmen“ der Jahre 1938 bis 1945 standen große kulturpolitisch gelenkte Vorhaben zur Debatte, die durch den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nicht realisiert wurden.⁹

Mit dem neuen Namen „Österreichisches Volksliedwerk“ (seit 1946) hat dieses Unternehmen einen respektgebietenden Aufschwung genommen. Die Volksliedwerke in den einzelnen Bundesländern betreuen, ergänzen und bearbeiten nicht nur die ihnen überantworteten Archive, sondern sie leisten mit neuen Initiativen eine allseits anerkannte Öffentlichkeitsarbeit. Entscheidend für die Fortführung von Sammlung und Forschung im Sinne der damals als innovativ zu bezeichnenden Ideen und Arbeiten Josef Pommers ist die Gründung eines wissenschaftlich orientierten Jahrbuches, das von Leopold Schmidt (1912 – 1981) 1952 mit dem ersten Band vorgelegt wurde: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes.

Leopold Schmidt, langjähriger Direktor des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien, langjähriger Hauptschriftleiter des Jahrbuches und wichtigster wissenschaftlicher Berater des Österreichischen Volksliedwerkes war der Garant für die beziehungsreiche Zusammenarbeit dieser beiden Institutionen. Dieses themengebundene Miteinander wurde zur selbstverständlichen geistigen Pflege auch bei seinen Nachfolgern, HR Dr. Klaus Beitzl und heute bei Dr. Franz Grieshofer.



Volksliedwerk - Verein Wien

⁹ Vgl. Das deutsche Volkslied 42 (1940), S. 40 ff.

Josef Pommer bildet direkt wie indirekt die Klammer zwischen den Vereinen. So auch zwischen dem „Volksgesang-Verein Wien“ und dem „Verein für Volkskunde“. Die Freundschaft zwischen dem langjährigen Vorstand des Volksgesangsvereines, Prof. Dr. Georg Kotek (1889 – 1977), und Leopold Schmidt hat hier ein eigenes volkskulturelles „Miteinander“ bewirkt.¹⁰

Auf der letzten Tafel der Ausstellung wird noch einmal auf den Gründungsauftrag des „Österreichischen Volksliedwerkes“ hingewiesen, im Sinne der von Josef Pommer am Anfang unseres Jahrhunderts postulierten Grundsätze: Dokumentation und Edition der Volksmusik in Österreich. Mit einem geglückten Versuch wird seit 1993 unter dem Titel CORPUS MUSICAЕ POPULARIS AUSTRIACAE dieses Langzeitprojekt einer Verwirklichung zugeführt.

Alle in dieser Ausstellung dargestellten Fakten, Ereignisse und Publikationen gehen mittelbar und unmittelbar auf die Ideen und Prinzipien Josef Pommers zurück. Er bildet den Anfang einer bewußt gelenkten Forschung und Pflege, die am Ende des 20. Jahrhunderts wohl mit anderen Konzepten auftritt und wirkt, aber letztlich immer dem tradierten Musikgut verpflichtet bleibt.

In einem Museum, das den Sachgütern der Volkskultur gewidmet ist, ist eine Ausstellung errichtet worden, die an unseren Geist appelliert. Nicht das Schauen, sondern das Lesen ist gefordert. Wir haben das geschriebene Wort mitzudenken, wenn wir die von Josef Pommer initiierte Forschungsgeschichte erfassen wollen.

10 Vgl. Beitzl, Klaus: Katalog zur Ausstellung „Volksmusikinstrumente. Neuerwerbung der Sammlung Georg Kotek“. Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien 1979.

Ausstellung der Gouachen mährischer und schlesischer Trachten vom Anfang des 19. Jahrhunderts in Brunn

Von Miroslav Válka

Es passiert nicht so oft, daß noch am Ende des 20. Jahrhunderts ein umfangreiches ikonographisches Material gefunden wird, von dem die Volkskundler bisher keine Kenntnis hatten. Eine solche ethnographische Entdeckung glückte der wissenschaftlichen Mitarbeiterin des Ethnographischen Instituts des Mährischen Landesmuseums in Brunn, Dr. Miroslava Ludvíková, als sie im Jahre 1982 eine Sammlung von Zeichnungen bzw. Gouachen der mährischen und (österreichisch-)schlesischen Trachten für ihre Arbeitsstelle erwarb. Aus dem erhaltenen Verzeichnis ging hervor, daß das Konvolut ursprünglich 159 Darstellungen enthalten hatte, von denen das Museum nur noch 98 erwerben konnte. M. Ludvíková stellte nach längeren Nachforschungen fest, daß sich weitere 38 Bilder im Besitz des Adalbert-Stifter-Vereins in München und acht im Sudetendeutschen Archiv ebendort befinden. Einen Anhaltspunkt bot der Katalog der Ausstellung „Mähren. Malerische Ansichten aus Romantik und Biedermeier“, die der Adalbert-Stifter-Verein in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Museum für Angewandte Kunst im Jahre 1975 auf Schloß Grafenegg bei Krems veranstaltete. Im Katalog wurden einige in die Sammlung gehörende Gouachen abgebildet. Leider gibt es bisher keine Informationen über die übrigen 15 Gouachen, die noch verschollen sind.

Gleichzeitig mit der wissenschaftlichen Präsentation der Sammlung in einigen Studien von M. Ludvíková (*Časopis Moravského muzea* 1984, 1985 und *Folia Ethnographica* 1986, 1992) wurde auch die breitere Öffentlichkeit mit den Zeichnungen bekannt gemacht, und zwar durch eine im Jahre 1984 in Brunn veranstaltete Ausstellung, die jedoch nur den in den tschechischen Ländern gebliebenen Teil der Sammlung zeigte. Nach Änderung der politischen Situation und nach Anknüpfung der Kontakte mit Sudetendeutschen, konnte die Sammlung als Ganzes sowohl auf der tschechischen, als auch auf der deutschen Seite ausgestellt werden. Zuerst geschah dies in München und dann im sogenannten Palast des adeligen Damenstiftes, heute Sitz des Ethnographischen Instituts des Mährischen Landesmuseums in Brunn, wo die Ausstellung vom 18. Mai bis 20. Juni 1994 unter dem Titel „Die mährischen und schlesischen Trachten in einer einmaligen Sammlung von Gouachen aus dem Jahre 1814“ stattfand.

Das Konvolut umfaßt das ganze Gebiet Mährens und des ehemaligen Österreichisch-Schlesiens, alle damaligen Bezirke und wichtigeren Herrschaftsbereiche. Aufgrund einer datierten Zeichnung und eines mit der

Sammlungsentstehung verbundenen Archivadokumentes datierte M. Ludvíková die ganze Kollektion auf das Jahr 1814, also in die Zeit der Napoleonischen Kriege, wo es bei der Volkskleidung zu gewissen, durch die Empire-Mode beeinflussten Änderungen kommt. Diese Änderungen wiesen jedoch ausgeprägte regionale Unterschiede auf und erfaßten nicht alle Gebiete, wie aus dem Vergleich aller einzelnen ikonographischen Belege untereinander festgestellt wurde.

Die komparative Methode bot sich durch die einheitliche Zeitebene und den breiten territorialen Umfang von selbst an. Sie wurde auch von der Autorin bei der Ausstellungskonzeption benutzt, und so wurden die Trachtenbilder in drei Grundtypen der Volkskleidung entsprechende Gruppen geteilt, wie sie sich in Mähren und dem angrenzenden Teil Schlesiens aufgrund der unterschiedlichen Naturbedingungen, wirtschaftlichen Entwicklung und verschiedenen Kulturströmungen konstituiert hatten. Eine Gruppe bildete die westmährische Volkskleidung, die typologisch auch nach Nordmähren und ins Troppauer Schlesien hinüberreichte. Diese Gebiete wurden durch eine entwickelte Textilproduktion charakterisiert, die die Verwendung von in Manufakturen und Fabriken hergestellten Stoffen und eine frühe Urbanisierung der Volkskleidung mit sich brachte, die sich sowohl im Schnitt einiger Teile als auch in der gesamten Komposition zeigte. Wir finden jedoch auch hier in manchen Gegenden Belege des älteren Zustandes, wie z.B. in der Kopfbedeckung mit dem Tuch bei dem Mädchen aus dem Herrschaftsbereich Jessenetz, oder die archaische Verbindung von Rock und Leibchen im Schönhengstgau (Herrschaftsbereich Mährisch Trübau). Am stärksten wurde die Kleidung der deutschen Bevölkerung in Nordmähren und dem anliegenden Teil Schlesiens (Altwatergebirge) urbanisiert.

Andere Natur- und Wirtschaftsbedingungen herrschten in Mittelmähren, in der Hanna und ihrer unmittelbaren Umgebung. Ertragreiche Landwirtschaft und das Fehlen von Fabriksproduktion, zusammen mit einem gewissen Wohlstand der Bevölkerung führte dazu, daß die Volkskleidung sich hier zu ausgeprägten Formen entwickelte, sodaß sie bei der Ausstellung als eine weitere selbständige Gruppe präsentiert werden konnte. Im Unterschied zur Männertracht, die sich durch Zusammensetzung und Schnitt einiger Teile dem westlichen Typ angleicht, bewahrte die Frauentracht ihre altertümliche Zwei-Schürzen-Struktur und auch die Verwendung der zu Hause erzeugten Materialien (Leinwand). Zu den interessantesten gehören die Abbildungen der Volkstypen aus den Grenz- und Übergangsbereichen, wie z.B. aus dem Herrschaftsbereich Napajedl oder aus dem Gebiet um Leipnik (Lipenské Záhोří). Die konservativsten Züge bei den Trachtenbildern zeigte die Volkstracht in Südost- und Ostmähren und im Bergteil Teschener Schlesiens. Bei den Männern wie bei den Frauen herrschten hier die archaischen, mit der östlichen Karpaten-Kultur verbundenen Kleidungsformen vor. Die Volks-

tracht aus diesem Gebiet stellte bei der Ausstellung eine weitere, in der Reihenfolge schon die dritte selbständige Gruppe dar.

Die Autorin der Ausstellung versuchte, die Gouachen aus dem Jahre 1814 auch in weitere Zusammenhänge einzugliedern und sie mit anderen ikonographischen Dokumenten zu konfrontieren, und zwar mit älteren (Gravierungen von Sebastian Mansfeld aus dem Jahre 1786) wie mit jüngeren (kolorierte Lithographien von Wilhelm Horn aus dem Jahre 1837). Aus diesem Vergleich wurde offensichtlich, daß sich die Volkskleidung entwickelt und auf die Stilkleidung der höheren Gesellschaftsschichten reagiert hatte, und daß sie einer selbständigen Entwicklung mit ausgeprägten regionalen Unterschieden unterlegen war. Die Installation wurde durch einige dreidimensionale Exponate ergänzt, z.B. durch Kopfbedeckungen für Frauen, die die sachliche Richtigkeit der Zeichnungen bestätigten. Zur Ausstellung wurde eine kleine Druckschrift mit farbigen Wiedergaben einiger ausgestellter Gouachen und mit tschechischem und deutschem Text herausgegeben, die einerseits das Schicksal der Sammlung, andererseits ihre Bedeutung für die Forschung über die Volkskleidung in Mähren und dem ehemaligen Österreichisch-Schlesien schildert. Es wurde hier auch die Tatsache hervorgehoben, daß die meistens anonymen Autoren der Gouachen die tschechischen, deutschen und polnischen Dorfbewohner, die diesen Teil von Mitteleuropa gemeinsam bewohnten, ohne Unterschied dargestellt hatten.

Chronik der Volkskunde

Der eiserne Faden

Rastelbinder und ihre Waren. Drahtbinderarbeiten aus Europa

Sonderausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde

7. April bis 17. September 1995

Nach der in hohem Maße kontextorientierten Sonderausstellung „Sachgeschichten“ vom Herbst 1994 zeigt das Österreichische Museum für Volkskunde heuer wieder eine mehr objektbezogene Ausstellung, die sich einem klassischen Thema der europaweit verbreiteten, alltäglichen und festlichen Gebrauchs- und Volkskunst, der Drahtbinderei, zuwendet. Unter dem Titel „Der eiserne Faden“ kommen die Produkte einer vergangenen Berufsgruppe zur Darstellung, welche in der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie unter der Bezeichnung „Rastelbinder“ bekannt war. Die Ausstellung ist Teil einer europäischen Wissenschafts- und Museumskooperation in Zusammenarbeit einschlägiger Facheinrichtungen in den drei Ländern Frankreich, Slowakei und Österreich.

Die aus etwa 650 Objekten bestehende Ausstellung wurde auf der Grundlage der französischen Privatsammlungen von Jean Louis Ménard und Daniel Rozensztroch, Paris, unter Hinzuziehung von Leihgaben des Museums der Region Považie in Žilina, Slowakei, dem Ursprungsland der Drahtbinderei, sowie mit Ergänzungen aus den Beständen des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien erarbeitet und gemeinsam mit dem Ausstellungspartner Scènes sur Seine, Paris, organisiert.

Die Schau befaßt sich mit einem relativ geschlossenen Thema – der Drahtbinderei –, mit einem einzigen Material – nämlich Eisendraht –, mit mehr oder weniger einer Technik – dem Binden und Flechten dieses Drahtes –, aber mit einer unglaublichen Fülle von Varianten und einer erstaunlichen handwerklichen Kreativität, die man gerade im Zusammenhang mit einem derart unscheinbaren Gewerbe nicht erwartet hätte.

Die ästhetische Anmut der Objekte ist aber nur eine Seite des Themas, die fasziniert und interessiert. Die andere ist die Frage nach dem kultur- und wirtschaftshistorischen Hintergrund dieses Genres, die bekannten Fragen nach dem woher, warum, wann und wo eines heute ausgestorbenen Berufszweiges, der aber durchaus noch in der Erinnerung präsent ist. Wer hat nicht als Kind den entsetzten Ruf seiner Mutter gehört: „Du schaust aus wie ein Rastelbinder!“

Also: Woher kommt das Gewerbe? Wer waren die Produzenten? Wie funktionierte der Vertrieb? Wie schaute die Produktpalette aus? Wie, warum, wann und wo kam es zur Industrialisierung? Wo lagen die Ursachen des Niedergangs? Und nicht zuletzt interessiert das Phänomen der Wiederkehr des Interesses für ein nur scheinbar unscheinbares Kunsthandwerk im Milieu von Künstlern und Sammlern, das natürlich im Zusammenhang der allgemeinen „Antiquitätsierung“ unserer gegenwärtigen Lebenswelt zu sehen ist.

Daß wir über die Rastelbinder heute einigermaßen Bescheid wissen, verdanken wir einerseits der Forschungstätigkeit einiger weniger Enthusiasten und Spezialisten¹ und andererseits der Existenz eines Spezialmuseums in der Slowakei, dem 1942 gegründeten Považské múzeum in Žilina², das sich seither der intensiven Forschung und Sammlung zum Thema Drahtbinderei widmet.

Die Drahtbinderei ist eines der wenig bekannten Kapitel in der Geschichte des europäischen Handwerks und der frühen Industrialisierung. Es durchlief in mehr als zweihundert Jahren verschiedene Entwicklungsstadien, beginnend als Wandergewerbe, aus dem sich im Laufe des 19. Jahrhunderts richtige Manufakturen mit bis zu hundert Beschäftigten und mehr entwickelten.

Die Geschichte der Erzeugung von Drahtflechtarbeiten wird im 17. Jahrhundert in der Slowakei greifbar. Dort verwendete man erstmals dünne Eisendrähte aus den nahegelegenen schlesischen Drahtfabriken zum Flecken von zersprungenen Töpferwaren des bescheidenen eigenen Hausrates. Die wirtschaftliche Notlage zwang die Bewohner der Dörfer um Trenčín ihre Handfertigkeit gewerblich auszubauen und kommerziell zu verwerten.

Die slowakischen Rastelbinder zogen durch die Gebiete der österreichisch-ungarischen Monarchie und weit darüber hinaus. Sie verkauften ihre eigenen Erzeugnisse und machten auf diese Weise ihre Handwerkstätigkeit überall bekannt. Unternehmerisch Begabte unter ihnen ließen sich im Ausland, namentlich in Rußland, Polen Deutschland, Frankreich und im Zuge der Massenauswanderung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in den USA und in Kanada nieder und gründeten eigene Manufakturen. Sie fügten ihrem herkömmlichen Angebot an Haushaltsgeräten wie Löffeln, Schöpfkellen, Untersätzen, Sieben, Körben, Mausefallen und Maulkörben auch kunstvollere Fabrikate hinzu: Bilderrahmen, Lampen, Vasen, Obstschalen, Flaschenschkörbe und Spielzeug.

Das Drahtflechterhandwerk erlebte um die Jahrhundertwende seinen Höhepunkt. In dieser Zeit waren in Europa und Übersee etwa 10.000 Drahtbinder tätig. In Frankreich und in den USA wurde in Versandkatalogen und in den damals gegründeten neuen Großkaufhäusern eine breite Auswahl an Gebrauchs- und Ziergegenständen aus Drahtgeflecht für eine anspruchsvolle Kundschaft angeboten. Daneben machten aber auch weiterhin die Wanderhändler und Kolporteurs ihre wohlfeilen Artikel durch Straßenver-

kauf und auf Märkten einem zunehmend größer werdenden Käuferkreis bekannt.

Die Rastelbinder wurden durch ihre pittoreske Erscheinung in slowakischer traditioneller Kleidung und ihre bunte Warenpalette, die sie mit sich führten, auch häufig zum Sujet der darstellenden und bildenden Kunst. Ein herausragendes Beispiel dafür ist im Eingangsbereich zur Ausstellung in Form eines romantisierenden Ölbildes des 19. Jahrhunderts von Anton Einsle, das einen jungen Drahtbinder mit einem der markantesten Erzeugnisse der Warenpalette, einer Mausefalle, zeigt, zu sehen. Franz Lehar setzte der handwerklichen Kunst der Drahtflechtere mit seiner Operette „Der Rastelbinder“, 1902 uraufgeführt in Wien, ein unsterbliches Denkmal. Ungachtet dessen fielen die Drahtflechter und ihre Erzeugnisse aber nach und nach der Vergessenheit anheim.

Die Produkte aus Drahtgeflecht waren häufig verzinkt. Dennoch fingen sie früher oder später zu rosten an. Das war dann auch der Grund, warum mit dem Aufkommen von beständigeren Materialien wie Email, rostfreier Stahl und später Plastik das Käuferinteresse schwand. Die gewerbliche Produktion der Drahtwaren erlosch in der Folge und mit Ausbruch des Zweiten Weltkrieges fast zur Gänze. Ein geändertes ästhetisches Empfinden und die Wiederentdeckung traditioneller Handwerkstechniken als Reaktion auf das genormte Angebot der Massenkonsumgüterindustrie hat aber neuerdings das Interesse an Gegenständen aus geflochtenem Draht als Dekorations- und in der Folge als Sammelobjekte wieder geweckt.

Die ersten Drahtbinder führten zunächst nur Ausbesserungsarbeiten an landwirtschaftlichen Geräten und häuslichen Gebrauchsgegenständen durch. Sie umdrahteten gesprungene Tröge, Truhen und Fässer, Harken und Dreschflügel. Man reparierte und verstärkte die Griffe und Böden von Körben, besserte Gartenzäune und Siebe aus, verfertigte Drahtnetze für die Fenster von Speisekammern. Die Teile gesprungener Töpfe wurden angebohrt und mit Eisenklammern wieder fest zusammengefügt, abgebrochene Gefäßhenkel mit Blechbandagen festgemacht.

Die Flechttechniken richteten sich nach der Art der Beschädigung des Gefäßes und dem Geschick des Handwerkers, wobei im Laufe der Zeit verschiedene geometrische Flechtmuster entstanden. Grundlegend für alle Arten des Drahtens war die Netzbindung, welche später auch zur Sicherung neuer Tongefäße benutzt wurde. Nach und nach vervollkommneten die Drahtbinder ihre Techniken derart, daß sie auch Gegenstände aus Porzellan oder Glas drahten konnten. Dazu benutzten sie rostfreien Messingdraht, der zugleich die ästhetische Wirkung des gedrahteten Gegenstandes erhöhte.

Ähnlich wie die Weidenrute wird der Eisendraht in Schlingen verarbeitet: es gibt geflochtene oder gezopfte, nicht jedoch gelötete Erzeugnisse. Das Grundgerüst ist gewöhnlich verhältnismäßig stark, die eingeflochtenen

Drähte der Zwischenfelder hingegen dünner. Gelegentlich vervollständigen spiralenförmig gewickelte Drähte in Gestalt eines Personennamens oder einer Jahreszahl das Werkstück. Die Einführung von Kunstelementen machte jedes Produkt zu einem Original.

Erzeugnisse aus Drahtgeflecht waren ursprünglich reine Gebrauchsgegenstände, welche jedoch dank der Phantasie und des Talents ihrer Schöpfer häufig zu wahren Kunstwerken gerieten. Bestellungen von außergewöhnlichen Werkstücken erfolgten bisweilen für festliche Anlässe, etwa für eine Hochzeit. Solide Kunststücke wurden mit besonderem Stolz hergezeigt und als Teil des Familienbesitzes aufbewahrt: Geschenk- und Obstkörbe, Kerzenständer, Luster und Bilderrahmen.

Aus den Alltagsgegenständen von einst – umflochtenen Tongefäßen, Sieben, Körben und Mausefallen, Flaschen-, Gläser- und Eierständern, Kerzenleuchtern, Topfundertsätzen und anderen Küchengeräten, Gartenmöbeln, Vogelkäfigen und Spielzeug – sind im Laufe der Zeit und durch den Mentalitätswandel unserer Tage Objekte für Sammler und Liebhaber geworden.

Die Ausstellung gliedert sich in acht Hauptthemen, die dem Gebrauch der Drahtobjekte im Alltag und ihrer ursprünglichen Verwendung entspricht: der Tisch, die Küche, der Keller, der Haushalt, der Garten, das Kaufhaus, das Spielzeug. Dem Ganzen vorgespannt ist ein Kapitel, das die Meisterwerke der Profession, die besonders hervorzuhebenden Kunststücke, in den Mittelpunkt rückt. Zur Ausstellung gibt es ein Begleitbuch, in welchem fast alle ausgestellten Objekte abgebildet und beschrieben sind.³

Margot Schindler

Anmerkungen

- 1 Guleja, Karol, Klimek, Reinhard, Suchy, Tomi: Svet drotárov. Umeleckohistorická etnograficko-technická sociálna monografia. Martin, Matica slovenská, 1992, 248 S., 144 Abb., dt. u. engl. Zus.
- 2 Das Museum veranstaltet laufend einschlägige Ausstellungen und Tagungen. Vgl. Kekelyová, Katarína: Drotárstvo. I. diel. Žilina, Považské múzeum, 1992, 106 S., zahlr. Abb.; Kekelyová, Katarína: Drotárstvo. II. diel. Žilina, Považské múzeum, 1993, 220 S., zahlr. Abb., dt. u. engl. Zus.; Drotárstvo ako remeslo, umenie a podnikateľská aktivita. (Drahtbinderei als Gewerbe, Kunst und Unterhaltungsaktivität) Žilina, 2. u. 3. Juni 1992, Tagungsband, Žilina, Považské múzeum, 1992, 77 S.
- 3 Slesin, Suzanne, Rozensztroch, Daniel, Ménard, Jean Louis, Cliff, Stafford, Chabaneix, Gilles de: Everyday Things: Wire/Objets domestiques: fil de fer. New York/London/Paris, Abbeville Press Publishers, 1994, 148 S., zahlr. Farbabb. Das Buch ist sowohl in englischer als auch in französischer Sprache erschienen. Die Texte sind in einem Begleitheft zur Ausstellung auch in deutscher Sprache erhältlich: Der eiserne Faden. Rastelbinder und ihre Waren. Drahtbinderarbeiten aus Europa. Wien, Österreichisches Museum für Volkskunde, 1995, 18 S.

**Internationales Symposium:
Die Macht der Anordnung. Museen und Ausstellungen im
Geschlechterdiskurs**
Freitag, 24. und Samstag 25. März 1995,
im Österreichischen Museum für angewandte Kunst, Wien

Seit den frühen 80er Jahren existiert eine international geführte Diskussion zur Einbeziehung der Frauen- und „gender“-Forschung in die Museums- und Ausstellungsarbeit. Im Zentrum steht dabei die Hinterfragung des Anspruchs von Museen auf geschlechtsneutrale Allgemeingültigkeit und die davon abgeleiteten Sammlungs- und Vermittlungsstrategien. Parallel zu den theoretischen Diskursen wurden in verschiedenen Ländern (z.B. Dänemark, Deutschland, Großbritannien, USA, Australien) feministische Museumsmodelle entworfen und realisiert, ebenso wurden Netzwerke gegründet, um Zusammenarbeit und Austausch auf breiter Basis zu gewährleisten.

In Österreich bot das Symposium „Die Macht der Anordnung. Museen und Ausstellungen im Geschlechterdiskurs“ nun erstmals ein Forum, um international arrivierte Vertreterinnen der Diskussion über Frauen und Museen sowie verschiedene Modelle der Museums- und Ausstellungspraxis zu präsentieren. Konzeption, Organisation und Durchführung der Tagung lagen bei Gerlinde Hauer, Roswitha Muttenthaler, Anna Schober und Regina Wonisch, die seit Jahren im Museums- und Ausstellungsbereich tätig sind und außerdem gemeinsam an einem Forschungsprojekt über Frauen und Museen arbeiten. Das Symposium sollte Gelegenheit bieten, die Frage, wie sich Museen und Ausstellungen zum Diskurs der Frauen- und „gender“-Forschung verhalten, von verschiedenen Seiten her zu beantworten versuchen und einen Erfahrungsaustausch auf internationaler Ebene ermöglichen. Daß in Österreich das Interesse an solchen Fragen derzeit noch etwas unterentwickelt ist, zeigte nicht zuletzt auch die eher spärliche Präsenz der inländischen Museums- und Ausstellungsszene auf diesem Symposium.

Geneviève Fraisse (Historikerin und Philosophin, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris) hielt unter dem Titel „History Doesn't Prove Historicity“ den ziemlich enttäuschenden – weil sehr unkonkreten und diffusen – Eröffnungsvortrag. Die von ihr dargelegten Fragen bzw. Forderungen waren viel zu allgemein gehalten und vermochten beim Publikum zudem ganz offensichtlich keinen Neuigkeitswert mehr zu verbuchen. „Gendered Displays and Gendered Readings. On Museums and Feminized History“, so der Titel des Vortrages von Irit Rogoff (Kunsthistorikerin, lehrt kritische Theorie und visuelle Kultur am Department of Art at the University of California, Davis), ging dann schon bedeutend mehr auf das Thema Frauen in Museen ein, wenngleich der rote Faden auch bei Rogoff nicht immer sichtbar war und ihre vielfältigen Interessen zu zahlreichen Exkursen führ-

ten, die – wiewohl sehr anregend – die Kontur des Vorgetragenen verwischten. Rogoff belebte dafür die Diskussion, die – wohl aufgrund der Zweisprachigkeit des Symposions – manchmal nur zaghaft stattfand, mit vielen wichtigen Hinweisen und Anmerkungen.

Die Kunsthistorikerin Viktoria Schmidt-Linsenhoff (Professorin am Institut für Kunstgeschichte an der Universität Trier) ging in ihrem Referat mit dem Titel „Integration oder Enteignung? Beobachtung zur Umsetzung feministischer Kunstwissenschaft im aktuellen Ausstellungsbetrieb“ anhand konkreter Beispiele der Frage nach, welche Geschlechterpolitik in den kulturpolitisch so bedeutsamen Institutionen Museum und Ausstellung, die zu machtvollen Apparaten der Bewußtseins- und Unterhaltungsindustrie geworden sind, betrieben wird. Die teilweise sehr erhellenden Analysen verschiedener deutscher Ausstellungen zeigten deutlich, welche geschlechtsspezifischen Klischees das Ausstellungsgeschehen auch heute noch prägen und wie auf diese Weise ganz bestimmte Bilder weiblichen Lebens vermittelt werden. Am prägnantesten kam dies wohl in der Kritik einer Ausstellung über Frida Kahlo zum Ausdruck, in der die mexikanische Künstlerin nicht in den Kontext ihrer Anbindung an das internationale Kunstgeschehen des 20. Jahrhunderts gestellt wurde, sondern vielmehr in jenen der bäuerlichen mexikanischen Volkskultur, der zwar auch, aber in weit geringerer Weise für ihr Schaffen eine Rolle spielte – eine „typische“ Zuschreibung also: die Frau als vormodernes, der traditionellen Kultur verbundenes, „ursprüngliches“ Wesen.

Im Anschluß an Schmidt-Linsenhoffs Ausführungen wurde das erste Mal die „open box“ für die Selbstdarstellung von Museen und Projekten geöffnet. Interessant war hier vor allem der Bericht von Wendy Hucker vom Pioneer Women's Hut Museum in Tumbarumba in Australien – nicht wegen des so exotisch klingenden Ortsnamens, sondern weil in diesem kleinen Museum in der australischen „Wildnis“ offensichtlich schon weit mehr an die Geschlechterfrage berücksichtigendem kulturpolitischem Bewußtsein in der Museumsarbeit umgesetzt wird, als dies in der „Kulturnation“ Österreich der Fall ist. Die Symposionsveranstalterinnen referierten über ihr Forschungsprojekt „Frauen – Geschichte – Museum“, das den internationalen Forschungsstand zum Thema und die Praxis von Museen, die „Geschlecht“ als wesentliche Kategorie in ihrer Konzeption berücksichtigen, aufarbeiten und analysieren soll. Außerdem wurden an den beiden Tagen im Rahmen der „open box“ noch einige weitere Museums- und Ausstellungsprojekte vorgestellt. Die einzigen beiden männlichen Referenten, Heimo Strempl (Robert Musil-Museum, Klagenfurt) und Zbynek Stránský (Professor für Museologie an der Universität Brünn), zogen dabei den Unmut des Publikums auf sich, da sie ganz offensichtlich nicht verstanden hatten, worum es auf dem Symposium ging. Die Berücksichtigung der Kategorie

Geschlecht war für sie vielmehr Anlaß, alte Klischees von Weiblichkeit zu reproduzieren, wie im Falle Stránskys, der meinte, daß Frauen aufgrund ihrer „besseren intuitiven Fähigkeiten“ besonders gut für die museale Vermittlungsarbeit bzw. Museumspädagogik geeignet seien, bzw. „Frauen“ einfach als ein Anhängsel-Thema betrachteten, wie Strepfel, der mehrfach betonte, daß in seinem Museum Martha Musil, die Ehefrau des Dichters, „auch vorkommt“. Von einem museumstheoretischen Ansatz, der die „gender“-Forschung miteinbezieht, waren beide ebenso weit entfernt wie vom Reflexionsniveau, auf dem sich die anderen Beiträge der Tagung bewegten. Die beiden Vorträge führten einmal mehr vor Augen, daß eine qualifizierte Auseinandersetzung mit der Kategorie Geschlecht als grundlegendem Analysekriterium (und nicht einfach nur in Form einer beiläufig geübten Fleißaufgabe) auch von männlicher Seite her dringend notwendig ist.

Am zweiten Tag des Symposions eröffnete Marleen Stoessel (Sprachwissenschaftlerin und Regisseurin, Berlin) das Tagesprogramm mit ihrem Vortrag „Aura oder das verschleierte Bild zu Sais“, in dem sie sich – in einer sprachlich sehr schönen und gelungenen Inszenierung – mit Begrifflichkeiten Walter Benjamins auseinandersetzte, wobei sie aber leider gerade jene für die Museums- und Ausstellungsarbeit interessanten Aspekte lediglich andeutete, anstatt sie näher auszuführen. In der anschließenden Diskussion verärgerte Stoessel schließlich zahlreiche Anwesende, indem sie immer wieder zu verstehen gab, daß man ohne detaillierte Kenntnisse der Schriften Benjamins eigentlich nicht über das Thema reden könne – womit die Chance vertan war, den Vortrag doch noch in den Gesamtkontext der Tagung zu integrieren.

Gaby Porter (Curatorial Services Manager am Museum of Science & Industry, Manchester, Gründungsmitglied von Women, Heritage and Museums – WHAM!) warf in ihrem Vortrag mit dem Titel „Seeing Through Solid Things“ einen kritischen Blick auf die Museumspraxis. Sie zeigte auf, wie Museen mit ihren Sammlungsstrategien, Objektklassifizierungen und Präsentationen den sozialen Kontext, in dem sich Objekte vor ihrer Einverleibung in die Sammlungen befanden, verwischen bzw. abschneiden und auf diese Weise u.a. das Leben von Frauen in den Hintergrund drängen und sie nicht selten überhaupt unsichtbar machen. Den letzten Hauptvortrag hielt Jette Sandahl (Kuratorin am Kvindemuseet – Frauenmuseum, Århus) zum Thema „Foreground, Backbones, and the In-Between“, wobei sie vor allem über ihre eigenen Erfahrungen im dänischen Frauenmuseum sprach, in welchem Wechselausstellungen einer ständigen Präsentation vorgezogen werden, um den verschiedenen möglichen Interpretationen der Vergangenheit Raum zu geben, anstatt *eine* Interpretation durch eine ständige Präsentation zu fixieren. Damit ist ein wichtiger Punkt angesprochen, der auch in den Referaten von Margaret Anderson (Leiterin der sozialgeschichtlichen

Abteilung im Western Australian Museum, Perth: „Engendering Public Culture. Issues for Museums in a Post-colonial World“) und Gaby Porter (vgl. auch deren beider Publikationen) angeschnitten wurde: Museen sollten offenlegen, daß ihre Schausammlungen bzw. ihre Ausstellungen nur *einen* bestimmten Blick auf ein Thema werfen, daß sie nur *eine* von mehreren Interpretationsmöglichkeiten anbieten und nicht *die* „objektive“ historische Wahrheit vermitteln. In diesem Zusammenhang spielte ein auch für die Volkskunde zentrales Thema immer wieder eine Rolle: der Umgang mit Sachen, die Interpretation von Objekten, die kontextvermittelnde Handhabung materieller Kultur. Einigkeit herrschte darüber, daß Objekte in der Museums- und Ausstellungsarbeit immer in ihre sozio-kulturellen Kontexte eingebunden werden müssen. Der Umgang mit Objekten bzw. mit materieller Kultur ganz allgemein ist ein Beispiel dafür, wie sich geschlechtsspezifische Fragestellungen mit anderen für die Museums- und Ausstellungsarbeit wichtigen und in den letzten Jahren vermehrt diskutierten Fragestellungen verknüpfen. Die Einbeziehung der „gender“-Forschung ist also nicht lediglich *ein* möglicher Blickwinkel, sondern muß integraler Bestandteil von allgemeinen, die heutige Museums- und Ausstellungsdiskussion beherrschenden Überlegungen sein.

Insgesamt kann das Symposium „Die Macht der Anordnung. Museen und Ausstellungen im Geschlechterdiskurs“ als großer Erfolg gewertet werden, vor allem auch weil ein Austausch sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene stattfand. Im Gespräch mit Kolleginnen wurde einerseits klar, daß die meisten Probleme von Frauen im Museums- und Ausstellungsbereich keine Ländergrenzen kennen, andererseits wurde aber auch schmerzlich bewußt, daß Österreich wieder einmal hinter der internationalen Diskussion nachhinkt und der Stand des Bewußtseins hierzulande als noch sehr unzureichend anzusehen ist – für österreichische Verhältnisse muteten manche Berichte von ausländischen Teilnehmerinnen nahezu utopisch an. Trotzdem konnte man – frau vor allem – aus dieser Veranstaltung um einiges gestärkt hervorgehen.

Abschließend erscheinen mir noch einige Anmerkungen zur Durchführung und zur Finanzierung des Symposiums angebracht. Besucher und Rezipienten solcher Veranstaltungen kümmern sich üblicherweise nicht darum, wie diese zustande kommen, wieviel Arbeit und welcher Aufwand an finanziellen Mitteln notwendig sind. Da das hier besprochene Symposium nur durch ein enormes zeitliches und auch finanzielles Engagement der Organisatorinnen realisiert werden konnte, sei ihnen hiermit Anerkennung und Dank für den geleisteten Einsatz ausgesprochen.

Susanne Breuss

Literaturhinweise

- Anderson, Margaret: Women's History and Material Culture in Australian Museums. In: Museums Australia Journal 1 (1990).
- Anderson, Margaret: Recent Writing on Historical Material Culture. In: Museums Australia Journal 1 (1990).
- Anderson, Margaret: Material Culture & Australian Cultural Politics. In: Museums Australia Journal 2 – 3 (1991/92).
- Anderson, Margaret, Kylie Winkworth: Museums and Gender. In: Museum 3 (1991).
- Fraisse, Geneviève, Michelle Perrot (Hg.): 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main – New York 1994 (= Geschichte der Frauen, hg. v. Georges Duby u. Michelle Perrot, Bd. 4).
- Hucker, Wendy: The Reality of the Dream. The Women's Hut Six Years Down the Track. In: Museums Australia Journal 1 (1990).
- Porter, Gaby: How are women represented in British history museums? In: Museum 3 (1991).
- Porter, Gaby: Wir halten das Haus in Ordnung. Darstellungen von Frauen und häuslichem Leben. In: Geschichtswerkstatt. 11. Jg., Heft 27, Dezember 1993: Schneewittchen im Glassarg? Frauen im Museum.
- Rogoff, Irit: Von Ruinen zu Trümmern. Die Feminisierung von Faschismus in deutschen historischen Museen. In: Denkräume. Zwischen Kunst und Wissenschaft. Berlin 1994.
- Rogoff, Irit, Daniel Sherman (Hg.): Museum Culture – Historics, Theories, Spectacles. Minneapolis 1994.
- Sandahl, Jette: Voicing the unspoken. Portrait of the Women's Museum in Denmark. In: Museum 171 (1991).
- Schmidt-Linsenhoff, Viktoria: Sexismus und Museum. In: Kritische Berichte 3 (1985).
- Schmidt-Linsenhoff, Viktoria: Fridas Bett, Munchs Modelle. Zur Rezeption feministischer Forschung im Ausstellungsbetrieb. In: Kritische Berichte 4 (1993).
- Stoessel, Marleen: Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin. München – Wien 1983 (Neuauf. 1991).

„Typen des volkskundlichen Films und ihre Zielgruppen“
4. Arbeitstagung der Kommission für den volkskundlichen
Film der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Detmold

Vom 13. bis 16. Oktober 1994 fand im Freilichtmuseum Detmold die 4. Arbeitstagung der Kommission für den volkskundlichen Film der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde statt. Die museale Kulisse verlieh der Veranstaltung einen stilvollen, volkskundlich-malerischen Rahmen.

Die Anreise war für den 13. Oktober vorgesehen; ein erstes lockeres und geselliges Zusammentreffen fand an diesem Abend im „Hiddeser Hof“ statt.

Der nächste Tag begann mit einer Begrüßung durch den Leiter des gastgebenden Museums S. Baumeier, in welcher er sowohl auf Entstehung und Entwicklung des Freilichtmuseums Detmold als auch auf den volkskundlichen Film, seine allgemeine Position und Aufgabenstellung sowie dessen Vertreter hinwies. Danach folgte eine Tagungseinführung durch E. Ballhaus, um Prinzipielles und Grundlegendes zum Thema sowie der in der Veranstaltung getroffenen Gruppierung der einzelnen filmischen Beiträge darzulegen, wobei der Referent darauf hinwies, daß die Grenzen zwischen den einzelnen Filmgattungen selbstverständlich fließend sind bzw. sein können. Anschließend daran wurde in der Gruppe „Dokumentationsfilm“ – das Thema des gesamten Vormittags – der älteste und vom Konzept her „altertümlichste“ Film dieser Tagung vorgestellt: „Pumpenbohren“ von A. Lühning/Schleswig (ein Streifen, in welchem die Herstellung einer Pumpe mittels eines großen Bohrers dokumentiert wird). Dieser Beitrag wurde bewußt an den Anfang gestellt, um Grenzen, Stärken und Schwächen des früheren volkskundlichen Films anhand eines Beispiels aufzuzeigen und somit für eine Diskussionsbasis zu sorgen. Weiter ging es mit „Butterherstellung auf einer Osttiroler Alm – Eine Arbeits- und Mundartdokumentation“, vorgestellt von O. Bockhorn, Wien. Gedacht war dieser Film für den Bereich „Museumsfilme“; er soll – im Umfeld weiterer Filme aus der Region – das Nebeneinander von tradierten und rezenten Formen der Almbewirtschaftung erkennbar machen. Da er mit einem Eigenkommentar der handelnden Person unterlegt ist, ergab sich eine Diskussion zur Durchführbarkeit und Wirkung derartiger selbstgesprochener erklärender Texte, wobei diese Art der Kommentierung im allgemeinen durchaus Zustimmung fand. Ebenso wurde die Notwendigkeit einer etwaigen Begleitveröffentlichung erörtert.

Für die Zeit nach 14 Uhr war der Typus „Didaktischer Film“ vorgesehen. Den Anfang machte U. Rautenberg, Murnau, mit „Der Wetzsteinmacher“. Darin wird eine bereits ausgestorbene Tätigkeit – nach dem Motto: „Retten, was noch zu retten ist“ – dokumentiert und festgehalten. Nach einer kurzen Aussprache, in welcher nach der Sinnhaftigkeit einer Musikuntermalung des Gezeigten gefragt und in der die Überlegung angestellt wurde, ob ein begleitender Kommentar von Nutzen wäre, folgte – in Abänderung des Programmes – „Schieferbergbau in der Eifel“ von A. Döring, Bonn. Als Zielgruppe dieses Vergangenen und Gegenwart filmisch verbindenden Beitrages wurden Heimat- und Geschichtsvereine, Erwachsenenbildner und Lehrer (für den Einsatz im Schulunterricht) angegeben. In der Diskussion wurden Fragen nach der deutlichen Abgrenzung zwischen Vergangenheit und Gegenwart sowie einer eventuell vorhandenen Überkommenerstellung gestellt. Es wurde auch darauf hingewiesen, daß anhand von derartigem dokumentarischen Filmmaterial die Möglichkeit zur Erstellung von Datenbanken gegeben wäre. Damit war der erste Tagungstag nahezu beendet.

Nahezu deshalb, weil nach einer Abendessenspause bis 20 Uhr in einer öffentlichen Vorführung, die gut besucht war, der Film „Der schöne Augenblick“ von Pio Corradi und Friedrich Kappeler gezeigt wurde.

Der nächste Vormittag – unter dem Überthema „Museumsfilm (Film für’s Museum?)“ – begann mit dem Streifen „Von der Hungerstraße ins Freilichtmuseum“ von E. Ballhaus, Göttingen, in welchem es um die Dislozierung eines alten, abgewohnten Hauses von seinem Standort in das Freilichtmuseum Detmold geht. Der Filmautor legte in einbegleitenden Worten dar, daß es sich nach seiner Ansicht bei Dokumentationsfilmen um bewußt nach persönlichen Standpunkten hergestellte Dokumente handelt, denen daher selektiver Quellencharakter zukommt, wobei die analytische Ebene nicht erreicht wird. Er sieht hierfür einen Ausweg im narrativen/sozialwissenschaftlichen Film, in welchem die Filmhandlung nicht losgelöst vom sozialen Umfeld verlaufen sollte. Weiters wies er darauf hin, daß für die Filmgestaltung wohl noch mehr Interviews vonnöten gewesen wären, dies aber leider nicht möglich war, daß aber aus dem Beitrag klar hervorgeht, wie sich der „Wert“ des Hauses durch den Transport ins Museum in den Augen der Bevölkerung vom ungeliebten Schandfleck zu einer bestaunten Sehenswürdigkeit wandelte.

In der anschließenden Debatte ging es dann – wieder – um die Definierung der Zielgruppe, um die – praktisch vertretbare – Länge, um das Feedback und dessen Feststellung und in diesem Zusammenhang auch um die Sinnhaftigkeit und den Bildungsgehalt solcher Filme im allgemeinen.

Im Anschluß daran fand ein Rundgang durch das Freilichtmuseum – und im besonderen durch das vorher gezeigte Haus – statt.

Es folgte der Beitrag von M. Faber, Kommern: „Anforderungen an den (volkskundlichen) Film und seine Produktion aus musealer/museumsdidaktischer Sicht (Statement)“. Der Vortragende vertrat die Ansicht, daß es den museumspädagogischen Film an sich nicht gäbe; jeder Film, der beim Betrachter ankommen soll, müsse verständlich und dürfe nicht überfrachtet sein. Man müsse sich eben prinzipiell über die Vermittlungsmöglichkeiten verschiedener Medien im vorhinein im klaren sein und sollte den Film inhaltlich und formal auf das dargestellte Objekt abstimmen. M. Faber ging dann im weiteren auf die Aufgaben eines Museums und die Möglichkeiten der Videotechnik im allgemeinen ein. Danach zeigte er – zur Untermauerung des vorhin Gesagten – einen Film über das Errichten und Abbrennen eines Kohlenmeilers sowie einen über das Brotbacken (wobei er darauf hinwies, daß der Museumsbesucher das derart hergestellte Brot auch im Museum erwerben könne) und über eine Spielzeugausstellung. Die Diskussion drehte sich dann etwa um die Frage nach dem Niveau der im musealen Bereich gezeigten Filme: Was ist allgemein verständlich und was wird nicht mehr verstanden? Soll man für einzelne Gruppen – z.B. Schulklassen – eigene

Versionen anbieten? Ferner wurde debattiert, in welcher Form Filme angeboten werden sollten: neben den Objekten oder in eigenen Räumen? Überdies wurde festgestellt, daß es für eine Nutzung im Museum – also für das Publikum – wichtig sei, Stil- und Gestaltungselemente dramaturgischer Art zu beachten, damit die Besucher durch die Filme auch angesprochen würden.

Der Nachmittag stand unter dem Überthema „Narrativer/sozialwissenschaftlicher Film“ und begann mit „Beruf: Wandermusiker“ von E. Schenke, Göttingen, in welchem es um die Biographien von ehemaligen Wandermusikanten aus der einstigen DDR ging, somit also um eine Art filmische narrative Reliktforschung über „die Letzten ihrer Art“. Eine Zielgruppenvorgabe hatte der Filmautor nicht, es schien ihm dies kein vorrangiges Anliegen zu sein.

In der darauf folgenden Aussprache kam die allgemeine Zustimmung zu diesem überaus gelungenen, lebendigen Film, der auch Passagen zum Lachen bot (!) zum Ausdruck. Die gestellten Fragen drehten sich dann weiters um eine eventuell vorhandene Überfrachtung, darum, ob man Interviewende im Bild sehen solle oder nicht und ob die gegenwärtige Lebenssituation mehr einbezogen hätte werden können. Zuletzt wurde erörtert, ob dieser Streifen auch museumsdidaktischen Ansprüchen oder jenen eines Schulfilmes gerecht werde. Danach zeigte E. Ballhaus, Göttingen „Wo noch der Herrgott gilt – Katholisch sein im Eichsfeld“, ein Film, der im Rahmen eines Projektes („Kulturelle Identifikation einer Region“) im Grenzgebiet der ehemaligen DDR zur BRD entstand. Als Schwerpunkt wurde die Darlegung von Traditionen, die unabhängig von bestehenden politischen Systemen bestehen, und Normen, die sich daraus ergeben, angegeben. Im Anschluß an die Vorführung wies E. Ballhaus darauf hin, daß es eine überarbeitete TV-Fassung gibt, da das Fernsehen technisch höhere Maßstäbe anlegt und diese auch verlangt. Die Diskussion kreiste primär darum, was der volkskundliche Film überhaupt zu leisten imstande sei, etwa in Hinblick auf technische Perfektion, und ob diese überhaupt wichtig sei. Das Problem liegt – wie immer – darin, daß es sich bei den meisten „Filmverantwortlichen“ eben um ausgebildete Volkskundler bzw. filmische Autodidakten und nicht um Filmmacher mit volkskundlichem Engagement handelt. Angeregt durch derlei Überlegungen und Feststellungen wurde dann auf die mangelnde Ausbildung in diesem Bereich hingewiesen. Daraus ergab sich die prinzipielle Frage: Wohin soll der volkskundliche Film gehen? Sollte eventuell Drittmittelfinanzierung herangezogen werden? Abschließend ging es u.a. um das schon durch das Tagungsthema vorgegebene Problem, ob man die Filme überhaupt kategorisieren sollte sowie um das der vorherigen Festlegung des Zielpublikums im allgemeinen. Zur „Gruppeneinteilung“ wurde festgestellt, daß diese nicht unbedingt anzustreben und daß sie auch nur schwer oder kaum durchführbar wäre. Für weitere Treffen wurde dementsprechend

angeregt, auf Typisierungen eher zu verzichten, dafür aber schon mit dem Programm nähere Angaben zu den vorzuführenden Filmen (Technik, Ziel und Zielgruppe etc.) auszusenden.

Die Tagung beschloß ein äußerst gelungener Abendempfang auf Einladung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, dem ein von W. Dehnert gestaltetes, berührendes und mit Filmausschnitten unterlegtes ehrendes Gedenken an die seit dem letzten Treffen verstorbenen „Film-Pioniere“ I. Weber-Kellermann und G. Kapfhammer voranging.

Rückblickend kann festgestellt werden, daß es sich auch bei dieser Tagung um eine geglückte und anregende Veranstaltung handelte, die im September 1996 in St. Pölten eine Fortsetzung finden soll. Die Ausrichtung werden O. Bockhorn, Wien, und K. Rüscher, Graz, übernehmen; als Veranstaltungsthema wurde einvernehmlich „Land in Sicht? Ländlicher Raum im volkskundlichen Film“ festgelegt.

Elisabeth Bockhorn

Museumseröffnung in Baden-Württemberg

Seit 1978 förderte die Landesregierung von Baden-Württemberg statt eines zentralen Freilichtmuseums die Idee regionaler Freilichtmuseen. Schon 1963 wurde durch Hermann Schillig die Gründung des Schwarzwälder Freilichtmuseums „Vogtsbauernhof“ in Gutach erreicht. Seither hat sich die Zahl der baden-württembergischen Freilichtmuseen auf sechs erhöht: Neuhausen ob Eck (Landkreis Tuttlingen), Wolfegg (Kreis Ravensburg), Kürnbach (Kreis Biberach), das Hohenloher Freilandmuseum Wackershofen (Kreis Schwäbisch Hall), Odenwälder Freilandmuseum Gottersdorf bei Walldürn. Das siebente Freilichtmuseum wurde am 12. Mai 1995 in Beuren (Landkreis Esslingen) eröffnet und steht für den Bereich des mittleren Neckartales und die nördliche Schwäbische Alb. Es wurde zwischen die Vulkankegel nordöstlich des kleinen Kurortes eingebettet, umgeben von Obstgärten und Wiesen. Beim Festakt am frühen Nachmittag hatten sich nicht nur die örtlichen Persönlichkeiten eingefunden, die Ministerin für Familie, Frauen, Weiterbildung und Kunst von Baden-Württemberg, Frau Brigitte Unger-Soyka, erklärte das Museum im Rahmen einer informativen Ansprache für eröffnet, die Museumsleiterin, Frau Steffi Cornelius, führte in das bisher Erreichte (acht Bauten konnten bereits wieder aufgebaut werden) und die zukünftigen Pläne ein. Ihr ist auch eine 96 Seiten starke Broschüre zu danken: „Hausgeschichten. Ein Führer durch das Freilichtmuseum Beuren“, in der nicht nur Bilder, Grund- und Aufrisse wiedergegeben werden, sondern auch im Text der soziale Hintergrund der einstigen Bewoh-

ner erzählt wird. Es sind gleichfalls jene Bauten einbezogen, die bereits abgetragen, im Museum gelagert sind und für die der Platz im beigegebenen Museumsplan schon ersichtlich gemacht ist.

Eine durchgehende Idee dieses Museums betrifft auch den sozialen Umgrund der einstigen Bewohner, der in Bild und Text sichtbar gemacht wird, sowie die Verdeutlichung verschiedener Zeitschichten des Bauens, Wohnens und Wirtschaftens vom 15. bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dieses Anliegen der Museumsgestaltung kommt auch in den beigegebenen kurzen Forschungsberichten zum Ausdruck.

Die bisher aufgestellten Gebäude reichen von dem prächtigen Wohn- und Wirtschaftsgebäude aus Tamm im Kreis Ludwigsburg, in dem sich nun auch die Museumsgaststätte befindet, über ein Wohn-Stall-Haus mit Scheuer aus Beuren und das Wohn- und Werkstattthaus eines Schreiners aus dem Kreis Reutlingen über die staatliche Scheune von 1496 zu kleinen Nutzbauten: Backhäuser und Schweinestall.

Für den weiteren Aufbau sind bestimmt: Ein Tagelöhnerhaus, ein Schafstall, ein Rasthaus, das zugleich als Schule und Gefängnis genutzt wurde, ein Weberhaus, ein weiteres Wohnhaus für zwei Familien, ein zwei-stöckiges Einhaus von 1885, weitere Wohnhäuser, die erlauben werden, die verschiedene soziale und berufliche Situation ihrer einstigen Bewohner darzustellen.

Die Postanschrift des Freilichtmuseums Beuren ist im Landratsamt Esslingen, Pulverwiesen 11, D-73726 Esslingen a.N. Das Museum ist von April bis Oktober täglich (außer Montag) von 9 bis 18 Uhr geöffnet. Von der Autobahn in Richtung Stuttgart erreicht man Beuren von der Abfahrt Kirchheim und Teck-Ost über Owen. Telefonische Information erhält man unter (0711) 39 02-23 07.

Maria Lackner-Kundegraber

Jenő Barabás (1920 – 1994) zum Gedenken

Jenő Barabás, Doktor der Philosophie sowie der ethnographischen Wissenschaften, mit dem Professorentitel ausgezeichnete ehemaliger Leiter des Lehrstuhls für Ethnographie an der Eötvös Loránd Universität Budapest, ist am 8. Juni 1994 nach langer und schwerer Krankheit, im 75. Lebensjahr stehend, verstorben. 1920 im westungarischen Komitat Zala geboren, studierte er zwischen 1938 und 1947, unterbrochen durch den Militärdienst, an den Universitäten Pécs und Budapest Ethnographie, Geschichte, Geographie, ungarische Sprache und Literatur. Nach anfänglicher Tätigkeit im Schul- und Museumswesen wurde er zum Assistenten an jenem Lehrstuhl

ernannt, dem er in Nachfolge von István Tálasi von 1980 bis 1985 und 1987 bis 1988 vorstehen sollte. Generationen von Studierenden war er dort ein anspruchsvoller und zugleich partnerschaftlicher Lehrer, der in seinen Vorlesungen und Seminaren neben vielen Bereichen der materiellen Kultur auch wissenschaftshistorische und -theoretische Probleme abhandelte. Der für Jenő Barabás typische Blick über die Grenzen machte ihn schon früh zu einem der führenden Vertreter einer als „Ethnologia Europaea“ verstandenen Volkskunde, der er auch als Redaktionsmitglied der gleichnamigen internationalen Zeitschrift sowie als Vertreter im Leitungs- und Koordinationsausschuß des geplanten Ethnologischen Atlas Europas verpflichtet war. Der Atlas-Arbeit war er seit den 50er Jahren verbunden: Planung, Fragebogenausarbeitung, Forschung und Konzeption des Atlas der ungarischen Volkskultur gehen im wesentlichen auf ihn zurück – und daß dieses monumentale Kartenwerk („Magyar Néprajzi Atlasz“, neun Lieferungen mit insgesamt 634 Karten) nach vielen Schwierigkeiten zwischen 1987 und 1992 erscheinen konnte, ist nur der unermüdlichen und hartnäckigen Arbeit des Redaktors Jenő Barabás zu danken. Nicht von ungefähr fällt der Abschluß des Atlas mit der Verleihung des Herder-Preises zusammen, der Barabás 1992 in Wien verliehen und mit dem sein Lebenswerk ausgezeichnet wurde.

Von seinen vielseitigen und vielschichtigen Arbeiten (über sie geben die einschlägigen Bibliographien Aufschluß) seien hier lediglich jene über die ungarische bäuerliche Architektur erwähnt, weil sie auch für die Bauernhausforschung in Ostösterreich von Bedeutung sind. Barabás' westungarische Herkunft und sein kulturräumlicher und vergleichender Ansatz machten ihn zu einem aufmerksamen Beobachter und guten Kenner der österreichischen Volkskunde, zu der sich durch die volkskundliche Kartographie und durch die Treffen der freien Forschervereinigung „Ethnographia Pannonica“ auch mannigfache persönliche Kontakte ergaben. Innerhalb dieses internationalen mitteleuropäischen Gremiums war das Gründungsmitglied Barabás, stets mehr ein Mann der Tat als der vielen Worte, von Anfang an bemüht, gemeinsame Forschungsaktivitäten im pannonischen Raum zu initiieren – wäre man seinen Anregungen auch nur ansatzweise gefolgt, so müßte man sich heute über die Zukunft der „Ethnographia Pannonica“ wohl kaum den Kopf zerbrechen.

Die internationale, die ungarische, aber auch die österreichische Volkskunde haben mit Jenő Barabás einen bedeutenden Wissenschaftler und oftmals allzu bescheidenen Kollegen, seine MitarbeiterInnen und StudentInnen sowie der Unterfertigte zudem einen väterlichen Freund verloren.

Olaf Bockhorn

In memoriam Niko Kuret
(Triest 24.4.1906 – Ljubljana 25.1.1995)

Im hohen Alter von 89 Jahren ist der slowenische Gelehrte Niko Kuret, gewiß der bedeutendste Volkskundler, den sein Volk hervorgebracht hat, abberufen worden. Mitten in einer Fülle wissenschaftlicher Arbeit! Ich habe mit ihm einen meiner besten Freunde verloren. Schon vor dem Zweiten Weltkrieg hatte ich seine Bemühungen gekannt, das bei den Kärntner Slowenen wie in Krain altüberlieferte, mit dem barocken Ordenstheater der Jesuiten wie mit dem allgemeinen „Umzugsbrauchtum“ zusammenhängende geistliche „Volkschauspiel“ als Herausgeber von Spieltexten (Passion, Verlorener Sohn, Weihnachts-, Dreikönigsspiele) nach dem kärntnerslowenischen „Volksdichter“ Andrej Šuster-Drabosnjak (1768 – 1825) seinem Volke wieder nahe zu bringen. Eine Briefverbindung seit 1946 mit immer neuen Fragen, Überlegungen, Antworten zum Begriff „Volkskultur“, nicht nur der slowenischen, sondern weit ausgreifend über den mehrsprachigen Ost- und Südostalpenraum, das hatte in den frühen Fünfzigerjahren zu enger Freundschaft geführt, unsere beiden Familien miteingeschlossen. Von 1956 an schloß sich der Kreis der einander befreundeten Volkskundler in einem Fächer und Sprachgrenzen überschreitenden, organisatorisch nur lose, aber menschlich engen „Alpes Orientales“-Bunde zusammen. Der war zunächst aus dem weiterführenden Gedankengut eines Ivan Grafenauer (1880 – 1964) in dem von diesem charismatisch wirkenden, für seine Schüler und die jungen Mitwirkenden auch gegen manche politische Willkür als Beschützer, auch eben für Niko Kuret, kämpfenden Akademie-Mitglied gegründeten *Institutum Ethnographiae Slovenorum* (im Rahmen der „Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste“) beheimatet. Vereint auch mit † Robert Wildhaber (1902 – 1982) und mit Milko Matičetov konnte sich eine lange Reihe von Tagungen im weiten Ostalpenraum mit Publikationen von bleibendem Wert als Zeugnisse des guten Willens in wirklicher Aufbruchsstimmung nach so viel Unglück, das in zwei Kriegen über Völker und Länder dieses Kulturraumes hereingebrochen war, dokumentieren. Lange ehe auch andere Räume Ähnliches (Ethnographia Pannonica, Symposium Mogersdorf usw.) beginnen sollten.

In Triest geboren, dreisprachig mit slowenisch, italienisch und deutsch aufwachsend, mußte der Knabe mit seinen Eltern sehen, wie ein großes Reich zerfiel, ohne daß die Slowenen im neugebildeten SHS-Staate, der für sie nicht volle Freiheit und Kulturhoheit, sondern „Balkanisierung“ zu bringen drohte, ihr „mitteleuropäisches“ Denken und Empfinden verlieren wollten. Im Tito-Staat war es der (wie wir heute sehen aus den grauenhaften Folgen mißglückte) Versuch, so viele Sprachnationen, Religionen, Konfessionen, Minoritäten und Mentalitäten ab 1945 in eine einzige „jugoslawi-

sche Nation“ zusammen zu zwingen. Das aber drohte gerade auch den Slowenen so viel wegzunehmen, daß es einen Niko Kuret dazu drängte, nunmehr verstärkt das „Eigene“, aber ohne streitsüchtigen Bruch mit dem „Eigen“ der anderen, zu erforschen, als bedrohte Werte seinem slowenischen Volke auch vorzustellen.

Eine erstaunlich reiche Ernte konnte bibliographisch schon 1979 dokumentiert werden in der Festschrift *Kuretov zbornik-Miscellanea Niko Kuret*, dargeboten in der (heute schon auf 22 Bände gediehenen) Akademie-Zeitschrift *Traditiones. Acta Instituti Ethnographiae Slovenorum* (Ljubljana seit 1972), Band 5 – 6, 1979, S. 18 – 30. Und seither bringt jeder Berichtband über die Biographie und die Bibliographie der Forscher im Bereich des Forschungszentrums, des *Znanstvenoraziskovalni centar der Slovenska akademija znanosti in umetnosti* (SAZU), der Wissenschaftsakademie in Ljubljana, als solche gegründet 1938, neue Daten, zuletzt 1988, S. 188 – 191, einschließlich der Rezensionen und der Übersetzungen. Doch hier sollen wenigstens einige der Werke von Niko Kuret genannt werden:

1963: *Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir* (Das Gailtaler Kufenstechen und sein europäischer Rahmen). Hier durfte ich Niko Kuret folgen und 1966 neue Texte aus dem Mittelhochdeutschen, aus den Niederlanden und aus Norddeutschland, aus dem Altfranzösischen, Spanischen und Altenglischen beibringen in meinem Buche „Ringreiten, Rolandspiel und Kufenstechen“, Klagenfurt 1966.

1965 bis 1970 und wieder 1989: *Praznično leto Slovencev* (Das Jahrlaufbrauchtum der Slowenen), 4 Bände, Celje, in 2 Bänden, ebenda 1989. Eine gekürzte Fassung in deutscher Sprache „Das festliche Jahr der Slowenen. Brauchtum im Jahreslauf“ bringt der kärntnerslowenische Hermagoras-Verlag (*Mohorjeva založba*) noch in diesem Sommer 1995 heraus.

1981: *Duhovna drama* (Das geistliche Drama), als Literatur-Lexikon.

1981: *Jaslice na Slovenskem* (Krippen in Slowenien; benannt als „kulturhistorisch-volkskundlicher Grundriß“).

1984: *Maske slovenskih pokrajin*. (Masken der slowenischen Landstriche; mit reicher Literatur S. 484 – 498 und einem englischen *Summary*, S. 519 – 521).

1987 ff. das Reihenwerk über den volkskundlichen-topographisch-kulturhistorischen Gehalt der Landesaufnahme Erzherzog Johanns von Österreich 1811 in der sogenannten „Göth’schen Serie“ am Steiermärkischen Landesarchiv zu Graz (1842) als *Slovensko Štajersko pred marčno revolucijo 1848* (Die slowenische Steiermark vor der Märzrevolution 1848), von der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste herausgebracht, auf elf Bände geplant, von denen vier bisher vorliegen. Zu alledem kommen noch über 350 bibliographisch erfaßte und noch zu erfassende Einzelstudien in verschiedenen Sprachen, Ländern, Organen.

Aber auch damit noch nicht genug: Niko Kuret, der 1926 zu Celje/Cilli maturiert und dann an der Universität zu Ljubljana/Laibach vor allem Romanistik studiert hatte (Diplom 1930, Doktorat 1954 an der (in Alt-Jugoslawien promotionsberechtigten) SAZU mit einer Dissertation über *Zazibalne kolede na Slovenskem* (Das „Kindelwiegen“), mußte lange Zeit sein Brot als Mittelschullehrer, ab 1930 in Kranj/Krainburg, später nach politisch bis 1954 erzwungener Entlassung als Lehrer an einer Hotelfachschule, übrigens für vier Jahre aus Ljubljana „ausgewiesen“ (*premeščen*), aus dem Dienst „entlassen“, verdienen. Der vieler Sprachen Kundige lieferte Übersetzungen aus Molière, aus Anna Warmbrechtsamer („Heut’ Grafen von Cilli und nimmermehr“), aus Goldoni und Verga. Bei seinem Tode aber hinterließ er ein umfangreiches Manuskript über die in der Volkskunde nicht erst seit der Wiener Akademie-Schrift von V. Waschnitius „Percht, Holda und verwandte Gestalten“ (1914) gerade auch in Österreich so vieldiskutierte Frage nach dem Wesen der (nicht immer nur weiblichen) Mittwintergestalten. N. Kuret greift tief in die eurasiatischen Parallelerscheinungen des „Volks Glaubens“ ein. Aus noch jüngeren Umfragen in der Feldforschung (90 Neubelege) erstellte N. Kuret eine (gleichfalls noch ungedruckte) Studie über das „Frautragen“, wie es sich als Innovation von Kärnten aus über breite, aber nicht alle Bereiche des slowenischen Volksbodens, den Karst und das Küstengebiet (*Primorje*) ausgeschossen, in jüngerer Zeit, d.h. nach dem Wegfall der Hemmnisse gegen „religiöses“ Brauchtum im Tito-Regime, „neubildend“ großer Bliebtheit erfreut. Nicht weniger als 800 handschriftliche Aufzeichnungen umfaßt der Beitrag von N. Kuret für ein breit angelegtes, in der Planung weit gediehenes Wörterbuch der Ethnologie der Slowenen und ihrer Nachbarschaft.

Es blieben bei solchen Leistungen im Geiste einer nur auf Wahrheitsuche eingestellten Wissenschaft Anerkennungen im In- und im Auslande nicht aus. Gewählt ins *Collège de France*, als Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Ethnologie und Folklore in Paris, auch als korrespondierendes Mitglied der Königlich Belgischen Kommission für Folklore. Zweimal ausgezeichnet mit dem Pitré-Preis zu Palermo, 1966 zu Wien als Träger des Gottfried von Herder-Preises der Hamburger Stiftung, schließlich als Wahl zum ordentlichen Mitglied der phil.-histor. Klasse der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana.

So schied ein seinem Volke zutiefst verbundener, dabei vielsprachig weltoffener Gelehrter unseres Faches, der wirklich eine *Ethnologia Europaea* zu beschenken imstande war und bleibt, aus dem Freundeskreise und aus der wissenschaftlichen Welt, in der es ihm nie um kontroverses und nationalistisches, gar chauvinistisches Gegeneinander gegangen war. Vielmehr rang auch er um den möglichst gemeinsamen Weg all derer, die wissen und es auch einbekennen, daß wir alle in vielhundertjähriger Gemengelage

oder Nachbarschaft von einander nehmen und einander im „Geben“ bereichern durften über alles Leid hinweg, das Haßgedanken und Kriege über uns alle gebracht haben, die wir heute – leider in manchem bisher enttäuscht – im Grunde doch auf dem Weg sind, auch in unserer Wissenschaft vom Volke ein „Europa im Geistigen“ zu suchen, eines in „Einheit“ mitzubauen, aber nicht um den Preis des drohenden Verlustes tradiert und zur Weitergabe verpflichtender, in den Sprachen und in den Heimatländern gewachsener „Eigenart“.

Leopold Kretzenbacher

Literatur der Volkskunde

HAID, Gerlinde und Hans (Hg.), *Alpenbräuche*. Riten und Traditionen in den Alpen. Bad Sauerbrunn, Edition Tau, 1994. 267 Seiten, zahlr. Abb.

Thomas Mann spricht im „Zauberberg“ von Kurgästen aus den „Ländern der Ebene“, die in der alpinen Höhe des Davoser „Berghotels“ verbindende „Grundbegriffe“ einer gemeinsamen Lebensweise, wie etwa eine veränderte Wahrnehmung der Zeit, kennen würden. Auch wenn der (lungenschwind-süchtige) Zusammenhang ein spezifischer ist, so liefert doch die literarische Stelle genügend Anknüpfungspunkte für das hier zu besprechende Buch: Lassen sich alpine Geschichte und somit auch die Zeiterfahrung – wie dies Titel, Sprache der Bilder und auch mehrere Autoren vermeinen – auf Archaik und Authentizität zurückschrauben, die im Gegensatz zur Moderne des „Flachländischen“ stehen? Gibt es darüberhinaus, wie „Alpenbräuche“ andeutet, eine „alpenländische Gesellschaft“ (siehe etwa Friedrich Ratzel oder Adolf Günther), existiert eine zugrunde gelegte alpin-ökologische Lebensweise (etwa John W. Cole und Eric R. Wolf), haben „Upland Communities“ (Pier Paolo Viazzo) tatsächlich feststellbare Identitäten, läßt sich gar ein „homo alpinus“ (Anselm Zurfluh) in Vergangenheit und Gegenwart real fassen? Was somit eine Vielzahl von Forschern unterschiedlichster Disziplinen seit längerer Zeit intensiv beschäftigt, bleibt in „Alpenbräuche“ ausgespart bzw. als mehr geglaubte, denn belegte Grundannahme unterschiedlicher Tenor des Buches. Was eine interessante Frage gewesen wäre, wird als feste Antwort dem Buch und vielen Artikeln unterlegt.

Lediglich der kluge und überzeugende Aufsatz von Thomas Antonietti, der sich mit dem „Demonstrationskatholizismus“ im schweizerischen Wallis anhand von Fronleichnamsprozessionen auseinandersetzt, macht hier eine erfreuliche Ausnahme. Aufschlußreich ist seine Interpretation einer Militarisierung der Bräuche in Verbindung mit der nationalen Stereotypenbildung des 19. Jahrhunderts, die „christliche Nächstenliebe“ und „patriotische Vaterlandsliebe“ in Fronleichnamsprozessionen vereinigte. Tatsächlich läßt sich dieser Befund auch auf Österreich übertragen; die genannten Aspekte – katholische Frömmigkeit, Militarisierung des Alltags (etwa auch: Tiroler Schützen) und Nationalisierung – sind eine *longue-durée*-Studie im Alpenraum wert. Brauchtum wäre gerade für eine derartige vergleichende Untersuchung ein kultureller Indikator. Hier aber wichtiger ist eine abschließende Bemerkung von Antonietti, die grundsätzlich auf die Existenz

von „alpinem Brauchtum“ zielt. Der Autor bleibt eindeutig: Volkskultur habe sich auch in den Alpen nur in der Verbindung zu den Eliten bzw. in einem dichten, seit Jahrhunderten bestehenden Beziehungsgeflecht zwischen Stadt und Land entwickeln können: „Das Kriterium Alpen reicht nicht aus, um die (scheinbare) Einmaligkeit alpiner Bräuche zu deuten“. Das genannte, sich auch in Bräuchen spiegelnde Zentrum-Peripherie-Beziehungsgeflecht wäre etwa österreichischerseits durch die dominante Rolle der Metropole Wien zu überprüfen gewesen, was dem Buch wohl mehr geholfen hätte, als die andernorts durchaus interessant zu lesende Wiener Brauchaufstellung von Helga Maria Wolf.

Was somit als alpine „Einmaligkeit und Archaik“ durch die analysierte Realität in Zweifel gezogen wird, wird von Konrad Köstlin im „Vor-Wort“ auf der Deutungsebene derekonstruiert. Die Wortkombination von „Alpen“ und „Bräuche“ bietet dafür bestes Material, und sie wird von Köstlin als ein langfristig angelegtes Interpretament gelesen, das insgesamt zu einem „Modell einer stabilen Kultur“ verdichtet und verfestigt wurde, das der Moderne in vielfältiger Weise entgegengestellt werden konnte. Derart mögen Bräuche (auch und gerade in den Alpen) dem Zeitgenossen je nach Wahl Archaik, Ordnung oder Widerstand signalisieren, sie sind – wie auch die Alpen selbst, die von Köstlin als „letztes Kulturotop Mitteleuropas“ treffend gekennzeichnet werden – doch ohne Zweifel (ungleichzeitiger) Teil eben dieser Moderne. Dies mag die gegenwärtig verfolgbare erstaunliche Konjunktur erklären, die das „alte Leben“ in den Alpen hat. John Bergers 1979 erschienenes Buch „Sauerde“, das in den französischen Alpen angesiedelt ist, mag ebenso Zeichen sein wie das hier zu besprechende Sammelwerk. Hergestellt wird meist eine Gemeinsamkeit des Alpenraumes, und tatsächlich mögen Probleme mit Tourismus und Transit, mit Abwanderung und Aufgabe bäuerlicher Betriebe von überregionaler Natur sein. Was heute aber als verbindend verstanden wird, war historisch lange Zersplitterung: Der Alpenraum war – mit Ausnahme der Schweiz – auf eine Vielzahl von (nationalen) Flachlandstaaten aufgeteilt und an unterschiedlichste Zentren angebunden. Dieses großräumig gestaltete Muster – von den zahllosen lokalen Unterschieden ganz zu schweigen – aber war das wohl wichtigste Merkmal des Alpenraumes. Benannt – und auf Antoniotti bzw. Köstlin gestützt – sind damit die Kriterien des Rezensenten. Wie sehr im übrigen die nationale Gliederung der Alpen mentale Realität ist, zeigt sich zwischen und in den Zeilen der Autoren, die ihren jeweilig nationalen Beschreibungsebenen recht treu bleiben.

Ein erstes Fazit: Den genannten und im Titel angedeuteten Fragestellungen kommt das Buch weder analytisch noch ethnographisch nahe. Stattdessen bieten die 16 Autorinnen und Autoren aus Frankreich, der Schweiz, Italien, Slowenien und Österreich in 18 Artikeln ein buntes, will manchmal

auch heißen: willkürliches Bild. Dessen Gemeinsamkeit liegt zunächst auf der Ebene der Bildsprache. Diese zeigt in üppiger und schöner Auswahl einen alpenländischen Überblick und bestärkt doch eine inhaltliche Grundannahme: Die Alpenbewohner hätten zwar einerseits eine an manchen Orten auffindbare archaische und auch ökologisch vorbildhafte Kultur, andererseits wäre diese gleichzeitig durch Tourismus höchst verfremdet, ja geradezu „pervertiert“. Diese Ambivalenz zieht sich durch das ganze Buch: Erscheint dem einen ein Brauch als „archaisch“, „heidnisch“ oder „mythisch“, so warnen wiederum andere Autoren – wie etwa Olaf Bockhorn – vor einer derartigen Deutung. Tatsächlich ist ein „roter Faden“ (außer, daß es in den Alpen Bräuche gibt) nur schwer zu finden. Dies mag an der inhaltlichen und herkunftsmäßigen Auswahl der Autorinnen und Autoren (manche sind Volkskundler, andere besorgte Schriftsteller) bzw. an deren weitgestreuten Interessenlagen (als Wissenschaftler oder kulturpolitisch Interessierte) liegen.

Im strengeren wissenschaftlichen Sinn bieten einige Artikel einen routinierten Literaturüberblick und erweitern zuweilen auch die bislang bekannte Materialgrundlage. Zu nennen wäre hier etwa der Beitrag von Olaf Bockhorn zu den Osttiroler Seelenbräuchen, der Aufsatz von Susanne Chappaz-Wirthner über eine besondere Organisation des Faschings im Wallis, Helena Ložar-Podlogars Bemerkungen zu den Neujahrsmasken in Teilen Sloweniens oder der von Gerlinde Haid gegebene gelungene Überblick zum Dreikönigssingen in den Alpen. Hier kann allerdings der Rezensent den von Haid konstatierten Fortschritten der Matriarchatsforschung gerade auch in bezug auf das Studium von Bräuchen nicht folgen. Während der Aufsatz des Musikers Jean-Marc Jacquier über die Fasnacht in dem in Savoyen gelegenen Ort Samoëns Betroffenheitskultur repräsentiert, sind die italienischen Beiträge von Gianni Bodini über die Bruderschaften in Ligurien sowie vor allem von Renato Morelli zu den trentinischen „Coscritti“ mit größerem wissenschaftlichen Anspruch verfaßt.

Eine zweite Gruppe von Autoren (Hans Haid, Josef Öfner) ist engagiert kulturpolitischer Provenienz; berichtet wird stärker von der Gegenwart, allerdings – so scheint es dem Rezensenten – werden hier neue grobschlächtige Mythen (etwa Fremdenverkehr versus autochthone Kultur) gestrickt. Denn gewichtige Begriffe wie etwa „pervertiertes Brauchtum“, „Folklore-Rekord-Wahnsinn“, „älteste Mythen und Rituale“ u.ä. werden in eine lange und kritisierte Kette von Vereinnahmungen eingebettet, gleichzeitig aber deren Aktualisierung unter dem Stern des „ökologischen und regionalen Wertebewußtseins“ sowie des politisch gearteten Widerstands heftig gelobt. Gut und böse erscheinen definiert, bleiben aber doch persönlich begründete Setzung.

Diese Neubelegung von Bräuchen ist denn auch der eine Tenor des Buches. Die zweite intendierte Tendenz ist gleichfalls schnell skizziert: Dem

Alpenraum droht gegenwärtig kultureller Verlust. In einem dritten Schwerpunkt wird die (in manchen anderen Beiträgen beschworene) Idylle des Alpenbewohners relativiert. Elisabeth Bockhorn etwa zitiert ein wenig überlang aus der Biographie einer Osttiroler Bäuerin, Paul Rösch hingegen verweist auf die Schandmale an Südtiroler Hauswänden, die bestimmte Handlungsweisen öffentlich kund taten. Man würde gerne dem Buch noch einen vierten Abschnitt hinzufügen. Denn fast alle Autorinnen und Autoren beschreiben jene demonstrativen Bräuche, die von Ernteabschluß bis zur Fastenzeit reichen. Was im Buch wie ein illustrierter Zufall erscheint, läßt nach Erklärungen suchen. Eine davon scheint tatsächlich in der „alpenländischen Gesellschaft“ mit ihren spezifischen Austauschsystemen und kulturellen Überformungen begründet zu sein. Wenn damit inhaltliche Fragen offen bleiben, so liegt dies in der Natur von Büchern. Dies umso mehr, wenn diese eine populäre Ausrichtung haben. Hier vorgetragene Kritik wird daher an diesem Anspruch zu relativieren sein. Aber: Nicht zu relativieren ist, wenn Lokalstolz in Lokalborniertheit umschlägt (Josef Öfner: „Die Gemat war, ist und bleibt eine Gurgler Sache!“) oder wenn, wie bei Roman Schweidlenka, vermeintlich Kritisches (Brauch und „Neue Rechte“ bzw. Esoterik) mit dem volkskundlichen Standardwissen des 19. Jahrhunderts („Der Kampf der Kirche“) ärgerlich gemischt wird. Doch wenn in diesem Beitrag in Folge und nahezu vollständig alle volkskundlichen Stereotypen Erwähnung finden, so ist der Hauptpunkt der Kritik nicht jener, daß hier mit beträchtlicher Ignoranz über die wissenschaftlichen Stränge geschlagen wird, sondern daß besonders unsympathisch fremdenfeindliche Vorurteile vom „Tatort Hinterbergertal im steirischen Salzkammergut“ (Schweidlenka) abgedruckt werden. Denn schon das Bild des hupenden und Mercedes fahrenden deutschen Touristen, der von rutenschwingenden Einheimischen gestoppt wird, ist reichlich stereotyp und dumm, der Schluß ist es auf alle Fälle: „Und die Rutenhiebe, so spontan aus sternenklarer Nacht – waren sie am Ende nicht Politik? Waren sie nicht die ritualisierte, brauchtümlich legitimierte Wut, die so mancher hart arbeitender Einheimische in der uneinsichtigen Stille seines Herzens gegenüber jenen empfindet, die meinen, sie wären Herrenmensch und Boß, nur weil sie mit den D-Marks klingeln?“ (S. 234).

Vielleicht tut man doch gut, an dieser Stelle einem Hinweis des Herausgebers Hans Haid zu folgen, der ein Zurückblättern empfiehlt, wo doch „Erfreuliches, Starkes, Bewegendes, Eindrucksvolles“ zu finden sei.

Reinhard Johler

KOS, Wolfgang, *Eigenheim Österreich. Zu Politik, Kultur und Alltag nach 1945*. Wien, Sonderzahl Verlag, 1994: 172 Seiten, s/w-Abb.

Eigenheim Österreich heißt ein rechtzeitig vor den Gedenktagen zu Kriegsende, fünfzig Jahre Zweite Republik und vierzig Jahre Staatsvertrag erschienener Essayband des Publizisten und Historikers Wolfgang Kos. In drei Texten verfolgt er die Leitmotive und Symbolbilder der erfolgreichen „Österreich-Konstruktion“ nach 1945. Wie es gelang, mit öffentlicher Bildkommunikation und Politallegorie das Programm Konsolidierung, das Ideal eines zukunftsreichen Kleinstaates plausibel zu machen, das ist die Frage, die Kos auszuloten versucht. Oder: Wie fand das Land seine Hausordnung, wie seine (neuen) nationalen Mythen und Symbole?

Als erstes lernte die Republik zu vergessen: mit der antifaschistischen Ausstellung „Niemals Vergessen!“. Der Schau, die in ihren Grundzügen bereits Mitte Mai 1945 konzipiert war, aber erst eineinhalb Jahre später eröffnet werden konnte, widmet Kos das erste der drei Kapitel („Die Schau mit dem Hammer“). Die Änderungen der Konzepte sprechen eine deutliche Sprache, am Ende präsentierte sich das Projekt ganz im Sinne der „Konsens- und Kartellpartner der neu fundierten Republik“: Das nationalsozialistische Deutschland als alleiniger Täter, Österreich als erstes Opfer und unter Aussparung der heiklen Zeit des Austrofaschismus (1934 – 1938). Gestalterisch hielt man sich an die Propagandagraphik der Zwischenkriegszeit. Unter der Regie des kommunistischen Stadtrates für Kultur und Volksbildung Viktor Matejka und des sozialdemokratischen Volksbildners und Bildagitors Victor Theodor Slama werkten Professoren und Studenten der Hochschule für Angewandte Kunst an monumentalen Wandbildern. Sie lieferten angewandte Kunst im eigentlichen Sinne des Wortes: Viele von ihnen hatten wenige Jahre zuvor noch an nationalsozialistischen Propagandaausstellungen mitgearbeitet oder waren gar noch maßgeblich am politischen Design des Ständestaates beteiligt gewesen. Gewaltige Dioramen mit Leitmotiven wie „Bilanz des Krieges“, „Lüge Verrat Gewalt“ oder „Wiederaufbau ist Antifaschismus“ folgten einer dezidiert österreichischen Perspektive: Wie ein Mahnmal kollektiven Leidens erscheint der Stephansdom im Bild, wie fremde Geister fahren Kriegsfurien – Karikaturen der NS-Größen – über das geschundene Land und wie Phönix aus der Asche erheben sich tatkräftige Männer und Frauen aus dem Schutt der nationalsozialistischen Hinterlassenschaft.

Kos' Interesse gilt vor allem dem Menschenbild, das der Ausstellung grundgelegt wurde und zumindest für das nächste Jahrzehnt seine Gültigkeit besitzen sollte: Man sieht den virilen Maurer, das hilfreiche Mörtelweib bei der Aufbauarbeit und man sieht – auf dem Ausstellungsplakat – den Mann mit dem Hammer, einen roten Riesen, der das am Boden liegende Hakenkreuz zerschlägt. Anonymer hingegen blieben die Opfer: Beschworen wurde die KZ-Ge-

meinschaft aus Christlich-Sozialen, aus Kommunisten und aus Sozialisten – alles echte Österreicher –, für die jüdischen Opfer gab es so recht keinen Platz.

„Vorwärtsschauen und nicht fragen“ lautete die Devise, und diese Devise verkörperten auch die „Krippenfiguren“ bei der Wiedergeburt Österreichs, denen Kos im zweiten Essay des Bandes „Zukunftsfroh und muskelstark. Zum öffentlichen Menschenbild der Wiederaufbaujahre“ nachgeht. Der Autor hat sich dafür vor allem zwei Jubiläumspublikationen aus dem 55er Jahr gegriffen und akribisch und methodisch wohl fundiert die Emblematisierung der republikanischen Aufbaugemeinschaft herausanalysiert. „Unser Österreich“, das ist vor allem eine Allegorie der Versöhnung (der Stände und Lager), der Integration (des sog. Heimkehrers etwa) und des kollektiven Aufstiegs. Gemeinsam arbeiten Ingenieure und Arbeiter am großen Ziel, werden Masten, Balken und Staumauern (im doppelt symbolischen Hochgebirge) aufgerichtet, wird gesät (bei der Wiener Messe für den Wohlstand von morgen) und gepflanzt (zarte Bäumchen auf abgehauenen Strünken). Für Kos ist diese Kunst der mittleren Ebene weniger nur Quelle für das, was war oder nach dem Wunsch der Auftraggeber hätte sein sollen, sondern in ihrer Beschränktheit des Repertoires und ihrer Omnipräsenz vor allem eine unüberhörbare und kaum mißverständliche Stimme im Diskurs um das Neuösterreichische. Daß dabei manche Symphonie der Arbeit genauso wie manche archaische und scheinbar naturgesetzliche Stände- oder Familienallegorie in ästhetischer und ikonographischer Tradition faschistischer (?) Kunst stand, störte scheinbar zunächst nicht. Im Kontext einer geistigen Landesverteidigung bekam sie eine neue Note; ganz im Tonfall des Schlusssatzes einer der Jubiläumsschriften „Hier wohnt das Glück, nichts Böses trete ein!“ scheinen Auftragskünstler und Rezipienten gleichermaßen unausgesprochen gewußt zu haben, was gezeigt sein sollte und gemeint war.

So sehr die erste Nachkriegszeit einer nicht enden wollenden Richtfeier glich, so wenig tragfähig war dieses Österreich-Konzept zumindest für einen Teil der Jugend der 50er und 60er Jahre. Den „Horizont-Verschiebungen“ in dieser Zeit widmet Kos das dritte und abschließende Kapitel des Bandes, ein Text, der in veränderter Form schon an anderer Stelle erschienen ist und methodisch etwas ausbricht aus der ansonsten sehr detailgeschärferten Blickweise. Auch hier betreibt Kos Dekonstruktion liebgewordener Mythen, zeigt auf, wie den einen – den Mitmachern – die 50er Jahre als rasantes Fortschrittszeitalter, den anderen – den Draußenbleibern – als mausgraue Enge erscheinen konnten. Auf jeden Fall verschob sich die Hierarchie von Fremde und Nähe und entwickelte sich eine allmählich immer breitere Kultur der Antikonventionen, die der Mehrheit genauso exotisch und kurios erscheinen mußte wie das, was außerhalb des Eigenheims Österreich in der Welt geschah. „Auch Rothäute kommen zum Wiener Sängerkunstfest“, titelte etwa eine Wiener Tageszeitung über das Gastspiel eines Chores aus Arizona.

Eigenheim Österreich, ein ungekannt pffiffiger Band, der über das Interesse am Thema hinaus vor allem aus zweierlei Gründen besticht. Zum einen wegen seiner Art mit Bildern zu verfahren, zum anderen aufgrund einer Liebe zum Detail, die dabei – dank der imaginationsfreudigen Sprache Kos’ – die Synthese mit dem großen Ganzen der politisch kulturellen Entwicklung nach 1945 nicht aus den Augen verliert.

Bernhard Tschofen

RAFF, Thomas, *Die Sprache der Materialien*. Anleitung zu einer Ikonologie der Werkstoffe (= Kunstwissenschaftliche Studien 61). München, Deutscher Kunstverlag, 1994. 146 Seiten.

Intensiver als in den vorausgehenden Jahrzehnten widmen gegenwärtig kulturhistorische Studien ihre Aufmerksamkeit den Wechselbeziehungen zwischen den Menschen und den Dingen. Dabei haben ältere Überlegungen zu diesem Thema, wie sie beispielsweise Georg Simmel in seiner „Philosophie des Geldes“ (2. verm. Aufl. von 1907) vorlegte, wiederum Aktualität erlangt;¹ auch wurden die in das Grundsätzliche weisende Bemerkungen von Hannah Arendt über die Bedeutung von Gegenständen für die Erinnerung oder generell für die Stabilität menschlicher Existenz² erneut zur Diskussion gestellt. Um Einsichten in die Relation zwischen Bewußtseinsprozessen und den durch ihre Konkretetheit wie durch ihre Dauer ausgezeichneten Sachobjekten bemühen sich unterschiedliche Wissenschaftszweige, die Soziologie – indessen nicht nur mit dem in der Volkskunde gelegentlich genutzten etwas eindimensional und undifferenziert daherkommenden Band von Jean Baudrillard über „Das System der Dinge“³ – oder mit eingehenden Analysen auch die Psychologie⁴. Allgemein sind die über den instrumentalen Charakter der Dingwelt hinausreichenden Aspekte, ihre Einbindung in Wert- und Normenordnungen oder in Zeichensysteme, weiterhin die mentalen und affektiven Prädispositionen im Umgang mit Sachen verstärkt in das Blickfeld gerückt worden, während gleichzeitig ohnehin die Kategorien der Bedeutung und der Symbolisierung in umfassendem Sinne bei der Erkundung der Kultur der Vergangenheit ein zunehmendes Gewicht erhalten haben.⁵

Die Volkskunde hat zu diesen Fragen schon lange wichtige Beiträge geleistet. In dieser Zeitschrift ist vor allem an die Anregungen, die Leopold Schmidt in materialreichen Untersuchungen bot, zu erinnern. Während die Studien, die der Gelehrte Erscheinungsformen der Gestaltheiligkeit widmete⁶, allenthalben auf Vorbehalte treffen mußten, hat seine Abhandlung über „Heiliges Blei“⁷ weiterführende Diskussionen ausgelöst. Insbesondere ha-

ben damals, in den 60er Jahren, Aufsätze von Karl-S. Kramer⁸ und Wolfgang Brückner⁹ die Klärung von Sachen und Begriffen gefördert. In diesem Zusammenhang hat sich die Bezeichnung Dingbedeutsamkeit für die semantischen Bezüge von Gegenständen gegenüber konkurrierenden Namen (Wertigkeit, Heiligkeit) durchgesetzt und wird nun auch lexikographisch gebraucht. Die besondere Bedeutsamkeit von Dingen beruht, wie Kramer zusammenfaßte, in ihrem Stoff, in ihrer Gestalt oder in ihrer Funktion. Die Ergebnisse dieser Erörterungen erfuhren ihre Erweiterung und Vertiefung in dem Buch von Liselotte Hansmann und Lenz Kriss-Rettenbeck „Über Amulett und Talisman“ (1966)¹⁰, das sich um eine Spezifikation von Bedeutungsweisen der Stoffe und Formen bemüht. In der Folgezeit hat dies Thema in der Volkskunde kein kontinuierliches Interesse gefunden. Erst später, in den 80er Jahren, hat es Gottfried Korff aufgenommen und in seine prägnanten Monographien über Einzelmotive auch den Wissensstand und die Fragestellungen benachbarter Fächer einbezogen.¹¹ Selbst die kärgsten Notizen über die einzelnen Ausprägungen der Studien zum Bedeutungspotential der Dinge werden die Impulse, die von der Mediävistik in Münster, besonders vor dem wissenschaftlichen Werk Friedrich Ohlys, ausgehen, nicht vernachlässigen dürfen. Höchst instruktiv entfaltet beispielsweise Christel Meier in ihrer Untersuchung *Gemma spiritalis* eine perspektivenreiche, methodologisch reflektierte Betrachtungsweise an einem dichten, von ihr erschlossenen Quellenbestand.¹²

Eine Verflechtung der in den einzelnen Fächern erarbeiteten Erkenntnisse über die Semantik der Materialien ist bisher kaum versucht worden.¹³ Die hier vorzustellende kunsthistorische Habilitationsschrift von Thomas Raff bezieht sich zwar auf Resultate aus der Volkskunde und der Mediävistik, hebt aber besonders die Forschungstraditionen der eigenen Disziplin heraus. Hier kamen – gleichfalls noch in den 60er Jahren – entscheidende Anstöße von Günter Bandmann (1917 – 1975), der mit seinen Bemerkungen zu einer Ikonologie des Materials (1969)¹⁴ einen begrifflichen Rahmen schuf, dem auch Raff verpflichtet ist. Auch Bandmanns Anregungen blieben zunächst ohne Resonanz, hatte doch jede Beschäftigung mit diesem Bereich außerhalb der allenthalben wirksamen ästhetischen Befangenheit zu operieren. Insofern eignen der vorliegenden Schrift innovative Merkmale. Sie kann, indem sie sich von den geläufigen Konventionen abwendet, eine vielschichtige Übersicht über die Mannigfaltigkeit der Konstellationen bieten, in denen das Material über seine Funktion für die Gestaltung und Zweckbestimmung von Kunstwerken hinaus für inhaltliche Aussagen wichtig wurde. Dabei werden allerdings Prämissen der Kunstgeschichte zum Vorteil für die Diskussion immer wieder erkennbar, so etwa in den grundsätzlichen Ausführungen über die Geltung der Werkstoffe bei der Herstellung, beim Gebrauch und bei der Beurteilung von Artefakten. Hier sind unter den Über-

schriften „Material wird abgelehnt“, „Materialien werden berücksichtigt“ Leitlinien abgesteckt, die weit in die Geschichte der Ideen hineinreichen. Darüber hinaus gehört es zu den Vorzügen der Abhandlung, daß bei der Sichtung eines immensen Bestands an Überlieferungen neben den literarischen Quellen vor allem auch authentische Denkmäler, Zeugnisse der Architektur, der Plastik, des Kunstgewerbes berücksichtigt und interpretiert werden, wobei natürlich Kunstwerke, bei denen in Inschriften die verwendeten Materialien angesprochen werden – das Salvator-Relief am Portal von St. Emmeram in Regensburg (datiert 1050 – 1064) oder der Radleuchter aus der Stiftskirche zu Großhomburg (zweites Viertel des 11. Jahrhunderts) – besonders aufschlußreiche Relikte vorstellen. Sonst sind Nachrichten über die Auswahl von Werkstoffen für die Ausführung von Kunstwerken, wie von Sachgut überhaupt, nur selten von Zeitgenossen festgehalten worden. Gelegentlich prägen, wie am Eisenschmuck aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gezeigt wird, modische Präferenzen die zeitgebundene Zuwendung zu bestimmten Werkstoffen. Es wird offenkundig, daß häufig spezifische Beschaffenheiten oder Eigenschaften der Substanzen – etwa die Zusammensetzung oder die Farbe – die Wertigkeiten beeinflussen. Jedoch erhalten viele Konkreta ihre Qualitäten aufgrund von Zuschreibungen. Neben den topographischen Konnotationen, zu denen auch die Geltung heimischer Werkstoffe (z.B. der deutsche Granit) gezählt wird, sind historische Verweise eingehend behandelt, so beispielsweise das Gebiet der Spolien oder das der Umwidmungen, etwa die Nutzung des Materials der in den napoleonischen Kriegen erbeuteten Geschütze für die Erstellung der großen Säule auf dem Place Vendôme in Paris. Manche Versionen solchen Dinggebrauchs kennzeichnen Artefakte als sakrale oder profane Reliquien. Selbstverständlich war vom Verfasser angesichts des breiten Spektrums an Quellen und an Materialien der Erstellung eines Musters an Exemplifikationen besondere Sorgfalt zu widmen. Differenzierende Auswahlen und Schwerpunktbildungen überzeugen in jeder Hinsicht. Durchgehend ist in dem stärker systematisch orientierten Teil vieles erwähnt und angerissen, manches aber auch in Richtung auf eine in sich geschlossene Darstellung hin näher ausgeführt. Zu den ausgearbeiteten Abschnitten gehören vor allem die Paradigmata, die Möglichkeiten einer Materialikonologie an Einzelbereichen veranschaulichen – also das Kapitel über Materialikonologie in karolingischer Zeit, in dem das einst in Ravenna errichtete Reiterstandbild des Ostgotenkönigs Theoderich in das Zentrum gerückt ist, sowie der Beitrag über „Goethe und der Granit“.

Raff hat sich – wie aus dem Titel des Buches ersichtlich wird – die Aufgabe gestellt, eine Anleitung zu einer Ikonologie der Materialien zu erarbeiten. Diese Absicht prägte auch die Anlage des Buches bis hin zu einer den Text abschließenden Zusammenstellung der Ergebnisse. Auch wenn

Aspekte der Einbindung der beobachteten und interpretierten Phänomene in die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten angesichts des Epochen übergreifenden Ansatzes – das Buch umspannt die Zeit von der Antike bis tief in das 19. Jahrhundert – gelegentlich etwas zurücktritt, ist doch das Ziel klar formuliert: Materialikonologie kann ihre Erkenntnisfunktion am weitreichendsten erfüllen, wenn das Beziehungsgeflecht zwischen den Artefakten und den individuellen Kontexten möglichst präzise erfaßt oder greifbar wird. Vielfach kristallisieren sich im Gang der Untersuchung Themen heraus, die weiterverfolgt werden sollten. Dies gilt aber nicht nur für die Kunstgeschichte, der die Schrift neue Forschungsfelder erschließt, sondern für alle mit dem aktuellen Thema der Semantik der Dinge befaßten Disziplinen.

Bernward Deneke

Anmerkungen

- 1 Simmel, Georg: Philosophie des Geldes. Hg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt am Main 1989 (Georg Simmel, Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt, Bd. 6). Vgl. Appadurai, Arjun: Introduction: commodities and the politics of value. In: ders. (Hg.): The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney 1986, S. 3 – 61 (3 f.).
- 2 Arendt, Hannah: The human condition, 1958. Dt. Übers. unter dem Titel: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart 1960, S. 83 – 88.
- 3 Baudrillard, Jean: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Aus dem Französischen von Joseph Garzuly. Frankfurt am Main, New York 1991 (Reihe Campus, Bd. 1039). Die Originalausgabe erschien 1968. Vgl. kritisch zu der Publikation Ruppert, Wolfgang: Einführung. In: ders. (Hg.): Fahrrad, Auto, Fernsehschrank. Zur Kulturgeschichte der Alltagsdinge. Frankfurt am Main 1993, S. 7 – 13 (10).
- 4 Csikszentmihalyi, Mihaly, Eugene Rochberg-Malton: The meaning of things. Domestic symbols and the self. Cambridge 1981. Dt. Der Sinn der Dinge. Das Selbst und die Symbole des Wohnbereichs. München, Weinheim 1989. – Keubach, Friedrich Wolfram: Das bedingte Leben. Entwurf zu einer Theorie der psychologischen Gegenständlichkeit der Dinge. Ein Beitrag zur Psychologie des Alltags. München 1987.
- 5 Z.B. Turner, Victor: Prozeß, System, Symbol. Eine neue anthropologische Synthese (zuerst 1977). Übers. in: Habermas, Rebekka, Nils Minkmar (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie. Berlin 1992, S. 130 – 146 (130) oder Drechsler, Paul: Vorschläge zur Konstruktion einer „Kulturtheorie“ und was man unter einer „Kulturinterpretation“ verstehen könnte. In: Müller, Ernst Wilhelm, René König, Klaus-Peter Koepping, Paul Drechsler (Hg.): Ethnologie als Sozialwissenschaft. Opladen 1984 (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26), S. 44 – 84, S. 46 (Zitat Marshall Sahlins).
- 6 Schmidt, Leopold: Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und

- Volksbrauch. Wien 1952 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 1).
- 7 Schmidt, Leopold: Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient. Wien 1958 (Leobener Grüne Hefte 32).
 - 8 Kramer, Karl-S.: Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. Probleme der volkswissenschaftlichen Terminologie. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962), S. 91 – 101.
 - 9 Brückner, Wolfgang: Cera – Cera Virgo – Cera Virginea. Ein Beitrag zu „Wörter und Sachen“ und zur Theorie der „Stoffheiligkeit“. In: Zeitschrift für Volkskunde 59 (1963), S. 233 – 253. Vgl. auch die Rezension von W. Brückner über L. Schmidt, Heiliges Blei (wie Anm. 7), in: Hessische Blätter für Volkskunde 49/50, Beiheft 1959, S. 45 – 49.
 - 10 Hansmann, Liselotte, Lenz Kriss-Rettenbeck: Amulett und Talisman. Erscheinungsform und Geschichte. München 1966, 2. Aufl. 1977.
 - 11 Z.B. Korff, Gottfried: Notizen zur Symbolbedeutung der Sichel im 20. Jahrhundert. In: Kieler Blätter für Volkskunde 20 (1988), S. 195 – 215. Vgl. v.a. auch Korff, Gottfried: Einleitung. Notizen zur Dingbedeutsamkeit. In: Ausstellungskatalog. 13 Dinge. Form. Funktion. Bedeutung. Ausstellung des Museums für Volkskultur in Württemberg. Stuttgart 1992, S. 8 – 17.
 - 12 Meier, Christel: Gemma Spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert. München 1977 (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 34/1).
 - 13 Vgl. jetzt mit dem Ziel, die Ansätze verschiedener Fächer zusammenzuführen Maué, Hermann (Hg.): Realität und Bedeutung der Dinge im zeitlichen Wandel. Werkstoffe: ihre Gestaltung und ihre Funktion. Referate der interdisziplinären Tagung ... Nürnberg 1993. (Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1995, S. 7 – 239).
 - 14 Bandmann, Günter: Bemerkungen zu einer Ikonologie des Materials. In: Städel-Jahrbuch N.F. 2 (1969), S. 75 – 100. Vgl. auch die Würdigung durch Lützele, Heinrich: Zur Theorie der Kunstforschung. Beiträge von Günter Bandmann. In: Busch, Werner, Reiner Hausherr, Eduard Trier (Hg.): Kunst als Bedeutungsträger. Gedenkschrift für Günter Bandmann. Berlin 1978, S. 551 – 572 (562 – 566).

INSAM, Bernd D., *Die Edelkastanie. Aspekte einer europäischen Kultur*. (= Schriften des Landwirtschaftlichen Museums Brunnenburg, N.S. Nr. 9). Dorf Tirol, 1994. 82 Seiten (folio), 3 Karten, 60 Abbildungen, davon 16 in Farben.

B. D. Insam hatte bei K.-S. Kramer, T. Gebhard † und mir 1968 mit einer Dissertation „Der Ork. Studien zu einer alpinen Wort- und Erzählgestalt“ (Motive. Freiburger Folkloristische Forschungen, Bd. 5, München 1974) promoviert. Nach Umwegen über die Germanistik (Tübingen) war er als

Redactor ans „Bayerische Wörterbuch“ in der Kommission für Mundartforschung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gekommen. Im Bereich der Sprach- (zumal Mundart-)Forschung und einer kulturhistorischen Volkskunde ist er den Interessen für seine (vaterseits) Heimat Südtirol treu geblieben. Eine wertvolle Frucht langjähriger Studien liegt diesem schmalen, aber gehaltreichen, überaus wertvoll bildillustrierten, dazu in 272 sorgfältig erstellten Anmerkungen dokumentierten Bande zugrunde.

Wer weiß schon, daß die Edelkastanie (*Castanea sativa*) ihren Ursprung im kaukasusnahen Armenien zwischen Kaspi-See und Schwarzmeer schon im 6. Jahrhundert v.Chr. genommen hatte; daß sie sich vor allem westwärts über Kleinasien, Hellas, die Westküste Italiens nach Rätien und in unser Noricum, im 7. Jahrhundert n.Chr. bis Mittel-England, in die Bretagne und über die Pyrenäen auf die Iberische Halbinsel verbreiten konnte (Karten 1 und 2)? Die Benennungen im Bayrisch-Österreichischen (*Käste, Kestn, Keschn* u.ä.) (nach ahd. *kestina* usw.), sind für unseren Raum seit dem frühen 16. Jahrhundert belegt (Karte 3), indes ein umgangssprachliches *maroni*, in deutschen Landen seit Anfang des 16. Jahrhunderts aus ital. *marrone*, frz. *marron* bekannt, für mich seit meiner Kindheit gilt, als wir im südsteirischen Sausal und entlang der steirischen Grenzland-Weinstraße wie im Schilcherland im Westen allherbstlich *Kästn* sammeln mußten, dafür erst genau nach dem Gräberbesuch am Allerheiligen-Tag mit den gebratenen *Maroni* vor dem Friedhofseingang „belohnt“ wurden. Der Reichtum an Benennungen aus Edikten (für Klöster und Gärten), aus alten medizinischen und botanischen Abhandlungen ab dem *Edictum Langobardorum* (um 600) über die *Benedictiones ad mensam* zu St. Gallen (10./11. Jahrhundert), aus Hildegard von Bingen (1098 – 1179), Albertus Magnus (vor 1200 – 1280) und aus Konrad von Megenberg (1309 – 1374), über das *Tacuinum sanitatis* (im 15. Jahrhundert aus arabischen „Gesundheitstafeln“ zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert entnommen) ist erstaunlich. So wie die wirklich erlesenen Bildzeugnisse vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, wie die Überlieferungen zur „Kastanie“ aus literarischen Texten seit dem Mittelalter, hereinreichend in den *Mondo symbolico* und die Bewunderung über die ganz besondere Regenerationskraft der Kastanie (Isidor v. Sevilla, um 560 – 635) und Hrabanus Maurus (um 776 – 856). Von da ab ist der Weg B. D. Insams zu Fabel und Redensart, zu Rätsel und Legende, dargestellt an Denkmälern wie der Bronzeturm zum Baptisterium in Florenz (L. Ghiberti, 1. Hälfte des 15. Jahrhundert), bei Albrecht Dürer und vielen Niederländern, die Früchte- und Wurzel-Manieristen um G. Arcimboldo (1527 – 1593) gerade auch in Wien nicht zu vergessen.

All das klingt aus mit Bildern und Rufe-Beschreibungen der *Castagnari*, bei uns der „Maroni-Brater“ zu Allerheiligen und Allerseelen, in den Städten noch weit länger. Fehlt für mich als Südsteirer nur eines: ein Hinweis auf

etwas bei uns ganz Besonderes, vergleichbar dem (Kürbis-), „Kernöl“ und dem „Heidensterz“, nämlich auf den „Kest'nhonig“, den die „Beinvögel“ von den im Juli erst üppig blühenden Edelkastanien den Imkern einbringen, wie ihn meine Kinder und Enkel und manche Freunde gerade bei dem pikant bittersüßen Geschmack so sehr lieben. Sonst aber möchte ich mir noch mehr solcher Einzeluntersuchungen für eine kulturhistorisch vergleichende Volkskunde wünschen, wie sie hier dem Südtiroler Bernd D. Insam in München geglückt ist.

Leopold Kretzenbacher

GYR, Ueli (Hg.), *Soll und Haben. Alltag und Lebensformen bürgerlicher Kultur* (= Festgabe für Paul Hugger zum 65. Geburtstag). Zürich, Offizin Verlag, 1995. 260 Seiten, zahlr. s/w-Abb.

Der Zürcher Volkskundler Paul Hugger, gerade inmitten vielfältigster Forschungs- und Veröffentlichungstätigkeit emeritiert, zählt zu jenen, die stets den Einbezug bürgerlicher Kultur in die lange und gerne auf Unterschichten fixierte volkskundliche Forschung gefordert und auch eingelöst haben. In seinem Überblick „Zu Geschichte und Gegenwart der Volkskunde in der Schweiz“ im „Handbuch der Schweizerischen Volkskultur (Zürich 1992, vgl. ÖZV XLVII/96, H. 1, S. 58 – 60 und ÖZV XLVIII/97, H. 2, S. 97 – 112) etwa hielt er programmatisch fest: „Die Lebensweise des Bürgertums war, einem allgemeinen Trend folgend, mit einem Anathema belegt; seine Kultur galt als zu elitär, als naturfern und zivilisatorisch verstiegen, ganz zu schweigen von aristokratischen Lebensformen. Damit wurde die Gesellschaft willkürlich amputiert, man verlor die Dimensionen einer gesamtgesellschaftlichen Analyse, Einseitigkeiten kennzeichneten viele Untersuchungen, das Augenmerk für Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Kulturbereichen ging verloren.“ (S. 31) Im Wissen um dieses – zwar weitgehend erkannte, aber mit Sicherheit nach wie vor existente – Manko und einem der Arbeitsschwerpunkte des Jubilars folgend, hat nun Ueli Gyr, Nachfolger auf dem Zürcher Lehrstuhl für Volkskunde, eine Festgabe zusammengestellt, die sich dezidiert der bürgerlichen Kultur annimmt, ihre normativen und materiellen Aspekte ins Auge faßt und die Sache so angeht, wie sie wohl nur angegangen werden kann: interdisziplinär und mehr oder weniger fallbeispielhaft.

Ueli Gyr hat eine hilfreiche Einleitung verfaßt, die den Standort volkskundlicher Bürgertumsforschung verortet und die vorgetragenen Sicht- und Annäherungsweisen einzuordnen hilft, fünfzehn Beiträge aus der Schweiz, aus Deutschland, Frankreich und Österreich haben sich beteiligt. Nicht alles

kann hier besprochen werden, daher ein Überblick der einzelnen Abschnitte: *Berufswelt und Standeskultur; Bildungs- und Erziehungsstile; Freizeit und Muße; Photographie als bürgerliches Medium; Wandel materieller Kultur; Bürgertum und gesellschaftliche Entwicklung*. Hier vorgestellt sei nur eine kleine Auswahl inhaltlich wie methodisch besonders aufschlußreicher Arbeiten.

Eine exemplarische Biographie rekonstruiert Ruth E. Mohrmann (*Der braunschweigische Samenhändler Ernst Christian Conrad Wrede. Ein bürgerliches Leben der Goethezeit*). Sie gibt – u.a. anhand überlieferter Verlassenschaftsakte und diesbezüglicher Korrespondenz – Einblick in die Lebenswelt eines auf den ersten Blick mit glatter und steil nach oben führender Karriere ausgestatteten Bürgers der Emanzipationszeit. Aber sie kann – und das erscheint als beachtenswert – auch die Konfliktpunkte einer solchen Biographie benennen: Die Vorstellungen vom Familienleben, von Risiko und Sicherheit, von Besitz, Aufwand und Standesrepräsentation erhalten eine erzählerische Plastizität, wie sie in der Biographieforschung ungewöhnlich und nicht nur dank des außergewöhnlichen Quellenstandes, sondern vor allem dank einer behutsamen Detaillektüre möglich ist.

Gottfried Korff dekonstruiert hingegen eine Biographie. Unter dem Titel *Hase & Co.* liefert er *zehn Annotationen zur niederen Mythologie des Bürgertums*, untersucht den Aufstieg des Osterhasen als Erziehungsgehilfe bürgerlicher Lebensführung und führt die Mythologie für die Kleinen mit jener der Wissenschaft zusammen. Während das Studium der Hasenikonographie Aufschlüsse über Werte, Tugenden und pädagogische Praktiken zuläßt, verweisen die Mythenbildungen der „wissenschaftlichen Osterhasenerkundungen“ des 20. Jahrhunderts auf mehr als nur auf Moden und Erklärungsbedürfnisse in der Deutungswissenschaft Volkskunde. Sie unterfüttern vielmehr den Brauch in seiner Existenz durch die Nachfrage nach Herkunft und Ursprung, nicht wissend, daß es sich dabei (Ernst Cassirer folgende) „weniger um die Antwort als um die Frage selbst“ handelt. Kurz: „Ein methodisches Beispiel“, anregend, überraschend und witzig.

Populäre Wissenschaft im 19. Jahrhundert als bürgerliche Kultur – und als Gegenstand einer Sozialgeschichte des Wissens – untersucht Philipp Sarasin unter dem Titel „La Science en Famille“. Es geht um populärwissenschaftliche Diskurse und ihre Organe als Orte, an denen „Bedeutung“ entsteht, um Wissenschaft – praktisch und unterhaltend – als Bestandteil der Massenkultur. Wenn mit einfachen Experimenten – der Band ist mit Illustrationen versehen, die jedem Surrealisten ins Auge gesprungen wären – am Familientisch physikalische Gesetze erprobt werden konnten, dann hat man es mit einer Art von Popularisierung des Wissens zu tun, die der bürgerlichen Auffassung einer „die Natur widerstandslos zur Welt umformenden“ Technik entsprach. Aufschlußreich sind insbesondere Sarasins Ausführungen zu

dem in den untersuchten Zeitschriften und Büchern vermittelten Bild des Verhältnisses von Wissen und Produktion im Fortschrittsprozeß: bürgerliche Modernisierungsrhetorik (mit all ihren Werten, Orientierungen und Ausblendungen) läßt sich hier verfolgen. Ein Beispiel für den Quellenwert eines bislang vernachlässigten Genres.

Als *Ein Beitrag zur Modernisierungsdiskussion* ist Klaus Roths *Bürger-tum und bürgerliche Kultur in Südosteuropa* zu lesen. Der Balkanexperte gibt darin einen belesenen Überblick über die Grundvoraussetzungen von Modernisierung, Urbanisierung und Verbürgerlichung – im Südosten mehr verzahnt als anderswo und oft, zwar vorschnell, aber nicht untreffend als Europäisierung zusammengefaßt. Zur Diskussion gestellt werden bestehende und vermeintliche Ungleichzeitigkeiten (etwa die Verschärfung des historischen Stadt-Land-Gegensatzes und eine „Rurbanisierung“), die aus universalistischer Perspektive lange als gescheiterte Modernisierung erscheinen mußte, jedoch – so Roth – dem Verstehen alter und neuer südosteuropäischer Wandlungsresistenz wenig dienlich sind. Das offenbare Mißverhältnis von symbolischer und mentaler Modernisierung verlangt vielmehr „alternative Modelle ...“, die von anderen synkretistischen Formen bürgerlicher Kultur ausgehen“. Ein Beitrag, der zeigt, daß die Kulturwissenschaft Volkskunde nach wie vor aufgefordert ist, Theorien der Politik zu befruchten: Denn Kultur ist im Prozeß der Modernisierung nicht nur ein Faktor unter anderen, sondern sollte – verstanden als System symbolischer Praxis – auch in den Mittelpunkt der Erklärungsansätze für Voraussetzungen, Verlauf und Erfolg (?) von Modernisierung rücken.

Wenn Ueli Gyr im Vorwort darauf hinweist, daß die in diesem Band versammelten Darstellungen „bewußt als eigenständige Einzelbeiträge konzipiert wurden“ und „Synthesenansprüche nicht angestrebt sind“, dann stellt sich – zumindest für den Rezensenten – doch die Frage nach den fachinternen und fächerübergreifenden Standards und Defiziten in der Erforschung alltäglicher bürgerlicher Lebenswelten. Auf ein kurzes Resümee gebracht – einige (nicht alle!) der hier nicht näher behandelten Beiträge Revue passieren lassend: Der Gegenstand an sich verspricht noch nicht sehr viel, wenn sich die Analyse des „Zusammenspiel(s) von Normen und Formen“ (Hermann Bausinger) auf die ideengeschichtliche Einordnung beobachteter, beschriebener und rekonstruierter Praktiken beschränkt, ohne die Begrifflichkeit an spezifischen Deutungs- und Erklärungsmustern zu schärfen. Anders gesagt, und darüber kann die erfreuliche Neuerscheinung nicht hinwegtäuschen: Die Untersuchung bürgerlicher Lebensstile hat sich in den letzten Jahren auf der Haben-Seite eine breitere und tragfähige Basis geschaffen, während auf der Soll-Seite jetzt nur gezielte Investitionen alte Löcher stopfen können.

Bernhard Tschofen

Chanukka. Begleitveröffentlichung zur Ausstellung Weihnukka (17.11.1994 bis 27.2.1995) im Jüdischen Museum der Stadt Wien. Wien, 1994, 33 Seiten, zahlr. Farbabb.

Eingeteilt in zwei große Abschnitte, informiert diese Veröffentlichung über die religionsgeschichtliche Grundlage des Chanukkafestes und die Brauchpraxis, speziell bei den assimilierten Juden der europäischen Moderne. Ausführlich sind die vielfältigen legendären und historischen „Fest-Gründe“ aus den apokryphen Makkabäerbüchern zitiert und ausgewertet. Diese Vielschichtigkeit schafft eine gewisse Flexibilität in der Gestaltung des Festes, das, wie hier eindrucksvoll gezeigt wird, in unterschiedliche kulturelle Bedingungen und ideologische Systeme eingepaßt werden kann und konnte.

Im ersten Kapitel mit der kuriosen und bezeichnenden Überschrift „Chanukka – Weihnukka“ wird eindrucksvoll gezeigt wie Chanukka im 19. Jahrhundert in den Sog des Weihnachtsfestes geriet. Dabei erleichterten rituelle Ähnlichkeiten zum im 19. Jahrhundert als populäres Familienfest ausgestalteten Weihnachtsfest die Annäherung ebenso wie die vergleichsweise geringe liturgische Bedeutung Gestaltungsspielraum fürs jüdische „Fest des Lichtes“ gab. Plastisch wird diese Affinität zum Weihnachtsfest im Katalog begründet mit jüdischer Sympathie für die Charakteristika des Weihnachtsfestes: Familienromantik, gutes Essen, Geschenke und das Ganze zu Ehren der Religion. Eine der christlichen Verweltlichung im 19. Jahrhundert entsprechende jüdische Säkularisierung und die Akkulturation an die – u.a. mit zunehmender Begeisterung Weihnachten feiernde – Umwelt tat ein übriges zur Umgestaltung des Chanukkafestes; diese ging bis zur Bevorzugung des Weihnachtsfeierns und Ignorierens des Chanukkafestes. Ähnlich wie an der Gestaltung des Weihnachtsfestes wird auch bei Chanukka deutlich, welch mächtigen Einfluß die Bedingungen des sozialen Lebens auf die Festgestaltung haben. So wandern beim Chanukkafest je nach gesellschaftlicher Position der jüdischen Bevölkerung – von Separierung bis Verschmelzung – die Lichter ins uneinsehbare Hausinnere oder auf den Weihnachtsbaum. Unter reformbewegten Juden im wilhelminischen Kaiserreich wurde die Festgestaltung kontrovers diskutiert: Die Positionen reichen von der Abschaffung des Chanukkafeierns bis zu entschiedener Förderung, weil bereits so viele Juden, wie auch Theodor Herzl, Weihnachten feierten. Besonders interessant scheint eine Zwischenposition, wonach liturgische Inhalte abgelehnt werden sollten, die der Rückkehr ins Land Israel verbunden sind und als Zeichen von Illoyalität der jüdischen Staatsbürger hätten interpretiert werden können. Heute läßt sich in den USA beobachten, wie sich soziale und ökonomische Gegebenheiten auf die „benachbarten“ Festtermine auswirken, und daß nun, nach Gründung des Staates Israel, gerade letzterer Aspekt dem Fest besondere Kontur gibt.

Doch so mächtig die Anziehungskraft des Weihnachtsfestes auch sein mag, die schöpferischen Kräfte, die sich dem Thema Chanukkaleuchter gegenwärtig zuwenden, sind vielfältig und zeigen, daß Chanukka ein vitales Fest sein muß. So haben amerikanische Kinder, wie im Katalog abgebildet, großzügige Wahlmöglichkeiten – nicht nur zwischen der gußeisernen „Cable Car Chanukka“ und der plüschbezogenen „Stuffed Menorah“. Unter die Exponate allerdings wurden diese im Katalog abgebildeten Zeugnisse vitaler religiöser Brauchpraxis nicht aufgenommen; hierfür wurde eine Auswahl vor allem mitteleuropäischer Chanukka-Leuchter von der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart und einiger Spielkreisel und -würfel zusammengestellt.

Martina Eberspächer

Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag, hg. von Burkhard Pöttler, Helmut Eberhart, Elisabeth Katschnig-Fasch unter Mitarbeit von Edith Hörandner. Graz, Selbstverlag des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde, 1994. 416 Seiten, Abb.

Anzuzeigen ist hier ein Exempel jener „guten Ehrenbräuche der akademischen Zunft“ (Christine Burckhardt-Seebass), die in der bunten Vielfalt der thematisch weit gestreuten Beiträge von oft nur in ihrer Reverenz vor dem jeweiligen Jubilar einander verbundenen Autoren eine divertierende Lektüre zu bieten pflegen, jedoch eben darum eine summarische und resümierende Besprechung kaum gestatten. Für die vorliegende Festschrift haben die Herausgeber laut Vorwort den insgesamt fünfundzwanzig Autoren aus dem In- und Ausland völlig freie Hand in der Wahl des Gegenstandes gelassen, solcherart den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Neigungen und Forschungsansätzen Raum gebend. Und stellte man anno 1984, zum 70er des Grazer Emeritus, mit „Bauen – Wohnen – Gestalten“ dessen wissenschaftliche Leitthemen in den Mittelpunkt¹, so handeln nunmehr die Beiträge der Gratulanten eine bunte Palette volkskundlicher Gegenstände ab – ohne allerdings den Adressaten zu verfehlen: Denn beinahe von jedem der hier aufgeschlagenen Kapitel des disziplinären Kanons läßt sich, wie gern gepflogen, eine Brücke zum Lebenswerk des Geehrten schlagen, und so spiegeln sich in der vorgelegten Festgabe zugleich die mannigfachen Interessen und Arbeitsfelder Oskar Mosers, wie sie sein Schriftenverzeichnis – für die Jahre 1984 – 1993 im Vorspann (S. 11 – 22) ergänzt – dokumentiert.

Den unmittelbarsten Bezug zum Jubilar als dem Verfasser einschlägiger, dokumentarisch wie (regional)terminologisch gleichermaßen akribischer

Veröffentlichungen – pars pro toto sei nur das „Handbuch der Sach- und Fachbegriffe“ (1985) genannt – haben zweifellos die haus- und gerätekundlichen Abhandlungen: Kurt Conrad etwa erinnert mit seiner Bestandsaufnahme der *Ansdächer im Salzburgischen* an Mosers Pfettenstuhldach-Monographie (1976), Jerzy Czajkowski und Gunter Dimt bringen mit Beispielen altartiger Bauformen aus den polnischen Karpaten bzw. aus Nepal sein lebenslanges Interesse an hauslandschaftlichen und baukonstruktivistischen Fragen zu Geltung, während Alexander Fenton, *Clod-Breakers and Rollers, with special Reference to Scotland* im typologischen Vergleich betrachtend, und Karl-S. Kramer, historische *Arbeitsgeräte in Jacobus de Cessolis* „Schachzabelbuch“ präsentierend, das von Oskar Moser stets gut bestellte Feld der Ergologie beschreiten.

In einem weiteren Rahmen der Beschäftigung mit materieller Kultur angesiedelt sind Torsten Gebhards Beobachtungen über die Mechanismen innovatorischer Prozesse (*Innovationen im Widerstreit*), Paul W. Roths *Kurzer Blick auf die Frage „Wie man sich um 1800 kleidete“*, Eszter Kisbáns nahrungsvolkskundliche Erörterung (*Hog's Head Cheese, Preßwurst, Schwartenmagen. An 18th – 20th century Innovation in Hungary*) und Ruth E. Mohrmanns (wenngleich nur zum Teil) realienkundlich argumentierende *Anmerkungen zur Geschichte des Schlafes*. Und an die Verdienste des Museologen, dem die volkskundliche Abteilung des Kärntner Landesmuseums seine Neuaufstellung nach dem Kriege und das Freilichtmuseum Maria Saal seine Gründung verdankt, denkt man anlässlich Viktor Herbert Pöttlers Beschreibung eines burgenländischen Objekts in Stübing und, cum grano salis, bei der Lektüre der Reflexionen Konrad Köstlins zum Kulturmuster des „Sammelns“ und zu rezenter Musealisierungstendenz.

Seit seiner Dissertation bei dem Grazer Germanisten Karl Polheim über „Das Spiel von Christi Geburt aus Gmünd in Kärnten“ (1938) hat sich Oskar Moser neben der hauskundlichen und ergologischen Realienforschung freilich auch immer wieder Fragen aus anderen Themenkreisen – etwa Volkskunst, Brauch, Erzählgut – zugewandt. So fügen sich die ikonographisch orientierten Beiträge von Nils-Arvid Bringéus zur Wanderung von Bildmotiven im Bereiche religiöser Graphik (*Die Heilige Familie oder die vier Jahreszeiten*), Elfriede Grabner über *Fischerkanzeln in Österreich* und Leopold Kretzenbacher, der die Bildkonzeption des *Lebenden Kreuzes* am Beispiel eines spätmittelalterlichen Freskos in Anger/Oststeiermark behandelt, ebenso in den werkbiographischen Konnex des Jubilars wie Niko Kurets Bemerkungen *Zum Namen der Mittwinterfrau*, Franz C. Lipps Untersuchung über das volkskünstlerische Motiv des *Hirschenschießens* im Werk des oberösterreichischen Tischler-Malers Peter Brunner, Hans Schuhladens Gedanken *Zu Neuschöpfungen steirischer Nikololäufe* als Beispiele „mythisierender Inszenierungen“ und einer *Suche nach Geschichte*

oder Leander Petzoldts *Überlegungen zur Taxonomie der Volkserzählung* und Silke Göttchs Zugang zum Phänomen des „Gerüchts“ im *Sprechen über Kriminalität in der ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts*. Und der, Normvorstellungen vom idealen menschlichen Körper und die Funktion seiner *Verunstaltung in der Volksphantasie* thematisierende Beitrag Walter Puchners mag daran erinnern, daß der Jubilar seinerzeit mit einem Überblick „Zur Geschichte und Kenntnis der volkstümlichen Gebärden“ (1954) ein hierzulande wenig behandeltes Thema aufgegriffen hat.

Bleiben aus der *Tabula gratulatoria* zu erwähnen Christine Burckhardt-Seebass, die ihre Überlegungen zur *kulturellen Natur der Geburt* mit einem historischen Abriß der variierenden Deutungsmuster zum Prozeß der Menschwerdung verbindet, Günter Wiegemann, der *die Dynamik der Statussymbole* bzw. den Umgang mit dieser im fachgeschichtlichen Kontext behandelt, Martin Scharfe, der das Phänomen des „Verirrens“ als *Paradigma der Moderne* bis zum „Verirren in der Wissenschaft“ durchdekliniert, und Wolfgang Brückner, der *Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus* vorstellt – wobei gerade die letzteren, als explizit theoriegeladene Beiträge der spekulativen Ader Oskar Mosers gerecht werden, der sich, angeregt v.a. durch seine Funktion eines Bundesstaatlichen Volksbildungsreferenten immer wieder auch mit prinzipiellen Fragen des kulturwissenschaftlichen Betriebes auseinandergesetzt hat.

Wenn Olaf Bockhorn – um die schlichte Aufzählung, mit der es hier sein Bewenden haben möge, abzuschließen – die Reihe der hier versammelten Beiträge mit einem fachgeschichtlichen Artikel (*Zur Tätigkeit der Arbeitsgruppe „Bauernhausaufnahme“ in der Gottschee*) eröffnet, so hat dies seinen, wenngleich alphabetsbedingtem Zufall sich verdankenden, tieferen Sinn: Repräsentiert doch Oskar Moser selbst – bei aller ungebrochenen Aktivität, wie sie die Zahl der in den letzten Jahren aus seiner Feder erschienenen Publikationen bezeugt – ein gutes Stück Fachgeschichte, die er seinerseits in persönlicher Reminiszenz und historischem Überblick kommentiert hat.²

Herbert Nikitsch

Anmerkungen

- 1 Bauen-Wohnen-Gestalten. Festschrift für Oskar Moser zum 70. Geburtstag, hg. von Helmut Eberhart, Volker Hänsel, Günther Jontes, Elisabeth Katschnig-Fasch (= Schriftenreihe des Landschaftsmuseums Schloß Trautenfels, Band 2). Trautenfels 1984; hier auch die Bibliographie Oskar Mosers 1938 – 1983.
- 2 Moser, Oskar: Aus meinem Leben. Versuch zu einem Curriculum Vitae. In: ÖZV 96/47 (1993), S. 381 – 395; ders.: Hundert Jahre Hausforschung in Österreich. In: ÖZV 94/45 (1991), S. 329 – 350.

LECOUTEUX, Claude, *Démons et Génies du terroir au Moyen Age*. Paris, Editions Imago, 1995. 218 Seiten.

Der Autor, Professor an der Sorbonne in Paris, scheint sich wachsend zu einem Spezialisten für Unholde und Schreckgestalten im Mittelalter zu entwickeln. Erst kürzlich hat er in der Enzyklopädie des Märchens den Artikel „Kopfloose“ veröffentlicht; eine Reihe seiner einschlägigen Werke haben wir schon früher vorgestellt.

Die Thematik ist hochinteressant, hat jedoch auch ihre Tücken, wie zum Beispiel die schwere Abgrenzbarkeit. Das darf etwa für Vorstellungen und Gestalten wie die aus dem Engelssturz entstandenen Dämonen gelten.

Das Schwergewicht der Analysen von Lecouteux liegt auf germanischen und skandinavischen Materialien, hier spielt etwa auch Island eine besondere Rolle, aber seine Beobachtung gilt auch dem baltischen und slawischen Raum.

Das vorliegende Buch zeigt folgende Grundeinteilung: I. Un univers hanté; II. Conquête et défense du sol; III. Survivances et transformations.

Es geht dem Autor nicht nur um eine Darstellung der einzelnen Gestalten im äußeren Auftreten, sondern ebenso um ihre wesentliche Funktion und die Verbindung mit rituellen Formen und Gebräuchen. Mit Akribie wird den unterschiedlichsten Erscheinungen nachgegangen, nicht nur den Gespenstern und Dämonen, ebenso finden etwa auch die „Wilden“, die Waldmenschlichen Berücksichtigung. Hier wäre nun die Frage zu stellen, wieweit alles an Typen, was dem Menschen in seinem lokalen Bereich fremd ist, nicht leicht dämonisiert werden kann? Beispiele dafür haben wir ja schon aus dem frühen Mittelalter.

Im zweiten Abschnitt geht Lecouteux nicht nur auf den Teufelspakt ein, sondern er beschreibt und hinterfragt auch die Riten, die dabei Anwendung finden und die – äußerlich gleich – doch verschiedene Funktionen aufweisen können, wie etwa die „Circumambulation“ als Mittel des Zitierens und Einschließens oder als Abwehr und Ausschließen böser Mächte.

Es geht in diesem Abschnitt auch öfters um die Ortsgebundenheit dämonischer Gestalten (wie sie uns ja bereits aus dem Alten Testament vertraut sind).

Dem Problem des „sacer“ in der paradoxen Unterschiedlichkeit von „geweiht“ und „verflucht“ trägt der Autor in einem Kapitel „Le circulaire et le rectangulaire: une hypothèse“ Rechnung. Auf S. 141 präzisiert Lecouteux seine Meinung und belegt sie mit Skizzen. Zweifellos ist diese Hypothese von bestimmten Formen für Heiliges und Dämonisches der Überlegung wert, der Rezensent vermag jedoch nicht dazu eine klare Stellung zu beziehen. Man müßte vielleicht auf noch breiterer Basis diese Frage untersuchen. Für Skandinavien mag sie freilich Gültigkeit besitzen.

Im dritten Abschnitt beschäftigt sich der Autor mit den Elementen – wie Wasser, Quellen, Brunnen – und ihren Beziehungen zu bestimmten Figuren. Hier wird viel Mythisches untersucht und gedeutet, wobei Lecouteux auch auf seine früheren Forschungen zurückgreifen kann. Das gilt zum Beispiel für den Wald als gewissen Zwischenbereich zwischen Diesseits und Jenseits.

Informativ sind ein Dutzend Skizzen und Holzschnitte, vor allem dann, wenn sie wie auf S. 128 und S. 201 das gleiche Motiv – „Constitution du domaine de Lusignan“ zum Inhalt haben.

Reichhaltig (6 Seiten) ist die Bibliographie und gediegen der Index. Das Buch ergänzt die anderen Forschungsarbeiten von Lecouteux sehr gelungen.

Felix Karlinger

GENICOT, Léopold, *Calme Hesbaye – Mon village en Namurois 1920 – 1930. Terres Secrètes*. Bruxelles, Didier Hatier, 1992. 183 Seiten.

Diese Ortsmonographie führt in die dem Hennegau östlich benachbarte Landschaft Hesbaye und greift zurück auf ein Jahrzehnt zwischen den beiden Weltkriegen. Der Autor ist schon aus anderen wallonischen Kulturgeschichten bekannt, in denen er eine Vielzahl von Objekten in Photographie und Beschreibung gesammelt hat.

Das vorliegende Buch konzentriert sich auf ein Dorf im weiteren Umkreis von Namur. Genicot gliedert – manchmal etwas überspringend – in: die Landschaft und ihre Auswirkung auf ihre Bewohner, die Menschen und ihre gewerbliche Bindung, in Alltag und Feiertag samt den damit zusammenhängenden Gebräuchen. Man erhält auch rückblickend einige historische Angaben vermittelt, doch liegt der Akzent auf dem genannten Zeitraum zwischen 1920 und 1930, als nach gewissen Veränderungen, welche der Krieg verursacht hatte, eine ruhige Periode eingetreten war, welche zugleich als Übergang zwischen dem Status des 19. Jahrhunderts und der modernen Epoche betrachtet werden kann.

Vom Beruf her dominiert der Landwirt vor allem mit Getreidebau; auch da wird der Wechsel an der Einführung etwa von Dreschmaschinen ablesbar, während gleichzeitig noch Pferd und Rind als Zugtiere fast ausschließlich im Dienst sind. Zur religiösen Haltung des Bewohner schildert der Autor nicht nur die wichtigsten Feste und Jahresereignisse – zum Beispiel Erstkommunion und Fronleichnam-Prozession – sondern er gibt auch Aufschluß über die gebräuchlichsten Gebetbücher und ihren Inhalt. Man erfährt gerade auch in diesen den Feiertagen gewidmeten Kapiteln manches an wallonischen Begriffen lokaler Eigenart.

Aber auch den Verkehrsverhältnissen ist ein größerer Abschnitt gewidmet, wird doch hier die Verbindung mit der Stadt ablesbar; so findet auch „La tram“ (die nach Namur führende Dampftrambahn) ein eigenes Kapitel.

Wofern Volkssprachliches anklingt, handelt es sich selbstverständlich um wallonische Worte, nur einmal (auf S. 131) kommt mit der Formulierung „kermesse“ etwas aus dem niederländischen Sprachraum zum Anklang.

Das Buch enthält zahlreiche Photographien aus jener Zeit, manche sogar zweiseitig. Aufschlußreich ist das Kartenmaterial und die statistische Darstellung hinsichtlich Industrie und Handel in diesem Raum. Zwar wird kein volkskundlicher Ehrgeiz entwickelt, doch wirken die vielseitigen Informationen als Anregung und Grundkenntnis-Vermittlung.

Felix Karlinger

HERGESELL, Burkhard, *Arbeiterkulturen im Betrieb. Interethnische Beziehungen zwischen Produktionsarbeitern*. Eine empirische Studie. Frankfurt am Main, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1994. 310 Seiten.

Mit seiner empirischen Studie zu „Arbeiterkulturen im Betrieb“ betritt Burkhard Hergesell Neuland. Sein kulturwissenschaftlicher Forschungsbereich sind interethnische Beziehungen in einem Industriebetrieb. Das Hauptaugenmerk richtet er dabei auf rassistische Erklärungsmuster zur Deutung und Konstruktion von individuell erfahrbaren sozialen Ungleichheiten im Arbeitsalltag. Der Autor will aufzeigen, wie über scheinbare oder vorhandene kulturelle Unterschiede Einteilungen in ‚Wir und Sie‘ – Gruppen konstruiert und festgeschrieben werden. Hergesell legt allerdings großen Wert auf die Feststellung, daß diese Konstruktionen vom ‚Wir‘ und von den ‚Anderen‘ variabel und veränderbar sind. Er selbst hat den Anspruch, mit seiner Arbeit keine Festschreibung bestimmter Bilder und Vorstellungen zu konstruieren, obwohl dies schwer durchführbar ist.

Ausgewählt hat der Autor zwei Abteilungen eines Betriebes der Metallindustrie mit einem MigrantInnenanteil von 50% bzw. 75% der Belegschaft. Untersucht werden reine Männerabteilungen, sodaß die spezielle Diskriminierungssituation von ausländischen Industriearbeiterinnen hier nicht diskutiert wird. Frauen kommen nur rudimentär als Partnerinnen der befragten Männer zu Wort. Ausdrücklich hingewiesen sei nochmals auf den Charakter der Untersuchung: es handelt sich nicht um eine statistische und repräsentative Umfrage. Vielmehr geht es um die Aufzeichnung von Alltagserfahrungen unter bestimmten Lebens- und Arbeitsbedingungen und deren subjektive Interpretation durch die Betroffenen. Es soll aufgezeigt werden, wie

objektive Lebens- und Arbeitsbedingungen vom Subjekt verarbeitet und interpretiert werden, im Spannungsfeld von objektiven Rahmenbedingungen und subjektivem Erkennen von Handlungsmöglichkeiten.

Die ausschnittsartige Sichtweise des Autors nähert sich sukzessive der Mikroebene an. Von der sozioökonomischen Makroebene eines modernen Industriestaates mit kapitalistischen Produktionsbedingungen nähern wir uns schrittweise einem Zuliefererbetrieb der Automobilindustrie. Die Einheiten werden immer detaillierter erfaßt, die Betrachtungsraster feiner. Innerhalb des Betriebes wird eine Produktionseinheit (Abteilung) untersucht, in der Vertreter unterschiedlicher Ethnien gemeinsam und unter arbeitsteiligen Bedingungen am Fließband arbeiten. Am Ende präsentiert uns Hergesell den einzelnen Bandarbeiter, Vorgesetzten und Kollegen mit sehr unterschiedlichen und widersprüchlichen Aussagen, Vorstellungen und Ansichten über sich, die Arbeitsbedingungen und seine Kollegen. Fokussiert wird Betriebskultur und die Zuschreibung kultureller Unterschiede. Diese sind Ausdruck scheinbar widersprüchlicher Interessen und Durchsetzungsmöglichkeiten im Verteilungskampf um soziale und materielle Ressourcen wie höherer Lohn, Aufstiegsmöglichkeiten, Qualifizierung, besserer Arbeitsplatz am Band, soziale Anerkennung und Machtpositionen.

Das Buch unterteilt sich in mehrere Themenkomplexe: zunächst der Methodenteil mit Bemerkungen zur teilnehmenden Beobachtung, zum qualitativen Interview und subjektbezogenem Forschungsansatz, sowie der Analyse der Feldforschungssituation und der eigenen Rolle des Forschers. Ethnizität und die Bildung von Gruppen sowie ihre ‚Raumordnung‘ sind ein weiterer Schwerpunkt. Danach werden die unterschiedlichen Kommunikationsformen analysiert. Dazu gehören sowohl die Zuordnung von Menschen zu einer bestimmten Gruppe als auch die Grenzziehung zwischen einzelnen Personen und Gruppen. Die ideologische Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern, verbunden mit alltagsrassistischen Vorstellungen, ist ein weiterer Untersuchungsbereich.

Hergesell diskutiert seine Rolle als Feldforscher (mit dem Status eines Ferienarbeiters) sehr ausführlich und reflektiert eigene Bewertungen von Beobachtungen, die in einem Forschungstagebuch festgehalten wurden. Dabei zeigt er die Grenzen der teilnehmenden Beobachtung und Aufzeichnungen ebenso auf wie deren begrenzte Verwertbarkeit. Anspruch des Autors ist es, seine eigene Position und Interpretationsmacht als Wissenschaftler sichtbar zu machen und gleichzeitig die Lebenspraktiken seiner InformantInnen im Kontext sozialer und kultureller Gegebenheiten darzustellen.

Neben kulturtheoretischen Ansätzen werden auch verschiedene Untersuchungen aus der soziologischen, ethnologischen und kulturwissenschaftlichen Forschung zum Thema Ethnizität besprochen. Hergesell zieht das Resümee, daß bisher im wesentlichen die sozioökonomische Makroebene

das Untersuchungsfeld war und nicht die Auswirkungen nationaler Identitäten und Zuschreibungen in der betrieblichen Alltagskultur (S. 73 ff.).

Er stellt die These auf, daß Ethnizität zur ideologischen Dimension werden kann, wenn widersprüchliche Lebenserfahrungen und die Nichtverfügbarkeit der Kontrolle über Lebensverhältnisse sowie die Möglichkeit der Überwindung von Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen nicht umgesetzt werden. Anstatt nach Möglichkeiten zur gemeinsamen Verbesserung der Situation zu suchen, werden individuelle Erklärungen und Verbesserungen angestrebt. Menschen aus anderen Kulturen mit einer fremden Sprache und anderen Gewohnheiten können so zum Symbol für nicht erreichte Veränderungen und dem Gefühl des Ausgeliefertseins werden (S. 83 f.). „Fremd- und Selbstvorstellungen sind spezifische Formen der Wahrnehmung kultureller und sozialer Realität. Die Wahrnehmung reflektiert und interpretiert bestehende soziale Beziehungen und Kontexte.“ (S. 271) „Normale“ Arbeitsplatzkonflikte werden auf eine kulturell-ethnische Ebene verlagert. Das Buch will Mechanismen der alltäglichen Konstruktion von rassistischen Deutungen aufzeigen und nachvollziehbar machen.

Da es innerhalb des Arbeitsprozesses gemeinsame und widersprüchliche Erfahrungen als Lohnarbeiter gibt, sind auch ethnische Zuordnungen nicht widerspruchsfrei und deshalb wandelbar. Im arbeitsteiligen Produktionsprozeß ist Kooperation unabdingbar, um den Anforderungen der Massenproduktion gerecht zu werden. Permanenter Druck zur Leistungserhöhung mit gleichzeitiger Konkurrenz um bessere Positionen und Bezahlung sind ständige Alltagserfahrungen (S. 113 ff.). Der Autor zeigt ein Beispiel der Machtausübung von Vorgesetzten gegenüber Untergebenen anhand der Kommunikationsebene. Die Vorgesetzten sind meist Deutsche und Entscheidungsträger über Zugang oder Ausgrenzung zu Qualifikation. Aufgrund ihrer Position können sie somit zur Ethnisierung beitragen (S. 117 f.). Während der deutsche Arbeiter vom deutschen Meister zum Beurteilungsgespräch nach der Probezeit ins Büro gebeten wird, bekommt der türkische Kollege den fertig ausgefüllten Fragebogen am Band präsentiert. Über Unmündigkeitserklärungen werden hier die Möglichkeiten, sich zu äußern, manipuliert und Aufstiegschancen reduziert (S. 164 ff.). „Die Kommunikationsbeziehung ist das Resultat der betrieblichen Machtstruktur und reproduziert sie andererseits.“ (S. 157) Nur wer sich wehrt und gegen Ungleichbehandlung protestiert, auch bei ungleicher Bezahlung, hat eine Chance, überhaupt wahrgenommen zu werden.

Hergesell führt allerdings auch Interviewbeispiele an, in denen ausländische Arbeiter von Landsleuten angegriffen oder ausgestoßen werden, sobald sie in eine bessere Position aufgestiegen sind. Konkurrenz und Neid sind dann stärker als die nationale Identität (S. 118 f.). Der Zusammenhalt von Gruppen ist variabel und besteht auch über ethnische Zuschreibungen hin-

weg oder zieht Grenzen, je nach Kontext. Hier findet offensichtlich keine Aufklärungsarbeit oder Unterstützung durch Vertrauensleute oder Betriebsräte statt.

Im Kampf um Verbesserung der Arbeitsbedingungen überwiegt nicht das Bewußtsein von Solidarität, sondern Konkurrenz. Die individuelle Sichtweise und Verbesserung steht im Vordergrund und nicht die Erkenntnis, daß zur Überwindung von Diskriminierung gemeinsames Handeln gehört. „Ausgangspunkt war, daß die Vorstellungen, die sich Personen von sich und anderen machen, nicht primär aus kulturellen Differenzen entwickelt werden, sondern je nach den eigenen Bedürfnissen und Interessen bezogen auf konkrete betriebliche Arbeits- und Lebensverhältnisse konstruiert werden können.“ (S. 270) Laut Autor kann die Bewußtwerdung gemeinsamer Interessen und das Erlangen von Handlungsfähigkeit statt bisheriger Behinderungen durch Konstruktionen von Differenzen nur über gemeinsame Verbesserungen der Arbeits- und Lebensbedingungen geschehen. Zu einfach scheint die Strategie, sich des Rassismus zu bedienen, um sich auf Kosten von Kollegen einen Vorteil zu verschaffen.

Eine neue Lohnarbeiteridentität sieht der Autor als Möglichkeit der sozialen Emanzipation aller Beteiligten. Allerdings eine Identität, die kulturelle Unterschiede zulassen und akzeptieren kann und gemeinsame Interessen erkennt. MigrantInnen sind in Interessenvertretungen von Gewerkschaft und Betriebsrat immer noch unterrepräsentiert. Entscheidungen werden für sie und nicht von ihnen getroffen. Gewerkschaftliche Betriebspolitik und Interessenvertretung muß eine eindeutig antirassistische Ausrichtung und Umsetzung gewährleisten, indem gemeinsame Interessen aller Beschäftigten deutlich gemacht werden. „Damit müssen einerseits betriebspolitisch engagierte Personen wie GewerkschaftsfunktionärInnen und Vertrauenspersonen beim Versuch der Zusammenführung der Lohnabhängigen zur Schaffung eines gemeinsamen Interessenbezuges (Erweiterung der Handlungsmöglichkeit der Lohnabhängigen) die verschiedenen Identitäten und Gruppenorientierungen gleichzeitig anzusprechen versuchen. Andererseits müssen die anzusprechenden Arbeiter, wollen sie dieses Ziel nicht aus den Augen verlieren, trotz ihrer individuellen kulturellen Prägungen, Bedürfnisse und Interessen jenseits ethnischer und ideologischer Grenzziehungen zu gruppenübergreifenden Bündnissen und Koalitionen bereit sein.“ (S. 275) „Durch die Grenzziehung und Distanzierung innerhalb der Arbeiterschaft wird die Handlungsfähigkeit eingeschränkt. Die Überwindung solcher polarisierenden Stereotypisierungen und das Fortschreiten zu facettenreicheren Vorstellungen ist die Voraussetzung für die Überwindung des betrieblichen Alltagsrassismus.“ (S. 287 f.)

Hergesells Studie zeigt Strukturen auf, die nicht nur auf eine Industrieabteilung beschränkt bleiben müssen. Ähnliche Interpretationen und Deutun-

gen zwischen ethnischen Gruppen spiegeln sich auch in vielen außerbetrieblichen Alltagsbeziehungen wider. Deshalb ist seine Analyse nicht nur für betriebspolitisch engagierte Menschen lesenswert, sondern auch für alle, die bereit sind, verkrustete Mechanismen in interkulturellen Beziehungen zu verstehen und aufzubrechen. Die Folge davon wäre im Idealfall eine bessere Verständigung untereinander und Verständnis füreinander, die zu einer gemeinsamen Veränderung von unterdrückenden Lebensverhältnissen führen könnten. Dies hieße auch, auf diskriminierende Interpretationen von Alltagserfahrungen verändernd einzuwirken, um damit populistischen und rassistischen Deutungen weniger Raum zu geben und ihnen entgegenzutreten zu können.

Brigitte Digel

VARVUNIS, M. G., 'Ο δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος ως όρόσημο για τόν ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό [*Der Zweite Weltkrieg als Markstein für die griechische Volkskultur*]. Komotini, Thakische Universität, 1994. 48 Seiten.

Der Lektor der Griechischen Volkskunde an der Philosophischen Fakultät der Universität Thrakien in Komotini, dessen Dissertation über das religiöse Verhalten der Bevölkerung der Insel Samos an dieser Stelle noch anzuzeigen ist, hat, neben materialreichen Arbeiten zu „Griechischen Voraussetzungen der Volkskultur der Balkanvölker“ (Kongreßakten „Balkan: Sprachen und Kultur“ (griech.). Athen 1993, S. 73 – 99, zu historischen Beziehungen der Balkanvölker in Volkslied, Ballade und Sprichwort, Hausarchitektur, Zunftwesen, Transhumanz, Textilornamentik, Islamisierung und Kryptochristentum, ethnische Überlagerung, gemeinsame Bräuche wie Anastenaria/nestinari, kalanda/colinde, Idolhandhabung, Verkleidungsformen, Tieropfer, Kulturkontakte in Heortologie und Festkalender, Volksbräuche und ihre Verbreitung, Threnosformen, Tyche-Vorstellungen, Hochzeitszeremoniell, Verwandtschaftsstrukturen, gemeinsames byzantinisch-orthodoxes Fundament), zu „Themen und Symbolen der Theophanie-Umzüge in Raum Almyros/Thessalien“ (Kongreßakten des 1. Kongresses von Studien über Almyros. Athen 1993, S. 463 – 486, vor allem die panegyrischen Lieder auf einzelne Familienmitglieder betreffend, die eine kleine „Ruralsoziologie“ ergeben) sowie zu „Traditionellen Speisen und religiösem Verhalten auf Samothrake“ (*Parnassos* 55, 1993, S. 137 – 155, wobei ritueller Fleischgenuß, Eierfärben, Fischessen am Palmsonntag, Diätpräferenzen für Schwangere, Speisengaben für Neuverheiratete, ritueller Weingenuß, Brotgaben, kollyva-Totenspeisen, verbunden mit Mädchenorakel am Samstag der Hl.

Theodore, andere Orakelhandlungen mit Weizenkörnern und Granatäpfeln, die Herstellung von Süßspeisen zu gewissen Brauchterminen, der Basileios-Kuchen, Brot und Brotteig, Abwehrzauber, verschiedene Pfannkuchen, Fastenspeisen u.a. zur Sprache kommen), nun eine kleine Monographie zur Gegenwartsvolkskunde vorgelegt, die aus einer Festrede zum Jubiläum des für Griechenland siegreichen Mussolini-Feldzuges, der am 28. Oktober 1939 von Albanien aus seinen Ausgang genommen hatte, hervorgegangen ist. Der Zweite Weltkrieg, Italienfeldzug, deutsche Besatzung und Bürgerkrieg, insgesamt fast ein Jahrzehnt andauernd, bilden nach den Balkankriegen, dem Ersten Weltkrieg und der „Kleinasiatischen Katastrophe“ (1922) die zweite einschneidende Zäsur für die Entwicklung und Kontinuität der griechischen Volkskultur im 20. Jahrhundert. Die Ereignisse selbst sind sowohl ins Volksbewußtsein (Volkslieder über Mussolini und die deutsche Besatzung, vgl. auch W. Puchner, *Historical events in recent Greek folksong*. Im Band: G. Boyes (ed.), *The Ballad Today. History, Performance and Revival*. Doncaster 1985, S. 80 – 89) als auch in den nationalen Mythos mit dem System der offiziellen Jubiläen eingegangen, vom Widerstand der Guerilla-Kämpfer in den kontinentalen Berglandschaften bis zur blutigen Fallschirmjägerinvasion auf Kreta. Die Folgen dieser umwälzenden Ereignisse waren zunächst eine Entvölkerung der Bergregion, eine Unterbrechung komplexerer Brauchhandlungen (z.B. die Anastenaria in Nordgriechenland), temporäre Auswanderung nach Deutschland, Mechanisierung der Agrarproduktion, Urbanisierung, Verbürgerung des Dorfes usw. Diese Prozesse hat der katastrophale Einschnitt 1939 – 1947 wesentlich beschleunigt und verschärft, so daß für gewisse Handwerkssparten etwa (Kupferschmiede, auch Karagiozisspieler) eine absolut zäsursetzende Funktion dieses Zeitabschnittes anzusetzen ist. Für viele traditionelle Brauch- und Darstellungskomplexe (Rituale, Tänze, Hochzeiten usw.) beschleunigt der Zweite Weltkrieg auch den Folklorisierungsprozeß und das lokale volkskundliche Vereinswesen. In den 50er und 60er Jahren beginnt sich auch der Tourismus vehement zu entwickeln. All diese Faktoren zusammen, durch die Kriegsereignisse beschleunigt und intensiviert, führen zu einer grundlegenden Modifizierung der Lebensweise auch auf dem Dorfe, bis in die Mentalitätsstrukturen hinein und das religiöse Verhalten. Diese etwas summarischen, aber durchaus stichhaltigen und indizierend belegten Ausführungen werden von einem Abbreviationsverzeichnis, Auswahlbibliographie und 29 Volksliedtexten im Anhang, die sich mit der Themographie Weltkrieg/Besatzung/Bürgerkrieg beschäftigen, beschlossen.

Walter Puchner

BADA-TSOMOKU, Konstantina, Ἐνδυματολογικοὶ κώδικες τῆς παιδικῆς-νεανικῆς ἡλικίας [*Kleidungs-Codes des Kindes- und Jugendalters*]. Ioannina, U. P. Ioannina, 1993 (Beiheft zum Wissenschaftlichen Jahrbuch der Philosophischen Fakultät, „Dodone“, Nr. 48). 145 Seiten, 54 Abb. auf Taf.

Die mit dem präzisierenden Nebentitel „Ihr sozialhistorisches Äquivalent“ versehene, auf Feldforschungsarbeiten 1984 bis 1986 und 1987/88, im akademischen Jahr 1985/86 auch mit studentischer Hilfe im Rahmen eines Volkskundeseminars an der Universität Ioannina, sich stützende Monographie, die 1989 bereits abgeschlossen vorlag und ein Projekt des „Historischen Archivs der griechischen Jugend“ des staatlichen Generalsekretariats für die „Neue Generation“ darstellte, wurde nach der Auflösung dieser ministerienartigen Instanz, die auch weitere Veröffentlichungen zu Bibliographie und Jugendliteratur bewerkstelligt hat, mit einiger Verspätung an der Universität Ioannina herausgegeben. Die Verfasserin ist bereits durch eine Monographie zur weiblichen Tracht in Athen 1687 – 1834 (Ioannina 1983), sowie durch eine monographische Auswertung Athener Heiratsverträge des 19. Jahrhunderts (P. Sant Cassia/K. Bada, *The Making of the Modern Greek Family: Marriage and Exchange in Nineteenth Century Athens*. Cambridge U/P. 1992, vgl. meine Bespr. in *Südost-Forschungen* 52, 1993, S. 553 – 558) bekannt. Die Ergebnisse der vorliegenden Studie sind auch schon 1986 in einem Aktenband eines Internationalen Kongresses zur „Historizität des Kindesalters und der Jugendzeit“ in Athen 1984 (Bd. 1, Athen 1986, S. 177 – 191) thesenartig veröffentlicht worden. Gestützt auf die bekannten Forschungen von Philippe Ariès (*L'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Regime*. Paris 1960, deutsch 1975, griechisch 1990) und vor allem angelsächsische Fachbibliographie zur Familiensoziologie (hier vermißt man als Volkskundler allerdings die Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Ingeborg Weber-Kellermann), versteht die Verfasserin die Kleidung als kommunikatives Zeichen, das über sozialen Status, Geschlecht, Alter, Herkunft, religiöse Zugehörigkeit und andere Konstanten der „sozialen Identität“ Aufschluß gibt (auf die volkskundlich relevante Monographie von P. Bogatyrev, *The Function of Folk Custom in Moravian Slovakia*. Paris 1971 wird zwar verwiesen, aber der gerade für die Volkskunde fruchtbare semiotische Ansatz „Tracht als Zeichen der sozialen Rolle“ ließe sich noch vertiefen). Die semiotische Zugangsmöglichkeit ist allerdings insofern von der Sache her eingeschränkt, als Kinder und Jugendliche in den Volkskulturen der sozialen „Prä-Existenz“ angehören und keine definierbare soziale Rolle innehaben, die sich in eigenständigen Kleidungs-Codes materiell hätte niederschlagen können. Was für die Erwachsenen gilt, gilt nicht ohne weiteres für die Kinder. Vor der Aufklärung sind Kinder als eigene Existenzform der

conditio humana nicht beachtet worden, waren unvollkommene kleine Erwachsene mit einem eigentümlichen Hang zu notorischer Normübertretung. Dies äußert sich in der Kleidung in der einfachen Reproduktion der Erwachsenenwelt. Erst die familiensoziologischen Veränderungen des 18. Jahrhunderts, die zur bürgerlichen Kernfamilie führen, die Frau als „Fürstin“ im Reich der vier Wände installieren und vom gesellschaftlichen Totum isolieren, was zu einer Vertiefung der Mutter-Kind-Beziehung beigetragen hat, die in der sentimentalischen Literatur mystifiziert wird, entdecken das Kind als separate Form menschlichen Seins und wenden ihm spezielle Aufmerksamkeit zu (Pädagogik). Diese Prozesse kommen in der griechischen Volkskultur erst im 20. Jahrhundert, u.a. auch mit dem Vordringen des modernen Gesundheitswesens, der Schulpflicht usw., zum Tragen.

Diese historische Entwicklung der Einstellung zu Kindes- und Jugendalter ist auch in den griechischen Einzellandschaften deutlich abzulesen und manifestiert sich in den Kleidungsusancen, besonders deutlich auch in dem früher üblichen „Wickeln“ der Babies, das erst durch den Kinderarzt abgeschafft wurde. Über die Geschichte der Einstellung zum Kind gibt die Einleitung Aufschluß (S. 3 – 21), wo die theoretischen Ansätze zur Historizität des Kindesalters diskutiert, familiensoziologische Probleme der „westlichen“ Gesellschaften vorgestellt werden, um schließlich die Ziele und Grenzen der eigenen Arbeit abzustecken: der Kinder- und Jugendkleidung wird in ihrer Stofflichkeit und ihrem Symbolismus begegnet, in ihrer Schutzfunktion als Bedeckung der Bloßheit sowie als kommunikative „Aussage“; das Material beschränkt sich auf Kontinentalgriechenland (in den etwas offeneren Gesellschaftsstrukturen Inselgriechenlands mögen die Dinge etwas anders liegen), reicht bis ins 18. Jahrhundert zurück (Reiseberichte, Gemälde), stützt sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts dann auf die sitzenschildernde Provinzliteratur und alte Photographien, um im 20. Jahrhundert zu Autopsien und Feldforschungsberichten fortzuschreiten; auch Museumsgegenstände werden herangezogen sowie unveröffentlichte Handschriften volkskundlicher Archive. Die Belegqualität ist außerordentlich und umfaßt ganz verschiedene Quellengruppen. Die theoretische Auf- und Ausarbeitung ist überaus gründlich und detailliert.

Der erste Abschnitt (S. 22 – 59) geht auf die Stellung und Wertung des Kindes- bzw. Jugendalters in der traditionellen Gesellschaft ein; mit einer Fülle verschiedener Quellenkategorien wird hier die rechtliche und soziale Stellung der Nicht-Erwachsenen in Festgriechenland seit dem 18. Jahrhundert nachgezeichnet; erst im Rahmen der bürgerlichen Frau/Mutter-Idealisierung wird den „Kleinen“ eine gewisse Bedeutung eingeräumt; auf dem Land sind sie weiterhin unvollkommene potentielle Arbeitskräfte (jegliche „Investition“ ist risikobehaftet durch die außerordentlich hohe Mortalitätsrate vor allem der Kleinkinder); die Institution der Adoption und des „psy-

chojos“ bzw. der „psychokori“ („Seelen“-Sohn bzw. -Tochter) wird diskutiert, ebenso wie das Wegschicken zur Fremdarbeit. Bis zur Pubertät wurden bis zum 20. Jahrhundert kaum geschlechtsspezifische Trennungen vorgenommen (Mädchen und Buben tragen ein sackartiges Hemd). Der zweite Abschnitt (S. 60 – 69) geht auf die Kleidungs-Codes „de la longue durée“ ein. Bis tief ins 19. Jahrhundert fehlt überhaupt jedes Indiz einer eigenen Kinderkleidung. Nach der Revolution von 1821 taucht neben dem sackartigen Hemd auch die „fustanella“ auf. Im 19. Jahrhundert und noch bis tief ins 20. Jahrhundert wird für die Kinder über 6 bis 7 Jahren die Matrosenkleidung üblich (westlicher Einfluß), mit Hosen für die Jungen und Kleidchen für die Mädchen. Im bürgerlichen Bereich setzt sich dann das geschlechtsspezifische Set der Kinderkleidung durch, was einer sozialen Anerkennung seiner Sonderexistenz gleichkommt. Darüber berichtet der 3. Abschnitt (S. 70 – 99). Die Änderung der Einstellung, die von der Frauenbewegung nicht unabhängig ist, ist in den Familienzeitschriften der Zeit zu dokumentieren. Der Abschnitt betrifft vor allem das Babyalter mit der Bänderwicklung, das „Hemd“, Windel und Haube im Agrarbereich, die Taufkleidung in ihrer Symbolik. Der nächste Abschnitt (S. 100 – 113) geht auf die Geschlechtsdifferenzierung der Pubertät ein: die kurzen und langen Hosen (ab 10 bis 12 Jahren) der Jungen, die Kleidersprache der potentiellen Bräute, das Matrosen-Set usw. Eigene Kinderkleidung setzt sich in den großbürgerlichen Schichten erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch; in den Unterschichten und der Volkskultur sind ähnliche Entwicklungen erst Jahrzehnte später zu beobachten.

Die vielschichtige Monographie, deren Ergebnisse sich nicht als vollständig oder endgültig verstehen (Epilog, S. 114 – 117), wird durch eine einschlägige Bibliographie (S. 118 – 133), ein Handschriften- und Quellenverzeichnis (S. 134 – 137), eine Informanten- und Studentenliste (S. 138 f.), ein Abbildungsverzeichnis (S. 140 f.), einen General-Index (S. 142 – 145) und den Bildteil mit 54 Abbildungen auf Tafeln abgeschlossen, vorwiegend alte Familienphotographien, deren Quellenwert, was Physiognomie, Gesichtsausdruck, Pose, Arrangement und Kleidung betrifft, besonders hoch zu veranschlagen ist.

Walter Puchner

NITSIAKOS, Vasilis (ed.), Χορός και κοινωνία. [*Tanz und Gesellschaft*]. Konitsa, Kulturzentrum der Gemeinde Konitsa, 1994. 156 Seiten, 7 Abb. auf Taf. (davon 4 in Farbe), zahlreiche Musiknoten.

Der vom Kulturzentrum der epirotischen Kleinstadt Konitsa an der albanischen Grenze herausgegebene, vom Lektor für Volkskunde an der Univer-

sität Ioannina redigierte und eingeleitete Studienband zu Tanz und Gesellschaft geht auf ein zweitägiges Symposium in dem malerischen Bergstädtchen zurück, an dem vor allem Universitätslehrer, Musikologen und Tanzforscher teilgenommen haben. Die Tanzforschung in Griechenland hat in den letzten Jahren bedeutende Fortschritte gemacht (vgl. vor allem die Studien in der Zeitschrift „Ethnographica“ der Peloponnesischen Volkskunde-Stiftung, die Monographie von I. Dimas zu Syrakko, Diss. Ioannina 1988, und zum Tanz im Sozialleben des Epirus 1992, J. K. Cowan, *Dance and body politics in northern Greece*. Princeton 1990, die Studien von Rena Lutzaki, vor allem ihre Dissertation *Dance as a cultural message*. Belfast 1989, zu nordthrakischen Flüchtlingen, und die kritische Übersicht zur gesamten Tanzliteratur in *Ethnographica* 8, 1992, S. 27 – 46 sowie die soziologischen Studien von Alkis Raftis, Leiter der Volkstanzvereinigung „Dora Stratu“ in Athen). Vorliegender Band stellt in jedem Fall einen Beitrag dazu dar, denn die Folklorismus-Problematik und Kulturpolitik zwischen Tourismus-Attraktion und Kulturidentität der Mikroregion (Präsentierung des idealisierten Kollektiv-Selbst der Mikrogruppe) ist beim traditionellen Tanz besonders gravierend. Mit solchen allgemeinen Überlegungen beschäftigt sich die Einleitung von V. Nitsiakos (S. 9 – 16).

Den Reigen der Referate beginnt eine gut belegte Studie von Ariadne Gartzzi-Tatti zum „Tanz im alten Griechenland“ (S. 17 – 32), die das Thema freilich nicht erschöpfen kann, aber einen guten Überblick über die neueste Literatur bietet; besonders interessant ist die folgende Studie von V. Nitsiakos zu „Tanz und symbolischer Darstellung der Kommunität“ am Beispiel des vlachischen Bergdorfes Kinik' (Perivoli) im Kreis Grevena (S. 33 – 54 mit Photographien) im Norden des Pindus-Gebirges, wo ein ritueller Tanzplatz außerhalb des Dorfes und der riesige Reigentanz am Festtag der Hl. Paraskevi (26. Juli), an dem die gesamte Kommunität teilnimmt, mit spezifischer Musik und langsamem, monotonem Rhythmus sowie eigenen Liedern (13 Texte aufgelistet) eine rituelle feierliche Präsentation der gesamten Dorfgesellschaft bildet, Symbol der kollektiven Identität (und natürlich Gelegenheit zum Kennenlernen der Jugend), die praktisch bis in die Gegenwart hinein ungebrochen weiterbesteht; es folgt ein Beitrag des bekannten Rebetika-Forscher Stathis Damianakos vom Centre national de la recherche scientifique (CNRS) in Paris zu einer „Soziologischen ‚Lektüre‘ des Volkstanzes“ am Beispiel des „zeimbekiko“ und „chasapiko“, typischen Tänzen sozialer Unterschichten in den ostmediterranen Urbanzentren (S. 55 – 63); hierauf kommt eine systematische Übersicht zu „Tänzen der griechischen Minderheit in Albanien“ von Kostas Lolis (S. 65 – 76 mit Musikbeispielen) sowie die musikwissenschaftliche Studie zur „Improvisation in der traditionellen Musik“ von Christos Tzulis (S. 77 – 95, mit Musiknoten); die folgenden beiden Beiträge sind den Tanztrachten gewidmet: Marina Vrellu-Zachu

zu „Tanz und Tracht: Tradition und Präsentation“ (S. 97 – 109, 1 Photo) und Konstantina Bada „Zur Anwendung der Tradition (aus Anlaß unserer Tanz-Dromena)“ (S. 111 – 123); von besonderem Interesse ist auch die folgende Studie von V. Avdikos zu „traditionellem Tanz und Tanz-Vereinen. Stil und Ausdruck“ (S. 125 – 135, 1 Photo), da lokale und regionale volkskundliche und kulturelle Vereinigungen in Tanz und Tracht häufig Identitätsformen erblicken, die der Erhaltung und Kultivierung für wert erachtet werden; die Reihe der Beiträge beschließt das Referat von I. Dimas zu „Problemen der Lehre der traditionellen griechischen Tänze“ (S. 137 – 142). Am Schluß dieses sympathischen Bandes befindet sich eine allgemeine Bibliographie zum traditionellen Tanz in Griechenland (S. 143 – 147) sowie ein Generalindex (S. 149 – 156).

Walter Puchner

Eingelangte Literatur: Frühjahr 1995

Verzeichnet finden sich hier volkskundliche Veröffentlichungen, die als Rezensionsexemplare, im Wege des Schriftentausches und durch Ankauf bei der Redaktion der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde eingelangt und in die Bibliothek des Österreichischen Museums für Volkskunde aufgenommen worden sind. Die Schriftleitung behält sich vor, in den kommenden Heften die zur Rezension eingesandten Veröffentlichungen zu besprechen.

Andraschek-Holzer Ralph, Der Geras-Pernegger deutsche Psalter aus dem 15. Jahrhundert. Text, Untersuchung und kulturgeschichtliche Beurteilung. (= Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 19), Wien, Selbstverlag des NÖ Instituts für Landeskunde, 1994, 242 Seiten.

Assmann Dietmar, Schimetta Otto (Red.), Brückenfiguren in Oberösterreich auf Bundes-, Landes und Bezirksstraßen. o.O., Eigenverlag des Amtes der OÖ Landesregierung, o.J., 60 Seiten, zahlr. Abb.

Avakian Anne M., Armenian Folklore Bibliography. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1994, 212 Seiten.

Biedermann H., Schwarz-Winklhofer I. (Hg.), Das Buch der Zeichen und Symbole. Graz, Verlag für Sammler, 1994, 498 Seiten, Abb.

Bönisch-Brednich Brigitte, Volkskundliche Forschungen in Schlesien. Eine Wissenschaftsgeschichte. (= Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde 68), Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1994, 407 Seiten, Graph. (R)

Carlen Louis, Imboden Gabriel (Hg.), Alpe – Alm. Zur Kulturgeschichte des Alpwesens in der Neuzeit. Vorträge des dritten internationalen Symposiums zur Geschichte des Alpenraumes Brig 1993. (= Veröffentlichungen des Forschungsinstituts zur Geschichte des Alpenraums Stockalperschloss Brig 3), Brig, Rotten Verlag, 1994, 175 Seiten, Abb., Graph., Tab. (R)

Csendes Peter (Red.), Österreichisches biographisches Lexikon 1815 – 1950. 50. Lieferung: Schneider Robert von – Schobert. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994, Seite 385 – 455.

Cummins Genevieve E., Jaunton Nerylla D., Chatelaines – Utility to Glorious Extravagance. Aberdeen, Antique Collectors' Club, 1994, 311 Seiten, 194 Abb.

Dekker Ton (Red.), Antiquaren, liefhebbers en professoren. Momenten uit de geschiedenis van de Nederlandse Volkskunde. (= Volkskundig Bulletin 20, 3), Amsterdam, P. J. Meertens-Instituut van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1994, 429 Seiten, Abb.

Deutsch Walter, Gschwantler Annemarie, Steiermark „Steyerische Tänze“. (= Corpus Musicae Popularis Austriacae 2), Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1994, 474 Seiten, Noten, Abb.

Dini Josip Botteri, Varijacije na hrvatsku ranoromanicku likovnu plastiku. Srednjovjekovni Kostim na podrecju stare hrvatske drzave. Split, Muzej Hrvatskih Arheoloskih Spomenika, 1988, unpag., Abb., Graph.

Dünser Maria, ... wenn Götzis erzählt. Feldkirch, Hieronymus Münzer Verlag, 1994, unpag., zahlr. Abb.

Edsman Carl-Martin, The Hunter and the Powers. Sami and Finnish Bear Ceremonies. (= Publications of the Institute of Dialect and Folklore Research C 6), Uppsala, Dialekt- och folkminnesarkivet, 1994, 200 Seiten, (R)

Ekström Anders, Den utställda världen. Stockholmsutställningen 1897 och 1800-talets världsutställningar. (= Nordiska museets Handlingar 119), Stockholm, Nordiska Museets Förlag, 1994, 387 Seiten, Abb.

Fabijanic Damir, Dubrovnik ... Zagreb, Eigenverlag Damir Fabijanic, 1993, 171 Seiten, zahlr. Abb.

Ferino-Pagden Sylvia, La prima donna pittrice Sofonisba Anguissola. Die Malerin der Renaissance (um 1535 – 1625) Cremona – Madrid – Genua – Palermo. Katalog zur Ausstellung im Kunsthistorischen Museum Wien vom 17.1. – 26.3.1995. Wien, Eigenverlag des Kunsthistorischen Museums Wien, 1995, 174 Seiten, 121 Abb.

Gaál-Cahak Elfriede, Die tägliche Müh' und Plag'. Haushaltsgeräte von gestern. Katalog zur Sonderausstellung 1995 im Bezirksmuseum Penzing, Wien Bezirksmuseum Penzing, 1995, unpag., Abb.

Gelfert Hans-Dieter, Typisch englisch. Wie die Briten wurden, was sie sind. (= Beck'sche Reihe 1088), München, Beck, 1995, 175 Seiten, 18 Abb. (R)

Gilly Carlos, Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer. (= Pimander 5), Amsterdam, In de Pelikaan, 1994, 296 Seiten. (R)

Göricke-Lukić Hermine, Medaillen und Plaketten aus der Sammlung im Museum Slawoniens Osijek 15. – 20. Jahrhundert. Katalog zur Ausstellung vom 2.12.1993 bis 31.12.1994. Osijek, Muzej Slavonije, 1994, 192 Seiten, zahlr. Abb.

Greverus Ina-Maria, Moser Johannes, Salein Kirsten (Hg.), STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main. Der Stadt Frankfurt am Main zum 1200. Geburtstag. (= Kulturanthropologische Notizen 48), Frankfurt

am Main, Institut für Kulturanthropologie und Europ. Ethnologie der Universität Frankfurt, 1994, 463 Seiten, Abb., Graph., Tab.

Guibal Jean, Raulin Henri, *L'architecture rurale française*. Corpus des genres, des types et des variantes. Languedoc Roussillon. Die, éditions A Die, 1994, 307 Seiten, zahlr. Abb. und Graph.

Guide to The National Museum of Ethnology. Osaka/Japan, Eigenverlag des National Museum of Ethnology, 1991, 191 Seiten, zahlr. Abb. und Graph.

Gurevich Aaron, *Historical Anthropology of The Mittle Ages*. Edited by Jana Howlett. Chicago/Cambridge, University of Chicago Press/Polity Press, 1992, 147 Seiten.

Gyr Ueli (Hg.), *Soll und Haben. Alltag und Lebensformen bürgerlicher Kultur*. Festgabe für Paul Hugger zum 65. Geburtstag. Zürich, Offizin Verlag, 1995, 260 Seiten, Abb., Graph. **(R)** (Inhalt: **Ueli Gyr**, Einleitung: Bürgerlichkeit und Alltagskultur. 7 – 14; *Berufswelt und Standeskultur*: **Ruth-E. Mohrmann**, Der braunschweigische Samenhändler Ernst Christian Conrad Wrede. Ein bürgerliches Leben der Goethezeit. 17 – 29; **Othmar Birkner**, Bürgerliche Lebenswelten zwischen Cholera und Revolution. Mit besonderer Berücksichtigung der Wiener Beamten. 31 – 46; **Roland Girtler**, Bürgerliches Freiheitsideal, Vagantentum und Rituale des Trinkens. 47 – 60; *Bildungs- und Erziehungsstile*: **Béatrix Le Wita**, Der Rekurs auf die Tradition im französischen Bürgertum. 63 – 76; **Gottfried Korff**, Hase & Co. Zehn Annotationen zur niederen Mythologie des Bürgertums. 77 – 96; **Philipp Sarasin**, „La Science en famille“. Populäre Wissenschaft im 19. Jahrhundert als bürgerliche Kultur und als Gegenstand einer Sozialgeschichte des Wissens. 97 – 110; *Freizeit und Muße*: **Albert Tanner**, Freizeitgestaltung und demonstrativer Müßiggang im Bürgertum. 113 – 130; **Hermann Bausinger**, Bürgerliches Massenreisen um die Jahrhundertwende. 131 – 148; **Martine Segalen**, Der Langstreckenlauf – ein bürgerlicher Sport? 149 – 160; *Photographie als bürgerliches Medium*: **Timm Starl**, Themen und Motive der privaten Fotografie. 161 – 178; **Peter Herzog**, Die Fotografie als Mittel bürgerlicher Selbstdarstellung. 179 – 198; *Wandel materieller Kultur*: **Martin Fröhlich**, Schulhäuser als Selbstdarstellungen der bürgerlichen Gesellschaft. 201 – 212; **Georg Kreis**, Aufbruch und Abbruch: Die „Entfestigung“ der Stadt Basel. 213 – 228; **Ingrid Ehrensperger**, Gutbürgerliche Küche. Sparherd statt offener Feuerstelle. 229 – 244; *Bürgertum und gesellschaftliche Entwicklung*: **Klaus Roth**, Bürgertum und bürgerliche Kultur in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Modernisierungstheorie. 245 – 260).

Hänsel-Hohenhausen Markus, *Vom Manuskript zur Buchhandelsveröffentlichung*. Leitfaden für den wissenschaftlichen Autor. Egelsbach/Frank-

furt am Main, New York, Eigenverlag Hänsel-Hohenhausen, 1993, 24 Seiten, Graph.

Heidrich Hermann (Red.), Franken unter einem Dach. (= Zeitschrift des Vereins Fränkisches Freilandmuseum 17), Nürnberg, Verlag Fränkisches Freilandmuseum, 1995, 144 Seiten, Abb., Tab. **(R)**

Hottenroth Hans-Hagen, Tonindustrie Scheibbs (1923 – 1933). Scheibbs' Keramik (seit 1937). Scheibbs, Eigenverlag H.H.Hottenroth, 1994, 377 Seiten, Abb.

Ivanković Grgur Marko, Secesijski duh u arhitekturi i životu Osijeka. Katalog izložbe, Osijek, Muzej Slavonije, 1994, 30 Seiten, Abb.

Johansson Ella, Skogarnas fria söner. Maskulinitet och modernitet i norrländskt skogsarbete. (= Nordiska museets Handlingar 118), Lund/Stockholm, Nordiska Museets Förlag, 1994, 200 Seiten, Abb.

Kaspar Peter Paul, Wår' er nicht erstanden. Zeichen und Symbole im Osterfestkreis. Innsbruck/Wien, Tyrolia-Verlag, 1995, 70 Seiten, Abb. **(R)**

Kauffmann Kai, „Es ist nur ein Wien!“ Stadtbeschreibungen von Wien 1700 bis 1873. Geschichte eines literarischen Genres der Wiener Publizistik. (= Literatur in der Geschichte – Geschichte in der Literatur 29), Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1994, 499 Seiten, 14 Abb.

Kittlitz Hans Wernher von, Strukturele Ikonologie. Untersuchungen zur allgemeinen Kunstwissenschaft und ethnologischen Vorstellungskunde. (= Europäische Hochschulschriften 217, Reihe XXVIII Kunstgeschichte), Frankfurt am Main/Wien, Peter Lang Verlag, 1994, 443 Seiten, 170 Abb. **(R)**

Klein Barbro, Widbom Mats (Hg.), Swedish Folk Art. All Tradition is change. New York, Harry N. Abrams, 1994, 272 Seiten, zahlr. Abb.

Kos Wolfgang, Eigenheim Österreich. Zu Politik, Kultur und Alltag nach 1945. Wien, Sonderzahl Verlagsgesellschaft, 1994, 172 Seiten, Abb.

Kramer Gerhard W., Berthold Schwarz. Chemie und Waffentechnik im 15. Jahrhundert. (= Abhandlungen und Berichte, Neue Folge, 10), München, Oldenbourg, 1995, 267 Seiten, Abb., Tab., Skizzen.

Lans A.B. van der (Red.), European Museum Guide 95/96. Vught/NL, Museum Media Publishers, 1995, 504 Seiten, Graph.

Leggewie Claus, die 89er. Portrait einer Generation. Hamburg, Hoffmann und Campe, 1995, 334 Seiten.

Michaelis Andreas, GDR – RDA – DDR Souvernirs. ... und sie nannten es „Sonderinventar“. ... and it was called „Special Inventory“. ... et c'est un fonds „bien spécial“. Köln, Benedikt Taschen Verlag, 1995, 159 Seiten, zahlr. Abb.

Papen Eva und Gaudens von, Die Macht und Kraft von Gerüchen und Düften. Von der Geruchsmagie zur Aromatherapie. Feldkirch, Hieronymus Münzer Verlag, 1993, 161 Seiten, Abb., Tab.

Pärdi Heiki (Hg.), *Ethnology and Museums*. (= Pri Ethnologia 2), Tartu, Eesti Rahva Muuseum, 1994, 114 Seiten, Graph.

Rihl Sabine Kirsten, *Die Keramik der Sammlung Nowak aus dem Höbarthmuseum der Stadt Horn*. Wien, Phoibos-Verlag, 1992, 105 Seiten, Abb., Graph.

Rösch Paul (Hg.), *Südtiroler Erbhöfe. Menschen und Geschichten*. Bozen, Edition Rætia, 1994, 268 Seiten, Abb..

Rosner Willibald (Hg.), *Sommerfrische – Aspekte eines Phänomens*. Die Vorträge des dreizehnten Symposiums des Niederösterreichischen Instituts für Landeskunde in Reichenau an der Rax vom 5. – 8.7.1993. (= Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 20), Wien, NÖ Institut für Landeskunde, 1994, 192 Seiten, Abb.

Rump Oliver, *EDV im Museum. Einsatzmöglichkeiten der Elektronischen Datenverarbeitung im kulturhistorischen Museum*. (= Sonderschriften des Freilichtmuseums am Kiekeberg 17), Ehestorf, Eigenverlag des Freilichtmuseums am Kiekeberg, 1994, 202 Seiten, 14 Abb.

Schlenkrich Elke, *Der Alltag der Lehrlinge im sächsischen Zunfthandwerk des 15. bis 18. Jahrhunderts*. (= Medium aevum quotidianum Sonderband IV), Krems, Medium aevum quotidianum, 1995, 212 Seiten, Graph., Tab.

Schmid Johann, *Daheimbleiben hab' ich nicht können. Das Leben eines Waldviertlers als Halterbub, Knecht, Soldat und Kriegsinvalide*. Wien, Verlag In der Neustift, 1994, 254 Seiten, 24 Abb.

Schwibbe Gudrun, Spieker Ira (Hg.), *Der Hahn im Korb. Allerneueste Geschichten um Rolf Wilhelm Brednich*. Festschrift zum 60. Geburtstag. Göttingen, Schermer, 1995, 250 Seiten, Abb. (R)

Spari Christiane, *Parasol- und Paraplumacher. Sozialhistorische Analyse eines regressiven Handwerks*. (= Europäische Hochschulschriften 643, Reihe III Geschichte und ihre Hilfswissenschaften), Frankfurt am Main/Wien, Peter Lang Verlag, 1995, 366 Seiten, Abb. (R)

Spreitzer Brigitte, „Wie bist du vom Himmel gefallen ...“ *Einschlagstellen des Diabolischen in der Literatur des späteren Mittelalters*. (= Fazit 1), Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1995, 298 Seiten, 53 Abb.

Stampfer Helmut (Hg.), *Bauernhöfe in Südtirol. Bestandsaufnahmen 1940 – 1943. Band 2: Sarntal*. Bozen, Verlagsanstalt Athesia, 1993, 684 Seiten, zahlr. Abb. und Graph.

Striek Erika (Red.), *Internationale Naiven-Ausstellung. Katalog zur Ausstellung des Stadtmuseum Linz-Nordico vom 6.9. bis 14.10.1990*. (= Katalog des Stadtmuseum Nordico 52), Linz, Stadtmuseum Nordico, 1990, 64 Seiten, Abb.

Telesko Werner (Bearb.), Barocke Thesenblätter. (= Katalog der Graphischen Sammlung des Stadtmuseum Linz-Nordico VII). Linz, Stadtmuseum Nordico, 1994, 64 Seiten, Abb.

Vetterl Karel, Hrabalová Olga, Guberniální sbírka písní a instrumentální hudby z Moravy a Slezska z roku 1819 k tisku připravila Olga Hrabalová. Strážnice, Ústav lidové kultury, 1994, 488 Seiten, mit Noten und Texten, Karte in Beilage.

Viehböck Eveline, Bratic Ljubomir, Die Zweite Generation. Migrantenjugendliche im deutschsprachigen Raum. (= Geschichte & Ökonomie 2), Innsbruck, Österreichischer Studien Verlag, 1994, 207 Seiten, Tab.

Vorren Ornulv, Saami, Reindeer, and Gold in Alaska. The Emigration of Saami from Norway to Alaska. Illinois, Waveland Press, 1994, 172 Seiten, Abb., Graph., Tab.

Watzl Edeltraud u.a., Anton Watzl 1930 – 1994. Malerei – Graphik. Katalog zur Ausstellung des Stadtmuseum Linz-Nordico vom 23.9. bis 30.10.1994. (= Katalog des Stadtmuseum Nordico 60), Linz, Stadtmuseum Nordico, 1994, 128 Seiten, Abb.

Weiß Alfred Stefan u.a. (Hg.), Henndorf am Wallersee. Beiheft zur 1992 erschienenen Ortschronik. Henndorf 1994, 157 Seiten, Abb., Tab.

Weißner Hermann, Das Landhaus in Klagenfurt. Klagenfurt, Verlag Ferd. Kleinmayr, 1957, 20 Seiten, Abb.

Wiese Giesela und Rolf (Hg.), Museumsmanagement. Eine Antwort auf schwindende Finanzmittel? (= Sonderschriften des Freilichtmuseums am Kiekeberg 16), Ehestorf, Eigenverlag des Freilichtmuseums am Kiekeberg, 1994, 179 Seiten, Abb., Graph.

Wijers Carla, Prinsen en Clowns in het Limburgse Narrenrijk. Het carnaval in Simpelveld en Roermond 1945 – 1992. (= Publikaties van het P. J. Meertens-Instituut 22), Amsterdam, P. J. Meertens-Instituut, 1995, 493 Seiten, 52 Abb., Graph., Tab.

Windisch Brigitta, Kommen – Bleiben – Gehen. Südosteuropäische Flüchtlinge in der Steiermark (1945 – 1992). (= Böhlau zeitgeschichtliche Bibliothek 28), Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1994, 219 Seiten, 19 Abb., 36 Tab.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. Elisabeth Bockhorn
Anzbachgasse 63
A-1140 Wien

Univ.-Doz. Dr. Olaf Bockhorn
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Mag. Susanne Breuss
Technisches Museum Wien
Ausweichquartier Abbegasse/Ecke Braillegasse 35
A-1140 Wien

Uwe Claassen
Vereinsstraße 80
D-20357 Hamburg

Dr. Bernward Deneke
An der Krücke 43
D-33604 Bielefeld

OHS-Prof. Walter Deutsch
Institut für Volksmusikforschung
Hochschule für Musik und darstellende Kunst
Johannessgasse 8
A-1010 Wien

Brigitte Digel M.A.
Washingtonallee 30E
D-22111 Hamburg

Martina Eberspächer
Herdweg 41
D-70174 Stuttgart

Univ.-Ass. Dr. Reinhard Johler
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Univ.-Prof. Dr. Felix Karlinger
Hauptstraße 20
A-3420 Kritzendorf

Dr. Bärbel Kleindorfer-Marx
Kulturreferat Landkreis Cham
Weiherhausstraße 20
D-93413 Cham

Univ.-Prof. Dr. Leopold Kretzenbacher
Stangersdorf 20
A-8403 Lebring

Prof. Dr. Andreas Kuntz
PF 2022, Kapellenstraße 6A
D-56230 Ransbach-Baumbach

Dr. Maria Lackner-Kundegraber
Obertalfinger Weg 39
D-89075 Ulm

Mag. Herbert Nikitsch
Michaelerstraße 13/11
A-1180 Wien

Univ.-Prof. Dr. Walter Puchner
Soutani 19
GR-10682 Athen

OR Dr. Margot Schindler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Dr. Magdalena Schwenter
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Univ.-Ass. Mag. Bernhard Tschofen
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Dr. Miroslav Válka
Institut für europäische Ethnologie
Masaryk-Universität Brunn
A. Nováka 1
CZ-660 88 Brno

Lust aufs Ganze Die gedeutete Moderne oder die Moderne als Deutung – Volkskulturforschung in der Moderne¹

Von Konrad Köstlin

Als ich kürzlich ein Doppelpack American T-Shirts kaufte, belehrte mich die Umhüllung über deren Geschichte: „James Dean und Marlon Brando haben es weltberühmt gemacht. ... T-Shirts sind ein Stück Kulturgeschichte ...“² Die Shirts, deren US-Army-Hintergrund (vielleicht keine so gute Geschichte) wir längst kennen, sind gegenwärtig und historisch zugleich: „Es hat wohl noch nie ein Stück Mode gegeben, das über eine so lange Zeit immer topaktuell bis in unsere heutige Zeit geblieben ist.“ In die Hemden ist der Verweis auf die Kulturgeschichte, auf ihre Historizität und auf die Gleichzeitigkeit des historisch Ungleichzeitigen bereits eingewoben.³ Ein solches Deutungsverfahren ließe sich bei Blue-Jeans,⁴ deren blue-denim-Geschichte ins Bleu de Nîmes führt, bei Cowboy-Boots, beim Steirer-Anzug und der Dirndl-Folklore wiederholen. Immer weniger existiert in unserer Gesellschaft ohne Deutung, erhält vielmehr durch die Deutung erst seine Bedeutung. Diese Deutungen sind, sofern sie mit einer passenden Plausibilitätsstruktur ausgestattet sind, vielfach po-

1 Wiener Antrittsvorlesung am 27.6.1995. Vorstudien dieses Textes habe ich unter dem gleichen Titel am 6.12.1992 anlässlich des Jubiläums des Seminars für Volkskunde der Universität Basel vorgetragen. Mit einem Ausschnitt habe ich 1994 Kai-Detlev Sievers zum 60. Geburtstag im Kieler Seminar für Volkskunde meine Aufwartung gemacht.

2 Ähnlich bei der Kore-Verlags-Edition (Frühjahr 1995) „das literarische T-Shirt, parole di cotone“, die in Buchhandlungen vertrieben wird: „Seit es mit Marlon Brando in dem Film Endstation Sehnsucht die Eierschalen des Intimen verlassen und seinen Siegeszug durch die Gesellschaft angetreten hat ... Das T-Shirt macht Zeichen zeitlos ...“

3 Mit dem Slogan „Ein Stück österreichischer Kulturgeschichte feiert Geburtstag – 400 Jahre Schloß Seggau bei Leibnitz“ wirbt die bischöfliche Gutsverwaltung Schloß Seggau für Seminare. Die Presse vom 24.6.1995.

4 Jeans. Beiträge zu Mode und Jugendkultur. Tübingen 1985 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 63).

pularisiert und sichtbar habitualisiert: ein Marlboro-Raucher stellt sich anders hin als ein Gauoise-Typ. Die Referenzkulturen – Cowboys auf der einen Seite und der entspannte Savoir-vivre-Rotwein-Franzose auf der anderen – werden längst mitgedacht. Dinge – T-Shirts, Jeans, Tracht oder Zigaretten –, scheinen ihre Handlungsanweisung in sich zu tragen. Eine boomende Archäologie der Sinngebungen läßt nichts mehr „gleichsam in Gedanken“⁵ stehenbleiben. „Relikte“ gibt es nicht mehr.⁶ Man könnte von einer popularisierten Verkulturwissenschaftlichung der Welt sprechen, wenn das Wort nicht so aufgesetzt klänge: Unser Verhalten und die Objekte, mit denen wir uns umgeben, werden mit rechtfertigenden, erläuternden und sinnstiftenden Verweisgeschichten ausgestattet. Der Bauertisch erinnert uns an Gemütlichkeit und ist zugleich aufforderndes Signal. Dabei sind mehrere und sich widersprechende Deutungen üblich. In der Kunstwissenschaft spricht man im Umfeld der Aby-Warburg-Rezeption vom „mehrfachen Bildsinn“, will sagen: keine Deutung existiert ohne die anderen. Es ist auch nicht entscheidend, welchen Aspekt der Einzelne für bedeutsam hält. Alle anderen Bedeutungen wirken, wenn der Bauertisch zitiert wird. Der Mensch in der Moderne, so hat uns Michel Foucault erklärt, begibt sich aus der Ordnung und wird selbst zum Ordner der Dinge.⁷

Das zweite Beispiel: In der Auslage eines alteingesessenen Tübinger Wäschegegeschäfts liegen seit einigen Jahren schon rosé- und bleufarbene Frotteewaschlappen mit den eingestickten Aufschriften „Fürs Ärschle“ und „Fürs Göschle“. Andere vermeiden das durchaus zärtlich gemeinte Ärschle, indem sie die Zuständigkeiten der Lappen zwischen „Fürs Göschle“ und „nicht fürs Göschle“ aufteilen. Zwischen und um Göschle und Ärschle erstrecken sich Zonen, die man mit dem Wort Gürtellinie eher weiträumig umfährt. In der Tat hatte man zu Zeiten der elaborierten Waschlappenkultur, und das heißt früher, zwei Lappen im Bad sauberlich getrennt, an verschiedenen Haken aufgehängt. Auf Reisen hatten wir sie, damit sie nicht zueinander kämen, in wasserdichten Beuteln getrennt: einen für „oben“

5 Droysen, Johann Gustav: Historik. 7. Aufl. Darmstadt 1971, S. 37 f.

6 Köstlin, Konrad: Relikte: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: Kieler Blätter zur Volkskunde V (1973), S. 135 – 157.

7 Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. München 1974. Dazu auch Baudrillard, Jean: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt am Main 1991.

und einen für „unten“, womit blaß und eher verschleiern, ungenau und moralisch gebremst nur, die zu trennenden Regionen benannt wurden. Das Ganze und die Lust waren auf tragische Weise verfehlt.

Doch „früher“ wäre es niemandem in den Sinn gekommen, Waschlappen so mundartzärtlich auszustatten. Wie wir von den Wäschebändern in den Aussteuerschränken wissen, war für das Zivilisatorische die Hochsprache zuständig, die die Zivilisationslappen in den „Kulturbeutel“ steckte. Weil heute im Diskurs über Mundarten deren emotionale Aspekte betont werden, passen sie zu den neuen Gefühlen, die auf einen freundlichen Umgang mit dem eigenen Körper weisen. In der neuen Nutzung der Mundart suggerieren die Tübinger Waschlappen zudem regional-historische Erdung. Sie folgen einem Trend, der sogar pietistische Schwaben erreicht haben könnte, die auf „den Zug zur Neoklassik“ aufgesprungen sind, von dem die Süddeutsche Zeitung bereits 1983, wohlgermerkt im Wirtschaftsteil, Notiz nahm und über „seidene Slips fürs starke Geschlecht“⁸ Mitteilung machte.

Eine Germanistentagung, die sich kürzlich in Graz mit dem Österreichischen in der Sprache befaßte, machte deutlich, wie auch regionale Sprachvarianten nicht mehr unbehellig existieren, sondern zum symbolischen Kapital für nationale Identität werden.⁹ Dabei werden sie angefüllt mit Deutungen der Wärme des Heimatlichen, der Nähe und des abgrenzbaren Eigenen. „Erdäpfelsalat bleibt Erdäpfelsalat“ konnte man im Umfeld der EU-Abstimmung 1994 an den Wiener Autobahnen lesen und, neben dem Versprechen „Wien bleibt Wien“, auch „Dahoam bleibt dahoam“. „In der Schweiz geht wieder Angst vor ‚Ausverkauf der Heimat‘ um“ teilte Die Presse¹⁰ am vergangenen Wochenende mit und berichtete von einem Gesetz gegen die „Bodenüberfremdung“. Der Text, notabene im Immobilienteil des Blattes, war großformatig durch zwei Alphornbläser (Photo: Schweizerische Verkehrszentrale) kommentiert und damit auch ethnisch justiert.

Zurück zu den Waschlappen; ich will sie nicht über Gebühr strapazieren. Gleichwohl läßt sich an ihnen eine reich facettierte und dennoch runde Kulturgeschichte von Sauberkeit und Körpererfahrung entwickeln, in die man, mit einem Schuß der Zivilisationstheorie Norbert Elias', Moral und Schamgefühle als Kettfäden einweben

8 Süddeutsche Zeitung vom 2.5.1983.

9 Kurier vom 20.5.1995.

10 Die Presse vom 24.6.1995.

könnte. Man hätte über die auffällige Wiederkehr des Waschlappens und die Eintiefung seiner vermeintlichen Historisierung durch die Mundartaufschrift zu sinnieren. Genaue empirische Enquêtes, Befragungen, eine Stärke der Volkskunde, würden jedoch schnell herausarbeiten, daß die Waschlappen durchaus nicht überall außer Gebrauch gewesen waren, sondern auch heute, nicht eigens thematisiert, vielfach in Benutzung sind. Dieser Befund ließe sich schichten-, regional-, geschlechts- und altersspezifisch ausdifferenzieren. Mehrere Umgangsweisen sind also zu konstatieren, obwohl uns, aus durchaus beschränkter Perspektive, erst einmal der nostalgische Aspekt ins kritische Volkskundlerauge gefallen war. Die Waschlappen sind ein klassisches Beispiel für die allgegenwärtige Gleichzeitigkeit des an sich als historisch ungleichzeitig Definierten, das die Volkskunde gerade für die lebensweltlichen Erfahrungen des Alltags im Heute und Gestern zu systematisieren sucht.

Aber nicht nur das. Die Wiederkehr des Waschlappens (die so ausschließlich keine ist) läßt sich auch als neue Zuwendung zum Körper deuten, als Spiel mit Medium und Remedium, mit Gegenwelten; ähnlich wie sich das Revival immer dickerer, teurer Kolbenfüller à la Generaldirektor gerade bei entwickelten Computerfreaks und Internet-Surfen abzuspielen scheint.

Drittes Beispiel: Als der über Bosnien abgeschossene US-Pilot Scott O'Grady seine Survival-Fähigkeiten durch das Verzehren von Insekten und das Filtern von Schmutzwasser unter Beweis stellte, hatte er getan, was andere – der verstorbene Journalist Michael Holzach oder der Hamburger Bäcker Rüdiger Nehberg – medienwirksam (und mit Robert Atzorn als Holzach eher dünn TV-verfilmt) als selbstgesuchtes Abenteuer praktizierten. Der US-Pilot wurde von seinem Präsidenten im Weißen Haus empfangen; Clinton hatte applaudierend höchstes Lob parat: O'Gradys Geschichte werde „eines Tages sicherlich einen guten Film abgeben“. Man denkt an „Reality-TV“¹¹ und daran, daß das Maß für gute Geschichten heute ihre Verfilmbarkeit ist. Einstmals war man erfolgreich – wir feiern gerade 100 Jahre Kino –, wenn die Filmbilder einigermaßen der abgelichteten Wirklichkeit entsprachen.

11 Lenk, Carsten: Die Katastrophe nebenan ... „Reality-TV“ als mediale Inszenierung ‚alltäglicher‘ Gewalt. In: Brednich, Rolf W., Walter Hartinger (Hg.): Gewalt in der Kultur. Vorträge des 29. Deutschen Volkskundekongresses, Bd. II. Passau 1994, S. 485 – 495.

Nun: Lust aufs Ganze? Volkskulturforschung in der Moderne hat davon auszugehen, daß gegenwärtige Phänomene nicht ohne historisierende Begründung auskommen wollen. Der Rekurs auf historische Volkskultur wird zum Bestandteil heutiger Legitimität. Wer heute ein Sonnwendfeuer entzündet, tut dies in der weiten Spanne zwischen nordischen Germanenträumen, Naturmythologie und Esoterik und – schon um nicht verwechselt zu werden – mit ausdrücklichen Referenzen. Dabei ist das Feuer amtlich approbiert, die Behörden warnen, „vor dem Entzünden sollte der Verantwortliche prüfen, ob sich im Holzstoß nicht Kinder versteckt halten“¹². Brauchtum ist gefährlich.

Unsere, diese Moderne währt schon eine Weile. Unser Bewußtsein von Modernität wäre nicht erfahrbar ohne die Existenz und die Konturierung eines Früher, vor dessen Folie sich Beschleunigungen und Veränderungen unseres Lebens erst als solche erfahren lassen. Die Systematisierung solcher Modernitätserfahrungen geschieht mit Hilfe von Wissenschaften, unter anderen der Volkskunde, die die historischen Zeit-Takte verrechnen. Damit sind diese Wissenschaften dort, wo sie das Neue gegen das Alte abwägen, Unterschiede behaupten und Neues legitimieren, strategischer Bestandteil einer Bewältigung der Moderne. Sie gehören also zu einer umfassenden Strategie, mit der die bürgerliche Gesellschaft die Erfahrungen der Modernisierung in den Griff zu bekommen sucht. Volkskunde ist damit eine höchst moderne Wissenschaft, die erst vor dem Hintergrund der Interpretation einer Verlusterfahrung und der desorientierenden Beschleunigung denkbar ist.¹³ Sie handelt von und ist – in doppeltem Sinne – eine Wissenschaft der Zeit-Erfahrung. Sie rekonstruiert (und konstruiert) historische und gegenwärtige Alltage und zieht so Leitlinien, auch durch Vergleich, ohne die wir offenbar keine Erfahrung mehr machen können.

Ein Aspekt heutiger (und bereits gedeuteter) Erfahrung ist die Zerteilung des Ganzen. In dieser Deutung droht uns das Ganze, auf das wir offenbar umso mehr Lust haben, je mehr es segmentiert scheint, zunehmend unüberschaubar zu werden. Ein Ausweg aus dieser Situation ist die Reduktion der Komplexität, von der Niklas Luhmann gesprochen hat. Volkskunde praktiziert sie in der Etablie-

12 Warnung vor Leichtsinn bei Johannisfeuern (dpa), Süddeutsche Zeitung vom 16.6.1995.

13 Marquard, Odo: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, S. 98 – 116.

nung von Teilkulturen. In diesem Ausweichverfahren werden Subsysteme als in sich geschlossene Kulturen ausgemacht. Ortsmonographien wie Hans Mosers Beschreibung von Kiefersfelden (1937)¹⁴ oder Günter Kapfhammers St. Englmar (1964)¹⁵, dann vor allem Utz Jeggles Kiebingen-Studie (1977)¹⁶, die das Dorfleben als „Not- und Terrorzusammenhang“ beschrieben hat, sind zu nennen. Alle diese Orte werden unterm Schreiben zu homogenen Einheiten, zum Ganzen¹⁷. Die „Historische Anthropologie“, mit der Volkskunde durch einige Schnittmengen verbunden, spricht in solchen Fällen von „Mikrohistorie“ und versucht Zusammenhänge in einer kleinen sozialen Einheit zu erhellen. Das Besondere, Unverwechselbare des Lebens in einem Dorf steht zur Diskussion. „Dörfliches Überleben“, die Studie von Wolfgang Kaschuba und Carola Lipp¹⁸, Rainer Becks Unterfinning¹⁹, Hans Medicks Schilderung vom Weben und Überleben in Laichingen²⁰ und Jürgen Schlumbohms Beschreibung des familialen Lebens in einem Osnabrücker Kirchspiel²¹ sind zu nennen. Die Forschungseinheit gerät zum Mikrokosmos, zum Ganzen, meint Überschaubarkeit und hat die Modellstudien, die allgemeine theoretische Annahmen überprüfen sollten, abgelöst.

Der Versuch, als „Lust aufs Ganze“ ein wissenschaftliches Verfahren und einige der Hintergründe auszuleuchten, mit dem die Volks-

14 Moser, Hans: Chronik von Kiefersfelden. Rosenheim/Kiefersfelden 1959.

15 Kapfhammer, Günter: St. Englmar. Eine volkskundliche Ortsmonographie. Phil. Diss., München 1964.

16 Jeggle, Utz: Kiebingen – eine Heimatgeschichte. Zum Prozeß der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf. Tübingen 1977 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 44).

17 Köstlin, Konrad: Der Alltag und das ethnographische Präsens. In: Ethnologia Europaea 21, 1991, S. 71 – 85.

18 Kaschuba, Wolfgang, Carola Lipp: Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Tübingen 1982 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 56).

19 Beck, Rainer: Naturale Ökonomie: Unterfinning. Bäuerliche Wirtschaft in einem oberbayerischen Dorf des frühen 18. Jahrhunderts. München 1986.

20 Medick, Hans: Weben und Überleben in Laichingen vom 17. – 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur Sozial-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte in den Perspektiven einer lokalen Gesellschaft Alt-Württembergs. Göttingen 1995.

21 Schlumbohm, Jürgen: Lebensläufe, Familien, Höfe. Die Bauern und Heuerleute des Osnabrückischen Kirchspiels Belm in protoindustrieller Zeit 1650 – 1850. Göttingen 1994.

kunde in historischen und gegenwärtigen Miniaturen, dem Brauchtum, der Fast-Food-Kultur oder der Hirtenkultur, den Mikrokosmos kulturalisiert und als Kosmos interpretiert, läßt sich weiterführen. Wie in der mittelalterlichen Philosophie der *analogia entis* (der Analogie alles Seienden), unterstellt der Ansatz des Faches, daß alle kleinen Kulturen auch kleine Welten und analoge Abbilder der großen Welt wären – wer die kleine Welt begreife, habe auch die Kulturmuster der großen im Sack.

Zudem, und das ist die tröstende Botschaft dieser Kulturalisierung der Lebenswelten, sei die kleine Welt voll von überraschender Buntheit, habe Struktur und Ordnung, die es nur zu entdecken gelte. Und, um mit dem Buchtitel der beiden Franzosen Alain Finkielkraut und Pascal Bruckner²² zu sprechen, sei ohnehin das Abenteuer gleich um die Ecke. Man brauche gar nicht in die exotischen Welten zu gehen, man habe sie zu Hause, wo man nur genauer hinsehen müsse. Statt des Roten Bruders genügte dann in der Tat der Rote Großvater²³, der der Arbeiterkulturforschung Farbe verlieh. Der ethnographische Blick ins Eigene, das Verfahren der Volkskunde und die possessive Identifikation der Erforscher der Arbeiterkultur mit ihrem Gegenstand führte dazu, daß diese schwarze Lederjacken trugen, wie sich einst die Erforscher des Bauernlebens ihrem Objekt im Trachtenanzug annäherten.

Der Volkskundler (diese Kennzeichnung scheint in Wien notwendig!) Hans Moser hatte 1964 vom „Rücklauf“²⁴ gesprochen und mit diesem Begriff darauf aufmerksam gemacht, daß wir damit zu rechnen hätten, bei Befragungen die Deutungen unserer wissenschaftlichen Vorfahren als heutiges Wissen zur Antwort zu bekommen. Als im Herbst 1992 in dem Schweizer Jugendherbergsblatt „Ticket“ die Urnäser Kläuse, unter „Dämonen und Fruchtbarkeitszauber“ rubriziert, tanzend zur Neujahrstour ins Appenzeller Land luden, da raunte das Blatt, niemand wisse, „wo die Wurzeln dieses heidnischen Brauchtums liegen“. Ich notierte mir das als Beleg für die Richtigkeit der Moserschen These. Einige Tage später las ich den Artikel noch

22 Bruckner, Pascal, Alain Finkielkraut: Das Abenteuer gleich um die Ecke. Kleines Handbuch der Alltagsüberlebenskunst. München, Wien 1981.

23 Werkkreis Literatur der Arbeitswelt: Geschichte zum Anfassen. Erlebnisse und Anekdoten des Roten Großvaters. Frankfurt am Main 1980.

24 Moser, Hans: Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 55 (1964), S. 9 – 57.

einmal. Erst da merkte ich, daß er nicht einmal von „heidnischen Wurzeln“ handelte. Vielmehr wurde der heutige Brauch als heidnischer Brauch bezeichnet, so als ob in den jungen Männern die implantierten Figuren eines modernen alpinen Heidentums agierten. Das wiederum machte mir die Notiz unbrauchbar. Doch weiteres Nachdenken klärte mich darüber auf, daß die heidnische Modernität nicht von der Hand zu weisen war. Nicht, daß der Brauch heidnisch wäre. Er ist modern, er verdankt seine heutige Existenz der Moderne. Ohne deren Kontrastbedarf wären aber solche Bräuche obsolet, vergangen und vergessen. Sie gehören als kontrastive Grammatik mit ihrem Heidentum, das die heutigen Akteure in der Tiefe der Region fundiert, zu den inszenierten Ereignissen heutiger Kulturpraxis. In diesen inszenierten Ereignissen wird mit historischen Zitaten und Versatzstücken Modernität praktiziert, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wird nicht nur zum Prinzip. Das historisch Genannte läßt die Moderne erst modern erscheinen. Die Bilder, die vom Brauch oder vom vormodernen Landleben in Umlauf gesetzt werden, wirken auf den Brauch, aufs Land zurück. Nicht nur Bräuche und Landleben, Leben überhaupt existiert nicht mehr ohne Bilder. Ein „naiver“ Lebensstil ist kaum mehr möglich (sollte er das je gewesen sein).

Im Theater des 18. Jahrhunderts waren Regisseure unbekannt. Die Berufsschauspieler wußten, was sie wie zu tun hatten, hatten ihre Rollencharaktere. Offenbar galt das auch für die Menschen, die ihre stabilen Orientierungen besaßen – das haben uns jedenfalls für die Vormoderne David Riesman²⁵, Norbert Elias²⁶, Philippe Ariès²⁷ und all die anderen verpuppten Volkskundler unisono versichert. Wie der Beruf des Regisseurs entstanden ist, hat der Schauspieler Josef Bierbichler erzählt. Ein Schauspieler habe einmal einen Kollegen gebeten, in den Zuschauerraum zu gehen, um zu beurteilen, ob er richtig stehe. Von dort unten sei der nie mehr auf die Bühne gekommen – seitdem gebe es Regisseure. Die Parabel paßt. Wir sind alle nach drunten gegangen, wir sind in der reflexiven Moderne alle Regisseure geworden – aber wir sind auch alle Akteure geblieben.

Zu den inszenierten Ereignissen gehört die lebensweltliche Musealisierung, die wir betreiben und durch die unser Leben auch eine theatrale Dimension gewinnt. Die Musealisierung des eigenen Le-

25 Riesman, David: Die einsame Masse. Hamburg 1958.

26 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. 2. Aufl., Bern 1969.

27 Ariès, Philippe: Die Geschichte der Kindheit. München 1978.

bens hatte es als Verfahren der europäischen Eliten immer gegeben. So gesehen wäre sie nur „demokratisiert“ in unsere 200jährige Moderne diffundiert. Aber damit wäre ihre Geltung als theatralisches Prinzip der Identitätsstiftung in der Moderne auch umfassend, wenn unser Fach sich an einer Tendenz nach „unten“ und einer Tendenz zur großen Zahl orientiert. Der „homo narrans“ (Kurt Ranke) erzählt um sein Leben, der „homo collectans“ besammelt sein Freizeit-Leben, macht es und sich durch Objekte dingfest. Das ist so populär, so alltäglich und selbstverständlich geworden, daß in keinem Möbelangebot mehr die Sammlervitrine fehlt, die die Urlaubs- und Lebenstrophäen aufnimmt und präsentiert.²⁸

Die Volkskunde gehört zum Bestand moderner Kulturtechniken, indem sie als basso ostinato, aber gewiß nicht allein, die Modernisierung der Gesellschaft in ihre populären Felder hinein mit Verweisgeschichten gründiert. So ist das Fach ohne die Moderne gar nicht denkbar. Es hat eine bemerkenswerte Perspektive. Es beleuchtet mit dem „Alltag“ das an sich Selbstverständliche, das man normalerweise nicht beredet, weil es unkommentiert funktioniert. Erst bei Störungen tritt es ins Licht. Unser Kommentar gleicht, so notwendig er heute ist, einer Störung. Indem Volkskunde, die Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten, eben dieses Selbstverständliche ins Licht ihres Interesses stellt, zerstört sie diese Selbstverständlichkeit und entkleidet sie ihrer banalen Alltäglichkeit. Anders gesagt: immer da, wo Wissenschaft hinguckt, macht sie das Gewöhnliche zum Besonderen, dessen Gewöhnlichkeit damit auch schon vergangen ist. „Da, wo fotografiert wird, ist es schön“ hat die kluge Susan Sontag einmal angemerkt. Der Alltag, unser Alltag, das als selbstverständlich Gedachte, wird verändert, reflektiert, gedeutet und ausdrücklich auf Distanz gebracht. Kein Feld bleibt unverändert, jeder Text wird dadurch verändert, daß wir ihn „Quelle“ nennen.

Nicht nur die Freilichtmuseen verdanken ihre Geburt der Zerstörung. Die Häuser werden aus ihrem Zusammenhang, der dann wieder rekonstruiert (neu) wird, genommen. Sie müssen erst einmal zerlegt, zerstört werden, bevor sie wieder aufgebaut werden. Kein Haus, kein Gegenstand, kein Brauch, kein Verhalten überlebt seine wissenschaftliche und gesellschaftliche Bearbeitung unbeschadet und unverändert, weil bereits die Frage nach den Selbstverständlichkeiten, das wußte schon das Kleistsche Marionettentheater, ein Anschlag auf

28 Ums Leben sammeln. Ein Projekt. Tübingen 1994.

diese Selbstverständlichkeit ist. Aber nicht nur dies: die wissenschaftliche Bearbeitung schafft einen neuen Gegenstand und produziert ihm gegenüber neue Attituden. Diese Reflexivität ist unsere Normalität.

Was ich hier andeute, muß in keine Aporie führen, soll aber dazu verhelfen, die Normalität des Verfahrens auch als normal zu begreifen und auch die „Kompensationen“, die diese Veränderungen erfordern, nicht als Defekte zu handhaben, sondern als humane kulturelle Techniken zu würdigen. Gewiß, auch mir scheint diese Verstrickung kaum zu lösen – wenn man sie als Verstrickung sehen will; aber es fragt sich, ob das denn überhaupt sein muß, ob das Benennen nicht weiter trägt.

Als vor 30 Jahren amerikanische Sozialwissenschaftler in großer Zahl europäische Dörfer untersuchten,²⁹ da ironisierte man dies mit der Bemerkung, zum Inventar eines europäischen Dorfes gehöre ein Bürgermeister, ein Priester, eine Leichenwäscherin, ein Totengräber und – ein amerikanischer Ethnologe. Das taugt heute nicht einmal mehr zum Witz, denn die Präsenz der deutenden Wissenschaft ist zur Normalität geworden. Die „Geschichte von unten“, die „Kulturgeschichte/schreibung des Alltags“ läßt nichts aus und sie schmiegt sich auch sprachlich ein. In der Autowerbung figuriert das Cabriolet mit der Verheißung, man könne beim Fahren „die Aromen des Alltags schnuppern“: Sprache in der verkulturwissenschaftlichten Welt.³⁰

Bernd Jürgen Warneken³¹ und andere haben uns darauf aufmerksam gemacht, daß populäre Schreibkultur (und sie ist bereits ein Hinweis auf die Reflexivität der Moderne) weiter und länger schon als angenommen üblich war und ist. Aber inzwischen haben wir den Menschen auch klar gemacht, daß sie damit recht tun und ihnen gesagt, daß ihre Biographie genauso wichtig sei, wie die der Metternichs – und nun schreiben sie alle und sie lassen sogar schreiben (das wäre auch ein Beitrag zum Arbeitsmarkt für Volkskundler). Da wäre das ganze Leben oder die Idee der Biographie als Konstruktion³² einer Ganzheit ein wichtiges Kapitel in unserem Fach.

29 Etwa Wylie, Laurence: Dorf in der Vaucluse. Der Alltag einer französischen Gemeinde. Stuttgart 1969.

30 Vgl. zu den dramatischen Nutzungen der ethnischen Geschichten auch Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: *Ethnologica Europaea* 24 (1994), S. 5 – 20.

31 Warneken, Bernd Jürgen u.a. (Hg.): *Populäre Schreibkultur. Texte und Analysen*. Tübingen 1987 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 70).

32 Hofer, Tamás, Péter Niedermüller (Hg.): *Life History as Cultural Construction/Performance*. Budapest 1988.

Lust hat man heute viel. Lust haben sie alle, und auch auf allerlei. Mitte der 80er Jahre ließ sich die Literaturzeitschrift „Freibeuter“ mit der „Lust auf Städte“ vernehmen und signalisierte mit der Gentrification der Innenstädte eine Abkehr von der ländlichen Idylle. Stadtleben war angesagt. Kurz zuvor, 1980, war ein hoffnungsvoll grünes Buch erschienen, das mit dem Titel „Dörfer wachsen in der Stadt“ eben jene Totalität des Ganzheitlichen, Dörflich-Heimatlichen ins Stadtquartier verpflanzen wollte. Das war, gemessen an der Lust auf Städte, ein katastrophales Mißverständnis, aber es war doch auch eines, das die Kämpfer gegen die behauptete „Unwirtlichkeit der Städte“, die Quartierssoziologien der kleinen Räume, stützte. Volkskundler langten da gerne zu, handelte es sich doch um eine Anrichtung nach ihrem Geschmack. Die These war nicht neu, nicht unerhört, sondern kam eher altmodisch-vertraut daher, aber hatte neuen Putz durch das grüne Gewand erhalten. Dennoch: das Ganze sollte es schon sein, das die Stadt wieder zum lebensvollen Raum machen sollte. Und als Muster des Ganzen wurde das Dorf genannt,³³ das hier als überschaubar und menschlich angeboten wurde. Die Großstadt, als Moloch selbst Metapher der Modernität,³⁴ galt als Zerteilte und Zerteilende, das Atomisierende und das Atomisierte, dem nun eine sehr viel kleinere Ganzheit implantiert werden sollte, die sie vielleicht sogar auf jene vermutete Übersichtlichkeit des Früher zurückführen sollte. Ein humanes Maß also, wie es die Wiener Reduktion aufs Gretzel mit seinen Quartiermuseen und den durch literarisch-historische Verweise auratisierten Kaffehäusern und Beisl'n diskursiv und alltagspraktisch-hilfreich demonstriert.³⁵

Carlo Ginzburg redet gerne von der „Lust an der Geschichte“, von der Lust, die bei der Spurensicherung aufkommt, wenn der Jäger die Fährte entziffert.³⁶ Vom „Dechiffrieren“ spricht man im Fach längst,

33 Das neue Verwaltungsgebäude von Daimler-Benz in Stuttgart-Möhringen nimmt an der Überschaubarkeit des Dörflichen ausdrücklich Maß. Die anthropologische Konstante als Richtgröße einer Einheit liegt bei 300 Menschen – da seien, so der Architekt, Überschaubarkeit und Kommunikation noch gewährleistet.

34 Bergmann, Klaus: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft. Meisenheim am Glan 1970.

35 Veigl, Hans: Wiener Kaffeehausführer. Nicht daheim und doch zu Hause. 2. Aufl. Wien 1994; Anwander, Berndt: Beisl'n und Altwiener Gaststätten. 2. Aufl. Wien 1993. Das Buch enthält eine Art Gebrauchsanweisung, die von dem Kulturwissenschaftler Roland Girtler verfaßt ist.

36 Ginzburg, Carlo: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und

wie ein Geheimdienstler, der sich gelegentlich (wie wir, wenn wir Menschen ausfragen) sogar illegaler Praktiken bedienen darf. Bei Ginzburg wird zwischen dem Leser und dem Schreiber „eine abenteuerliche Beziehung“³⁷ hergestellt. Lust an der Geschichte deutet auch der Verleger Klaus Wagenbach an, wenn er meint, aus derartiger Historie sei im Grunde längst der historische Roman der 80er Jahre geworden. Nathalie Zemon Davis Buch über Martin Guerre ist mit Gérard Depardieu längst verfilmt.³⁸ Was trennt ihn von unserem US-Piloten O’Grady?

Lust aufs Ganze: das deutet vor allem an, daß uns dieses Ganze abhanden gekommen, das bedeutet aber auch, daß es einfach weggedeutet sein könnte (ohne daß gefragt wird, ob damit nicht auch etwas gewonnen sein könnte). Wir haben gelernt, die Genüsse zu zerteilen: wenn wir essen, essen wir; wenn wir E-Musik hören, dann tun wir meist nur dieses. In den Konzertgebäuden stehen keine Tische. Geessen und getrunken wird danach, auch wenn die Musik, die eben als Einzelgenuß gehört worden war, als Begleitmusik zum Essen geschrieben, Tafelmusik gewesen war. Auch hier gibt es Versuche, die Imagination der „alten“ Ganzheit neu zu inszenieren und bei Live-Tafelmusik zu speisen.

Aber vielleicht gibt es anderswo noch Ganzheiten, die wir vor lauter Subjektorientierung (unseres Lebens) nicht mehr in den Blick bekommen. Wer Kinderfotos betrachtet, kann eine überraschende Beobachtung machen, die wir uns aus ihrer Selbstverständlichkeit herübersetzen müssen. Nur bei Kindern nämlich wird das „ganze Leben“, der Alltag, fotografiert. Auf Fotos werden Kinder an- und ausgezogen, sie essen oder werden gefüttert, sie schlafen oder liegen im Kinderwagen, sie spielen, blättern in einem Bilderbuch, sie lachen, heulen und schreien und verziehen dabei das Gesicht, sie baden in der Wanne oder liegen auf dem Handtuch und werden abgetrocknet, ja – sie sitzen sogar auf dem Töpfchen und machen dabei ihr Geschäft und werden selbst auch dabei fotografiert. In der Tat: Alles, das ganze Leben wird fotografiert und vorgezeigt – undenkbar, daß man so mit dem Alltag der Erwachsenen verführe. Nur eine Ausnahme ist mir eingefallen. Auch der Urlaubsalltag wird zur Gänze fotografiert: mit Abwaschen, Kaffeetrinken, Lesen, Wäschewaschen und Schlafen –

soziales Gedächtnis. München 1988, S. 8.

37 Ginzburg: Spurensicherungen (wie Anm. 36), S. 13.

38 Zemon Davis, Nathalie: *Le Retour de Martin Guerre*. Paris 1982.

das alles sind Tätigkeiten des Ganzen, die im normalen Alltag kaum bildwürdig sind. Kindheit und Urlaub gehören zu den Zeiten, die wir als Ganzheit erfahren und die wir ob ihrer Außerordentlichkeit bildwürdig machen. „Wo fotografiert wird, ist es schön.“

Vielleicht läßt sich diese Beobachtung mit der Volkskunde (als dem Kind) und den anderen Wissenschaften (als der Welt der Erwachsenen) ein Stück weit vergleichen: Während für die Hochkultur die Spezialisierung weit getrieben ist und das Leben der Menschen durch personalreiche Spezialdisziplinen mit genauen Fachgrenzen von Kunstgeschichte und Medizin, Jurisprudenz und Geschichte, Botanik, Biologie, Psychologie, Pädagogik und Philosophie zerschnitten wird, schickt sich das (personell) kleine Fach Volkskunde an, noch dazu für den größeren Teil der Bevölkerung, die unzerteilte Welt der Mehrheit der Menschen zu bearbeiten. Dem Fach geht es um Lebenszusammenhänge und Ganzheiten, um das unzerschnittene Leben und um der Dinge „Sitz im Leben“. Den kann man erst erahnen, wenn man den Horizont des Ganzen in den Blick zu bekommen sucht. Das unterscheidet es von den Wissenschaften, die das Ganze um den Preis der Spezialisierung (und des Erwachsenseins) aufgeben. Der Preis (das Wesen) der Kindheit (des Fachs) könnte sein, daß das Ganze zwar die Totalität spiegelte, aber eben doch nicht im Ernst erfaßte.

Damit wäre über die Wissenschaft wiederzufinden, was auch in unserem Leben zerteilt und fragmentiert scheint. Ganzheit: die moderne Fotografie als ästhetische Alltagspraxis mit ihrer auffälligen Tendenz zur Familienfotografie scheint in eine ähnliche Richtung zu verweisen. Die Desintegration der Lebenswelten (und der Kommunen, des Betriebs und der Familie etwa) soll im Foto aufgehoben werden; wenigstens soll zusammenfotografiert (ich habe das mit Bedacht in einem Wort geschrieben) werden, was längst und im Alltag zertrennt ist. Die hohen Zeiten, die Hochzeiten, sind die Zeiten des symbolisch dargestellten Ganzen. Fotografie wird zur populären Praxis der Träume. Volkskunde mit ihrer Vorliebe für Homogenisierungsbegriffe wie Identität und Heimat, Region und Volkskultur, könnte als Wissenschaft der Sehnsüchte gedeutet werden. Bevor ich auf die abschüssige Bahn gerate, will ich einhalten.

Aber, so scheint mir, seit wir in unserem Fach Volkskultur historisieren, von Kontinuität³⁹ fast Abschied genommen haben (dabei immer weniger darauf achten, daß sie sich mit der *longue durée*

39 Bausinger, Hermann, Wolfgang Brückner (Hg.): Kontinuität? Berlin 1969.

wieder einnistet), seit wir Epochen und vor allem Geschichtlichkeit der Volkskultur ausmachen und uns nicht mehr mit dem „früher“ begnügen, seit wir also mit Geschichte umgehen und diesen Singular dann in den Plural der Geschichten ummünzen, wird die Moderne erst richtig deutlich. Erst jetzt wird die vormoderne Welt zu etwas Fremdem und Exotischem, das wohl zur Gegenwart führt, aber doch auch ausdrücklich von ihr abgelegt ist.

Das läßt sich am Beispiel der 50er Jahre illustrieren. Sie geraten im Rückblick – wie vor einem Jahrzehnt auf der Ausstellung auf der Schallaburg⁴⁰ – zu einer Epoche der ästhetischen Prägnanz, deren Kontur sich, als sei's die Barockzeit, bei aller gedeuteten Schrägheit des Designs, längst gerundet hat zu einer Signatur des Ganzen. Die Struktur der Geschichten aus den 50ern ähnelt, unter dem Dach des Staatsvertrages, den Erzählungen von der dörflichen Welt, mit Überschaubarkeit, Nachbarschaftshilfe, Solidarität und menschlicher Wärme – trotz oder gar wegen harter Lebensbedingungen.

Die Volkskunde ist im Blick auf die kleinen, hermetischen Heimaten, auf die Andacht zum Unbedeutenden, das sie als Ganzes und damit bedeutend ansieht, geübt. Doch die Perspektiven der Volkskunde alter Art wurden immer enger. Je mehr ihre Untersuchungen sich der Gegenwart näherten, um so schmaler wurde der Ausschnitt, den sie erfassen konnte: Neuerungen, die man nur als funktionsäquivalent deuten mochte, sonst Reliktzonen, Überreste älterer Trachten und Möbelformen, überholte und kurios wirkende Bräuche, die in den Wochenendbeilagen der Zeitung aufbereitet und reifiziert, kaum überraschende Rücklaufphänomene zeitigten und die als Nachdruck wiederaufgelegte Brauchbeschreibungen des 19. Jahrhunderts zu Rollentexten und Drehbüchern für die Praxis des 20. Jahrhunderts machten. Die als protestantisch-progressiv etikettierte Tübinger Volkskunde der 60er Jahre etwa kann für sich in Anspruch nehmen, mit ihren Fasnachtsforschungen die katholische Fasnachtswelt Oberschwabens inspiriert, ja neu konturiert zu haben. Der Buchtitel „Dörfliche Fasnacht“⁴¹ hat dazu beigetragen, das städtische Spiel in der Art einer self-fulfilling-prophecy innerhalb von 30 Jahren in ober-

40 Jagschitz, Gerhard, Klaus Dieter Mulley (Hg.): Die „wilden“ fünfziger Jahre. Gesellschaft, Formen und Gefühle eines Jahrzehnts in Österreich. St. Pölten – Wien 1985; Partykultur? Fragen an die 50er. Tübingen 1991.

41 Dörfliche Fasnacht. Tübingen 1966 (= Volksleben, 12).

schwäbischen Dörfern festzusetzen: Das ist so sehr zur neuen und fraglosen Selbstverständlichkeit geworden, daß nach dem Faschnachtsverbot der „Golfkriegspause“ 1991⁴² gleich „volles Rohr“⁴³ angesagt war. Daß die neuen Hechinger Fasnetfiguren sich der Fachautoritäten bedienen und ohne einen wissenschaftlichen Brauchtums-TÜV nicht auskommen und daß die im Fernsehen übertragenen Umzüge von einem Wissenschaftler kommentiert werden, verwundert kaum.

Darüber – und das sind die Geschichten unserer Deutungskultur in der Moderne – führt man einem interessierten Publikum (sich selbst nämlich) vor, wie ursprünglich diese Welt immer noch ist, wie natürlich und ursprünglich man selbst in dieser fünften Jahreszeit agiert.⁴⁴ Die erstaunte Reaktion der Besucher aus Afrika oder aus Protestantien bestätigt die Binnenexotik der eigenen Lebenswelt. Das läßt sich auf den Wiener Heurigen, den bayerischen Biergarten als „schützenswertes Kulturgut“⁴⁵ und auf den Tod, der ein Wiener ist,⁴⁶ übertragen.

Die alte Volkskunde hatte die Fundorte des Traditionellen zum Kernstück des Lebens erklärt: „Von der Wiege bis zum Grabe“ hatte vor dem Ersten Weltkrieg Oskar Seyffert in Dresden über seine Sammlung geschrieben und sein Dresdner Volkskundemuseum als Volkskunstmuseum benannt: Volkskultur wurde zum bürgerlichen Gesamtkunstwerk. Doch schon beim „ganzen Haus“ Wilhelm Heinrich Riehls war deutlich gewesen, daß hier eine ältere Idee überwintert hatte, die ein imaginiertes, altes Ganzes zum neuen Ganzen machen wollte. Denn die Funktion dieser Relikte, die mittlerweile nicht nur zu Kuriositäten wurden, sondern auch zum Muster und Maß von Lebensentwürfen in der Moderne gewendet wurden, war ja doch immer weniger bloß aus der Vergangenheit zu erschließen, und auch

42 Auch darüber ist sofort – historisierend und sich selbst thematisierend – ein Buch erschienen. Mezger, Werner, Wolfgang Oelsner, Günter Schenk: Wenn die Narren Trauer tragen. Fasnacht, Fasching und der Golfkrieg. Ostfildern 1991.

43 Südwestpresse Tübingen vom 5.12.1991.

44 Köstlin, Konrad: Fasnacht und Volkskunde. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 23 (1978), S. 7 – 22.

45 Der symbolische Aktionismus um die politisch ethnifizierte Kultur der bayerischen Biergärten wäre hier als Beispiel heranzuziehen.

46 Zum Zeitpunkt der Vorlesung waren Studierende des Hamburger Volkskunde-Seminars auf einer Exkursion in Wien diesem Todes-Thema auf der Spur. Der Topos ist inzwischen so populär und allgegenwärtig, daß die Wiener den Tod normkonform akzeptiert haben und genüßlich mit ihrem so kolorierten Selbst-Bild (wohl noch nicht mit dem Tod) umgehen. Wäre das eine Form von Lebenshilfe?

die „Rekonstruktion“ variierte das Problem nur. Ein anderer Blick aufs Ganze, in doppelter Perspektive auf den Kontext unserer gegenwärtigen Kultur wie der historischen zu blicken, erlaubt es aber – und das scheint mir ein Fortschritt zu sein –, gerade die „klassischen“ Objekte des Fachkanons angemessen einzuordnen und die müde Patsche der platten Sozialkritik zugunsten einer weiten wissenschaftlichen und zugleich gesellschaftlich-lebensweltlichen Neugier wegzulegen. In der Gegenwart sind gerade die Verweisgeschichten und ihre Nutzungen für die Bewältigung der Modernität als Lokalisierungen des Ungleichzeitigen als Gleichzeitigkeit vorzunehmen. In der Vergangenheit ist nach den neuralgischen Punkten der Gesellschaften zu fragen, wo sie etwa als rites de passage angelagert sind, wie uns bereits van Gennep⁴⁷ gelehrt haben sollte und wie sie als liminale Periode von Victor Turner⁴⁸ mit dem Akzent auf der mittleren Phase weiterentwickelt worden ist. Das ist auch eine Chance, die der kulturwissenschaftlich erneuerten alten Volkskunde erwächst: die Ganzheit wieder zu denken.

Der Kieler Philosoph Kurt Hübner hat in seinem Buch mit dem kantischen Titel „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“⁴⁹ die Voraussetzungen dieser Vernunft vor allem im Bereich des Numinosen, in Religion und Moral entdeckt. Wissenschaft greife allemal auf Annahmen zurück, die ihrerseits nicht mehr wissenschaftlich zu verstehen sind. Seit die Moderne die Postmoderne geboren zu haben meint, sind viele Begriffe und ihre Inhalte immer fragwürdiger geworden. Viele fassen den Fortschritt nur noch mit Gummihandschuhen an. Seine unbegrenzten, ungeahnten Möglichkeiten gelten heute eher als angstmachend: nicht für alle, aber doch für viele, und um die geht es auch. Der Zweifel, daß es im Zeichen von Aufklärung und Fortschritt immer besser werden müßte, ist gewachsen und hat auch deren ehemaligen Hoffnungsträger, die Wissenschaften, attackiert. Sie, die ja doch mit dem Anspruch auftraten, daß von der konsequenten Anwendung ihrer Erkenntnisse das Wohl der Menschen abhängig sei, sind selbst in den Strudel geraten.

47 Gennep, Arnold Van: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt am Main/New York 1986.

48 Turner, Victor: Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage. In: ders.: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca/N.Y. 1967.

49 Hübner, Kurt: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. 4. Aufl. Freiburg/Breisgau 1993.

So ließe sich Volkskulturforschung in der Moderne zwar auch als Kritik eines blinden Fortschritts verstehen. Wichtiger aber ist, daß sie zum Begleiter, zum Interpreten des Weiterschreitens wurde, weil sie die Distanzen zu vermessen suchte und, als Referenzfiguren für uns Heutige, historische Individuen auch in der Unterschicht ausmachte und mit Namen versah. Deshalb agieren die Personen in den Geschichten immer präziser und immer auch eine Kleinigkeit intensiver als im wirklichen Leben (deshalb können wir sie auch beneiden!), ein wenig heftiger sind auch die Gefühle. Beginnen wir nicht, auch die schwachen Akteure der Geschichten zu lieben und sogar ihre bösen Stärken, pointiert, überlebensgroß wie im Kino?

Eine Tendenz zur ganzheitlichen Remythisierung, zur Neuverzauberung der Welt läßt sich durchaus erkennen. Die ökologische Systemtheorie (ein Entwurf der Ganzheit), nach der ein Flügelschlag des chinesischen Schmetterlings zum Auslöser für ein Erdbeben in Südamerika werden kann, läßt sich als eine solche Neuverzauberung deuten. Es ist aber gewiß keine Ersatzverzauberung, wie Odo Marquard⁵⁰ an Max Weber anknüpfend meint: das würde die Dichotomie von echt (für die naturhaft verzauberte, authentische, alte Welt) und unecht (für die surrogatbedürftige neue Welt) erneut aufbauen. Sie würde resignativ und kulturkritisch der früheren Welt eine Qualität attestieren, an die weder die gegenwärtige noch irgendeine zukünftige Welt heranreichen könnte.

Richtig ist: Nichts ist mehr so, wie es einmal war, alles aber hat seine Herkunftsgeschichte. Ich will das Märchen vom Schneewittchen und den sieben Zwergen zur Illustration meiner Relations-These verwenden und nutze aus den KHM das Märchen 53 im Text der Fassung von 1819:

„Als es ganz dunkel geworden war, kamen die Herren von dem Häuslein, das waren die sieben Zwerge, die in den Bergen nach Erz hackten und gruben. Sie zündeten ihre sieben Lichtlein an, und wie es nun hell im Häuslein ward, so sahen sie, daß jemand darin gewesen war, denn es stand nicht alles so in der Ordnung wie sie es verlassen hatten. Der erste sprach ‚wer hat auf meinem Stühlchen gegessen?‘ Der Zweite ‚wer hat von meinem Tellerchen gegessen?‘ Der Dritte ‚wer hat von meinem Brötchen genommen?‘ Der Vierte ‚wer hat von meinem Gemüschchen gegessen?‘ Der Fünfte ‚wer hat mit meinem Gäbel-

50 Marquard: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften (wie Anm. 13).

chen gestochen?⁴ Der sechste ‚wer hat mit meinem Messerchen geschnitten?‘ Der Siebte ‚wer hat aus meinem Becherlein getrunken?‘“

Da stellt sich doch heraus (und da hat uns Norbert Elias die Ohren geputzt), daß jedes der Zwerglein ein eigenes Bett hat. Von wegen volkstümliche Gemeinschaft, die Zwerge sind höchst moderne Individuen. Der erste Satz gleichartiger und die Hierarchie aufhebender, gleichmachender Stühle, von dem wir wissen, ist um 1490 im Palazzo Strozzi in Florenz belegt⁵¹, ein erstes „Service“ mit gleichen Tellern 100 Jahre später⁵², und noch einmal 100 Jahre später die serielle Herstellung von Eßgeräten in Frankfurt⁵³.

Was fragen die Zwerge also? Daß die Burschen so sensibel reagieren, ist ja nicht nur ihre kriminalistische Spurensicherung. Sie empören sich und ekeln sich und das hat mit Landleben nichts zu tun: dort aß man noch im 19., ja im 20. Jahrhundert vielfach aus einer Schüssel⁵⁴, und ein eigenes Bett⁵⁵ war keineswegs die Regel. Darüber wissen wir durch die volkskundlichen Atlaserhebungen und die lebensgeschichtlich orientierte Sozialgeschichte gut Bescheid.⁵⁶ Die

- 51 Giedion, Sigfried: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte. Frankfurt am Main 1982, S. 302: Giedion betont, daß man bei den mit dem Familienwappen der Strozzi versehenen Stühlen „daran dachte, den Stuhl nicht nur als Ehrenzeichen, als Einzelstück aufzufassen, sondern ihn serienmäßig zu verwenden“. Vgl dazu auch Leopold Schmidts wegweisenden Text: Bank und Stuhl und Thron. Sitzen als Haltung, Sitzbehelfe, Sitzgeräte. In: Antaios XII (1970), S. 85 – 103.
- 52 Zwischen 1580 und 1589 sind für Kardinal Alessandro Farnese (später Papst Paul III.) hergestellte Teller eines Tafelservices belegt. Die in der Werkstatt von Castelli hergestellten kobaltblauen und mit feinem Golddekor versehenen Majolikateller tragen das Kardinalsdekor Alessandros. Museo Capodimonte, Neapel; Kat. Nr. 157 – 162; insbesondere Nr. 162 mit 6 gleichen Tellern.
- 53 Historisches Museum Frankfurt. Historische Dokumentation 16. – 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main 1975, Text 12.05.
- 54 Wiegmann, Günter: Tischsitten. Essen aus der gemeinsamen Schüssel. In: Zender, Matthias (Hg.): Atlas der deutschen Volkskunde. NF 4. Lfg., 2. Teil. Marburg 1981, S. 225 – 249.
- 55 Korff, Gottfried: Einige Bemerkungen zum Wandel des Bettes. In: Zeitschrift für Volkskunde 77 (1981), S. 1 – 16. Das Schweizerische Museum für Volkskunde in Basel zeigt derzeit die Ausstellung „wie sie sich betten“. Wir schlafen nicht mehr ohne die Kulturgeschichte des Schlafens und des Bettes, schlafen nicht mehr, ohne die historischen Voraussetzungen unseres Schlafens gedeutet zu bekommen.
- 56 Mitterauer, Michael: Historisch-anthropologische Familienforschung: Fragestellungen und Zugangsweisen. Wien, Köln 1990 (= Kulturstudien, 15).

Fragen der Zwerge können nur zwei Gründe haben. Entweder die Zwerge sind (wie das aus der französischen Feenliteratur stammende Märchen) die reinen Oberschichtler⁵⁷ – Schneewittchen ist ja mit der bösen Königin sowieso eher in der vornehmen Welt zu verorten. Oder sie sind modern und agieren – zivilisationsgeschichtlich gesehen – in einem jungen Märchen, in dem jeder jedes zu eigen hat. Vermutlich stimmt beides. Die Zwerge fragen auch, weil klar bleiben muß, daß sie ihr Bett, ihre Gabel, ihren Löffel für sich haben wollen. Das Märchen ist „modern“, wie der Ekel und die individuelle, höchst elaborierte Sachkultur. Die Zwerge verhalten sich so, als hätten sie Pierre Bourdieus⁵⁸ Text von den feinen Unterschieden als Lehrbuch einer bourgeois Distinktionslehre genutzt. Die Zwerge sind also vom Zivilisationsprozeß längst schwer geschädigt.

Die Moderne, die sie vorleben, hat unseren Gefühlshaushalt für die große Mehrheit der Bevölkerung erst im Verlauf der letzten 200 Jahre zu dem gemacht, was er ist. Wir reagieren so sensibel wie die Zwerge und ekeln uns, wenn wir mit jemandem Teller und Besteck teilen, wenn wir ihm zu nahe kommen. Aber als Symbolisten können wir gleichzeitig den Gegenentwurf praktizieren, wenn wir „andere“ Erfahrungen machen wollen und das Teilen umgekehrt als symbolisches Zeichen der Nähe nutzen. Mit jemandem „Intimes“ zu teilen, das ist das Neue. Solche „andere“, neue Erfahrung können wir in der Unvermitteltheit der urlaubigen Bergwelt suchen, bei Eingeborenen, hier und anderswo, wo wir uns selbst zu Eingeborenen machen, uns ausprobieren und dies in langen Geschichten über unsere Erdung begründen und erklären. So ist das „going native“ der Ethnologen zur alltäglichen Praxis in einer verkulturwissenschaftlichten Welt geworden. In Urlaubserzählungen taucht als Erfolgsgeschichte immer wieder die Bemerkung auf, man habe in einem Lokal gegessen, in dem nur Einheimische waren.

Wir sollten jedenfalls, und das will ich anbieten, daran denken, – daß unsere Lust aufs Ganze (und die Versuche, dieses Ganze in „heilen“ Volkskulturen zu suchen) mit der Deutung und dem Interpretament der Zerteiltheit unserer Modernität zu tun hat,

57 Bausinger, Hermann: Formen der „Volkspoesie“. Berlin 1968 (= Grundlagen der Germanistik, 6), S. 154 ff.

58 Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main 1987, bes. S. 27.

- daß wir unser Leiden an der Gesellschaft erst wahrnehmen können, weil wir gelernt haben, diese oft als „bürgerlich“ denunzierte Sensibilität zu entwickeln,
- daß wir den Zuwachs an Sensibilität (und damit freilich an Leidensfähigkeit) auch als Gewinn zu verbuchen haben, weil er eben auch ein Zuwachs an Sympathiefähigkeit ist, womit ich zwar Leidensfähigkeit korrekt übersetzt habe, aber unsern Sprachgebrauch negiere.

Volkskunde hat in einer Moderne der ästhetisierten Lebenswelten die gute Chance, den Selbstverständlichkeiten nachzufragen, weil sie traditionell nahe an den „Sachen“ ist. In die Sachen – seien es Kleidung oder Verhalten, New-Wave oder Bauernmöbel – gehen Zeiterfahrungen besonders deutlich ein. Früher starb man in dem Bett (sofern man eins hatte), das zur Hochzeit angefertigt worden war. Wir liegen – meine Generation – in der vierten Bettgarnitur, haben uns von den 50er-Jahre-Fauteuils (die meist aus den 30ern stammten) über die harten 60er in die Wohnlandschaft gesetzt, saßen vielleicht in „Stil“ und zelebrieren uns nun in black-and-white, im Minimalismus von Edelstahl und Glas. Wir haben unsere Hosen mit engem und weitem Schlag schön gefunden und unsere Haare lang und kurz getragen. Die Dinge werden wichtiger, aber auch weniger fix; wir nehmen sie aufmerksamer wahr und verstehen sie als Bestandteil der Ausdrucksmöglichkeiten unserer Identität. Die versuchen wir mit Lust als „ganz“, als rund, als Ganzes zu zeichnen: authentisch ist das Stichwort, das uns mit den Mitteln der egalisierenden Kulturindustrie Individualität verheißt, aber auch den bricolierenden Konsum als Chance für Kreativität offeriert.

In kaum einem Fach wird so sehr deutlich, was für Humanwissenschaften gelten müßte: daß Wissenschaft ein Teil des Lebens, des Ganzen ist. Als kritische Nachfragewissenschaft kann die Volkskunde aus den banalen Waschlappen ihre Hinweise zur Verfaßtheit der Gesellschaft, also auf uns selbst, geben, ebenso wie sie aus der Tatsache, daß die Lust auf Feste steigt, daß es ein Feier-Revival gibt und die Wiederkehr der einstmals desakralisierten Rituale, wie die Antrittsvorlesung eines ist, Schlüsse für die Analyse zieht, die gleichzeitig den gesellschaftlichen Bedarf nach einer Deutung stillt.

Unsystematisch geht es dabei manchmal gewiß zu. Doch mit der Gefahr und vor allem dem Wissen, auch zu dilettieren, leben wir nicht einmal so schlecht. Nur so gibt es einen Nutzen der Wissenschaft für

das Leben: ständig reflektierend mit der gehörigen doppelten Perspektive, die kritische FeldforscherInnen auszeichnet, in dem Wissen, daß man fremd und zugleich zu Hause sein kann und muß, um das Zusammenspiel Wissenschaft und/oder Leben zu bewältigen.

Noch bin ich bei den Bedingungen, unter denen wir arbeiten, kaum bei der Wissenschaft vom Alltag und ihren Arbeitsbereichen, die durch altbackene Begriffe leicht verstellt werden kann. Die Fachverbandstagung der letzten Woche mit dem Titel „Volkskunst“⁵⁹ hat gezeigt, daß solch ein Konstrukt der Wissenschaft wie eben „Volkskunst“ auch als nach vielen Seiten offenes Forschungsfeld genutzt werden kann. Andere Begriffe, auch die Fachbezeichnung „Volkskunde“ selbst, stecken offene Arbeitsfelder ab.⁶⁰ Sie zeigen aber auch auf unsere Kindheitsmuster (Christa Wolf), unsere Herkunft, vor der wir uns nicht fremd stellen können. Das Paradigmenhüpfen, das Bräuche heute unter dem Etikett „Rituale“ zu entdecken meint⁶¹, ist zwar eigentlich um nichts erhellender, aber es verändert und erneuert nicht nur die Sehweise, sondern auch die Erfahrungsweisen der Wirklichkeit. „Die Spuren hinterlassen die Welt“: die Zeile von Alfred Kolleritsch dreht die Sache nur scheinbar um, sie trifft den Punkt.

Ich bin damit beim Gegenstand der Volkskunde, einem Alltag, mit dem auch ihre Akteure, die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, durch ihren eigenen Alltag wie auch durch ihre Wissenschaft verbunden sind. Die Lust aufs Ganze gewinnt ihre Konturen erst vor der Vieldeutigkeit der Moderne. Unsere Chancen steigen, wo dies als Herausforderung empfunden wird. Die Lust aufs Ganze kann Leiden produzieren, hält aber für uns die guten Ahnungen davon wach, wie Leben sein könnte. Der Versuch, das Ganze im Blick zu behalten, das Heiße nicht kalt zu machen, mag es sein, der das Fach anziehend macht. Wenn eine Wissenschaft versucht, zusammenzusehen, was im Leben nicht mehr zu bändigen ist: denn wenigstens das Leben ist interdisziplinär.

59 Österreichische Volkskundetagung 1995 in Wien vom 12. – 15.6.1995.

60 Gerndt, Helge: Zur Perspektive volkskundlicher Forschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 76 (1980), S. 22 – 36.

61 Burckhardt-Seebass, Christine: Zwischen McDonald's und weißem Brautkleid. Brauch und Ritual in einer offenen, säkularisierten Gesellschaft. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 92 (1989), S. 97 – 110.

**Das wachsende Studienobjekt und der
schwindende Fachbereich
Anmerkungen zur amerikanischen Folkloristik¹**

Von Regina Bendix

Vorbemerkung

Während der letzten 15 Jahre von Studium und Lehre im Bereich der Kulturwissenschaften bin ich in eine etwas paradoxe Situation geraten. In den USA gelte ich als Europaspezialistin mit Schwerpunkt auf deutschsprachiger Volkskunde. In der Schweiz, wo ich vor einigen Jahren einen Lehrauftrag in Basel annehmen durfte, war vor allem mein Wissen um die amerikanische Folkloristik gefragt. Um meinem staatlichen Doppelbürgertum auch intellektuell einigermaßen gerecht zu werden, habe ich mich deshalb in letzter Zeit vermehrt mit Wissenschaftsgeschichte beschäftigt. Der Readers' Digest-Ausschnitt aus der Geschichte und Gegenwart der amerikanischen Folkloristik, den ich Ihnen hier vortragen werde, ist aus dieser Arbeit erwachsen.

Es gab eine Zeit, wo der Einstieg in ein Fach am eingängigsten bei seiner Bezeichnung begann. Doch im Zuge vermehrter Reflexion über die Anfänge wissenschaftlicher Fachbereiche im positivistischen 19. Jahrhundert kommt es zu manchen Unbequemlichkeiten. Germanisten entziehen sich heute gerne dem Beiklang einstmaliger Germanenverehrung und nennen sich Sprach- und Literaturwissenschaftler, und Volkskundler kämpfen mit ihrem Namen spätestens seit Falkenstein. Diesbezüglich steht es bei der amerikanischen Folkloristik kaum besser. *Folklore* ist zwar nicht (oder noch nicht) mit nationalsozialistischer Politik assoziiert wie der Begriff *Volkskunde* – nach den Beobachtungen einer schwedischen Kollegin häufen sich allerdings solche Verbindungen derzeit unter jungen Skinheads

¹ Vortrag am Institut für Volkskunde der Universität Graz am 20. Juni 1995.

in Schweden. Aber das Bedeutungsfeld des Begriffs *folklore* in den USA oder im angelsächsischen Raum überhaupt ist nichtsdestotrotz ideologisch-kulturell vorbelastet. Geprägt 1846 durch den Engländer William Thoms sollte *folklore* den von ihm als wenig praktisch eingestuften Begriff *popular antiquities* ersetzen (Thoms 1846). Daß Thoms' Prägung ein stetig wachsendes Feld auch außerhalb der Akademie wurde, bezeugte Karl Weinhold – der ja seine Laufbahn hier in Graz begann. In seinem Aufruf „Was soll die Volkskunde leisten?“ aus dem Jahr 1890 bemerkte er über die von ihm als großtuerisch empfundenen Folkloristen mit Hohn oder Ärger:

Folklore ist heute eine beliebte Beschäftigung. Es gibt da allerlei zu sammeln, und das Sammeln ist etwas Ergötzliches und Nützlichendes, wobei der Liebhaber zu einem gelehrten Anstrich kommen kann. ... Die Folkloristen, wie sich diese Leute nennen, bilden bereits eine internationale Zunft, die sogar Kongresse hält. ... Gesellschaften haben sich zum Sammeln der Volksüberlieferung gebildet, und eine ganze Anzahl Zeitschriften erscheint in verschiedenen Sprachen für den modischen Sport, der als Wissenschaft gelten will. ... Es gehört zur Volkskunde eben mehr als die Herren Folkloristen ahnen. (1890, S. 1)

Weinholds summarische Verurteilung aller Folkloristen als pseudowissenschaftliche Produzenten von „windiger Spreu“ bar jeglicher ernsthafter Grundsätze diene nicht zuletzt als rhetorischer Gegensatz zu seiner Charakterisierung der Volkskunde, die er als überzeugende, methodisch integre Wissenschaft zu lancieren gedachte. Weinholds Stimme trug sicher mit dazu bei, daß *folklore* in der deutschen, wissenschaftlichen Volkskunde bis vor kurzem kaum verwendet wurde – einzig unter Erzählforschern, die eher komparativ arbeiten, findet man in den letzten Jahrzehnten den wertneutralen Gebrauch des Wortes *folklore* als Sammelbegriff für Volkspoese (dies fällt v.a. in den Artikeln der Enzyklopädie des Märchens auf). Viel üblicher ist der Begriff hingegen in der pejorativen Verbindung Folklorismus.

Aber auch im Englischen lassen die Konnotationen etwas zu wünschen übrig. Wörtlich übersetzt bedeutet *folklore* das „Wissen des Volkes“, aber in der Umgangssprache einer auf Fortschritt eingestellten Gesellschaft ergab sich eher eine gegenteilige Bedeutung von *folklore* als *Unwissen* des Volkes, *folklore* als Sammelsurium von Aberglauben und Resten einstiger Riten und Mythen. Oft wird der Begriff auch heute synonym mit *myths* – Mythen nicht im Sinn von

sakraler Erzählung, sondern ‚Lügenmärchen‘ – verwendet, etwa in Ausdrücken wie ‚das ist bloß *folklore*‘, d.h., ‚das oder jenes hat sich als Unwahrheit herausgestellt‘.

Umso erstaunlicher ist es, daß amerikanische Wissenschaftler die Bezeichnung *folklore* bis heute zwar häufig neu definiert, kritisiert und im letzten Jahrzehnt auch ideologiekritisch dekonstruiert haben, sich aber mit einer Umbenennung schwer tun.² Die Gründe hierfür sind vielfältig, und ich möchte vorerst die institutionellen Dimensionen umreißen.

Bis in die Nachkriegszeit wurde *folklore* ausschließlich nebenamtlich betrieben. So verfaßte z.B. Francis James Child im ausgehenden 19. Jahrhundert seinen sechsbändigen Katalog zu den englischen und schottischen Balladen (ab 1884) so quasi als Hobby, während er an der Harvard University Rhetorik, Mathematik und später Literatur unterrichtete. Zahlreiche Sprach- und Literaturwissenschaftler sind in seinen Fußstapfen gefolgt. Parallel dazu erwuchs das kulturanthropologische und museologische Interesse an Volkspoese und Volkskunst, seit der Jahrhundertwende insbesondere in der Schule von Franz Boas an der Columbia University. Auch in dieser Forschungstradition blieb die *folklore* oder *expressive culture*, wie man zumindest heute bisweilen formuliert, eine Art von intellektueller Nebenbeschäftigung. Während die Sprach- und Literaturwissenschaften wie auch die Anthropologie und später die Soziologie solide institutionelle Verankerungen aufbauten, blieb *folklore* ein akademisch wenig legitimes Studienobjekt und -fach. Folkloristische Interessensverbände wie die *American Folklore Society* (sowie auch kleinere, regionale Gesellschaften) und Fachzeitschriften wurden von einer Mischung von Akademikern, Mäzenen, interessierten Laien sowie Aktivisten getragen – diesbezüglich ergeben sich durchaus Parallelen zur deutschsprachigen Fachgeschichte.

Im Gegensatz zum deutschsprachigen Europa allerdings, wo ein ansehnlicher Prozentsatz von volkskundlichen Lehrstühlen und Instituten im Verhältnis zur Gesamtzahl von Universitäten besteht, gibt es unter den rund 3000 höheren Lehranstalten in den USA nur gerade zwei, an denen ein Dokortitel in *folklore* innerhalb einer eigenen Folklore-Abteilung erarbeitet werden kann. Eine Handvoll weiterer

² Die kritische Literatur zum Begriff und seiner wissenschaftsgeschichtlichen Rolle ist sehr umfanglich, es seien nur einige Titel erwähnt: Abrahams (1993), Shiach (1989), Stewart (1991).

Institutionen bietet interdisziplinäre Ph.D.-Programme unter Namen wie „Folklore und Mythologie“ oder „Folklore und Vergleichende Literatur“ an, und einzelne Kurse, insbesondere zur Volksliteratur oder zur regionalen Volkskultur, findet man an vielen Colleges. Die schwache fachliche Verankerung auf universitärer Ebene und die Angst, selbst diese Errungenschaften noch zu verlieren, scheinen mit ein Grund dafür zu sein, weshalb man dem Begriff treu geblieben ist.

Die zwei erfolgreichen Abteilungen befinden sich in Indiana und Pennsylvania, und sie verdanken ihre Existenz einerseits dem wortgewaltigen Streiter Richard Dorson, der die akademische Integrität des Faches durch die analog der Linguistik geschaffene Bezeichnung Folkloristik zu erhärten suchte und das wissenschaftliche Studium von *folklore* während der McCarthy Ära bis in den amerikanischen Kongreß verteidigte (Dorson 1962). Dank Dorsons Geschick (und vor ihm Stith Thompsons), die Universitätsadministration in Indiana für sich zu gewinnen, wuchs eine Abteilung, die heute rund ein Dutzend Lehrstühle umfaßt. Die Aura des vor 15 Jahren verstorbenen Dorson scheint dort nicht zuletzt ein Grund zu sein, den Fachnamen *folklore* beizubehalten. An der University of Pennsylvania andererseits führte eine Gruppe von geeichten Akademiepolitikern (MacEdward Leach, Tristram Coffin, Don Yoder) einen graduierten Studiengang in *Folklore* und *Folklife* so quasi durch die Hintertüre ein. Mit der Zeit erweiterte sich das Kursangebot, und zur Blütezeit vereinte die Abteilung acht Lehrstühle in sich. Erst in den späten 80er Jahren, mehr als 20 Jahre nach der Gründung und in einer Zeit, in der die ökonomische Lage der Hochschulen auch renommierte Institutionen wie die University of Pennsylvania zwang, hinter die Bücher zu gehen, bemerkte die Universitätsadministration, daß diese international anerkannte Abteilung diverse offizielle Bedingungen für einen Abteilungsstatus nie erfüllt hatte. Produktive Gruppierungen von Folkloristen finden sich heute auch in Ohio, North Carolina, Texas, California und Louisiana sowie natürlich Washington, D.C. Der Erfolg dieser interdisziplinären Anläufe steht und fällt jedoch mit der Tatkraft und dem administrativen Geschick einzelner Persönlichkeiten, und langzeitige Prognosen für die Verankerung des Faches sind deshalb schlicht nicht möglich.

So wichtig biographische und institutionelle Variablen im Geschick eines Fachbereichs sind, kann man doch die Probleme der fachlichen Verbreitung und Verankerung eines Studiengebietes *folk-*

lore nicht nur den üblen Launen von Universitätsdekanaten zuschreiben. Der Inhalt des Faches, die verschiedenen Umschreibungen dieses Inhaltes und die Positionen, die Wissenschaftler im Zuge steten sozialen Wandels und verändernder öffentlicher Voten zu *folklore* bezogen haben, sind vielmehr der Grund, weshalb amerikanische Folkloristen heute einem unüberschaubaren Studienobjekt und einem schwindenden Fachbereich gegenüber stehen. Ich werde dieses Spannungsfeld vor allem anhand von Verschiebungen des wissenschaftlichen Inhaltes darlegen, Verschiebungen, die sich auch aus der Veränderung der amerikanischen soziopolitischen Landschaft ergaben, welche neue Wissenschaftszweige und -ansätze hervorbrachte. Die Darstellung der Kategorie *folklore and folklife* im öffentlichen Bereich, auch dies ein soziopolitisches Drama, ist engstens in die steten wissenschaftlichen Umorientierungen verstrickt, was im folgenden aber nur marginal behandelt werden kann.³

Seit gut drei Jahren arbeitet Barbara Kirshenblatt-Gimblett an einer Stellungnahme zu dem, was sie „Die Krise der *Folklore*“ nennt. Anlässlich eines Vortrags im letzten April meinte sie hierzu: „Vor dreißig Jahren wurde ich von der Anglistik zur *Folkloristik* bekehrt. Ich warf mich damals mit voller Energie in dieses Forschungsfeld, sicher in der Annahme, daß ich eine Aufgabe gefunden hatte, mit der ich den Rest meines Lebens erfüllt sein würde.“⁴ Dreißig Jahre später bekennt sich diese wohl prominenteste Folkloristin Amerikas zu einem stetig wachsenden Unbehagen. Als Studentin des bereits genannten Richard Dorson war sie willens, die Standarte für *folklore* zu tragen und dem allgemeinen Mangel an Respekt für *folklore* durch oft prägnante Studien entgegenzutreten. Doch nach Jahrzehnten dessen, was Kirshenblatt-Gimblett in Analogie zur Plattentektonik mit *topic drift* (oder Verschiebung des Studieninhalts) bezeichnet, fragt sie nun selbst, ob die Folkloristik ihr Ende als eigener Fachbereich und ihre Wiedergeburt in neuen Wissensgebieten erreicht habe.⁵

3 Die Dynamik zwischen wissenschaftlicher Folkloristik und Öffentlichkeitsarbeit im Bereich der *folklore* wurde bisher am prägnantesten von Kirshenblatt-Gimblett problematisiert (1988a). Theoretisch ist dies heute einer der fruchtbarsten Bereiche, allgemein unter dem Stichwort *politics of culture* bearbeitet, und die Literatur hierzu ist bezeichnenderweise sehr interdisziplinär. Vgl. Bendix (1995), Kapitel 13.

4 Vortrag im Rahmen des University of Pennsylvania „Culture Seminar“, 12. April 1995, und basierend auf Kirshenblatt-Gimblett (1995).

Anhand von Kirshenblatt-Gimblett's eigenen Arbeiten läßt sich eine Kurzzusammenfassung dieser *topic drift* während der letzten Jahrzehnte aufzeigen, nicht zuletzt deshalb, weil Kirshenblatt-Gimblett oft als Antriebs- oder zumindest aktive Mitdenkerin gewirkt hat. Ihre ersten Arbeiten, insbesondere ihre Dissertation, dokumentierten jüdische Einwanderer und deren Erzählgut in Toronto, Kanada, und leisteten somit einen Beitrag zum damals erwachenden Interesse an Ethnizität in der amerikanischen Gegenwart.⁶ Von hier erweiterte sie ihr Forschungsgebiet in die Soziolinguistik und Ethnographie des Sprechens mit Beiträgen zur Folklore von Kindern (1976) oder auch Studien zum Sprichwortgebrauch (1973). Von dort entwickelte sie Projekte zur Urbanfolkloristik in New York, die sich mehr und mehr mit multikultureller Problematik auseinandersetzten und interdisziplinäre Beziehungen zur Architektur, Soziologie und Geographie entwickelten (1983). Sie kreierte ein eigenes Programm in New York, das sie bezeichnenderweise Performanzstudien nannte, und das LehrstuhlinhaberInnen aus der Theater- und Tanzpraxis und Kulturwissenschaft zusammenführte. Während der letzten zehn Jahre hat sie schließlich vermehrt die Ethnographie und Ausstellungspraxis kritisch untersucht und mit Einsichten aus der Tourismusforschung verbunden (1988b, 1991). Kurzum, ihre eigenen Arbeiten spiegeln eine dramatische Veränderung dessen, was als Studienobjekt der Folkloristik bezeichnet werden kann. Heute ist sie, gemeinsam mit anderen Intellektuellen an dem Punkt angelangt, wo die scheinbare Trennungslinie zwischen Forschung und Gegenstand sich aufzulösen beginnt.

Sie selbst hat dies wie folgt formuliert: „Das Fach ist tief verstrickt in die historische Entfaltung und politische Ökonomie seines Studienobjekts“ (1995, S. 5). Sie nimmt damit einen Gedanken auf, den man im deutschsprachigen Raum spätestens seit Wolfgang Emmerichs Arbeiten kennt (Emmerich 1971). Ihre Argumentation ist allerdings globaler und weniger auf einen spezifischen Fall zugeschnitten, und sie kombiniert Wissenschaftsgeschichte mit Grundsatz Einsichten aus der Diskussion um Folklorismus und *fakelore*⁷, Fragen der Authentizität.

5 Den Vortrag „Folklore's Crises“ hielt Kirshenblatt-Gimblett erstmals anlässlich der American Folklore Society Meetings im Oktober 1992 in Jacksonville, Florida. Ein Ausschnitt davon wird als Nachwort in Bendix (1995) erscheinen.

6 Siehe z.B. 1974; die Dissertation blieb unpubliziert, und Artikel, die darauf basierten, erschienen durchgehend in den 1970er Jahren.

zität und Argumenten zur „Politik der Kultur“, wenn sie resümiert, daß *folklore* nie gefunden, sondern stets gemacht wird. In Anlehnung an Bausinger (1966, 1988) argumentiert sie, daß jede volkskundliche Arbeit zu einem Folklorisierungs-Prozeß führe: eine Geschichte, ein Handwerk, eine künstlerische Tätigkeit, ein Lied, als Objekt oder Text, ob mit oder ohne Kontext, mit oder ohne ethnographische Sensibilität dokumentiert und analysiert, werden immer erst zur *folklore*, wenn wir sie einfangen und „somit unser Studienobjekt konstituieren, selbst wenn jene, die in unserem disziplinarischen Treibnetz gefangen werden, protestieren“ (1995, S. 5).⁸ Andere Fachbereiche sind in unserem reflexiven Zeitalter, angesättigt mit Foucaults Archäologie des Wissens, zweifelsohne zu ähnlichen Einsichten über ihr Studienobjekt gelangt. Aber in der gesellschaftlichen Werteskala erfreuen sich Begriffe wie Literatur, Kunst oder Musik immer noch eines besseren Leumunds als *folk* und *folklore*.

Von dieser gegenwärtigen Sachlage möchte ich mich nun dem tieferen historischen Horizont zuwenden. Eine fachliche *topic drift* läßt sich sowohl anhand der Definition von *folk* wie auch dem eigentlichen Inhalt folkloristischer Studien in Amerika verfolgen, und beide Prozesse sollen kurz beleuchtet werden, angefangen mit dem Verständnis von *folk* und der sozialen Basis, die damit gemeint war.

Volk im Europa des 18./19. Jahrhunderts war eine schichtspezifische Bezeichnung, und in der frühindustriellen Welt, aus welcher die Volkskunde erwuchs, war der Begriff scheinbar einfach zu definieren. Das Volk war zuerst einmal der Bauernstand, also eine soziale Gruppe, die durch ihre Arbeit, ihre vermeintliche Gemeinschaftlichkeit und ihren ländlichen Wohnort bestimmt war sowie durch ihre politisch stets untergeordnete Situation im Klassengefüge einer nicht-demokratischen Gesellschaft. Während die Ideologie der Romantik mit ihrer Vision des Volkslebens als Locus der heilen Welt unter Intellektuellen Amerikas Aufnahme fand,⁹ war das schichtspezifische Modell kaum anwendbar. Im klassischen Einwanderungsland

7 Vgl. hierzu Bendix (1988).

8 Auch dieses Argument sollte für den deutschsprachigen Leser einigermaßen vertraut klingen, da es nebst Bausinger z.B. auch von Konrad Köstlin im Zusammenhang mit dem Reliktbegriff nicht unähnlich dargestellt wurde (Köstlin 1977).

9 Zur amerikanischen Version der Romantik vgl. Abrams (1953), Ellison (1984); zur romantischen Ideologie in der Ethnographie vgl. Stocking (1989).

gab es keine historisch entstandene bäuerliche Schicht, die man als Volk hätte bezeichnen können. Im Gegenteil, man war bestrebt, engen Klassenschranken zu entfliehen und in einem freien Land unter Gleichen ein besseres Leben zu finden.¹⁰ Daß diese Gleichheit sich ausschließlich auf weiße Einwanderer bezog und daß sich extreme Ungleichheit wenn nicht Unmenschlichkeit aus der Kolonialsituation wie auch der Sklaverei ergaben, versteht sich von selbst. Die allgemein gültigen Metaphern der frühen Anglo-Amerikanischen Gesellschaft, vom neuen Garten Eden zur Urbarmachung und Expansion nach Westen, sind Teil des ideologischen Ballasts der Weißen.

Diese neue kulturelle Erfahrung wurde aber vorerst aus dem amerikanischen wissenschaftlichen Bild von *folklore* ausgeschlossen. Auf Grund der europäischen Definition von Volk und unter dem starken Einfluß europäischer, insbesondere deutscher Gelehrter wandten sich die ersten folkloristisch interessierten Akademiker Amerikas, wie der bereits erwähnte Child, fast automatisch der *folklore* Europas zu, in der Annahme, daß *folklore ad definitionem* nur im alten Europa, nicht aber in der neuen Welt zu finden sei.¹¹ Aus dieser literarhistorischen Perspektive hatten die neuen Einwanderer höchstens noch die als minderwertig betrachteten Überreste eines einstigen folkloristischen Schatzes zu bieten, und nur historische Manuskripte oder allenfalls Feldforschung bei fast unberührten Volksgesellschaften in Europa selbst kamen zur Quellenermittlung in Frage.¹²

Die Gründer der *American Folklore Society*, allen voran William Wells Newell, standen dagegen intellektuell unter dem Einfluß der Kulturanthropologie von Franz Boas, und kulturpolitisch waren sie

10 Die Ideologie der Klassenlosigkeit gehört zwar nach wie vor zum *American way of life*, aber die neuesten Statistiken zu Einkommensdisparitäten deuten je länger je mehr auf die Ausprägung einer Klassengesellschaft.

11 Child selbst studierte einige Zeit in Deutschland und verehrte die Brüder Grimm. Viele seiner amerikanischen Universitätskollegen hatten ähnliche Lehr- und Wanderjahre in Deutschland, Italien und England absolviert, und europäischen höheren Lehranstalten nachzueifern und dereinst noch ‚besser‘ zu werden, war durchaus Ziel der Pioniere der amerikanischen Geisteswissenschaften, wenngleich auch Aspekte der neuen Welt in dieses Wachstum hineinfließen. Vgl. hierzu Graff (1987).

12 Für eine Kritik der diversen Theorien zum Ursprung der *folklore* sowohl in Europa wie den USA siehe Dundes (1969). Rosemary Zuwalt (1988) hat die Anfänge der amerikanischen Folkloristik als eine Art von andauernder Auseinandersetzung zwischen den literarischen und anthropologischen Folkloristen dargestellt.

den Vorstellungen der Sieger des Bürgerkrieges verpflichtet. Der Krieg hatte die Befreiung der Sklaven bewirkt und das Land somit auf einen nicht minder schwierigen, neuen Kurs gesetzt: Von der Ideologie des europäischen Siedlertums galt es auf die politische Integration der Schwarzen sowie der befriedeten Indianer zuzusteuern. Auch hier blieb die Komplexität der Einwanderungs- und Kolonialsituation nur partiell erfaßt. Weil die Lage der Indianer und der Schwarzen – zu Recht, muß hier auch angefügt werden – als besonders untersuchenswert betrachtet wurde, blieb die durch stets neue Ströme europäischer und vermehrt auch asiatischer Einwanderer hervorgerufene gesellschaftliche Dynamik noch unberücksichtigt. Die Metapher des Schmelztiegels gewann an Popularität, und die große kulturelle Disparität z.B. zwischen Iren und Italienern, Juden und Skandinaviern blieb, obwohl politisch brisant, bis weit in die Nachkriegszeit wissenschaftlich nur marginal beachtet.

Newell bewirkte 1888/89 die Gründung der American Folklore Society (AFS), und wurde auch zum ersten Herausgeber der Zeitschrift *Journal of American Folklore*, in welcher er 1888 die ersten Forschungsschwerpunkte für die neue Gesellschaft zusammenstellte. Seine Liste begann zwar mit den „Relikten alter englischer folklore“,¹³ aber sein zweiter Punkt war „die Überlieferungen der Neger“, und als Drittes nannte er „die Überlieferungen der verschiedenen Völkergruppen der Indianerstämme Nordamerikas“ (Newell 1888, S. 4).

Der Einfluß von Franz Boas auf die Forschungs- und Publikations-tätigkeit der jungen AFS war erheblich, und sein größtes Anliegen um die Jahrhundertwende war, nicht unähnlich demjenigen von Johann Gottfried Herder, die Erfassung der Stimmen der Kulturen in der Form von mündlicher Poesie, deren Erhebung und Publikation im *Journal* und anderen AFS-Publikationsorganen gleichzeitig auch zum Forschungsmaterial für die anthropologische Linguistik wurde. Die Betonung auf Materialien der Schwarzen und der Indianer signalisiert zwar zumindest aus der Rückschau eine grundlegende Verschiebung der europäischen Volksidee, aber eine bewußte Auseinandersetzung dazu, wer oder was *the folk* sei, fand bis weit in die

13 Dieser Punkt war ein Zugeständnis an den alternden und kränklichen Child, den Newell zum Präsidium der neuen Gesellschaft überredet hatte, damit die literarisch interessierten Forscher der AFS ebenfalls beitreten würden. Vgl. Bendix (1995), Kapitel 3 und 5.

Nachkriegszeit nicht statt. Man konzentrierte sich auf das Produkt, auf die „Traditionen“ und nicht auf die Produzenten und die Prozesse.

Das Produkt wiederum, die *folklore*, wurde oft in Anlehnung an europäische Forschungsmuster gesammelt, dokumentiert und katalogisiert. Forscher von Child über George Lyman Kittredge zu Stith Thompson pflegten intensive Kontakte mit europäischen Kollegen und importierten deren Gattungsschemata und analytische Methoden. Auch in Europa waren um die Jahrhundertwende die Listen dessen, was eine Volkskunde zu leisten habe, zahlreicher als die Versuche, theoretisch einzugrenzen, was genau mit Volksgut gemeint sei. Diskussionen um die Art des Studienobjektes waren zumindest bis zur zentralen Auseinandersetzung zwischen Hoffmann-Krayer, Strack und Nauman kaum üblich, statt dessen begegnet man oft nur langen Auflistungen von Themen, Gattungen und Forschungsdesideraten (vgl. Lutz 1958). Auch diese Umschreibung des Forschungsgegenstandes wurde in Amerika übernommen und blieb bis zum Ende der 1960er Jahre gang und gäbe.

Dies soll nicht heißen, daß keine theoretisch interessante Arbeit geleistet wurde. Man denke an die Epenforschung von Milman Parry und Albert Lord (Lord 1960), die Arbeiten zu Erzählung und kultureller Persönlichkeit von Ruth Benedict (1934, 1935), zu Volkskunst und individueller Kreativität von Boas (1955) und Ruth Bunzel (1929), die verschiedenen amerikanischen Umarbeitungen formalistischer und strukturalistischer Ansätze und die großen Dokumentationsarbeiten v.a. im Bereich von Volksmusik durch die Familie Lomax und im Bereich von *folklore* ganz allgemein durch Frauen wie Elsie Clews Parsons oder Zora Neale Hurston. Was fehlte, war vielmehr eine prägnante Definition dessen, was *folklore* beinhalten sollte. Statt einer Definition wurden üblicherweise Beispiele aneinandergereiht, und aus der Vertrautheit mit dem Beispiel sollte eine Definition extrapoliert werden. Noch 1965 konnte Alan Dundes seinen Einführungsband mit einer solchen Liste von nicht weniger als vier Dutzend Gattungen eröffnen, die vom Märchen zum Graffiti, vom Haustyp zum Volkslied, und vom Sprichwort bis zum Kinderspiel reichte (Dundes 1965, S. 3). In den frühen 1970er Jahren gab Richard Dorson den Übersichtsband *Folklore and Folklife* heraus, der 18 Kapitel zu Gattungen der *folklore* enthielt, die jeweils den vier Sparten mündliche Formen, Brauchtum, Sachkultur und Volkskunst zugerechnet waren (Dorson 1972, S. 51 – 387).

Dorsons Band bezeugt wie sein posthum erschienenes Handbuch der amerikanischen *folklore* (1983), daß er und seine Schule tatsächlich einem eigenen Universitätsfach zu seiner Identität verholfen haben. Doch in derselben Epoche, während welcher sich Dorson in der zunehmenden Zahl von Doktoranden der Folkloristik sonnte, setzten auch die ersten starken Kritiken am intellektuellen Gehäuse des Faches ein. Dorson selbst bezeichnete die neuen Stimmen, die sich fast gleichzeitig mit der Falkensteiner Generation an American Folklore Society Kongressen seit 1967 bemerkbar machten, als „junge Türken“. Ihren Ansatz faßte er wie folgt zusammen:

Sie formen zwar noch keine kohärente Schule, aber ... sie sind vereint durch ihre Anlehnung an die Sozialwissenschaften, ihre Beschäftigung mit dem Umfeld, in welchem der *folklore*-Text eingebettet ist, und ihrer Betonung von Theorie. Sie wehren sich auf das Heftigste gegen die Isolation des Textes aus seinem Kontext von Sprache, Verhalten, Kommunikation, Ausdruck und Performanz – Begriffe, die sie unablässig gebrauchen (Dorson 1972, S. 45).

Während Dorson dem regen Diskurs und der Publikation von Aufsätzen, die die bisherige Forschungspraxis aufs heftigste kritisierten, mit fast väterlichem Stolz zusah, gab es andere, die diese neue Richtung, die heute unter dem Namen Performanz-Schule läuft, mit weniger Freude betrachteten. Insbesondere Folkloristen, die sich der literarisch-historischen Richtung verpflichtet fühlten, befürchteten, daß durch die Schwerpunktverschiebung auch akademische Legitimation verloren gehen würde. Aus der zeitweilig hitzigen Text-Kontext-Kontroverse gingen keine klaren Sieger hervor.¹⁴ Da man aber auch innerhalb der Literaturwissenschaften vermehrt auf das Umfeld literarischer Produktion und Rezeption einging, wurde die kontextorientierte Perspektive in der Forschungspraxis zusehends als ‚normal‘ angesehen.

Ein zentraler Essay der neuen Kontext- und schlußendlich Performanzrichtung war Dan Ben-Amos' Entwurf einer neuen Definition, den er mit dem bezeichnenden Titel „Auf dem Weg zu einer kontextuellen Definition von *folklore*“ versah. Auch hier fallen Parallelen zur wissenschaftlichen Umstrukturierung im deutschsprachigen

14 Wie dies bei tiefgreifenden Debatten oft der Fall ist, fanden viele dieser Diskussionen im Rahmen von Konferenzen statt, und die direkte Auseinandersetzung in schriftlicher Form ist relativ mager. Vgl. hierzu Bendix (1995), Kapitel 8.

Raum auf, wo während derselben Zeitspanne Bände wie *Populus Revisus* und *Kontinuität?* publiziert wurden. Wie diverse Autoren dieser zwei Aufsatzsammlungen kritisierte Ben-Amos den bisherigen Schlüsselbegriff Tradition/Überlieferung. Im Standardnachschlagewerk zur Folklore von Maria Leach aus dem Jahr 1949 fanden sich unter 21 Definitionen des *folklore*-Begriffs ganze 18, die Tradition als ein wichtiges Kriterium aufführten. Ben-Amos charakterisierte Tradition hingegen als einen Terminus ohne Inhalt und drang darauf, das Forschungsobjekt so zu umschreiben, daß Dynamik und Ästhetik im Vordergrund standen. Das Resultat war die Formulierung „*folklore* ist artistische Kommunikation in kleinen Gruppen“ (Ben-Amos 1971, S. 12). Indem er die soziale Basis des Faches als jegliche ‚kleine Gruppe‘ bestimmte, entledigte er sich der leidigen Frage, wer genau unter die Rubrik *folk* passe: die Schichten- oder Klassenlast war aufgehoben – wobei das Adjektiv ‚klein‘ weiterhin Anlaß zur Diskussion gab und gibt. Dundes benutzte diese latente Kritik am Volksbegriff in der Forschungspraxis und schlug vor, unter *folk* jegliche Gruppe von mindestens zwei Mitgliedern zu verstehen, die einen Faktor oder Lebensbereich teilten. Keine Bevorzugung von gewissen sozialen Schichten sollte gemacht werden; vielmehr sollte das Fach sich allen Möglichkeiten öffnen, um zu zeigen, daß *folklore*, entgegen populärer Einschätzung, keine aussterbende Kategorie, sondern ein lebendiger Ausdruck jeglicher Gruppe in Vergangenheit und Gegenwart sei.¹⁵

Wichtiger für Ben-Amos' Zwecke war das Einbringen der ethnolinguistischen Fragestellungen. Der Anthropologe Dell Hymes, an derselben Universität wie Ben-Amos tätig, hatte in den frühen 60er Jahren zu einem neuen Forschungsprojekt aufgerufen, das er die „Ethnographie des Sprechens“ nannte. Gemäß Hymes war die bisherige Forschung im Bereich der Volkspoesie sowie der Linguistik überhaupt viel zu stark von literarischen, textorientierten Methoden dominiert. Die eigentlichen Merkmale der Mündlichkeit, von Sprachsorten über Stimmtechnik bis zur Mimik, blieben unbeachtet. Für Ben-Amos bot die „Ethnographie des Sprechens“ eine Möglichkeit,

15 Heute, im Zeitalter der elektronischen Kommunikation, bedarf Dundes' Aufsatz einer Überarbeitung. Zu kritischen Stimmen hierzu, siehe auch Bendix (1995), Kapitel 1. Signifikanterweise steht der 1995er Jahreskongreß der American Anthropological Association unter dem Thema „new communities“.

die in der Erzählforschung übliche Textisolation als wissenschaftlich ungenügend darzustellen.¹⁶

(Die Ethnographie des Sprechens) ermöglicht es uns, Folklore im Kontext zu definieren. In diesem Rahmen, der das wahre Habitat von *foklore* ist, gibt es auch keine Dichotomie von Prozeß und Produkt. Das Erzählen selbst ist die Erzählung (*the telling is the tale*), das heißt, daß der Erzähler, seine Geschichte und seine Zuhörer alle in einem Bezugsnetz innerhalb desselben Kontinuums zueinander stehen, und dies ist das kommunikative Ereignis. Folklore ist die Handlung innerhalb dieses Ereignisses, sie ist eine artistische und kunstvolle Handlung und beinhaltet Kreativität ... (und) ist in diesem Sinne eine Form von sozialer Interaktion durch ein kunstvolles Medium und unterscheidet sich von anderen Formen des Sprechens. (Ben-Amos 1971, S. 10)

Auf der Basis von Hymes und Ben-Amos lieferte Richard Bauman das theoretische Manifest zur Performanzschule. Sein Essay *Verbal Art as Performance* (1977) war eine präzise Ausdifferenzierung der Terminologie der Ethnolinguistik, angewandt auf Volkspoesie. Dennis Tedlock wiederum arbeitete an einer Methodologie, die in Dokumentation und Analyse von *foklore* den neuen theoretischen Anforderungen gerecht werden sollte (1971). Auch das gängige Gattungsschema wurde durch dieselbe Gruppe von Forschern aufgelöst. Roger Abrahams deutete auf die fließenden Grenzen zwischen scheinbar fixen Formen expressiver Kultur wie z.B. dem Kinderspiel und dem Ritual, dem Sprichwort und der Erzählung (1976), und Ben-Amos legte die westlich beschränkten Normen der von Volkskundlern international benutzten Gattungen dar (1976).

Die Offenheit, als soziale Basis für folkloristische Forschung jegliche Gruppierung miteinzubeziehen, sowie der Ausbruch aus einer vornehmlich auf Texte oder Objekte bezogenen Wissenschaftspraxis brachte logischerweise eine Verschiebung und Ausdehnung des Studienobjektes überhaupt mit sich. Einbezug von Kontext und Kommunikationsrahmen bedeutete auch Einbezug von Daten, die man zuvor allenfalls notiert, nicht aber analytisch ausgewertet hatte. Besonders deutlich sieht man dies z.B. an der Forschung zum Kinderspiel, das bereits Thema einer der ersten amerikanischen Arbeiten in der Folkloristik überhaupt war. William Wells Newells *Games and Songs of*

16 Die Ethnographie des Sprechens wuchs stetig im Lauf der 1960er Jahre, vor allem innerhalb der anthropologischen Linguistik. Ein erster Sammelband hierzu wurde von Gumperz und Hymes herausgegeben (1986 [1972]).

American Children von 1883 hatte sich fast ausschließlich auf das Festhalten von Texten beschränkt, die dann allenfalls historisch-evolutionär verglichen wurden. Arbeiten zur Kinderfolklore seit den späten 60er Jahren legen nicht nur Wert auf sorgfältige ethnographische Dokumentation von Kontext und eigentlichem Spielverlauf, in welchem allfällige Texte oft nur noch rhythmische Markierungen sind. Analytisch stehen Fragen des Spracherwerbs, der Enkulturation, der physischen Entwicklung und der Geschlechterausdifferenzierung im Vordergrund.¹⁷ Methodisch und theoretisch ergaben sich also Bezüge in andere Wissenschaften, von bereits bestehenden Bereichen wie der Linguistik, Entwicklungspsychologie und Pädagogik, bis zu naszenten Gebieten wie den Kommunikationswissenschaften, insbesondere der Semiotik.

Intellektuell sind solche Bezüge fruchtbar und wichtig; institutionenpolitisch sind sie gefährlich, besonders für ein Fach, dessen institutionelle Verankerung bereits prekär ist. Im selben zeitlichen Rahmen, in welchem amerikanische Folkloristen Arbeiter- und Industriekulturen, ethnische Gruppen und den urbanen Raum „entdeckten“, zur selben Zeit, in der sie die Sprachkünste schwarzer Ghettobewohner und indianischer Reservatssiedler der Gegenwart in ihren Fachbereich einfügten, kam auch das amerikanische sozialpolitische Gefüge in Bewegung, was wiederum akademische Folgen mit sich brachte.

Die 1960er Jahre waren die Zeit Vietnams und der Hippiebewegung und insbesondere der Bürgerrechtsbewegung, die ein Ende der immer noch praktizierten Rassensegregation, ein Ende der ungleichen Entlohnung und der Diskriminierung im Arbeitsmarkt und im sozialen Leben forderte. Auf intellektueller Ebene erwachsen aus diesen sozialen Desideraten neue Fachbereiche, die die Praxis bestehender human- und sozialwissenschaftlicher Fächer ideologiekritisch untersuchten und die Geschichte, Erfahrung und Anliegen von kulturellen Minderheiten aufzuarbeiten begannen. *Black Studies* (heute oft *African-American* oder *Africana Studies*), *Native American Studies*, *Ethnic Studies* und auch *Women's Studies* wuchsen aus dieser Bewegung. Folkloristen trugen konkret und mit Engagement hierzu bei, nicht zuletzt deshalb, weil ihr Studienobjekt, *folklore*, zur Legitimation dieser neuen Studienrichtungen beitrug.

¹⁷ Besonders richtungsweisend sind diesbezüglich die Arbeiten des in den USA tätigen Australiers Brian Sutton-Smith.

Es überrascht denn auch nicht, daß der Inhalt dieser neuen Forschungsfelder sich oft mit demjenigen der Folkloristik überschneidet. Aber während die neuen Felder das Prestige des intellektuellen Avantgarde-Außenseitertums annahmen, verlor *folklore* an Ansehen. Wie Barbara Kirshenblatt-Gimblett kürzlich meinte, gilt *folklore* unter Intellektuellen heute nicht mehr nur als „kulturell konservativ“, sondern wird als „kulturell stigmatisierte Kategorie“ bezeichnet oder gar als „eines der gefährlichsten Wörter der englischen Sprache“.¹⁸ Die fachinternen Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Folkloristik und Volkskunde, wie z.B. deren Rolle im Nationalismus und Ethnonationalismus, sowie die vielen neuen Studien zur Geschichte und gegenwärtigen Praxis der Kulturwissenschaften ganz allgemein und der Folkloristik im öffentlichen Bereich im besonderen haben die Problematik von Begriff und Fach wenn möglich noch erweitert.¹⁹

Das Fazit dieser hier umrissenen Entwicklungen ist eine nicht allzu rosige Prognose für die Folkloristik als Fachbereich, vermischt mit nicht geringer Hochachtung für die intellektuelle Vitalität seiner Praktiker, die durch ihre konsequente Durchleuchtung der eigenen Fachpraxis und ihre produktiven theoretischen Ausgriffe ein interdisziplinäres Feld geschaffen haben, aus welchem neue Impulse für bestehende Fächer wie die Anthropologie sowie auch gänzlich neue Fachbereiche erwachsen.

Einer der größten Unterschiede zwischen der amerikanischen Folkloristik und der deutschsprachigen Volkskunde ist, daß die Idee eines klar eingegrenzten Fachbereichs und einer Liste von Themen, die es darin zu ‚erledigen‘ gibt, in der Folkloristik nie richtig Fuß faßte. Die amerikanische Wissenschaftspraxis insgesamt ist stets auf Fortschritt erpicht, und die Geduld, vielleicht sogar das Verständnis, für langfristige Projekte, wie sie etwa die Atlanten, das Handwörterbuch oder die ausgezeichnete Enzyklopädie des Märchens verlangen, wurde und wird noch am ehesten von stark europäisch beeinflussten Forschern aufgebracht (z.B. Stith Thompson oder Wayland Hand).

18 Das Zitat stammt aus ihrem Vortrag vom 12.4.1995; den Ausspruch des Afrikanisten John Comaroff zur „Gefährlichkeit“ des Wörtchens *folklore* zitiert Kirshenblatt-Gimblett besonders gern und häufig.

19 Die bibliographischen Verweise zur wissenschaftsgeschichtlichen Aufarbeitung der Folkloristik sind zu zahlreich, um sie hier aufzuführen. Kapitel 13 von Bendix (1995) bietet einen Überblick.

Eine Ausnahme bildet allenfalls der gegenwärtige Versuch von Garland Press, eine mehrbändige Enzyklopädie zur *folklore* zusammenzustellen. Bezeichnenderweise wird das vorgesehene Publikum v.a. im Bereich von Bibliotheken und Studienanfängern aller Fachbereiche gesehen, und Autoren werden angehalten, bibliographische Verweise auf ein Minimum zu beschränken. Im Gegensatz also etwa zur Enzyklopädie des Märchens, die wohl zum ausführlichsten Nachschlagewerk internationaler volkskundlicher Forschung überhaupt heranwächst und innerhalb einer breiteren wissenschaftlichen Landschaft die Forschungsleistung der volkskundlichen Narrativistik demonstriert, wird dieses amerikanische Unternehmen in erster Linie als Hilfsmittel zur Verbreitung folkloristischen Wissens außerhalb des Fachgebietes selbst angesehen und steht somit symbolisch für die Dezentrierung der Folkloristik überhaupt.

Solche Unterschiede deuten ganz allgemein auf Unterschiede in den Wissenschaftskulturen überhaupt, was sich vielleicht am besten durch ein persönliches Beispiel verdeutlichen läßt.

Während der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Bremen 1985 hatte ich Gelegenheit, meine Bekanntschaft mit einem deutschen Volkskundler kurz zu erneuern. Ich hatte ihn schon 1983 kennengelernt, und damals hatte er mir sogar eine Stelle an seinem Archiv angeboten, die ich aber nicht annehmen konnte. Er fragte mich, was denn das Thema meiner Doktorarbeit sei, an welcher ich damals arbeitete, und ich beschrieb in kurzen Zügen mein Interesse an Laienschauspielen und deren Vereinswesen in der Schweiz. Er schaute mich bloß kopfschüttelnd an: „So was hätten Sie bei mir nie machen dürfen.“

Das Beispiel verdeutlicht nicht nur eine unterschiedliche Haltung des Lehrenden zum Lernenden – in Amerika wird erwartet, daß jeder Dissertant quasi ein neues Thema erfindet. Es zeigt auch, wie Fächer oft ganz konkret durch die Lehrpraxis geformt werden. Während zumindest in meiner Erfahrung im deutschsprachigen Bereich volkskundliche Schulen bestehen, und man in etwa weiß, wo Dissertationen zur Erzählforschung, zur historischen Brauchforschung, zur Sachkultur oder zur Wissenschaftsgeschichte geschrieben werden, fehlt in den USA auch diese Kontinuität. Für ein Fach wie die Folkloristik, das nur von wenigen vollamtlich vertreten wird, fehlt die kritische Masse, um einen steten Kurs segeln und durch die sukzessive Anhäufung thematisch verschlungener Arbeiten eine greifbare Legitimität des Faches demonstrieren zu können.

Statt dessen hat sich das Studienobjekt der amerikanischen Folkloristik stets erweitert, getrieben durch den Vorsatz, der gesellschaftlichen und akademischen Situation gerecht zu werden. Das Resultat ist vielleicht eine andauernde Krise – es gibt in der Tat kein gesichertes intellektuelles Zentrum. Aber aus der Krise, dem Chaos, entspringen nichtsdestotrotz stets neue Ideen, die auf fruchtbaren Boden fallen, selbst wenn die Bearbeiter sich dereinst nicht mehr Folkloristen nennen sollten.

Bibliographie

Abrahams, Roger D.: Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics. In: *Journal of American Folklore* 106 (1993), S. 3 – 37.

Abrahams, Roger D.: The Complex Relations of Simple Forms. In: D. Ben-Amos (Hg.): *Folklore Genres*. Austin, University of Texas Press 1976 (1969), S. 193 – 214.

Abrams, M. H.: *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York, Oxford University Press 1953.

Bauman, Richard: *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Waveland 1977.

Bausinger, Hermann: Zur Kritik der Folklorismuskritik. In: Bausinger, H. et al. (Hg.): *Populus Revisus. Volksleben* 14, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1966, S. 61 – 72.

Bausinger, Hermann: Da capo: Folklorismus. In: Lehmann A., A. Kuntz (Hg.): *Sichtweisen der Volkskunde: Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag 1988, S. 321 – 329.

Ben-Amos, Dan: Toward a Definition of Folklore in Context. In: *Journal of American Folklore* 84 (1971), S. 3 – 15.

Ben-Amos, Dan: Analytic Categories and Ethnic Genres. In: Ben-Amos D. (Hg.): *Folklore Genres*. Austin, University of Texas Press 1976, S. 215 – 242.

Bendix, Regina: Folklorism: The Challenge of a Concept. In: *International Folklore Review* 6 (1988), S. 5 – 15.

Bendix, Regina: *Die Amerikanische Folkloristik: Eine Einführung*. Ethnologische Paperbacks. Berlin, Dietrich Reimer Verlag 1995.

Benedict, Ruth: *Patterns of Culture*. Boston, Houghton Mifflin Co. 1934.

Benedict, Ruth: *Zuni Mythology*. Columbia University Contributions to Anthropology, Bd. 21 (2 Bde.). New York, Columbia University Press 1935.

Boas, Franz: *Primitive Art*. New York, Dover Publications 1955 (1927).

Bunzel, Ruth L.: *The Pueblo Potter: A Study of Creative Imagination in Primitive Art*. Columbia, Columbia University Press 1929.

Child, Francis James (Hg.): *The English and Scottish Popular Ballads*. 5 vol. New York, Dover Publications 1965 [1884 – 1898].

Dorson, Richard: Folklore and the NDEA. In: *Journal of American Folklore* 75 (1962), S. 160 – 164.

Dorson, Richard (Hg.): *Folklore and Folklife*. Chicago, University of Chicago Press 1972.

Dorson, Richard (Hg.): *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Indiana University Press 1983.

Dow, James R.: Zur amerikanischen Volkskunde. Standortbestimmung der heutigen Theorie und Praxis. Mit einem Beispiel aus der Feldforschung bei deutschsprechenden Amerikanern (Amische Alter Ordnung). In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Bd. XLIII/92, Wien 1989, S. 1 – 23.

Dundes, Alan: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall 1965.

Dundes, Alan: The Devolutionary Premise in Folklore Theory. In: *Journal of the Folklore Institute* 6 (1969), S. 5 – 19.

Dundes, Alan: Who are the Folk? In: Dundes, A.: *Analytic Essays in Folklore*. Meerut (India), Folklore Institute 1978 (1977), S. 1 – 21.

Ellison, Julie: *Emerson's Romantic Style*. Princeton, Princeton University Press 1984.

Emmerich, Wolfgang: *Zur Kritik der Volkstumsideologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1971.

Graff, Gerald: *Professing Literature. An Institutional History*. Chicago, The University of Chicago Press 1987.

Gumperz, John J. und Dell Hymes (Hg.): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York, Basil Blackwell 1986 (1972).

Karp, Ivan und Steven D. Lavine: *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington, Smithsonian Institution Press 1991.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Toward a Theory of Proverb Meaning. In: *Proverbium* 22 (1973), S. 821 – 827.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: The Concept and Varieties of Narrative Performance in East European Jewish Culture. In: Bauman, R. und J. Sherzer (Hg.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*. New York, Cambridge University Press 1974, S. 283 – 308.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: The Future of Folklore Studies: The Urban Frontier. In: *Folklore Forum* 16 (1983), S. 175 – 234.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Mistaken Dichotomies. In: *Journal of American Folklore* 101 (1988), S. 140 – 155 (1988a).

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Authenticity and Authority in the Representation of Culture. In: Greverus, I.-M. et al. (Hg.): *Kulturkontakt – Kulturkonflikt*. Notizen, vol. 28 (1988), Frankfurt am Main, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 59 – 70 (1988b).

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Objects of Ethnography. In: Karp, I. und D. S. Lavine (Hg.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington, Smithsonian Institution Press 1991.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Theorizing Heritage. In: *Ethnomusicology* 39/3 (1995).

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (Hg.): *Speech Play. Research and Resources for Studying Linguistic Creativity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1976.

Köstlin, Konrad: Relikte: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: *Ethnologica Bavarica* 6. Würzburg, Bayrische Blätter für Volkskunde 1977 [1973].

Lord, Albert: *The Singer of Tales*. Cambridge, Harvard University Press 1960.

Lutz, Gerhard (Hg.): *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*. Berlin, Erich Schmidt Verlag 1958.

Newell, William Wells: On the Field and Work of a Journal of American Folklore. In: *Journal of American Folklore* 1 (1888), S. 3 – 7.

Paredes, Américo und Richard Bauman (Hg.): *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin, University of Texas Press 1972.

Shiach, Morag: *Discourse on Popular Culture. Class, Gender and History in Cultural Analysis, 1730 to the Present*. Stanford, Stanford University Press 1989.

Stewart, Susan: *Crimes of Writing*. New York, Oxford University Press 1991.

Stocking, George Jr. (Hg.): *Romantic Motives* (= *History of Anthropology* vol. 6). Madison, The University of Wisconsin Press 1989.

Tedlock, Dennis: *On the Translation of Style in Oral Narrative*. In: *Journal of American Folklore* 84 (1971), S. 114 – 153.

Thoms, William: Folklore. In: *The Athenaeum*, No. 982 (22. August 1846), S. 862 – 863.

Weinhold, Karl: Was soll die Volkskunde leisten? In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften* 20 (1890), S. 1 – 5.

Zumwalt, Rosemary L.: *American Folklore Scholarship: A Dialogue of Dissent*. Bloomington, Indiana University Press 1988.

Mitteilungen

Die „Mission du patrimoine ethnologique“

Von Eva Julien-Kausel

Patrimoine ethnologique ist eine Bezeichnung, die sich Übersetzungsversuchen weitgehend entzieht, wie N. Gorgus und U. Hägele erst kürzlich feststellten (vgl. ÖZV XLVIII/97, 1994, S. 159). Kulturelles Erbe, volkskundliches Kulturgut und ähnliche Ausdrücke geben nur unvollkommen die Idee des französischen „patrimoine (ethnologique)“ wieder, sodaß ich im Folgenden von einer Übersetzung absehen will.

Unter „*patrimoine ethnologique*“ versteht man die Alltagskultur, ihre historischen Wurzeln und ihren gegenwärtigen Ausdruck in Form von sozialen Handlungen, kulturellen und symbolischen Erzeugnissen und traditionellen Techniken. Es gilt, diese zu kennen, zu bewahren und zu fördern: unter einem generellen Aspekt als Zeugnis der Vielfalt Frankreichs und speziell in Hinblick auf die Idee des Denkmalschutzes im weiteren Sinn. Die Erforschung dieses kulturellen Erbes soll beispielsweise zu einem besseren Verständnis des traditionellen Handwerks (Bauhandwerk, Textilkunst etc.) beitragen, indem sie sowohl die Formen der Weitergabe des „know how“, des Wissens und der Handfertigkeit untersucht, als auch die Ausbildung in diesen Techniken fördert, um ihnen so ein Überleben zu ermöglichen.

1980 wurde unter der Ägide des französischen Kulturministeriums ein wissenschaftliches Gremium, der *Conseil du Patrimoine ethnologique*, geschaffen, das sich aus etwa 30 Persönlichkeiten aus den Bereichen von Universität, Forschung und Kulturarbeit zusammensetzt, und gleichzeitig wurde per Dekret im Rahmen der *Direction du Patrimoine* (vergleichbar etwa mit dem Amt für Denkmalschutz) die *Mission du Patrimoine ethnologique* eingerichtet. Innerhalb des *Conseil du Patrimoine ethnologique* wurde eine *Commission permanente* konstituiert, deren Aufgabe es ist, die Forschungsausrichtung zu definieren und die Selektion der zu fördernden Projekte vorzunehmen. Der Vorsitz sowohl des *Conseil* als auch der *Commission permanente* lag bis 1989 in den Händen von Isac Chiva. Diese Funktionen wurden im Folgenden getrennt und bis 1993 von Marc Augé (*Conseil*) und Gérard Althabe (*Commission*) und seither – wiederum vereint – von Daniel Fabre (*Conseil* und *Commission*) wahrgenommen.

Aufgabe der *Mission du Patrimoine ethnologique* (im weiteren MPE genannt) ist es, die Vorgaben des wissenschaftlichen Gremiums in Forschungsvorhaben umzusetzen. Wissenschaftliche oder kulturelle Projekte werden vom Kuratorium entweder in Auftrag gegeben oder nach Vorlage geprüft und in der Folge an die Mission weitergeleitet, der nun die administrative und finanzielle Bearbeitung sowie die begleitende wissenschaftliche Betreuung obliegt.

War die MPE zu Beginn ihrer Tätigkeit weitgehend auf die zu Eingang definierte Auffassung des *patrimoine ethnologique* begrenzt, so hat sie seither ihre Perspektiven und ihre Aktionen auf weitere Bereiche unserer modernen Gesellschaft in ihrer historischen Entwicklung und zukünftigen Ausrichtung erweitert.

Gemeinsam mit ihrem wissenschaftlichen Beirat hat die MPE heute eine entscheidende föderative und innovative Rolle auf allen Gebieten der französischen Ethnologie inne. Darüber hinaus versucht sie, eine internationale Zusammenarbeit, vor allem in Europa, anzuregen. Dies geschieht auf dem Gebiet der Forschung ebenso wie im Bereich der Aus- bzw. Weiterbildung oder durch eine möglichst weitreichende Verbreitung ihrer Publikationen und der von ihr geförderten audiovisuellen Produktionen.

Aktivitätsbereiche

Die vom Kuratorium definierten Projekte werden, eventuell in Zusammenarbeit mit anderen Ministeriumsstellen oder auch anderen Ministerien, von der MPE in die Tat umgesetzt. Die MPE setzt sich zusammen aus einem Team von ca. 15 Personen in Paris (davon sechs wissenschaftliche Mitarbeiter) und 14 regionalen Korrespondenten: ethnologischen Beratern oder regionalen Ethnologen.

Der Aufgabenbereich der MPE umfaßt im wesentlichen sieben Gebiete: Forschung, Aus- bzw. Weiterbildung, Publikation, audiovisuelle Produktion, Dokumentation und Verbreitung, kulturelle Aktionen und Publikumsarbeit, internationaler Austausch.

1. Forschung

Die MPE führt jedes Jahr Ausschreibungen und Forschungsprogramme durch. In Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen Mitarbeitern der MPE und auf deren Vorschlag gibt der wissenschaftliche Beirat einerseits Themen vor und führt andererseits die Auswahl der zu fördernden Projekte durch. Auf diese Weise kommt dem Kuratorium eine entscheidende Stellung in

Hinblick auf die Entwicklung des Faches, seine Orientierung und seine Anwendung zu. Im Bereich der Forschung kooperiert die MPE eng mit anderen wissenschaftlichen Einrichtungen wie Universitäten, EHESS (*École des hautes études en sciences sociales*), CNRS (*Centre national de la recherche scientifique*), INRA (*Institut national de la recherche agronomique*), ORSTOM (*Office de la recherche scientifique et technique d'outre mer*) etc. Für die Umsetzung der Resultate findet sie ihre Partner in kulturwissenschaftlichen Museen, volkskundlichen Vereinen, regionalen Naturparks oder lokalen Kollektivitäten.

Jährlich werden ein bis zwei Themen, in welchen man Forschungsdefizite festzustellen meint, für die Ausschreibungen ausgewählt: z.B. Familie und Verwandtschaft (1981/82; 1984; 1988), Volkstümliches naturgeschichtliches Wissen (1981/82; 1984), Regionale Zugehörigkeit und kulturelle Identität (1983), Rituelle Praktiken im Frankreich von heute (1985), Vom Vergessen bedrohte Handwerkstechniken (1987/88), Die Dynamik der Landschaft (Landschaft als kulturelle Schöpfung – 1989; Darstellung, Nutzung und Konflikte in der Nutzung der Landschaft – 1990; Industrielle und Stadtlandschaft – 1991), Identität: kulturelle Praktiken und Kulturpolitik (1990; 1991), Schriftlichkeit im Alltag (1993), Das Spiel der Selbstdarstellung: Schmuck und Ästhetik des Körpers (1993).

Jedes Jahr (Mai, Juni) kann man direkt bei der Mission oder bei einem der regionalen Ethnologen Erkundigungen über das zur Ausschreibung gelangende Thema einholen. Informationen findet man darüber hinaus auch an Hochschulen, in Forschungsinstitutionen oder in Fachpublikationen. Wünscht man regelmäßige Informationen, d.h. möchte man in eine informatisierte Kartei aufgenommen werden, genügt ein Schreiben an die MPE mit genauer Adresse und der Referenz *Fichier Appel d'offres*.

Das Projekt in Form einer Absichtserklärung wird der ständigen Kommission der MPE vorgelegt, und im Fall einer günstigen Beurteilung muß das Projekt ausgearbeitet und, gemäß verwaltungstechnischer Kriterien, mit einem Budgetvoranschlag versehen, bis zum festgesetzten Abgabetermin vorgelegt werden. Die Subvention wird dem Forscher über den Weg einer Institution (Forschungsinstitut, Museum, Verein etc.) erteilt; eine Kofinanzierung in der Höhe von 25% des Budgets ist für nicht-staatliche Organismen erforderlich. Projekte, die nicht dem Thema der Ausschreibung entsprechen, können von einem Regionaethnologen ebenfalls vorgelegt werden und unterliegen einer Beurteilung nach ihrem wissenschaftlichen Interesse und ihrer lokalen Bedeutung. Ausländische Forscher können in Zusammenarbeit mit einem französischen Forscher oder einem Team oder mit der Unterstützung einer französischen Institution ebenfalls Projekte einreichen (z.B. Projekte, die eine Grenzregion betreffen, oder komparative Forschungen).

Die Ergebnisse eines Projekts werden in einem *Rapport final*, einem Endbericht, der MPE vorgelegt und können dort, nach Voranmeldung, auch konsultiert werden, sind jedoch auch in anderen Bibliotheken (Bibliothèque nationale, Maison des Sciences de l'Homme, Musée des Arts et Traditions Populaires) sowie im Dokumentationszentrum GARAE/HESIODE in Carcassonne zu finden.

Daneben existieren Programme zu einem vorgegebenen Thema. Die Orientierung dieser Programme wird von der Kommission festgelegt. Die ausgewählten Forscherteams werden in der Folge regelmäßig in Form von Seminaren versammelt, um ihre Hypothesen und Ergebnisse zu vergleichen und die weitere Vorgangsweise festzulegen. Themen waren z.B. „Soziale Beziehungen in den städtischen Peripherien“ (1992/93) oder „Ethnologie und Museen“ (1992/93).

Sogenannte Studienprojekte, *études*, werden meist von der Verwaltung her in Auftrag gegeben, doch können sie auch unabhängig davon vorgelegt werden. Es handelt sich dabei um Durchführbarkeitsstudien, Inventarisierungen oder Bestandsaufnahmen ethnologischer Netzwerke, Orte und Publikationen in Frankreich oder in Europa. Die im Oktober/November vorgelegten Dossiers werden vom Ministerium geprüft und im Fall der Akzeptanz zu 100% finanziert.

2. Aus- und Weiterbildung

Die MPE organisiert im Rahmen des *Institut du Patrimoine* Lehrgänge auf nationaler oder regionaler Ebene bzw. Lehrgangszyklen im Bereich der Ethnologie. Darüber hinaus vergibt sie Stipendien, schließt Vereinbarungen mit Hochschulen ab und publiziert pädagogische Materialien. Sie leistet damit einen Beitrag zur Ausbildung in Hinblick auf Berufe im Bereich des Denkmalschutzes und auf dem Kultursektor. Stipendien werden für mindestens drei und maximal neun Monate vergeben. Sie stehen zur Verfügung für: Verantwortliche denkmalschützerischer Aktionen (im weiten Sinne des *patrimoine ethnologique*), für eine allgemeine oder eine spezielle ethnologische Ausbildung (Technikgeschichte, Dialektologie, Musikologie, Ethnobotanik etc.); Verantwortliche lokaler Kollektivitäten, Vereine oder Museen mit ethnologischen Sammlungen; Studenten im Stadium der Magisterarbeit oder der Dissertation – ihr Ansuchen muß von ihrem zuständigen Universitäts- oder Hochschullehrer unterstützt und befürwortet werden. Die Stipendien werden ausschließlich für Studienprojekte, die einen Bezug zum *patrimoine* aufweisen, vergeben. Fortbildungskurse zu bestimmten Themen werden unter der Leitung regionaler Ethnologen auf nationaler oder regionaler Ebene veranstaltet. Sie werden in Zusammenarbeit mit kulturellen Institu-

tionen (Museen, Ecomuseen, Nationalparks, Vereine) organisiert, und sind allen in der angewandten Kulturarbeit tätigen Personen nach Maßgabe der Plätze zugänglich.

3. Publikation

Die Publikationen der MPE umfassen die im Halbjahresrhythmus erscheinende Zeitschrift *Terrain* sowie Monographien und Sammelbände in der zusammen mit der Maison des Sciences de l'Homme herausgegebenen Reihe *Ethnologie de la France*.

Mittels themenbezogener Hefte versucht *Terrain*, ethnologische Studien, die Phänomene der heutigen Gesellschaft gewidmet sind, einem größeren Publikumskreis vorzustellen. Daneben bietet sie sich französischen und europäischen Ethnologen als Ort für Reflexion und Diskussion an. Die 1994 erschienenen Nummern waren den Gefühlen (No. 22 Les émotions) und dem Umgang mit Geld (No. 23 Les usages de l'argent) gewidmet, Nummer 24 (1995) der „Herstellung“ von Heiligen (La fabrication des saints), und Nummer 25 (im Druck) wird den Sport als kulturelles Massenphänomen betrachten.

Um einen Artikel der Zeitschrift *Terrain* anzubieten, kann man sich über die für die nächsten Nummern vorgesehenen Themenbereiche informieren und einen Artikel dem Redaktionskomitee vorlegen. Artikel von ausländischen Fachkollegen sind jederzeit unter Beachtung der Kohärenz der einzelnen Themenhefte willkommen. Die Redaktion von *Terrain* ist zudem an der Übersetzung ihrer Artikel und deren Publikation in ausländischen Fachorganen interessiert.

Die Bände der Buchreihe sind Feldstudien gewidmet, mit dem Ziel, neue theoretische Konzepte zu entwickeln und einem größeren Publikumskreis anregende Inhalte zu bieten. Bei den sogenannten *Cahiers* handelt es sich um Arbeitsdokumente, Veröffentlichungen von Kongreßakten oder pädagogischen Hilfsmitteln, die sich einem bestimmten, genau umschriebenen Thema der französischen oder europäischen Ethnologie widmen. Verzeichnisse der Publikationen sind bei der MPE erhältlich und werden in Kürze auch über Internet zugänglich sein.

4. Audiovisuelle Produktion

Die MPE ermutigt die Produktion von Filmen, denen eine wissenschaftliche Arbeit zugrundeliegt. Sie vereinigt Produzenten (Fernsehgesellschaften, Filmproduzenten, das *Centre national de la cinématographie*, territo-

riale Kollektivitäten, andere Ministeriumsabteilungen, kulturelle Vereinigungen etc.) Regisseure und wissenschaftliche Autoren und übernimmt einen Teil der Kosten. Daneben fördert sie die Ausbildung von Ethnologen im Bereich des Audiovisuellen und stellt Forschern oder Veranstaltern kultureller Manifestationen einen Fundus von ca. 120 Filmen zur Verfügung. Das Filmarchiv der Mission ist öffentlich zugänglich, Filme können prinzipiell nur vor Ort angesehen werden. In den verschiedenen Regionen Frankreichs ermöglichen öffentliche Bibliotheken und Mediatheken eine Verbreitung, in Paris kann man sich an die Videothek der *Maison des Sciences de l'Homme* wenden.

Der Bestand steht auch für nichtkommerzielle punktuelle Vorführungen (Festivals, Tagungen, Seminare, Hochschulen, kulturelle Veranstaltungen) zur Verfügung. Im Ausland werden einige Programme auf dem Wege des Filmbüros des Ministeriums für auswärtige Angelegenheiten verbreitet. Ein Verzeichnis (1992 herausgegeben), das eine Auswahl von 50 Filmen präsentiert, ist bei der MPE erhältlich.

5. Dokumentation und Diffusion

Die MPE verfügt über ein eigenes Archiv (Forschungsberichte), das konsultiert werden kann sowie über eine Datenbank der Forscher und Institutionen, die auf dem Gebiet der französischen Ethnologie tätig sind und deren Angaben in regelmäßigem Abstand in Buchform publiziert werden („*Répertoire de l'ethnologie de la France*“, letzte Ausgabe 1990). Die Konsultation eines Forschungsberichtes aus dem Archiv der MPE (300 Forschungsberichte von 1980 – 1993) ist nach telephonischer Anmeldung möglich. Ein Verzeichnis nach Region, Forscher und Thema, das zur Zeit informatisiert wird, ermöglicht den Zugang und wird ebenfalls über Internet konsultierbar sein.

Jeder Forschungsbericht wird außerdem automatisch an die Bibliothèque nationale, die Bibliotheken der *Maison des Sciences de l'Homme*, des Musée des Arts et Traditions populaires, der regionalen Kulturabteilungen, an die Archive der Departements und an die Universitätsbibliothek der von der Forschung betroffenen Region übersandt. Daneben werden die Berichte noch an andere spezialisierte Bibliotheken und Dokumentationszentren wie das bereits erwähnte GARAE/HESIODE weitergeleitet.

Ferner unterstützt die MPE die Einrichtung von Schall- oder visuellen Archiven (Phonotheken, Videotheken, Mediatheken) und die Erstellung von thematischen Datenbanken.

6. *Kulturelle Aktionen und Publikumsarbeit*

Die MPE ermutigt kulturelle Aktionen zu ethnologischen Themen. Sie unterstützt vorzugsweise Ausstellungen und „Kulturlehrpfade“. Diese Kulturlehrpfade ermöglichen es einem touristischen Publikum, die Eigenart eines Landes oder einer Region unter einem ethnologischen Gesichtspunkt zu entdecken. Hierbei besteht eine Zusammenarbeit mit dem Europarat, etwa das Projekt der europäischen Seidenstraße betreffend.

7. *Internationaler Austausch*

Die MPE ist an einem internationalen Austausch in all ihren Aktivitätsbereichen interessiert. Ziel ist es, Forschung in einer komparativen Perspektive zu ermöglichen und die Zusammenarbeit von französischen und ausländischen Teams zu unterstützen. Dies geschieht durch die Veranstaltung von Kolloquien und Kongressen – beispielsweise den 1993 in Tours veranstalteten Kongreß zum Thema „Ethnologie et patrimoine en Europe. Identités et appartenances, du local au supranational“ (vgl. ÖZV XLVIII/97, Wien 1994, S. 158 – 161), das internationale Seminar zu „Konstruktion und Dekonstruktion nationaler Helden“ – oder durch die Unterstützung von Forschungsprojekten, die in Zusammenarbeit mit ausländischen Fachkollegen durchgeführt werden. Schließlich organisiert sie in Zusammenarbeit mit französischen Institutionen im Ausland (Botschaften, Kulturinstitute) Vortragszyklen in Zusammenhang mit ihren Publikationen oder den von ihr unterstützten audiovisuellen Produktionen.

Kontaktadresse: Mission du Patrimoine ethnologique, 65, rue de Richelieu, F-75002 Paris, Tel: (00331)40.15.86.39, Fax: (00331)40.15.87.33

Chronik der Volkskunde

Verein und Österreichisches Museum für Volkskunde 1994

Die Generalversammlung für das Vereinsjahr 1994 fand dieses Jahr nicht wie sonst immer in der zweiten Märzhälfte, sondern erst am 19. Mai statt. Im Vereinsausschuß waren Überlegungen angestellt worden, ob ein späterer Termin nicht besser wäre, weil dadurch die Chancen stiegen, den Empfang in den Museumshof zu verlegen. Nun, das Wetter machte dieser Absicht gleich beim ersten Versuch einen Strich durch die Rechnung, sodaß der Empfang doch wieder in einem gerade leerstehenden Ausstellungssaal stattfinden mußte.

Doch der Reihe nach.

Präsident HR Dr. Klaus Beitzl konnte zu Beginn der Generalversammlung um 17.00 Uhr eine ansehnliche Anzahl an Mitgliedern begrüßen, womit die Beschlußfähigkeit von Beginn an gegeben war. Die Tagesordnung wurde einstimmig genehmigt.

Tagesordnung

1. Jahresbericht des Vereins und des Österreichischen Museums für Volkskunde
2. Kassenbericht
3. Entlastung der Vereinsorgane
4. Neuwahl des Vereinsvorstandes und der Ausschüsse
5. Festsetzung der Höhe des Mitgliedsbeitrages
6. Bestätigung von Korrespondierenden Mitgliedern
7. Allfälliges

Ehe jedoch in die Tagesordnung eingetreten wurde, gedachte der Präsident in ehrenden Worten der im vergangenen Jahr verstorbenen Vereinsmitglieder und zwar:

Grete Bimmer, Wien; Herta Cammerloher, Herzogenburg (langjährige Mitarbeiterin in der Kanzlei des Museums); Hon. Prof. HR Dr. Kurt Conrad, Salzburg (Träger der Michael Haberlandt-Medaille); Prof. Dr. Torsten Gebhard, Deisenhofen (korrespondierendes Mitglied); Univ. Prof. Dr. Dr. h.c. Béla Gunda, Debrecen (korrespondierendes Mitglied); Dipl. Ing. Franz Hurdes, Laxenburg; Prof. Michael Landrichter, Wien; Katharina Maresch,

Wien (verdientes Mitglied); Alfred Pauli, Wien; Martha Raimund, Wien; Prof. Mag. Dr. Karl Zinnburg, Salzburg.

1. Jahresbericht des Vereins und des Österreichischen Museums für Volkskunde für das Jahr 1994

A. Verein für Volkskunde

Der Generalsekretär des Vereins, OR Dr. Franz Grieshofer, erinnerte eingangs seines Tätigkeitsberichtes an das Großereignis des abgelaufenen Vereinsjahres, an die Festakademie am 20. Dezember 1994 im Sitzungssaal des Alten Rathauses. Vor genau 100 Jahren fand am selben Tag und am selben Ort die Gründungsversammlung des Vereins für Volkskunde statt. Es war ein sehr würdiges Fest, das durch die Anwesenheit des Herrn Vizekanzlers und Bundesministers für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten, Dr. Erhard Busek, der auch die Festrede hielt, ausgezeichnet wurde. (Nach der Nationalratswahl im Oktober 1994 war es zu einer neuen Ressortverteilung gekommen, wobei die Museen nun dem Unterrichtsministerium zugeteilt wurden. Dr. Busek wurde Ende April 1995 von Elisabeth Gehrler als Unterrichtsminister abgelöst.)

Im ersten Heft des neuen Jahrganges der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde sind die Ansprachen des Vereinspräsidenten, HR Dr. Klaus Beitzl, von Univ. Prof. Dr. Konrad Köstlin, dem neuen Ordinarius am Institut für Volkskunde der Universität Wien, und jene des Bundesministers und damaligen Vizekanzlers Dr. Erhard Busek abgedruckt. Nachzulesen sind hier auch die einführenden Worte, die Frau OR Dr. Margot Schindler dem musikalischen Teil der Feier voranstellte, der ebenfalls ganz auf den Anlaß abgestimmt war und Lieder von Hugo Wolf brachte. Der Gründer des Vereins, Michael Haberlandt, war ein besonderer Mentor Hugo Wolfs und Gründer der Hugo Wolf-Gesellschaft, die seinerzeit ebenfalls den Sitzungssaal des Alten Rathauses für ihre Konzerte benützte.

Während die mit Können und Charme von den beiden Musikerinnen Katarzyna Kuncio (Mezzosopran) und Carolyn Hague (Klavier) dargebrachten Lieder mit großem Beifall aufgenommen wurden, waren die Meinungen über die Musikdarbietung anlässlich der Neueröffnung der ständigen Schausammlung zur historischen Volkskultur, mit der das Jubiläumsjahr am Sonntag, dem 30. Jänner 1994, einen glanzvollen Anfang machte, doch sehr geteilt. Es waren die so gar nicht volksmusikalischen Paukenschläge aber durchaus symbolisch für eine neue Volkskunde zu verstehen.

Mit der Eröffnung der neuen Schausammlung, die ebenfalls von Bundesminister Dr. Erhard Busek mit einer vielbeachteten Rede vorgenommen

wurde, fand das 15 Jahre dauernde Sanierungs- und Restaurierungsprogramm, das zeitweilig zu großen Einschränkungen und für zwei Jahre sogar zur Sperre des Museumsbetriebes gezwungen hatte, seinen sichtbaren Abschluß. An die 600 Besucher drängten sich in den ehemaligen „Süddeutschen Saal“ und in die Nebenräume, um an dem Ereignis teilnehmen zu können. An diesem ersten „Tag der offenen Tür“ zählten wir über 2000 neugierige Besucher. Zur Eröffnung der Schausammlung über die historische Volkskultur Österreichs konnte ein reich bebildertes Begleitbuch herausgegeben werden.

a) Vereinsveranstaltungen

Insgesamt fanden im Vereinsjahr 1994 zweiundzwanzig Veranstaltungen statt: 4 Vorträge, 3 „Clubs im ÖMV“, 3 Symposien, 1 Buchpräsentation, 5 Ausstellungseröffnungen, 1 Exkursion, 2 Konzerte, 3 Feste.

Veranstaltungskalender 1994:

- 30.01.: Eröffnung der neuen Schausammlung zur historischen Volkskultur im Österreichischen Museum für Volkskunde.
- 03.03.: „Club im ÖMV“ – Besuch des Österreichischen Volksliedwerkes im „Bockkeller“ und Führung durch die Archivarin des Wiener Volksliedwerkes Dr. Gertraud Pressler.
- 18.03.: Ordentliche Generalversammlung mit anschließendem Festvortrag von Univ. Prof. Dr. Gottfried Korff, Tübingen, zum Thema „Volkskunst und Primitivismus. Bemerkungen zu einer kulturellen Wahrnehmungsform um 1900“. Anschließend Empfang.
- 07.04.: Symposium gemeinsam mit der Botschaft von Rumänien in Wien und dem rumänischen Kulturzentrum Aula Romaniae zum Thema „Christliche Grundlagen der rumänischen Volkskultur“. Vom Museum wurde dazu aus den eigenen Beständen eine kleine Ausstellung gestaltet.
- 16.04.: Eröffnung der Sonderausstellung „Die Blumen des Bösen. Dokumente zu einer Geschichte der Armut in Wien, Prag, Budapest und Triest in den Jahren 1693 bis 1873“, gestaltet von der Künstlergruppe „daedalus“.
- 20.04.: Vortrag von Ass. Prof. Dr. Helmut Eberhart, Graz, zum Thema „... zu tun gäbe es immer was. Freizeit auf dem Bergbauernhof“ (gemeinsam mit der Anthropologischen Gesellschaft Wien).
- 28.04.: „Club im ÖMV“: „Tschechen in Wien. Versuch einer Neuinterpretation“ von Dr. Vera Mayer.

- 29.04.: Eröffnung der Sonderausstellung „Tierschellen und Tierglocken aus aller Welt“ im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee.
- 11.05.: Präsentation des in der Reihe der „Kulturstudien“ beim Böhlau Verlag erschienenen Buches von Johannes Grabmayer „Historische Volksglaube und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten“.
- 09.06.: Vortrag von Mag. Reinhold Kräter, Steyr, zum Thema „Geschichte, Methoden und Stellenwert der Volkskunde in Spanien“.
- 11.06.: Frühjahrsexkursion nach Südmähren (gemeinsam mit der Anthropologischen Gesellschaft in Wien) unter der Leitung von HR Dr. Friedrich Berg.
- 23.06.: „Club im ÖMV“: Vortrag von Prof. Dr. Rasid Durić über „Der nationale Mythos in der südslawischen Literatur als gefährliches Potential des Militarismus und der Inhumanität“.
- 30.06.: Sommerfest „Uf'm Bänkle“ im Hof des ÖMV mit Übergabe einer Bank an den Direktor des Museums und Präsidenten des Vereins, HR Dr. Klaus Beitzl, aus Anlaß seines 65. Geburtstages, den er im März feierte. Im Rahmen dieses Festes gab es auch die Burleske „Arlecchino und Felicetta“ von Meinhard Rüdener, präsentiert von der „Wiener Mozart Company“.
- 30.07.: Ausstellungseröffnung im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee: „Bosnien. Zwischen Okkupation und Attentat. Aus den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde“ unter der wissenschaftlichen Leitung von Dr. Franz Grieshofer.
- 05.09. bis 10.09.: 20. Österreichischer Historikertag in Bregenz zum Thema „Einheit und Vielfalt“. Die vier Vorträge in der Sektion „Historische Volks- und Völkerkunde“ befaßten sich mit dem Kulturraum Bodensee. Erschienen in der Zeitschrift „Montfort“, 1/1995.
- 12.09. bis 16.09.: 5. Internationaler Kongreß der Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) unter dem Generalthema „Ethnologia Europaea“.
- 25.10.: Eröffnung der Sonderausstellung „Sach-Geschichten. Aus den Sammlungen des Österreichischen Museums für Volkskunde. Das jüngste Vierteljahrhundert 1969 – 1994“.
- 24.11.: Vortrag von Martin Wörner M. A., Berlin, zum Thema „Bauernhaus und Nationenpavillon. Die architektonische Selbstdarstellung Österreich-Ungarns auf den Weltausstellungen des 19. Jahrhunderts“.
- 03./04.12.: 13. Burgenländischer Advent im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee.

- 05.12.: Ausstellungseröffnung in der CA – Creditanstalt: „Winterfreuden“. Im Mittelpunkt standen die Gasslschlitten des Österreichischen Museums für Volkskunde, deren Restaurierung die CA mit öS 100.000,- sponserte.
- 20.12.: Festakademie „100 Jahre Verein für Volkskunde in Wien“ im Sitzungssaal des Alten Rathauses, bei der Vizekanzler Dr. Erhard Busek die Festrede hielt.

b) Mitgliederbewegung

Beim Mitgliederstand hält der Aufwärtstrend – wenn auch in bescheidenem Rahmen – weiter an. Die Statistik verzeichnet insgesamt 868 Mitglieder. Im vergangenen Jahr gab es 46 Neueintritte, 33 Austritte und 11 Todesfälle.

c) Publikationen

Von der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde erschien der 48. Band der Neuen Serie (= 97. Band der Gesamtserie) mit 522 Seiten. Als Service wie auch aus Finanz- wie Zeitgründen, erhielten die Abonnenten das Begleitbuch zur Neuauflistung der Schausammlung als Heft 1. Auch die weiteren Hefte zeichnen sich durch wichtige Beiträge aus, wofür der Redaktion von verschiedenen Seiten Anerkennung gezollt wurde. Dieser qualitativen Steigerung steht leider ein quantitativer Rückgang bei den Beziehern gegenüber. Die Zahl der Abonnements sank von 808 auf 788 Exemplare.

Dank der Subventionen seitens des Bundesministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst und der Bundesländer (mit Ausnahme von Tirol) konnte die Finanzierung der Zeitschrift gewährleistet werden.

Wie in den vergangenen Jahren erschien auch 1994 das Nachrichtenblatt „Volkskunde in Österreich“ wieder in zehn Folgen.

In der Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde kamen als Band 12 die von Burkhard Pöttler und Ulrike Kammerhofer-Aggermann redigierten Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg unter dem Titel „Tourismus und Regionalkultur“ heraus.

In dieser Reihe konnte auch als Band 11 die Arbeit von Eva Julien-Kausel über „Konichi wa Österreich. Ortspartnerschaften zwischen Österreich und Japan“ vom Verein herausgegeben werden, da nach der Auflösung des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, in dessen Rahmen diese Arbeit entstanden war, sich die Österreichische Akademie der Wissenschaften nicht mehr für zuständig erklärte.

Als erfreulich darf weiters das Erscheinen der Folge 25/26 der Österreichischen volkskundlichen Bibliographie für die Jahre 1989/90 vermeldet werden.

Mit dem Dank an die Mitarbeiter wie auch an die treuen Mitglieder schloß der Generalsekretär seinen Jahresbericht für 1994 .

2. Kassenbericht

Im Berichtsjahr 1994 stehen Einnahmen von S 3.341.666,08 Ausgaben in der Höhe von S 3.491.737,54 gegenüber. Die hohen Beträge erklären sich daraus, daß auch 1994 die Abrechnung der gesamten Steuer des Museums und des Vereins über die Buchhaltung des Vereins für Volkskunde als Rechtsträger des Österreichischen Museums für Volkskunde erfolgte.

Die Kosten für den Druck von vier Heften der Zeitschrift betragen S 311.971,70. Dem stehen Einnahmen von S 218.545,80 gegenüber.

Für den Vereinsbetrieb ergaben sich folgende wichtige Einnahmen: Mitgliedsbeiträge S 198.878,50, Verkauf von Publikationen S 122.308,70, Subventionen S 359.000,00, Spenden S 28.831,55, Rückvergütungen S 33.246,00. Wesentliche Ausgaben waren S 424.632,85 für die Herstellung von Publikationen und S 40.912,00 für den Druck des Nachrichtenblattes, S 81.450,00 an Porto, S 12.950,40 für Büro, S 150.948,00 für Rechnungsführung und Aushilfsdienste, S 10.260,00 für Vorträge und Veranstaltungen.

Die Einnahmen aus dem Verkauf von Publikationen haben sich erhöht, die Erträge aus Mitgliedsbeiträgen und aus dem Vertrieb der Zeitschrift hingegen vermindert. Insgesamt erbrachte das Berichtsjahr 1994 für den Vereinsbetrieb einen Abgang.

3. Entlastung der Vereinsorgane

Über Antrag von Dr. Monika Habersohn und OStR Dr. Martha Sammer, die wieder eine eingehende Kassenprüfung vorgenommen hatten, wurde der Kassier einstimmig von der Generalversammlung entlastet.

Auch dem übrigen Vereinsvorstand, dessen Amtsperiode mit der diesjährigen Generalversammlung endete, wurde einstimmig die Entlastung ausgesprochen.

4. Neuwahl des Vereinsvorstandes und der Vereinsorgane

Da beim Vereinsvorstand keine Wahlvorschläge eingelangt waren, wurden die vom Vereinsausschuß vorbereiteten Wahlvorschläge zur Abstimmung

mung gebracht und jeweils einstimmig angenommen. Danach haben die Vereinsorgane für die Funktionsperiode 1995 bis 1998 folgende Zusammensetzung :

Vereinsvorstand:

Präsident:	Hon. Prof. HR Dr. Klaus Beitzl
1. Vizepräsident:	Univ. Prof. Dr. Oskar Moser
2. Vizepräsident:	Univ. Prof. Dr. Konrad Köstlin
Generalsekretär:	OR Dr. Franz Grieshofer
Generalsekretär-Stellvertreterin:	OR Dr. Margot Schindler
Kassier:	Sektionschef Dr. Hermann Lein
Kassier-Stellvertreter:	Sektionschef Dr. Carl Blaha

Vereinsausschuß:

a) von der Generalversammlung gewählt:

Ass. Prof. Dr. Olaf Bockhorn
 Dr. Gertrud Hess-Haberlandt
 Univ. Ass. Dr. Reinhard Johler
 Univ. Prof. Dr. Maria Hornung
 HR Dr. Georg Kugler
 Univ. Prof. Dr. Leander Petzoldt
 Univ. Prof. Dr. Karl Wernhart
 Dr. Roswitha Orac-Stipperger

b) vom Vorstand kooptiert und von der Generalversammlung bestätigt:

Dir. Dr. Michael Becker
 HSProf. Walter Deutsch
 HR Dr. Gunter Dimt
 Dr. Mag. Sepp Gmasz
 ORegR Dr. Wolfgang Gürtler
 HSProf. Dr. Gerlinde Haid
 Dr. Ilse Koschier
 Dr. Herlinde Menardi
 OR Dr. Felix Schneeweis
 Univ. Ass. Bernhard Tschofen M. A.

Kontrollorgan (Kassaprüfer): Dr. Monika Habersohn
 OStR Dr. Martha Sammer

Museumsausschuß: Hon. Prof. HR Dr. Klaus Beitzl
 OR Dr. Franz Grieshofer
 HR Dr. Georg Kugler
 Dr. Herlinde Menardi
 Dr. Roswitha Orac-Stipperger

Bibliographische Arbeitsgemeinschaft:

Ausschuß:	Hon. Prof. HR Dr. Klaus Beitzl OR Dr. Franz Grieshofer Hermann Hummer
Mitglieder:	Mag. Regine Ahammer Mag. Nora Czapka Univ. Prof. Dr. Elfriede Grabner Dr. Gerhard Gaigg ORegR Dr. Wolfgang Gürtler OR Dr. Margot Schindler Dr. Vera Mayer
Österreichische Zeitschrift für Volkskunde:	
Schriftleitung:	Hon. Prof. HR Dr. Klaus Beitzl OR Dr. Franz Grieshofer
unter Mitarbeit von:	Univ. Prof. Dr. Konrad Köstlin Univ. Prof. Dr. Leopold Kretzenbacher Univ. Prof. Dr. Oskar Moser
Redaktion:	OR Dr. Margot Schindler (Aufsatzteil) Mag. Herbert Nikitsch (Rezensionen)

5. Festsetzung der Höhe des Mitgliedspreises

Die bisherige Höhe des Mitgliedsbeitrages sowie des Zeitschriftenabonnements wird beibehalten.

6. Bestätigung von korrespondierenden Mitgliedern

Folgende vom Vereinsausschuß vorgeschlagenen und begründeten Kandidaten wurden von der Generalversammlung einstimmig bestätigt:

Dr. Hana Dvořaková (Direktorin der Ethnograph. Abteilung des Mährischen Museums in Brünn)

Dr. Damodar Frlan (Direktor des Ethnographischen Museums in Zagreb und Präsident der Ethnographischen Gesellschaft Kroatiens)

Dr. Erika Karasek (Direktorin des Museums für Volkskunde in Berlin)

Dr. László Lukács (Leiter der Abteilung Volkskunde des István Király-Museums Székesfehérvár)

Dr. Heidi Müller (Direktorin der Volkskundeabteilung des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg)

Dr. Ivan Sedej (Direktor des Slowenischen Ethnographischen Museums in Ljubljana)

Da es zum Punkt Allfälliges keine Wortmeldungen gab, schloß Präsident Beitzl um 18.00 Uhr mit dem Dank an alle Erschienenen die Generalversammlung, um nach einer kurzen Pause den diesjährigen Festvortragenden, Herrn Univ. Prof. Dr. Justin Stagl von der Universität Salzburg, herzlich zu begrüßen.

Univ. Prof. Dr. Justin Stagl referierte über „Leopold Graf Berchtold, Josephiner und Sozialforscher“.

Wie in den Jahren zuvor lud der Präsident nach dem Vortrag zu einem kleinen Empfang, der wieder von dem bewährten Frauenteam unseres Vereins vorbereitet worden war.

OR Dr. Franz Grieshofer
(Generalsekretär)

Österreichische Volkskundetagung 1995 vom 12. bis 15. Juni in Wien

„Totgesagte leben lang“. Auch auf wissenschaftlichen Konventen fallen zuweilen Volksweisheiten, und die hier zitierte hatte zudem ihre Richtigkeit – zumindest was das Thema der diesjährigen österreichischen Volkskundetagung anlangt. „Volkskunst“ – der Sache selbst wurden schon einige Male historische Grenzen gezogen („Mit der Aufklärung zergeht die Volkskunst wie der Schnee in der Sonne“ schrieb bereits vor über 20 Jahren Lenz Kriss-Rettenbeck), und auf begrifflich-heuristischer Ebene ist wiederholt ebenfalls recht definitiv festgestellt worden, daß „wir über ‚Volkskunst‘ nicht mehr zu diskutieren (brauchen)“ (so Weber-Kellermann/Bimmer in ihrer „Einführung“ von 1985). Nachgekommen ist man solcher Apodiktik im weiteren allerdings nicht: Im Windschatten eines Reflexivität und Aktualität gleichermaßen versprechenden Fragezeichens wurde etwa „Volkskunst heute?“ (1986) zum locus classicus einschlägiger Diskussion; das folgende Jahrzehnt sah die (antiessentialistisch entschärfte) Thematik durch zahlreiche Detailstudien wie auch durch akribische Erforschung ihres ideen- und problemgeschichtlichen Horizontes vorangetrieben; und heuer waren immerhin rund hundert Teilnehmer und vierundzwanzig Referenten aus dem In- und Ausland der Einladung des Vereins für Volkskunde und des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde nach Wien gefolgt, um hier „sowohl die Wandlungen des Phänomens selbst als auch die Diskurse über veränderte populäre Kreativität vor dem Hintergrund der Modernisierung“ (so die Programmaussendung) zu überdenken.

Zeit und Ort der Tagung hatten satten Symbolcharakter, den Klaus Beitzl in seiner Begrüßungsansprache in Erinnerung an das Zentenario des „Österreichischen Museums für Volkskunde“ (dessen Fundus seinerzeit Leopold Schmidt bei seinem berühmten positivistischen Definitionsvorstoß

den Weg gewiesen hatte) und an den ersten elaborierten Bestimmungsversuch von „Volkskunst“ durch den Wiener Kunsthistoriker Alois Riegl anno 1894 herausstrich. Das Museum selbst bzw. seine vor anderthalb Jahren neueröffnete ständige Schausammlung standen denn auch in der abschließenden Podiumsdiskussion mit Klaus Beitzl, Gottfried Korff, Gottfried Fliedl und Roman Sandgruber (Leitung: Klara Löffler) über „Volkskunst in Präsentation“ zur Debatte – einer Debatte, in der die anwesenden, v.a. über die Ausstellungsarchitektur sich alterierenden Kritiker durch die wohl etwas zu homogen ausgewählte Front des Podiums – von dem praktisch ausschließlich zustimmende Statements kamen – auf teils verknapp-aphoristische („Yuppie-Museum“), teils allzu pragmatische (Hinweis auf die Reinigungsproblematik) Argumentationen zurückgeworfen wurden.

Die Beschäftigung mit Volkskunst als einer konstitutiven Kategorie des Faches seit seiner Etablierung schließt zugleich den Blick auf Anfänge und Anstöße volkskundlichen Tuns überhaupt mit ein. Diesem, wissenschaftsgeschichtliche Interna wie gesellschaftspolitische Impulse gleichermaßen berücksichtigenden Aspekt wurde in dem Eröffnungsreferat Bernward Deneke (Bielefeld) und dem anschließenden Vortrag Konrad Köstlins (Wien) Rechnung getragen, womit gleichsam die (fach-)historisch-analytische Basis für den weiteren Tagungsverlauf – der hier nicht im einzelnen chronologisch nachvollzogen werden soll – gelegt war. Deneke legte in seinen Ausführungen über „Volkskunst und nationale Identität 1870 – 1914“ eine differenzierte diachrone Bestandsaufnahme theoretisch-begrifflicher Zuordnungs- und praktischer Instrumentalisierungsversuche von „Volkskunst“ vor, deren Konnotationen, je nach wechselvoller Intention, nicht nur in der Bandbreite von Ökonomie und Ästhetik changierten, sondern zudem Momente nationalistischer Kontinuitäts- und Homogenitätspostulate transportierten. Köstlin handelte, in zeitlicher Fortführung der historischen Volkskunst-Debatte, von der „Ästhetischen Programmatik in Lebensentwürfen der zwanziger Jahre“, einer Epoche, die – in Abkehr national-hegemonialer Tendenz nach verlorenem Krieg – jene nun nicht mehr ausschließlich dingliches, museal verwahrtes Dekor inkludierenden „Volkskünste“ zum Instrument personell-individueller Identitätsstiftung umfunktionierte, „näher an den Körper“ (Stichwort: Volkstanz) rückte und solcherart zum Ausdruck und Spiegel gesellschaftlicher Befreiungsutopien machte; in der ihr immanenten Ambivalenz zu jenem „Traum von Harmonie und Totalität“ dieses Zeitabschnitts gehörend, nährte Volkskunst auf ihre Art all die Vorstellungen vom „Born der Erneuerung“, wie sie das Lebens- und Gesellschaftsreformspektrum von jugendbewegter Alternativromantik bis zur politischen Heilsrezeptur verschiedenster Couleur bestimmt hatten.

Dem historischen Umfeld von Sache und Begriff „Volkskunst“, der zwischen „Fund und Erfindung“ angesiedelten Genese und Fortschreibung

dieses Kapitels volkskundlichen Kanons widmeten sich noch eine Reihe weiterer Beiträge. So ging etwa Nina Gorgus (Tübingen) den im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges versandenden Ansätzen zu einer europaweiten Vernetzung einschlägiger Forschungsbemühungen am Beispiel des Prager Volkskunstkongresses 1928 und der folgenden Aktivitäten der dortselbst gegründeten CIAP nach und demonstrierte quellenmäßig gut abgesichert deren nicht zuletzt politisch bedingtes Stagnieren. Und während Martin Wörner (Dresden) das Verhältnis von „Klassischer Moderne und Volkskunst“ an den Adaptionsweisen von Volkskunst durch die russische Avantgarde um Malewitsch und durch den „Blauen Reiter“ exemplifizierte, behandelte Gottfried Korff (Tübingen) „nichtvolkskundliche Ansätze zu einer Volkskunst-Theorie der Zwischenkriegszeit“ und stellte mit Carl Einstein, Hans-Friedrich Geist und Hans Prinzhorn „Stichwortgeber“ höchst unterschiedlicher professioneller Provenienz (Kunsthistoriker bzw. -philosoph, Neuropathologe) für eine unter Fraenger, Naumann und Spamer „über den Nucleus Volkskunst“ in einem später auch popularisierten institutionellen Rahmen (Stichwort: Kunsterziehung) sich etablierende Volkskunde vor. In retrospektivem Zugang näherten sich dem Volkskunst-Diskurs auch Bernhard Purins (Wien) Ausführungen „zur Konstituierung einer jüdischen Volkskunst in Österreich“ und Edith Hörandners (Graz) Überlegungen über die „Wa(h)re Volkskunst“, in denen ein tour d’horizon gängiger Rezeptions-, Konsumptions- und Interpretationsmuster geboten wurde; und Hermann Steiningers (Wien – Perchtoldsdorf) kommentierter Bibliographie zur niederösterreichischen Volkskunstforschung mag ebenfalls der Wille zu historischer Aufarbeitung der Thematik Pate gestanden haben. Dem bereits Referenz erwiesenen *genio loci* der Veranstaltung zollte Reinhard Johler (Wien) Tribut, indem er „das Projekt Volkskunst“ in der „Wiener Moderne“ der Jahrhundertwende heranzog und die seinerzeit grassierende Volkskunstemphase, die programmatisch „die Kunst, das Volk und seine Kultur“ einander anzunähern versprochen hatte, am Beispiel einiger ihrer im Fach bislang nicht rezipierter Protagonisten – wie etwa den Publizisten Ludwig Hevesi und Berta Zuckerkanndl – beleuchtete.

Wenn Köstlin in seinem Beitrag *expressis verbis* von den „Volkskünsten“ gehandelt hatte, war damit nicht nur die historische Vielschichtigkeit des Phänomens, sondern zugleich der heutige plurale Gebrauch des Volkskunst-Begriffes angezeigt gewesen; und der weitere Verlauf der Tagung machte denn auch deutlich, was so manche(r) für sich unter diesem Begriff subsumiert, aber auch ausgeklammert wissen wollte. Wolfgang Brückner (Würzburg) etwa zeigte in den Bildern des Wiener Malers Hans Zatzka betonterweise nicht Volkskunst, sondern „Kunst für das Volk“, „Kunst für alle“, solcherart das Tagungsthema in „radikaler historischer Betrachtung“ (Martin Scharfe hat seinerzeit aus anderer Richtung Gleiches fokussiert) in einer

vergangenen Epoche und als abgeschlossenen ästhetischen Formenkanon verortend. Entlang dieser von Brückner v.a. in seinen Diskussionsbeiträgen gezogenen Trennlinie, die eine Behandlung rezenter Ästhetisierungsvorgänge des Alltags aus dem disziplinären Volkskunst-Kanon verweist, ließen sich – im Versuch, jenen summarischen Überblick und Gesamteindruck, wie er in Tagungsberichten üblich und angestrebt ist, zu vermitteln – die Beiträge, wenn auch etwas idealtypisch vereinfacht, kontrastieren: In jene, die Konzeption, Umfang und Problematik des Volkskunst-Begriffs per se thematisierten, und in jene, die, am konkreten Gegenstand orientiert, bereits durch die Wahl ihres Sujets derlei Fragen und Skrupel als für sich irrelevant demonstrierten. Und während etwa Gertraud Liesenfeld (Wien) anhand der unterschiedlichen Rezeption der hausindustriellen Erzeugnisse aus der Viechtau nach den Gründen des Mutierens einfacher, in serieller Eintönigkeit produzierter Gebrauchsgegenstände in museal gehütete Schätze und damit zugleich nach der historischen wie auch rezenten Gültigkeit jenes ästhetischen Transformationsprozesses fragte oder Kincsó Verebélyi gleichfalls prinzipiell „Stilfragen in der Volkskunst“ mit ungarischen Beispielen veranschaulichte, reichten die Interessen der ins Detail einschlägiger Phänomene gehenden Referenten tatsächlich „querbeet vom Gartenzwerg bis zu den Graffiti“, um W. Brückners Diktum anno 1987 heranzuziehen, freilich ohne dessen kritischer Konnotation. Denn auch diese Beiträge waren großteils von stringent argumentierenden Explikationen und über das jeweils behandelte Spezifikum hinaus von jener die Tagung latent durchziehenden und in der Diskussion von K. Köstlin formulierten „Grundfrage“ getragen, ob das von W. Brückner wiederholt beschworene „Ende der Volkskunst“ eine Wende der Wirklichkeiten oder (einschneidend genug) den Wandel unserer Deutungsmuster markiere.

Nur knapp seien hier Autoren und Themenbereiche der Referate angeführt (die Tagungspublikation soll nach dem Vorsatz der Veranstalter noch im heurigen Herbst erscheinen): Regina Bendix (Philadelphia) demonstrierte in ihren Fallstudien aus Portland (Oregon) zur „Gartenästhetik“ nicht nur diese „Außenräume“ als Orte ästhetischer Betätigung und persönlicher Entfaltung, sondern zugleich jene, Zuwendung und Distanz in rechter Dosis amalgamierende Qualität des im Fach gern reklamierten „ethnologischen Blicks“; Simone Wörner (Hamburg) legte eine Mikrostudie über Symbolgehalt und Funktion von Schaufensterarrangements in der Hamburger „Langen Reihe“ vor; Ulrike Langbein (Berlin) interpretierte das Poesiealbum als „ästhetische Praxis“ populärer Kinderkultur; Barbara Lang (Berlin) beschäftigte sich mit Graffiti – ein Thema zu dem auch Dieter Schrage (Wien) plädoyerartig Stellung bezog – und stellte die Frage nach der Auswirkung volkskundlicher Auseinandersetzung mit dieser „urbanen Volkskunst“ auf Rezeption und Produktion eines „wilden Schreibens“; Nicole Kuprian

(Detmold) sah das textile Sachgut „Bettwäsche“ im Schnittpunkt von Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie als „Spiegelbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit“; Bärbel Kleindorfer-Marx (Cham) bot eine (vorerst mit 1945 begrenzte, cf. ÖZV 49/98) Fortsetzung ihrer Bestandsaufnahme des Warensortiments der Möbelfabrik Schoyerer; Martin Zeiller (Wien) führte ins „Mouse Museum“ von Claes Oldenburg; Ronald Lutz (Erfurt) spürte den „dionysischen Qualitäten des Menschen“ in den „ästhetischen Straßenergebnissen“ (denen er „kreatives Chaos“ attestierte) nach; Bernhard Tschofen (Wien) verfolgte anhand afghanischer Teppiche aus den 80er Jahren einen Prozeß rezenter „Volkskunstwerdung“; und in seinem zur Tagungshalbzeit gehaltenen öffentlichen Abendvortrag über „Werbung als Volkskunst“ sprach sich Martin Heller (Zürich) für eine völlige „Begriffsliberalisierung“, ja „Begriffsbereinigung“ von „Volkskunst“ aus und forderte einschlägige forschungsstrategische „Promiskuität“ unter Einschluß bislang weitgehend fachfremder Diskurse (wie etwa designtheoretischer Ansätze).

Bunt also, in summa. Und wenn auch Elisabeth Katschnig-Fasch (Graz) – in Anschluß und Auseinandersetzung v.a. mit dem von ihr als bürgerlich-elitäres Interpretament bezeichneten Entwurf Bourdieus generell zur Problematik des Diskurses um Geschmack und Lebensstil und seiner gesellschaftspolitischen Konditionen Stellung nehmend – jene postmodernistisch behauptete (und Egalität suggerierende) Ubiquität einer individualistischen „Kultur des Wählens“ in Frage gestellt hatte: der Vielfalt selektiver Option im Forschungszugriff blieb das Tagungsangebot jedenfalls ebenso wenig schuldig wie dem breiten Spektrum des mittlerweile recht segmentierten thematischen Feldes. Volkskunst, Massenkunst, temporäre Gruppenkunst, populäre Gestaltung, Memorialobjekt, ästhetisch-kreative Alltagspraxis etc.: Totgesagte leben lang. Und wenn auch nur per Mitose.

Herbert Nikitsch

**Symposium „Kasperl – Teufel – Krokodil“
Traditionelles Puppentheater vom 12. bis 14. Mai
im Österreichischen Museum für Volkskunde, veranstaltet
vom Kultur- und Museumsverein „Freunde des Puppenspiels“**

Eine Rückschau

Als die Beilage in der Unima-Zeitung zu diesem Symposium kam, habe ich mit viel Interesse das Programm studiert: sehr dicht und konzentriert, eine Fülle von Ansätzen, die die traditionellen Puppenspielformen untersuchen, erklären und einander gegenüberstellen. Aber auch eine Fülle beispielhafter Vorstellungen aus dem europäischen Raum. Und ich habe bald ge-

wußt, auch für die Hälfte des Programms trete ich die Reise vom Westen in den Osten an!

Alles fand in den verschiedenen Räumen des Volkskundemuseums statt, was die Sache für Stadtkundige sehr überschaubar machte. Die Vorträge waren oft sehr dicht aufeinanderfolgend, aber bis auf Ausnahmen wirklich auf 30 Minuten beschränkt.

In Kopf und Herz ordnen muß ich erst die Fülle von Eindrücken und Informationen dieser drei Tage, aber die Vorstellungen haben zum großen Teil bestätigt, was in den Vorlesungen herausgearbeitet wurde:

Sprache ist im traditionellen Figurentheater nicht das Wichtigste – sie besteht zu einem großen Teil aus Lautmalerei, Rhythmus, Wechselspiel; für mich war dafür der Italiener Salvatore Gatto das beste Beispiel. Hier war der Sprachverlauf die Musik zum Stück, und ich habe noch nie etwas so Melodiöses und Dynamisches gesehen!

Die Figuren stimmen international überein und werden in ihren Absichten sofort erkannt!

Die Inhalte der Stücke sind so einfach, daß jeder, der dazustößt, sofort weiß, worum es geht – und trotzdem werden auf diese Art oft sehr elementare Inhalte menschlichen Lebens berührt: Eifersucht, Tod, Liebe usw.

Die auftretenden Figuren sind Archetypen und auch deshalb sofort erkennbar und zuzuordnen: Der Kampf zwischen Gut und Böse tritt immer wieder in Erscheinung.

Die Guckkastenbühne stellt oft eine gewisse Ausweglosigkeit für den Helden dar – die er unterbricht, wenn er plötzlich von unten herausspielt und von dort seinem Widersacher zusetzt.

Traditionelles Figurentheater war für Erwachsene *und* Kinder – die Erwachsenen verstanden den Wortwitz und die oft recht derben Pointen, die Kinder lachten über die gekonnt ausgeführten Bewegungsabläufe und „Schmähs“, mit denen der Kasper Sieger blieb. Und das verstanden auch hier alle Besucher, die nicht ungarisch, französisch oder italienisch sprachen.

Zu den verschiedenen „Kasperformen“ im europäischen Raum gab es interessante Ausführungen und Erklärungen: wie sie entstanden sind, sich verändert haben, verdrängt wurden und nun ein Comeback anbahnen etc.

Alle Referenten erschienen mir sehr kompetent und interessant. Bei den tschechischen und slowakischen Ausführungen hätte ich mir einen Dolmetscher vorstellen können! Die Referenten entschuldigten sich schon zu Beginn für ihr Deutsch und gaben sich größte Mühe, ihr Wissen verständlich zu übersetzen – und vor lauter Konzentration auf einzelne Worte fehlte mir am Schluß der Zusammenhang.

Vitez Laszlo, Pulcinella und Policinella unter einem Dach zu haben, wird so leicht nicht immer zu organisieren sein – und es war vielleicht eine nicht

so schnell wiederkehrende Möglichkeit, die drei Menschen zu erleben, die hinter diesem Spiel stehen!

Henrik Kemeny spielte bereits mit sechs Jahren das erste Mal und feierte dieses Jahr seinen 70. Geburtstag, mit viel Anerkennung, in Ungarn. Philippe Casidanus spielt seit 27 Jahren, kommt aber nicht aus einer Puppenspielerfamilie. Heinz Anger ist der österreichische Vertreter, der sich seit 1993 mit traditionellem Kasperl-Handpuppentheater beschäftigt und auch als bildender Künstler die Figuren selbst baut.

Der deutsche Referent Dr. Olaf Bernstengel stellte den Anstoß in den Raum, der österreichischen Tradition mehr nachzugehen, Einflüsse zu erforschen und in einer Arbeitsgruppe schriftlich festzuhalten. Denn, so sagte er im Vortrag über „Gemeinsamkeiten und Unterschiede im sächsischen, böhmischen, slowakischen und österreichischen Raum“, er sei in Österreich auf viel Wissen über die Tradition bei Puppenspielern gestoßen, das aber in keiner Literatur aufscheine.

Die Abendvorstellungen waren ein Erlebnis für sich und sehr eindrucksvoll. Leider entfiel das Hohenloher Figurentheater wegen eines Krankheitsfalles, und es ist dem Einsatz der Veranstalter herzlich zu danken, daß sie in kurzer Zeit die Gruppe „Radost“ aus Brünn mit einer traditionellen Faust-Vorstellung mit Marionetten gewinnen konnten.

Die Vorstellung war in deutscher Sprache und durch die gelungene Verbindung von Personen in rot-schwarzer Kapuzenkleidung, mit Fadenmarionetten auf einfacher „Kistenbühne“, ein lebendiges Szenario im Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Licht und Schatten und von Spannung und Witz durch das „Mitmischen“ der Kasperfigur. Durch anhaltenden Applaus zeigte das Publikum am Schluß seine Begeisterung!

Das Stück benötigte acht Akteure und am Schweiß war zu erkennen, daß Figurentheater auch schwere körperliche Arbeit sein kann. Ein Teil der Faszination ist auch, daß der Mensch als Spieler in seiner Ganzheit zum Einsatz kommt – und der Zuschauer sich in der Vielfalt der Puppen und Inhalte wiederfindet.

Das Theater „Al Botroule“, wie viele auch ein Familienbetrieb, aber nicht aus einer Puppenspielgeneration, spielte mit Stockmarionetten in französischer Sprache „Die Versuchung des heiligen Antonius“. Hier ist es nicht mehr ganz gleich, ob ein Sprachverständnis vorhanden ist oder nicht. Die Puppen, in ihrer eingeschränkten Bewegungsmöglichkeit, handeln viel über den Dialog aus. Der Inhalt beruhte zwar auf sehr einfacher, volkstümlicher Erzählung, trotzdem konnte ich nicht mitlachen, wenn sich die Anwesenden, der französischen Sprache mächtig, über Dialoge köstlich amüsierten.

Die Vorstellung am letzten Tag, „Hase und Igel“ vom Theater „Firlanz“ aus Hagen, mit Marionetten in offener Spielweise, sollte zeigen, was sich für Kinder im Laufe der Zeit entwickelte – denn, wie schon erwähnt,

waren nicht die Kinder in erster Linie gemeint, wenn irgendwo ein Jahrmarkt- oder Straßenspieler seine Bühne aufbaute. Die Kinder waren einfach dabei, wenn in satirischer Weise Alltäglichkeiten und auch politische Probleme bearbeitet wurden. Traditionelles Puppentheater muß im Kontext der Zeit gesehen werden, mit allen Einflüssen und Geisteshaltungen, um verstanden zu werden.

Wer heute Kasperltheater für Kinder macht, sollte deshalb um die Tradition wissen, den Wurzeln nachspüren und im Auge behalten, was die Figuren eigentlich wollten und welchen Beweggründen sie entsprangen.

Das Theater „Firlifanz“ spielte eine Fabel und kein Kasperltheater. Die Art, wie die Kinder auf das Stück vorbereitet wurden, erschien mir nicht sehr gut: Durch eine Reihe von inszenierten Mißverständnissen zwischen Spielern und Publikum wurde der Anfang unnötig laut und unsensibel hinausgezogen. Natürlich waren zuwenig Kinder da, der Großteil Erwachsene – viele Kinder hätten die Vorstellung vielleicht besser „mitgetragen“ –, aber auch dann hätte ich mir einen echteren und ehrlicheren Umgang mit dem jungen Publikum gewünscht. Gut war die Bühne in wiesengrünen Tüchern, das Faß als Behausung der Igelfamilie und das Einbeziehen eines Kindes, als zweiten Igel, beim Wettlauf.

Im Gesamten kann ich für das Symposium sagen, daß es ein gelungener Anfang war, in diesem internationalen Dialog gemeinsam ein Thema von verschiedenen Seiten anzugehen: beispielhafte Bühnen und theoretischer Hintergrund, eine gute Ergänzung!

Drei so intensive Tage geben sicher jedem/r, wo er/sie gerade steht, eine Fülle von Anstößen und Möglichkeiten „weiterzuarbeiten“.

Ein herzlicher Dank den Veranstaltern, Akteuren und Referenten mit der Hoffnung auf Fortsetzung.

Julia Schumacher-Fritz

Symposium „Kasperl – Teufel – Krokodil“

Resümee

Vom 12. bis 14. Mai trafen sich im Österreichischen Museum für Volkskunde Puppenspieler, Theaterwissenschaftler und Volkskundler aus zehn europäischen Staaten zu einem Symposium über traditionelles Puppentheaterschaffen unter dem Titel „Kasperl – Teufel – Krokodil“.

Das Symposium wies an eindrucksvollen Beispielen nach, daß sowohl historische Spielformen mit Handpuppen und Marionetten wie auch die lustige Figur noch lebendig sind und – anders als in anderen Gattungen der

darstellenden Kunst – einer wissenschaftlichen Beschreibung zur Verfügung stehen.

Die Aufführungen machten einerseits deutlich, daß Eile geboten ist, diese tradierten Formen zu dokumentieren, andererseits es auch Bestrebungen gibt, diese Formen wiederzuentdecken und für ein zeitgenössisches Puppentheater zu gewinnen.

Das Wiener Symposium und seine Ergebnisse können als ein wichtiger Beitrag gelten für die Verständigung über und den Austausch von jüngsten Forschungsergebnissen. Es unterstrich, wenn auch im Moment nur hypothetisch, weil geschlußfolgert, aus den Untersuchungen zu italienischen, ungarischen, französischen und vor allem böhmischen und deutschen Spielweisen, den Stellenwert des österreichischen Puppentheaters als einen Schnittpunkt der europäischen Theatertradition in der Neuzeit. Damit wurde die Notwendigkeit für kulturraumübergreifende Forschungsaufträge unterstrichen. Es ist insbesondere die Absicht der anwesenden österreichischen, deutschen und slowakischen Wissenschaftler und Puppenspieler, zukünftig enger zusammenzuarbeiten, um das mitteleuropäische Puppentheater stärker in seinen inneren Wechselbeziehungen zu untersuchen.

Der Veranstalter, der Kultur- und Museumsverein „Freunde des Puppenspiels“, sieht die Veröffentlichung der Symposiumsbeiträge in einer geeigneten Form vor. Er wird zukünftig gleichfalls gemeinsam mit der UNIMA-Österreich weitere Forschungsaufträge initiieren.

Olaf Bernstengel

Schmuck

Filigrane Kunst aus Gold- und Silberfäden

Die Sonderausstellung des Österreichischen Museums für Volkskunde im Schloßmuseum Gobelsburg 1995/96

Am 20. Mai war es wieder einmal soweit: Um 15 Uhr wurde von OR Dr. Franz Grieshofer die von OR Dr. Gudrun Hempel konzipierte und gestaltete Sonderausstellung „Schmuck“ eröffnet. Da kurze Zeit zuvor im Haupthaus des Österreichischen Museums für Volkskunde, in der Laudongasse, die Sonderausstellung „Der eiserne Faden“ eröffnet worden war, lag natürlich der Bezug hiezu nahe. Handelt es sich im letzteren Fall um Arbeiten aus Eisendraht, so bietet die Gobelsburger Ausstellung Einblick in das weite Gebiet der filigranen Schmuckarbeiten.

Hiebei ist zu betonen, daß filigraner Schmuck nicht allein als am Körper getragener Schmuck zu verstehen ist, sondern auch als Zierde im weitesten Sinn des Wortes. Die Kapiteleinteilung des Kataloges mag dies zeigen:

Kopfschmuck; Hals- und Brustschmuck; Kleidungsschmuck; Uhrketten- und Anhänger; Pfeifenköpfe und Zigarrenhalter; Religiöser Schmuck. Fast alle Objekte stammen aus dem Bestand des Österreichischen Museums für Volkskunde.

Ländermäßig gesehen umfaßt die Palette der ausgestellten Objekte Süd- und Südosteuropa, aber besonders auch Mittel- und sogar Nordeuropa.

Diese feinsten, aus Gold, Silber, aber auch Messing, Kupfer, Eisen und anderen Materialien bzw. Legierungen hergestellten Drähte wurden für z. T. sehr reiche und aufwendige, handwerklich äußerst geschickt und kunstfertig verarbeitete Schmuckstücke verwendet. Im zeitlichen Umfang – soweit belegbar – reicht die Herstellung filigraner Arbeiten von etwa 2500 v. Chr. bis heute.

Von nicht minderer Attraktivität ist der andere Zweig filigraner Arbeiten, die sogenannten „Leonischen Drahtwaren“ oder Gespinste, bei welchen allerfeinste Gold- oder Silberfäden (= echte oder feine leonische Ware) oder eben Metallegierungen als Auszier textiler Stoffe (Stickereien z. B.) Verwendung fanden.

Von der Verarbeitung her gesehen, kann man bei filigranen Schmuckstücken folgende Einteilung treffen: reine Drahtarbeiten, gelötete Arbeiten (= filigran) oder die an textile Stoffe gebundenen Zierden (= Leonische Ware). Zu den Ausstellungsobjekten gehören die Linzer Goldhaube, Goldböndl und Riegelhaube ebenso wie Ohrgehänge, ein Hochzeitsdiadem und ein Jungfernkranl, aber auch Haarpeile, Haubennadeln, Halsbandschließen, Kropfketten, Miederstecker und Gürtelschnalle. Auch Silberfiligrankreuze, Wallfahrtsmedaillen, Taufmünzen sowie Klosterarbeiten und nicht zuletzt – neben vielem anderem – verschiedene Pfeifenköpfe zeugen von der Bedeutung und dem Umfang filigranen Schaffens.

Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß die von der Marktgemeinde Leobersdorf leihweise zur Verfügung gestellten Vitrinen nicht unerheblich zur optischen Gestaltung der Ausstellungsobjekte und der Ausstellung selbst beigetragen haben; lassen sie doch die ausgewählten Objekte dominieren und in ihrer Eigenart – nämlich festlicher Schmuck aus nicht unerschwinglich teurem Material zu sein – voll zur Geltung kommen. Gerade das – das Besondere im Alltäglichen, oder das Festliche aus Billigem, Erschwinglichem – sind wohl auch sehr wesentliche Kriterien, die die Volkskunde in ihre Betrachtungsweise und Forschung einbeziehen muß. Hiebei – und das war die Zielsetzung der Ausstellungsgestaltung – sollen die Vitrinen und Unterlagen lediglich dazu dienen, die Objekte, die – wie alles Menschenwerk – vergänglich sind, selbst sprechen zu lassen und sie so zeigen, wie sie nach Außer-Funktionstellung – dem Alltag und Verfall preisgegeben – aussehen. Dennoch mag man erkennen, welchen Glanz und Stellenwert sie einstmals gehabt haben mögen.

Sowohl die gute Stimmung bei der Eröffnungsfeier als auch die bislang gemeldeten Besucherzahlen beweisen, daß die heurige Sonderausstellung wieder einmal gelungen und sehr erfolgreich ist.

Klaus Gottschall

Holzsnitzkunst in der Südslowakei

Sonderausstellung des Donauländischen Museums Komorn im
Ethnographischen Museum Schloß Kittsee, Juli bis Oktober 1995

Am 1. Oktober 1991 wurde am Podunajské múzeum Komárno/Duna Menti Múzeum Komárom/Donauländisches Museum in Komorn eine Ungarische Nationalitätenabteilung mit gesamtstaatlicher Zuständigkeit gegründet. Ihre Aufgabe besteht darin, die Kultur der mehr als eine halbe Million Ungarn in der Slowakei zu erforschen und zu dokumentieren sowie ein zukünftiges ungarisches Nationalitätenmuseum in der Slowakei zu gründen. Bereits jetzt erfüllt die Nationalitätenabteilung publizistische Aufgaben: Sie gibt das Jahrbuch „Acta Museologica“ sowie weitere themen- und lokalorientierte Serien heraus. Zu ihren organisatorischen Tätigkeiten gehörte die Veranstaltung von internationalen Konferenzen sowie von Ausstellungen.

Die bislang erfolgreichste Ausstellung ist eine Wanderausstellung mit Objekten aus verschiedenen südslowakischen Museen, die einen Einblick in die Holzsnitzkunst der von Ungarn bewohnten Gebiete vermittelt. Bereichert wird die Auswahl von über hundert Holzsnitzereien durch Dokumentationsphotos des Budapester Photographen Kútvoľgyi Mihály, die er am Originalstandort aufgenommen hat.

Die ungarische Volksgruppe lebt im südlichen, an Ungarn grenzenden Teil der Slowakei. Dieses Gebiet teilt sich in mehr oder weniger unterschiedliche Kulturregionen. Der südliche Teil der Westslowakei, das Gebiet der Kleinen Ungarischen Tiefebene (Podunajská nížina), bildet mit der Schüttinsel und dem Matthiasland in kultureller Hinsicht eine Übergangszone zwischen der pannonischen Tiefebene und den Karpaten. Im Südtteil der Mittelslowakei leben die Palozen. Diese Volksgruppe im nördlichsten, gebirgigen Teil des ungarischen Sprachgebietes wird durch eine Kultur mit sehr typischen Merkmalen charakterisiert und steht in enger Wechselwirkung mit der slowakischen Volkskultur. Die ungarischen Gebiete der Ostslowakei korrespondieren wieder mit der Kultur der Großen Ungarischen Tiefebene.

Den mit der Natur eng zusammenlebenden Menschen bot sich das Holz als bearbeitbarer Rohstoff von selbst an. Aus Holz bauten sie nicht nur ihre

Häuser und Möbel, sondern fertigten daraus auch Gebrauchsgegenstände sowie Grabmale zur Erinnerung an die Toten. Der funktionale Wert der Haushaltsgegenstände, Vorratsgefäße, Hirtenschnitzereien und landwirtschaftlichen Geräte stand dabei immer im Vordergrund. Doch sind sie von der Ästhetik her ebenso bedeutend. Es erscheint hier eine jahrhundertalte, oft jahrtausendealte Formenwelt, ein Reichtum an Motiven, angefangen bei den geometrischen Motiven aus prähistorischer Zeit über die Renaissance bis zum Barock im Fundus der Volkskultur der Südslowakei. Zu erwähnen ist auch der Symbolcharakter, der den sog. Liebesgaben innewohnt. Sie sind zwar vom Äußeren her Arbeitsgeräte, waren aber (Verlobungs-)Geschenke, oft reich verziert und nicht für den Gebrauch bestimmt, durch ihre Form jedoch ein deutlicher Wink für das zukünftige Leben der jungen Braut.

Die Bewohner dieses Gebietes sind zwar vorwiegend Ungarn, doch lassen sich in der Volkskunst keine Sprachgrenzen ausmachen. Natürliche Umwelt, historisches Schicksal und gesellschaftliche Bedingungen haben die Volkskultur der hier zusammenlebenden Ungarn, Slowaken, Deutschen, Ruthenen usw. in gleicher Weise geformt. So läßt sich an einem Stück zwar oft die Identität und Nationalität des herrschenden Handwerkers eruieren, was aber nichts über die Nationalität seiner Benützer sagt und ein Beweis für das Aufeinanderangewiesensein dieser Menschen ist, geprägt durch gemeinsame Natur, Umwelt und Geschichte. Diesen Beweis zu erbringen, ist der Sinn unserer Forschungsarbeit.

Die Ausstellung wurde am 18. Mai 1993, dem internationalen Museumstag, das erste Mal in Komorn präsentiert und in weiterer Folge in Galanta/Galánta, Dunajská Streda/Dunaszerdahely, Šahy/Ipolyáság, Rimavská Sobota/Rimaszombat, Rožňava/Rozsnyó und Nové Zámky/Érsekújvár gezeigt.

József Liszka

Zur Volkskunst Rumäniens

Sonderausstellung des „ASTRA“-Museums Sibiu
im Ethnographischen Museum Schloß Kittsee,
19. Mai bis 29. Oktober 1995

Seit 1990 entwickelte sich das Museum für traditionelle Volkszivilisation „ASTRA“-Sibiu zu einem bedeutenden nationalen Museumskomplex mit verschiedenen Sektoren:

Das Freilichtmuseum zeigt in einer wunderbaren Landschaft auf einer Fläche von 96 ha Baudenkmäler, die die verschiedenen traditionellen Arbei-

ten der Bevölkerung demonstrieren: Fischereiwirtschaft, Hirtenhütten, Stalungen, Sennhütten, Obst- und Weinkeller, „bäuerliche“ Industriebauten.

In den letzten drei Jahren wurde dieser Ausstellungsbereich durch Gebäude bereichert, die von der Öffentlichkeit auch genutzt werden können: ein Gasthof, ein Wirtshaus, ein Spielpavillon, eine Kegelbahn, eine Schule, eine Kirche, ein Geschäft und eine Galerie für zeitgenössische Bildhauerwerke, die wieder thematisch von der Welt des rumänischen Dorfes inspiriert wurden.

Im Jahr 1993 wurde das „Franz Binder“-Völkerkundemuseum als Abteilung für außereuropäische Ethnographie in das „ASTRA“-Museum integriert. Dieses Museum ist das erste und – vorläufig – einzige seiner Art in Rumänien und umfaßt je eine Sektion für Ethnographie und zeitgenössisches Kunstgewerbe.

Die Gründung des Zentrums für Information und Dokumentation „Cornel Irimie“ bedeutet zugleich die Computerisierung des wissenschaftlichen, technischen und Dokumentationsarchivs sowie der gesamten Museumskollektionen (Baudenkmäler und Objekte).

Das „ASTRA“-Filmstudio, das auch ein wertvolles Archiv mit ethnologischen und anthropologischen Dokumentarfilmen besitzt, stellt selbst wissenschaftliche Dokumentarfilme her. 1994 organisierte das „ASTRA“-Filmstudio das Internationale Festival für den anthropologischen Dokumentarfilm.

Zur Erhaltung des musealen Patrimoniums an Baudenkmalern im Freilichtmuseum wurde das Restaurierungs- und Konservierungslaboratorium modernisiert sowie ein Restaurierungs- und Konservierungslabor für Volkskunstobjekte folgender Gattungen eingerichtet: Malerei, Keramik, Glas, Trachtenteile, Textilien, Stickereien, Leder, Fell (Pelz) und Metall.

Die rumänische Volkskunst weist in ihren Formen zuweilen traditionelle Elemente auf, die Spuren künstlerischen Schaffens aus der indoeuropäisch-thrako-geto-dakischen, vor allem aus der römischen Epoche darstellen. Diese nationale Eigenart in ihrem stilistischen Gepräge zeigt dennoch eine große Formenvielfalt der ethnographischen Regionen und Zonen. Naturgegebenheiten, geographische Voraussetzungen und unterschiedliche historische Entwicklungszüge haben zu dieser Vielfalt geführt.

Gerade beim Hausbau waren die Menschen auf den natürlichen Rohstoff angewiesen: Lehm und Schilf im Flachland, Stein und Holz im Hügel- und Bergland wurden als Baumaterialien genutzt.

Die hölzernen Hoftore in Oltenien, Suceava und Maramureş sowie die Holzkirchen in Siebenbürgen sind in ihrer künstlerischen Gestaltung bedeutende Zeugen der Holzschnitz- und -baukunst.

Die typisch dunklen Möbel mit ihren geometrischen Ornamenten und die farbenprächtigen Textilien im Inneren der Häuser bilden einen ausgewogenen Kontrast, wie die mit Blumen- und Pflanzenmotiven bemalten Möbel

im Banat und in Teilen Siebenbürgens mit den dunkler gehaltenen Stickerien harmonieren.

Holz ist auch das Grundmaterial für die Herstellung von Gebrauchsgegenständen. Die Ritz- und Kerbverzierungen an den Spinnrocken, Spannstücken der Webstühle, Kassetten und Käseformen machen diese Gegenstände zu dekorativen Erzeugnissen der Volkskunst.

Die keramischen Produkte weisen eine Entwicklung von neolithischer Zeit bis in die Gegenwart auf. Die Zentren liegen im Bergland; zahlreiche Dörfer produzieren Schüsseln, Töpfe, Krüge, Kannen für den Haushalt und als Dekorationsstücke. Typisch sind die Pfeifchen als Geschenke und Kinderspielzeug. Auch hier werden geometrische Muster bevorzugt, selbst wenn für manche Gegenden Blumenmotive charakteristisch sind.

Dies gilt auch für die im Haus verwendeten Textilien aus Hanf, Flachs, Wolle und Baumwolle. Die selbstgewebten Teppiche dienen als Bett- und Tischdecken sowie als Wandbehang und sind – wieder vor allem mit geometrischen Mustern – sehr charakteristisch auch in den Farben für die verschiedenen Regionen.

Unterschiedlich in Zahl und Machart sind auch die aus Wolle gewebten Schürzen der Frauentrachten in den Regionen, während sich die Hemden mehr in Farbe und Ornament unterscheiden. Die Männertracht, bestehend aus Hemd, Gürtel und Hose, gewinnt ebenso wie die Frauentrachten durch Mäntel aus Tuch oder Pelz an Wert und Attraktivität.

Das „ASTRA“-Museum Sibiu unterhält Kontakte zu zahlreichen „Volkskünstlern“ im ganzen Land, die die traditionellen Herstellungsweisen noch beherrschen, und ist so in der Lage, seinen Besuchern auch zeitgenössische Werke der Volkskunst anzubieten.

Corneliu Bucur

ICOM – Generalkonferenz in Stavanger/Norwegen 29. Juni bis 7. Juli 1995

Gewöhnlich finden die Generalkonferenzen des Internationalen Museumsrates ICOM, welche als wichtigstes operatives Instrument der Organisation gelten dürfen, im Dreijahresrhythmus in den Metropolen der Welt statt, welche über ein dementsprechendes (hoch)kulturelles Umfeld verfügen, in den letzten beiden Jahrzehnten etwa in London, Moskau, Mexico City, Buenos Aires, Den Haag. Der Entscheidung von ICOM-Paris, die Generalversammlung 1995 in Stavanger/Norwegen abzuhalten – der viertgrößten Stadt Norwegens (104.000 Einwohner), in der Vergangenheit bekannt durch den Heringfang und an die siebzig Fischkonservenfabriken,

heute durch Öloindustrie und Hochtechnologie geprägt –, konnten daher manche Kollegen aus den Museen der schönen und angewandten Künste nicht viel abgewinnen. Sie wichen, wie etwa das Modern Art Komitee, nach Bergen und Oslo aus oder blieben der Konferenz ganz fern.

Für jene Museumsleute allerdings, deren Kulturbegriff weiter gesteckt ist, und besonders für die Mitarbeiter ethnographischer und regionaler Museen kulturhistorischen Zuschnitts bot das Land mit seinen zahlreichen kleinen Museen (ca. 800 bei einer Bevölkerung von 4,3 Mill.!) und seinen unvergleichlichen Naturschönheiten genügend Anreiz zur Teilnahme an der Tagung. So waren denn auch an die zweitausend ICOM-Mitglieder inklusive Begleitpersonen der Einladung der norwegischen Kollegen gefolgt, die sich alle erdenkliche Mühe gaben, der Veranstaltung zum Erfolg zu verhelfen.

Der eigentlichen Konferenz war ein zweitägiger „Oslo Museums Day“ vorgespannt, der die Museen der Hauptstadt vorstellte. Manche Komitees hatten hier bereits intensive Vorprogramme wie etwa das Costume Committee, das sich einen ganzen Tag lang dem wichtigen Norsk Folkemuseum und seinem gegenwärtigen Ausstellungsprogramm widmete: Schausammlung zum historischen und gegenwärtigen Volkskunstbegriff, Volk und Kleidung, Tradition und Gebrauch, Volkskultur der Samen, Der Rosenmaler Peder Aadnes (1739 – 1792), und ein weiterer Halbttag galt der Sonderausstellung „Royal Fashions 1896 – 1938“, der Mode der Königin Maud, Großmutter des gegenwärtig regierenden Königs von Norwegen.

In verschiedenen Gruppen gab es weiters geführte Touren und Gespräche mit Kuratoren in den wichtigsten Museen der Stadt: im größten Museum Norwegens, dem bereits erwähnten Norsk Folkemuseum mit angeschlossenem Freilichtmuseum (153 historische Gebäude inklusive einer Stabkirche aus dem 13. Jahrhundert), im Wikingerschiffmuseum, das die drei berühmten Schiffsfunde von Gokstad, Oseberg und Tune beherbergt (9. Jahrhundert!), im Kon-Tiki Museum, das die beiden Expeditionen Thor Heyerdahls von 1947 und 1970 dokumentiert, im Museum, das 1935 um das Polarschiff Fram (Fridtjof Nansen, Otto Sverdrup, Roald Amundsen) gebaut worden war, und im Norwegischen Seefahrtsmuseum, alle auf der malerischen Halbinsel Bygdøy gelegen.

Weiters präsentierten sich die Nationalgalerie, das Historische und Ethnographische Museum, das Museum für zeitgenössische Kunst, das Museum des Norwegischen Widerstandes und das militärgeschichtliche Museum in der Festung Akershus, das Schimuseum an der berühmten Holmenkollensprungschanze – altmodisch in der Gestaltung, aber wichtig für die Identität der Norweger als Schifahrernation und Erfinder des Schilaufs überhaupt – und natürlich das Munch-Museum, welches 1.100 Gemälde und 18.000 Graphiken, Skizzen, Skulpturen und Photos des berühmtesten Malers Norwegens beherbergt.

Die Generalkonferenz setzte sich, wie gewöhnlich, aus den Elementen Feierliche Eröffnung, Keynote-Referaten zum Generalthema, Arbeitsprogramm der Internationalen Komitees (siehe untenstehende Berichte), Geschäftssitzungen der Gremien Executive Council, Advisory Committee und Generalversammlung mit Wahl des Vorstandes und aus den informelleren Programmpunkten Exkursion und Abschlusveranstaltung zusammen.

Letztere waren mit großer Präzision und warmherziger Gastfreundschaft organisiert und präsentierten das Gastland einerseits als Seefahrernation und andererseits, wohl als Folge des langen Ringens um die Unabhängigkeit, welche sich zuletzt ja wieder in der abermaligen Ablehnung eines EU-Beitrittes durch die Mehrheit der Bevölkerung manifestiert hatte, als Volk mit einer ausgeprägten Nationalkultur. Volkstänzer in Trachten wirken in Norwegen weniger aufgesetzt, und die archaischen Klänge der Hardanger Fiedel, kontrastiert durch erstklassigen Jazz, rückten das Land in seiner geographischen Randlage, charakterisiert durch extreme Witterungsverhältnisse und mehr Felsen als fruchtbaren Boden, mehr von Natur als von Kultur also, ins Bewußtsein.

Das Generalthema „Museums and Communities“ wurde vom Eröffnungsredner, dem Kunstphilosophen und -kritiker Boris Groys, Hochschule für Gestaltung, Karlsruhe, generell und von den fünf Plenarreferenten aus Norwegen, Papua Neuguinea, USA und Frankreich in Spezialaspekten umkreist. Groys' zum Teil provokant formulierte Thesen zur (politischen) Rolle der Museen und ihrer Mitarbeiter im gegenwärtigen Europa, das einerseits zusammenrückt, andererseits aber unter gewaltigen, oft auch bewaffneten Konflikten in neue Nationalstaaten zerfällt, trafen nicht nur auf Zustimmung. Es gab sogar einen offiziellen Protest des Präsidenten des russischen Nationalkomitees in einer der Advisory Committee-Sitzungen. Groys entwickelte jedenfalls eine kluge Idee der Museen als Recycling-Maschinen. Die Massenkultur forme eine Art virtuelles Museum aus der gesamten Welt, in der wir als postmoderne globale Flaneure unsere Spuren überall hinterließen. Wir hätten die Wahl, Kuratoren oder Ausstellungsgut dieser Welt zu sein, kulturelle Identität zu kreieren oder Teil derselben zu sein.

In einer der Geschäftssitzungen der Vertreter der Nationalen und Internationalen Komitees (Advisory Committee) legte der unter größten Schwierigkeiten zur Tagung angereiste Direktor des Nationalmuseums von Sarajevo, dessen Vorgänger auf seinem Arbeitsplatz durch eine Granate getötet worden war, einen erschütternden Bericht über die Kriegsereignisse und -schäden seit 1992 vor. Das schwerbeschädigte Nationalmuseum arbeitet unter unvorstellbaren Bedingungen mit nur mehr zwanzig von ehemals hundertzwanzig Mitarbeitern. Während die Theater Sarajevos, die Schauspieler, Schriftsteller und Künstler Solidarität und Unterstützung fast aus der

ganzen Welt erfahren, fehlten diese mit wenigen Ausnahmen im Bereich der internationalen Museumsgemeinschaft. Eine Solidaritätserklärung ICOMs für die kriegsgeschädigten Regionen Ex-Jugoslawiens und die vom Getty Conservation Institute (1993) und vom Europarat (1994/95) organisierten Missionen in Kroatien können diese beschämende Tatsache nur wenig beschönigen.

Für die europäische Museumsszene von Bedeutung ist die nunmehrige endgültige Approbation einer Europe Group neben den bisherigen regionalen Organisationen für Lateinamerika und die Karibik, für den asiatisch-pazifischen Raum, für Westafrika und die Maghreb-Staaten. Die Europe Group zur Vertretung spezifisch europäischer Interessen und Fragestellungen war seit Jahren gefordert worden, da Europa mit 38 Nationalkomitees etwa 74% der ICOM-Mitglieder stellt.

Die bekannten Einwände der europäischen Dominanz innerhalb ICOMs und einer zu starken Aufsplitterung in regionale Gruppierungen, was der globalen Idee der Organisation widerspräche, greifen auf Dauer zu wenig, denn die europäischen Mitglieder könnten à la longue die Lust an der Sache verlieren, wenn sie keinen unmittelbaren praktischen Nutzen für ihre eigene Museumsarbeit aus der Mitgliedschaft zögen. Österreich befindet sich unter den 23 Gründungsmitgliedern der Gruppe, und der Präsident des Österreichischen Nationalkomitees wurde auch in den für den Anfang auf zehn Mitglieder erweiterten Vorstand ernannt. Den Vorsitz führt die Präsidentin des Schwedischen Nationalkomitees, Beate Sydhoff.

Die Ziele der Europe Group in Schlagworten: bessere Kommunikation der ICOM-Mitglieder innerhalb Europas, u.a. durch einen European Newsletter, Beteiligung an den Kulturprogrammen der EU, Verstärkung interregionaler Projekte, Austausch von Fachleuten, Vergleich der Gesetzesgrundlagen für Museen, Standards im Bereich von Management und Restaurierung.

ICOM-Österreich kann auf bedeutende Vorleistungen im europäischen Rahmen verweisen. Es beteiligt sich aktiv an den von ICOM-Deutschland ins Leben gerufenen Arbeitstreffen der Mitteleuropa-Gruppe (Weimar, Oktober 1993; Dolná Krupá, September 1994; Krakau, September 1995), ist neben der Tschechischen und Slowakischen Republik, Deutschland, Polen, Slowenien und Ungarn Mitautor des Journals „Museum in Mitteleuropa“¹ und ist führend an der Gründung des „Europäischen Netzwerkes der ethnographischen und sozialhistorischen Museen“ und seines Bulletins „NET“ beteiligt (vgl. untenstehenden Bericht Klaus Beitzls). Nicht zu vergessen sind die alle drei Jahre stattfindenden Lindauer Tagungen der Nationalkomitees von Deutschland, Schweiz und Österreich.²

Die nächste Generalkonferenz wird im Oktober 1998 in Melbourne, Australien, stattfinden. Arbeitstitel: Museums, Ownership and Diversity. Es wird dies die erste Generalkonferenz im asiatisch-pazifischen Raum sein.

Vorher, nämlich 1996, wird allerdings noch das fünfzigjährige Bestehen von ICOM zu feiern sein.

Margot Schindler

Anmerkungen

- 1 Múzeum. Jg. XL, Heft 2, Bratislava, Slovenské národné múzeum, 1995. Themenheft: Museum in Mitteleuropa. Mit Beiträgen der ICOM-Nationalkomitees von Österreich, Deutschland, Polen, Tschechische und Slowakische Republik, Ungarn, Slowenien. Aus dem Inhalt: Margot Schindler, Hundert Jahre Österreichisches Museum für Volkskunde in Wien. Neue Schausammlung und Jubiläumsausstellungen. 5 – 7, 5 Abb.; Andrea Komlosy, Waldviertler Textilstraße. Regionale Entwicklung durch Industrie – Kultur – Tourismus. 20 – 22, 3 Abb.; Bernhard Purin, Jüdische Museen in Österreich. 36 – 38, 3 Abb.; Heimo Schinnerl, Landwirtschaftsmuseum Schloß Ehrental. Eine Dokumentation über die Arbeitswelt der Kärntner Bauern. 46 – 47, 1 Abb.; engl. summaries.
- 2 Soeben ist der Tagungsband der letzten Konferenz erschienen: Hans-Albert Treff (Hg.), Reif für das Museum? Ausbildung – Fortbildung – Einbildung. Bericht über ein internationales Symposium, veranstaltet von den ICOM-Nationalkomitees der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz vom 1. bis 4. Juni 1994 am Bodensee. Münster, Ardey-Verlag, 1995, 258 S.

ICME – Internationales Komitee der Museen für Ethnographie

ICME hat im Rahmen der 18. ICOM-Generalkonferenz in Stavanger zwischen 2. und 5. Juli 1995 an sechs Halbtagen ein reiches vielgestaltiges Referate-, Diskussions- und Besichtigungsprogramm abgewickelt. Die Themengruppen lauteten: „The role of museums in creating national and over-national?-unity“, „Focusing the Museum object“ auf der Ebene einer gemeinsamen Veranstaltung der Internationalen Komitees ICME, CECA (Education and Cultural Activities) und CIMCIM (Musical Instruments), „Museums and cultural diversity: old and new challenges“, „Repatriation“.

Beschäftigt letzteres Thema regelmäßig Völkerkundemuseen, so kamen in der Schlußsitzung auf Initiative der europäischen Volkskundemuseen und des von ihnen 1994 ins Werk gesetzten Europäischen Netzwerkes der ethnographischen/volkskundlichen und sozialhistorischen Museen (The European Network of Ethnography and Social History Museums) Fragen bezüglich „The future organisation of ICME“ zur Sprache.¹ Damodar Frlan, Direktor des Ethnographischen Museums in Zagreb (Kroatien), stellte in Vertretung der dienstverhinderten Direktorin des französischen Musée national des arts et traditions populaires in Paris, Martine Jaoul, der eigentlichen Initiatorin

des „Netzwerks“, den formellen Antrag auf Konstituierung einer einschlägigen selbständigen Arbeitsgruppe (working group) innerhalb ICME.

Dieser Antrag wurde in der abschließenden Jahresversammlung des ICME genehmigt und soll im kommenden Jahr der Beschlußfassung unterzogen werden. ICME öffnet sich damit zunehmend den an dieses herangetragenen Fragen der europäischen, heimischen ethnographischen/volkskundlichen Museen, wie das im diesjährigen Konferenzprogramm in einer ganzen Reihe einschlägiger Referate zum Ausdruck gekommen ist und österreichischerseits sich in der Schutzherrschaft von ICME und ICOM-Österreich über den 5. Internationalen Kongreß der Société Internationale d'ethnologie et de folklore (SIEF) mit dem Thema „Ethnologia Europaea“ vom September 1994 in Wien geltend gemacht hat.²

Der Direktor des Schwedischen Ethnologischen Museums in Stockholm, Per Kaks, wurde als Präsident (chairman) von ICME für eine zweite Funktionsperiode wiedergewählt. Für die spezifischen Anliegen und Aufgaben der europäischen Volkskundemuseen wurde als Vertreter des Europäischen Netzwerks der Volkskundemuseen und des von diesem ins Leben gerufenen Korrespondenzblattes „NET. Bulletin of the European Network of Ethnography and Social History Museums“³ Klaus Beitzl in das Leitungsgremium (board) gewählt.

Klaus Beitzl

Anmerkungen

- 1 Klaus Beitzl, Errichtung eines Netzwerkes der Ethnographischen Museen Europas. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVIII/97, 1994, 290 – 292.
- 2 Rainer Wehse, 5. Internationaler Kongreß der Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) in Wien vom 12. – 16. September 1994. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVIII/97, 1994, 468 – 473.
- 3 Bisher erschienen Nr. 0/1994 und Nr. 1/1995. Bratislava, Slovak National Museum, Vajanského nábr. 2, SK-81436 Bratislava, Slowakei.

ICR – Internationales Komitee der Regionalmuseen

Im Rahmen der Generalversammlung des Internationalen Museumsrates ICOM fand auch ein Spezialprogramm für die Regionalmuseen ICR samt Neuwahlen und Vorstandssitzung statt. Daran hat der Berichterstatter in seiner Funktion als Sekretär der Arbeitsgruppe Regionalmuseen und als wahlberechtigter Vertreter Österreichs in der Generalversammlung teilgenommen.

Im Rahmen des Programms wurde über die Struktur und Entwicklung der Science-Centers in Indien durch das Vorstandsmitglied Tapan Ganguly

berichtet – unterstützt von zahlreichen Dias. Agrita Ozola vom Tukums Museum in Lettland berichtete über ihre Arbeit, ein interessantes Modell aus Broken Hill präsentierte John Blake Reid, ein Künstler, der seine Stadt in ein lebendes Museum verwandeln will; einer der fachlichen Höhepunkte der Tagung war das Referat von Hans Manneby, der ausführlich über ein Dreijahres-Marketing-Programm der 23 schwedischen Landesmuseen berichtete, das mit einem Aufwand von 16,7 Millionen Schwedenkronen, davon 11 Millionen aus Sponsoring von Casinos und Wettbüros, in den zwei vergangenen Jahren mit großem Erfolg abgewickelt und durch einen externen Berater evaluiert worden ist. Die Aktion wurde für den europäischen Museumspreis nominiert und soll mit dem Schwerpunkt „Informationstechnologie“ für weitere drei Jahre fortgesetzt werden. Die Exkursion des Arbeitskreises für Regionalmuseen hatte das außerordentlich klassifizierte und mit zahlreichen Außenstellen versehene Ryfylkemuseum, die Wirkungsstätte des Vorstandsmitgliedes Roy Hoibo, zum Ziel, wobei am Beispiel zahlreicher in situ-Objekte ausführlich über die Authentizität des von den Museen vermittelten Bildes diskutiert wurde.

Bei der Jahreshauptversammlung des Komitees wurde Dr. Hartmut Prasch, Spittal an der Drau, in den Vorstand gewählt und mit der Koordination des „ICR Newsletter“ betraut. Dipl. Ing. Georg Hanreich hat nach zwölfjähriger Tätigkeit in verschiedenen Funktionen seine Arbeit im Vorstand von ICR beendet.

Bei der Tagung der Europäischen Nationalkomitees wurde mit Zustimmung des Österreichischen Nationalkomitees beschlossen, eine europäische Arbeitsgruppe zu gründen, die auch Ansprechpartner für NEMO, das Europäische Museumsnetzwerk, sein soll und voraussichtlich als Pendant für die Kulturadministration der EU eine Untergruppe aus den EU-Ländern formieren wird.

Die abschließende Reise nach Alta war geprägt von dem Besuch des großartigen Museums für Felsbilder, das 1993 den European Museum of the Year Award gewann und eine beachtliche Symbiose von Felszeichnungen in situ und ergänzender Infrastruktur und Ausstellung im Museum selbst bildet, dessen herrliche Anlage im Zentrum der Bucht von Alta allein schon ein Vergnügen ist. Ein weiterer Höhepunkt unter dem Aspekt des Minderheitenschutzes war das Sami-Museum, im selben Gebäude wie das lappländische Regionalparlament untergebracht, das einen eindrucksvollen Überblick über die nomadische Kultur der nordwestlichen Sami (Lappen) bot und ein Zentrum der Bemühungen um die Fortführung der reichen handwerklichen Tradition bildet.

Georg Hanreich

COSTUME – Internationales Komitee für Museen mit Kostüm- und Textilsammlungen

Obwohl Norwegen, das über ein regierendes Königshaus verfügt, für die im Costume Committee zahlreich vertretenen Royal Fashions Collections durchaus etwas zu bieten hatte (Sonderausstellung „Queen Maud of Norway! Royal Fashions 1896 – 1938“ im Museum für angewandte Kunst in Oslo), stand diese Tagung doch ganz im Zeichen der norwegischen Volkstracht.

Die zwei maßgeblichen Gründe dafür lagen einerseits in der Person der Gastgeberin, Aagot Noss, die praktisch ihr Lebenswerk – 40 Jahre Trachtenforschung am Norsk Folkemuseum – präsentierte, und andererseits in der Tatsache, daß die Volkstracht in Norwegen als Festkleidung für bestimmte Anlässe auch heute noch von großer Bedeutung ist.

Eine Reihe von Vorträgen beschäftigte sich daher mit verschiedenen Aspekten skandinavischer Trachtenforschung: Elsa Gudjonsson, Isländische Nationaltrachten; Mariliina Perkko, Die Farben der finnischen Hochzeitstrachten; Kirsten Katrine Bertheau Nøkleby, Der norwegische Nationalfeiertag – 17. Mai. Die Exkursionen waren ethnographischen Zielen vorbehalten – einem Speicher für Textilien und andere Besitztümer (Rygnestadloftet) aus dem 16. Jahrhundert, einer Silberschmiede für Trachtenschmuck (Sylvartun), und dem Regionalmuseum von Setesdal, wo man das Ankleiden einer traditionellen Braut am lebenden Subjekt demonstrierte.

Daneben kamen aber auch die Langzeitprojekte und -themen des Komitees zur Sprache wie Thesaurus und Bibliographie und Richtlinien für den Umgang mit Textilien und Depotempfehlungen. Bei der Wahl zum Vorstand löste Mariliina Perkko, Finnland, die langjährige Vorsitzende Elizabeth Ann Coleman, USA, ab. Als Vice Chairperson und Secretary wird ihr Françoise Tetart-Vittu, Frankreich, zur Seite stehen. Das nächste Treffen des Komitees ist für Herbst 1996 in Prag geplant.

Margot Schindler

Prof. Dr. Michael Meraklis – Herderpreisträger 1995

Aus der Laudatio von Prof. Dr. Reinhold Lauer

Der dritte Gelehrte, der in diesem Jahr mit einem Herder-Preis ausgezeichnet wird, Prof. Dr. Michael Meraklis, führt uns nach Griechenland. Denn hier lebt und wirkt unser Laureat als Professor für Volkskunde an der Universität Joannina. Er ist dort der Nachfolger von Prof. Dimitrios Loukatos, dem bedeutenden griechischen Volkskundler und Herder-Preisträger des Jahres 1981.

Michael Meraklis, 1932 in Kalamata auf der Peloponnes geboren, studierte an der Universität Athen und trat früh mit Studien zur alt- und neugriechischen Literatur hervor. Diesem Gegenstand hielt er auch weiterhin die Treue, nachdem er während einer wichtigen Etappe seiner Ausbildung als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung bei Kurt Ranke in Göttingen die Volkskunde zu seinem eigentlichen wissenschaftlichen Arbeitsfeld gemacht hatte. Aus der Mitarbeit an der *Enzyklopädie des Märchens* erwuchs seine Göttinger Dissertation *Das Basilikum mädchen. Eine Volksnovelle* (1970). In der Zeit der griechischen Obristenherrschaft eine wissenschaftliche Laufbahn in Deutschland erwägend, entschied er sich doch aus patriotischem Pflichtgefühl für die Rückkehr in sein Heimatland.

Seit den siebziger Jahren erschienen in rascher Folge seine *opera magna*: die Darstellung der hellenischen Gegenwartsdichtung (1972, erweitert und fortgeschrieben als *Griechische Gegenwartsdichtung* 1987); die grundlegende Beschreibung der griechischen Volkskultur der Gegenwart (1973, 2. Aufl. in erweiterter Fassung 1984); eine Monographie über den gesellschaftlichen Gehalt der griechischen Schwänke (1980) sowie mehrere Essaybände zur griechischen Literatur und Volkskunde. Seine *Studien zum griechischen Märchen* sind 1992 in der deutschen Übersetzung von Professor Walter Puchner erschienen.

Ein so eindrucksvolles, vielseitiges Œuvre, das durch eine große Zahl weiterer Aufsätze, Literaturberichte und Rezensionen noch angereichert wird, konnte, so möchte man meinen, nur in der konzentrierten Abgeschlossenheit der Studierstube entstehen. Doch weit gefehlt: Michael Meraklis ist höchst aktiv auch in der kulturellen Öffentlichkeit Griechenlands, der universitären wie der literarischen. Seit 1970 bekleidet er das Amt des Generalsekretärs der Griechischen Gesellschaft für Volkskunde, ebenso wie er bis 1976 im Verwaltungsausschuß des Nationalen Griechischen Schriftstellerverbandes mitwirkte. An der Epirotischen Universität Joannina wurde ihm die Dekanats- und Rektoratswürde zuteil. Seit 1989 ist Michael Meraklis Vorsitzender des einflußreichen Griechischen Philologenverbandes.

In der gelehrten Stille und in der kulturellen Öffentlichkeit wirkend, repräsentiert Michael Meraklis ein lebendiges umfassendes Kultur- und Wissenschaftskonzept, das sich sowohl auf die Volkskunde (die griechische Laographia) als auch auf die Literaturwissenschaft erstreckt. Ihn beschäftigt der Formenwandel in den kulturellen Umbrüchen der griechischen Geschichte und Gegenwart als komplexes soziokulturelles Phänomen, das sich nur unter Berücksichtigung diachroner und synchroner Bedingungsfaktoren erklären läßt. Die griechische Kulturentwicklung mit ihren Kontinuitätsbrüchen vom antiken Hellenentum über das Byzantinische Reich, den Awaren- und Slawensturm und die Turkokratia bis zur Neukonstituierung der griechischen Nation im 19. Jahrhundert hat dem geistvollen Laographen Micha-

el Meraklis reichhaltigen, wenn auch höchst diffizilen Stoff für die Ortsbestimmung und Sinnggebung der griechischen Kulturtraditionen an die Hand gegeben. Eine großangelegte Bilanz der griechischen Kulturgeschichte, eine Gesamtsicht, wie sie heute nur noch wenigen gelingt, findet mit der Verleihung eines Herder-Preises an Michael Meraklis die verdiente Anerkennung.

Reinhard Lauer

Literatur der Volkskunde

Österreichische Volkskundliche Bibliographie (ÖVB), *Verzeichnis der Neuerscheinungen für die Jahre 1989 bis 1990*. Bearbeitet von Hermann F. HUMMER in Zusammenarbeit mit Klaus BEITL, Michaela BRODL u.a.m. (= Österreichische volkskundliche Bibliographie, Folge 25 – 26, hg. von Klaus BEITL). Wien, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, 1994, 278 Seiten.

Die neue Folge 25 – 26 der Österreichischen Volkskundlichen Bibliographie (ÖVB) mit den Neuerscheinungen aus den Jahren 1989 bis 1990 liegt nun nach einer längeren Pause wieder vor. In dieser Zwischenzeit haben sich für die ÖVB sowohl in Verlag und Herstellung bzw. im äußeren graphischen Druckbild als auch betreffend die inhaltliche Klassifikation und vor allem den Mitarbeiterstab wesentliche Veränderungen ergeben. Durch drucktechnische Umstellung hat man eine merklich kleinere und kompressere Schriftform (Times New Roman) gewählt, wodurch bei fast gleicher Anzahl von insgesamt 2.981 Titelaufnahmen (Folge 23 – 24: 2.898 Titel) die neue Doppelfolge unter Beibehaltung der drei wichtigen Register nun wieder in einem Band zusammengefaßt werden konnte.

Für den Benützer aber noch wichtiger erscheint die Neuordnung im Aufbau der Bibliographie, deren Inhaltsverzeichnis und thematische Gliederung – bei der man sich, wie Klaus Beitzl als Herausgeber nachdrücklich betont, „soweit wie möglich“ der Systematik der Internationalen Volkskundlichen Bibliographie angepaßt hat –, doch spürbar und sehr deutlich die Veränderungen und Umstellungen im Fach Volkskunde selbst widerspiegeln. Fast alle Sachgruppen des Kanons und auch die Untergruppen scheinen davon betroffen, und zwar in so zentralen Kapiteln wie etwa 03. – 05. „Ethnizität, Identität, Lebensstile“ bis „Ökonomie, Arbeitswelt, Berufe“ oder 10. – 11. „Siedlung, Kulturlandschaft“ bis zu „Architektur, Bauen, Wohnen“ mit sieben Untergruppen und bei 13. „Brauch, Fest, Spiel, Freizeit“ mit nicht weniger als zehn Untergruppen. Statt bisher „XII. Volksglauben“ findet man jetzt „14. Religion, Frömmigkeit“ als Oberbegriffe und von früher „XI. Volkskunde sozialer Gruppen; Rechtliche Volkskunde“ verbleibt jetzt nur noch „17. Rechtliche Volkskunde“; das wichtige Kapitel „Soziales“ erscheint nun in andere Sachgruppen interpoliert, was man eigentlich bedauern könnte, wie jeder erlebt, der selbst Literatur und Bücher katalogisieren muß. Stark verändert haben sich so auch die Bereiche „21.

Volksprosa und Lesestoffe“ bis zu „22. Sprache“ und „24. Namen“ am Schluß. Von hier aus gesehen wird sich der Benützer gegenüber dem bisherigen System der Klassifikation umstellen müssen und er wird aber gerade dadurch auch an die modernen Fragestellungen und an den erweiterten Aufgabenumfang der Volkskunde von heute unmittelbar herangeführt. Im übrigen sind Aufbau und Einrichtung einer praktikablen Bibliographie eine Materie, die seit jeher kaum für jedermann zur völligen Zufriedenstellung lösbar sein dürfte.

Das Verzeichnis der Zeitschriften und die Reihe der betreffenden Abkürzungen (S. 191 – 195) ist merklich schlanker geworden und offenbar stärker auf innerösterreichische Erscheinungen eingeschränkt; es füllte ja zuletzt ganze elf Seiten (ÖVB 1987 – 1988 II, S. 377 – 388). Doch hat sich eben auch das Publikationswesen für unser Fach merklich verändert. Dennoch bleibt die bewährte Art der Titelaufnahmen und der Quellenerfassung dank der Bemühungen und der Umsicht der bisherigen wie der neuen Mitarbeiter an der ÖVB und der neuen Bearbeiter an deren zentraler Zusammenstellung ohne Einbußen erhalten. Jeder Benützer dieses unentbehrlichen Nachschlagewerkes weiß ja deren aller entsagungsreiche und mühsame Feinarbeit dankbar zu schätzen. Ich habe also im Text kaum Fehlesungen festgestellt. Zu korrigieren wäre nur bei Nr. 189 auf S. 118 zu Kurt Conrad in dessen Titel „Schußbodendach“ statt „Schlußbodendach“, was – wie wir hoffen – kein „Freudscher Verschreiber“ ist. Jedenfalls gibt der neue Verlag und der Herausgeber mit der neuen Folge der ÖVB ein erfreuliches Zeichen für das Leben unseres Faches, dem ersterer ja nun seit hundert Jahren sein Bestes gegeben hat.

Oskar Moser

LOŽAR-PODLOGAR, Helena, *V adventu snubiti – o pustu zěniti (im Advent um die Braut werben – im Fasching heiraten). Svatbene šege Ziljanov (Hochzeitsbräuche der Gailtaler Slowenen)*. Celovec (Klagenfurt), Hermagoras-Verlag, 1995, 116 Seiten. Deutsche Zusammenfassung: Berichte über die Hochzeit der Gailtaler Slowenen (vom 18. Jahrhundert bis heute), S. 101 – 112.

In reizvoller Aufmachung mit 33 schwarz-weiß- und 10 Farbbildern und Musiknoten liegt hier ein erfreuliches Brauchtumsbuch der Kärntner Slowenen vor, wie es sich bestens der Reihe solcher Dokumentationen von † Pavle Zablatnik und † Niko Kuret anschließt. Die Verfasserin, einst Stipendiatin ihres Lehrers, des Herderpreisträgers Niko Kuret (vgl. meinen Nachruf in ÖZV XLIX/98, 1995, S. 211 – 214) von 1966, seine Lieblingsschülerin und

nachmals Kollegin am Volkskunde-Institut der Slowenischen Akademie der Wissenschaften, brachte dieses Buch auf Grund eigener Feldforschungen im Gailtal und von Materialien im Kulturinstitut der Slowenischen Ethnologischen Gesellschaft wie des Akademie-Forschungszentrums in Ljubljana/Laibach heraus. Erfreulich ist es, daß hier zunächst – auch für die Wissenschaftsgeschichte unseres Faches – historische, z.T. schwer zugängliche oder „vergessene“ Mitteilungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert beigebracht wurden und dies – was sonst kaum wo üblich ist – samt den Anmerkungen auch in der deutschen Zusammenfassung: 1798 bei Julius Heinrich Gottlieb Schlegel, Reise durch einige Theile vom mittäglichen Deutschland mit dem Venetianischen (Erfurt); nur handschriftlich in Graz (Landesarchiv) liegt solch ein Bericht von Franz Werner, Geographisch (sic!) und statistische Bemerkungen von Oberkärnten, 1807; es wäre an der Zeit, diese (nur 97 handschriftliche Seiten) voll auszuwerten als eine wesentliche Quelle neben den Erzherzog Johann-Bemühungen um „Volksleben“ und Volkskultur! Selbstverständlich Balthasar Hacquet, Abbildung und Beschreibung der südwest- und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven ..., Leipzig 1801 – 1808, dessen einst, 1951, auch † Leopold Schmidt in seiner „Geschichte der österreichischen Volkskunde“ sehr wohl gedacht hatte. Wir wissen heute, daß dieser bretonische Arzt († 1815) nicht der Landessprache kundig war, manchem Irrtum verfiel, den schon der Gailtaler Dichter, Sprachforscher und Priester Urban Jarnik (1784 – 1844) verbessern mußte (Carinthia 1813, Züge aus den Sitten der Gailthaler). Die Liste historischer Quellen zum kärntnerslowenischen Hochzeitsbrauchtum der Gailtaler schließt Wichtiges, zu oft Übersehenes an bei A. A. Schmidl, Das Königreich Illyrien, Stuttgart 1840, Joseph Wagner, Das Herzogthum Kärnten ..., Klagenfurt 1847 usw. bis zu Franz Franzisci im sogenannten Kronprinzenwerk, Band Kärnten und Steiermark, Wien 1891 wie den Nachrichten von Valentin Pogatschnigg (Landesmuseum Klagenfurt) oder der Vielzahl slowenischer Studien etwa von Matko Potočnik in seiner „Vojvodina Koroška“ von 1909. Solch eine Überschau reicht herauf bis zu Georg Grabers „Volksleben in Kärnten“ (Graz, 1. Aufl. 1934), den, was bisher nicht bekannt war, der sonst um das Volkslied wie um das Brauchtum der Slowenen sehr verdiente France Marolt (Tri obredja iz Zile = Drei Brauchturnsrituale aus dem Gailtal, Ljubljana 1935), nicht nur nicht bei Sprachirrtümern G. Grabers ausbesserte, sondern dessen zum Teil eben nicht richtige Erklärungen von Einzelheiten eben auch im Hochzeitsbrauchtum der Gailtaler Slowenen selber übernahm. So blieben diese Irrtümer auch bei G. Graber in den Auflagen von Graz 1941 und 1949 ...

Die historischen Berichte werden aber von Helena Ložar-Podlogar, der Tochter des allzu früh in der Emigration verstorbenen Volkskundlers Lajko Ložar (1904 – 1985), fortgeführt bis eben zu den hier auch dokumentarwer-

tig abgebildeten Gegenwartsbräuchen im Gailtal. Daher auch der Vergleichswert gleichen Festanlasses bei ethnisch-sprachlich verschiedenen Bevölkerungsstrukturen und einander ausschließenden oder beeinflussenden Prägungen: die sprachlich gewundene, bewusst „umschreibende“ Absicht der Brautwerber; die „falsche“ (häßliche, alte) und die richtige Braut; Geschenke, Kirchgang, Festmahl; das – oft mit dem „Kranzl-Abtanzen“ verbundene – Geldeinsammeln für das Brautpaar und seine – oft sehr beträchtlichen – Ausgaben, gelegentlich wie in der heutigen Südsteiermark (Juni 1995) mit neu sich ausbildenden Tanzformen zum Geldwurf in einen Korb oder auf den Boden.

Es zeigt sich hier wieder, daß es viel mehr an „Quellen“ auch der Nach-Aufklärungszeit zu unseren Gegenwarterscheinungen des Brauchtumslebens im Mehrsprachenraum der Ostalpen gibt als gemeinhin in der Fülle gegenwärtiger Publikationen, allzu oft nur vom „Bildwirksamen“ her gesehen und beachtet, und daß solch ein Buch zwischen Historie und Gegenwart einer Volkskultur in sprachlich-ethnischen Mischgebieten sehr viel für eine kulturhistorische Vergleichende Volkskunde zu bieten hat.

Leopold Kretzenbacher

ZIPPERLE, Andreas, Siegfried W. de RACHEWILTZ, Roberto TOGNI, *Transumanza. Weideplätze wechseln*. Bozen, Edition Sturzflüge und Innsbruck, Edition Löwenzahn, 1994, 103 Seiten, 76 großteils farbige Abb.

Bildbände sind ein schwieriges Genre, sie in einem wissenschaftlichen Organ zu besprechen, gemeinhin kein einfaches und auch nicht unumstrittenes Unterfangen. Auf den vorliegenden wohlkommentierten Fotoband nicht – zumindest in aller Kürze – hinzuweisen, käme jedoch einer Unterlassung gleich, zumal hier nicht durch Plakativität auf große Auflagen geschieht wird, sondern im bescheidenen Gewand ein Thema alpiner Kulturgeschichte in Text und Bild einem größeren Publikum bekannt gemacht werden soll.

Kern des Bandes (die Aussage möge die Verfasser der wissenschaftlichen Essays nicht kränken) sind bestechende Photographien des Südtirolers Andreas Zipperle. Nach einer Idee von Otmar Graf Thun hat er Schafe und Hirten auf ihren Weidegängen begleitet: im Martell- und Langtaufertal, in den Höhen des Schnals- und Grödental und in den Dolomiten in der Gegend um Tiers. Zipperle ist nicht mit dem Anspruch, eine ethnographische Dokumentation zu liefern, angetreten, diesen Eindruck vermitteln zumindest die Photographien, sondern hat mit subjektivem Blick eine Stimmung einzufangen versucht, die sich durch noch so treffende Beschreibungen wohl

kaum transportieren ließe. Seine Bilder zeigen die großen Herden auf ihrem Weg über höchste Höhen, zeigen die schmutzig-gelb-braunen Pfade, die sich durch die verschneite Landschaft ziehen, die Ruheplätze und Zwischenweiden. Zipperle verliert sich dabei – die eindrucksvolle Landschaftskulisse macht solches nicht leicht – in keiner almatriffsreifen Ästhetik, sondern läßt durch die auf den ersten Blick archaisch anmutende Gleichförmigkeit auch Zeichen von Ungleichzeitigkeiten einer Transhumanz am Ende des 20. Jahrhunderts durchscheinen. So verleihen etwa die signalbunten Farbmarken, wie sie in Ergänzung und Ablösung der alten Viehmarken ins Fell der Tiere gemalt (gesprüht?) werden, den Photographien eine seltsame Heutigkeit. Mit einem Wort: Die Bilder widerlegen die angesichts gängiger Gebirgsästhetik nicht ganz unberechtigte Annahme, daß sich Alpennatur und Bergbauernarbeit nicht zeitgemäß photographieren lassen.

Dem farbigen Tafelteil vorangestellt ist ein Essay von Siegfried de Rachewiltz „Von Menschen und Schafen am Steilhang. Ein kulturhistorischer Streifzug“. Ausgehend von den ersten Hinweisen auf die Schafzucht auf Tiroler Boden, gibt der Volkskundler und Leiter des Landesmuseums Schloß Tirol einen quellenreichen und gutbelegten Abriss über die Bedeutung der Schafhaltung für die Wirtschaft und Lebensweise Tirols durch die Jahrhunderte. Mit einem „Glossar der Tiroler Schafhaltung“ versehen, gibt der Beitrag Einblick in Zuchtgewohnheiten, Weiderechte, Futterbeschaffung und Verwertung von Fleisch, Milch und Fellen, berichtet über die Herdenwanderungen und die Stellung der Kleinviehhaltung als Überlebenssicherung der ‚kleinen Leute‘ in einer landwirtschaftlich intensivst genutzten Region. Mit Redensarten und Aufzeichnungen aus der jüngeren Vergangenheit belegt Rachewiltz das symbolische Kapital der Schafhalter und die durch das Wirtschaften geprägte Ritualisierung des Alltags.

Roberto Togni gibt in seinem abschließenden Essay „Weiden und Weideplätze wechseln in den figurativen Künsten und Museen“ nicht nur einen Überblick über Hirtenbilder und -ikonographie seit der Antike, sondern er hat auch Relikte und Stilisierungen der Transhumanz in Europa aufgespürt. Als Vizepräsident der Sektion Landwirtschaftsmuseen (AIMA) des UNESCO Museumsrates ICOM hat Togni, Professor für Museographie an der Universität Trient, gegenwärtige und musealisierte Formen der Transhumanz vor allem in Rumänien, in Frankreich, Italien und der Schweiz kennengelernt. Er skizziert die Lebensverhältnisse der Hirtenfamilien und die verschiedenen Versuche – etwa durch europäische Hirtentreffen oder Feste in Freilichtmuseen –, der Transhumanz wie auch der europäischen Hirtenkultur überhaupt einen Platz im kulturellen Gedächtnis zu schaffen.

Bernhard Tschofen

JALKOTZY, Alexander, Gerhard GAIGG (Red.), *Oberösterreichischer Museumsführer. Ein Wegweiser zu 224 Museen und Sammlungen in Oberösterreich*. Herausgegeben vom Institut für Volkskultur. Linz, Kommissionsverlag Rudolf Trauner, 1995. 117 Seiten, zahlr. Farbabb., 1 Karte.

OKÁLI, Ilja, Gabriela PODUŠELOVÁ (Hg.), *Slovakia. Museums and Galleries Guide-Book*. Bratislava, Slovenské národné múzeum, 1994. 271 Seiten, zahlr. s/w-Abb., 1 Karte.

Zwei neue Museumsführer sind anzuzeigen, welche sowohl die Fachleute als auch alle Museumsfreunde und -besucher erfreuen werden. Das Linzer Institut für Volkskultur hat soeben einen graphisch ansprechenden, sehr übersichtlichen und, was für einen derartigen Führer nicht unwesentlich ist, im Format bequemen Wegweiser zu 224 Museen und Sammlungen des Landes Oberösterreich herausgebracht. Der 1994 in englischer Sprache erschienene Führer durch die 70 Museen und 19 Galerien der Slowakischen Republik gibt erstmals einen Überblick über die weit über hundert Ausstellungen, Gedenkstätten und Freilichtmuseen des in seiner politischen Unabhängigkeit noch jungen Staates.

Beide Handbücher sind ähnlich gestaltet und ermöglichen eine rasche Orientierung. Die Museen sind alphabetisch nach Orten gereiht. Die praktischen Hinweise – Adressen, Telefonnummern, Öffnungszeiten – sind im Oberösterreich-Führer durch die Nennung von Trägerschaft und Auskunftspersonen ergänzt, was bei den vielen kleineren Gemeinde-, Vereins- und Privatsammlungen äußerst hilfreich ist. Es sind zwar nur öffentlich zugängliche Sammlungen aufgenommen, aber manche von ihnen sind nur nach Vereinbarung zu besichtigen. Die Kenntnis der Museumsträgerschaft erlaubt in manchen Fällen auch durchaus Rückschlüsse auf die Intentionen der Sammlungen. Der slowakische Führer enthält dafür zusätzliche Angaben über Serviceleistungen, Öffentlichkeitsaktivitäten und Veranstaltungen, Museumsshops und -restaurants etc. Beide Führer bringen eine Übersichtskarte auf der letzten Seite des Buches. Jene des oberösterreichischen Führers ist präziser und enthält jeden einzelnen Standort sowie auch ein Sachregister, das ich bei derartigen Handbüchern für überaus wichtig erachte.

Der slowakische Führer ist von Museumsmitarbeitern der ersten Adresse in der Slowakei, dem Slowakischen Nationalmuseum in Bratislava, gemacht. Für den Inhalt der Texte zeichnen 94 Fachleute aus dem ganzen Lande verantwortlich. Die einzelnen Artikel sind äußerst informativ, aber auch sehr homogen, was auf eine exzellente Redaktion schließen läßt. Jede Position wird mit der Geschichte der Institution, des Gebäudes und der Sammlung vorgestellt, gefolgt von den derzeit zu sehenden Ausstellungen und Präsentationen mit ihren grundlegenden Zielsetzungen und Höhepunkten. Leider sind nicht alle Abbildungen beschriftet, und bei den mindestens

zweihundert Bildern schleicht sich halt auch einmal ein Fehler im Layout ein (S. 115). Dafür sind, als besonders hübsches graphisches Detail, in den Seitenleisten die Logos der einzelnen Institutionen, so vorhanden, als Erkennungssignets angebracht.

Der Oberösterreich-Museumsführer wurde von nur zwei Mitarbeitern des Instituts für Volkskultur des Kulturamtes der Oberösterreichischen Landesregierung unter Verwendung von Vorarbeiten eines Dritten erarbeitet. Daher fallen naturgemäß und wohl nicht nur aus Platzgründen, wie im Vorwort erwähnt, die Detailinformationen hier knapper aus. Auf vier bis maximal 20 Zeilen werden, egal ob es sich um ein wichtiges größeres Museum oder eine kleine unbekannte Privatinitiative handelt, die Ausstellungen charakterisiert. Dies genügt aber, um eine ganz gute Vorstellung von dem jeweils zu Erwartenden zu bekommen und potentielle Interessenten zum Besuch anzuregen. Weitere Kenntnisse muß man sich dann eben vor Ort selbst erarbeiten. Ein Desiderat war dieser Führer allemal, denn wie sonst sollen selbst passionierte Museumsflaneure den Oberösterreichischen Steingarten, das Schiffeutmuseum oder die zahlreichen Orte der Dokumentation der oberösterreichischen Nationalgetränke Most, Bier und Schnaps entdecken.

Die unterschiedlichen Museen eines Landes widerspiegeln die kulturelle Entwicklung seiner Gesellschaft. Der Stellenwert, der der Bewahrung, Präsentation und wissenschaftlichen Bearbeitung historischer Quellen und Sachzeugnisse beigemessen wird, kann dabei nicht hoch genug angesetzt werden. Die Erschließung einer oft sehr heterogenen Museumslandschaft, angefangen bei manchen Kuriosa privater Sammelleidenschaft bis hin zu den Tempeln nationalen Kulturerbes, ist eine wichtige Aufgabe. Um die Menschen zur Beschäftigung mit der eigenen und fremden Natur- und Kulturgeschichte, aber auch mit klassischer und moderner Kunst zu verführen, bedarf es nicht nur attraktiver Institutionen, sondern auch geeigneter Anleitungen zu deren Auffindung.

Kunstdruckpapier, Farbphotos und eine solidere Ausführung (die Klebebindung des slowakischen Büchleins löste sich bereits nach kurzem Gebrauch) sind dem oberösterreichischen Führer gutzuschreiben, mehr und präzisere Informationen dem slowakischen. Aber es sollen hier keine unfairen Vergleiche angestellt werden. Ein vermutlich höheres Budget im einen Fall und großzügigere personelle Ressourcen im anderen sind wohl für die etwas unterschiedlichen Resultate verantwortlich. Beide Handbücher werden verdientermaßen ihr Publikum finden.

Margot Schindler

BATIČ, Jerneja (Ed.), *Po poteh ljudskega stavbarstva Slovenije/In the Footsteps of Vernacular Architecture in Slovenia*. Hg. v. Kulturministerium und Staatlichen Denkmalamt der Republik Slowenien, Ljubljana 1994, 117 Seiten, reich illustriert, Pläne, Karten.

Das ansprechend gestaltete, handliche Schmalfolio ist eigentlich eine Informations- und Werbeschrift der Denkmalbehörden Sloweniens zum Anlaß des Denkmaljahres 1994 für den „Council of Europe“. Beachtenswert, ja fast beneidenswert dabei Interesse und Unterstützung auch der Forschung durch Ministerium und zentrales Denkmalamt. Die Schrift ist mit zahlreichen trefflichen Farbfotos, Plänen und Übersichtskarten zu sechs verschiedenen Regionen des Landes ausgestattet und enthält die Darstellungen von 43 Objekten. Sie bietet dazu eine erste und erfreulich fundierte Information über den ländlichen Hausbau und seine ungewöhnlich reiche Vielfalt zwischen alpinen, mediterranen und pannonischen Wohnweisen und Hausformen des Landes.

Dargestellt sind dazu drei im Ausbau befindliche Freilichtmuseen regionaler Art (Salinenmuseum Sečovelje bei Koper, Bauernhausmuseen Apnenik und Rogatec), zahlreiche bäuerliche Objekte aus ganz Slowenien, aber auch Arbeiter- und Werkwohnungen (Idria, Trbovlje). Vor allem die ausführlich beschriebenen Bauern- und Kleinbauernhäuser zeigen die ganze Vielfalt und den kulturlandschaftlichen Reichtum Sloweniens, angefangen von den typisch küstenländischen Hausdenkmälern bis zu den letzten Rauchstubenhäusern im Mießtal und unteren Draugebiet am Bacherngebirge, zu den sehr urtümlichen Hirtenhütten der Trenta (Julische Alpen) und den Almhütten der Velika planina; man findet aber auch die hübschen Bauernhäuser Oberkrains und Innerkrains sowie landwirtschaftliche Nebengebäude wie Gutshof-Speicher und die typischen Getreideharpfen (kozolci) Sloweniens. Besonders zu nennen wären noch Objekte wie der bedeutende Tautscharhof zu Visoko in der Poljanska dolina mit seinem stattlichen, aus dem Barock stammenden Wohnhaus in feiner Biedermeierfassade.

Wie hier sehr deutlich gezeigt wird, stehen die offiziellen Denkmalstellen Sloweniens zusammen mit dem dortigen Kulturministerium in einem erfreulich engen Kontakt auch mit der wissenschaftlichen Volkskunde und Hausforschung, deren lokale Vertreter da eine lange Liste abgeben und wozu Zvezdana Koželj (Zavod Republike Slovenije za varstvo naravnih in kulturnih dediščin, Ljubljana) einleitend richtig bemerkt: „Die vernakuläre Architektur spielt heute noch eine wesentliche Rolle und ist für die Landeskultur eine lebendige Grundlage. Sie steht andererseits aber auch stark unter dem Einfluß ihrer Umwelt. Daher bedarf es gerade bei ihr einer besonderen Obsorge und laufender Erforschung, namentlich in der heutigen Wirtschaft und besonders auch hinsichtlich ihrer Innengestaltung. Die Denkmalpflege

aller dieser Objekte müsse sich dabei auch der Tatsache bewußt sein, daß es hier um eine ständige Obsorge und Betreuung derartiger Bauten und Objekte quasi vom Keller bis zum Dach gehe.“ Aus solch kooperativem Gemeinschaftsgeist entstand eine Informationspublikation, die auch außerhalb Sloweniens für jeden Interessierten hilfreich genannt werden muß.

Oskar Moser

ČOP, Jaka, Tone CEVC, *Slovenski kozolec/Slovene Hay-rack* (= Knjižna zbirka: Pot kulturne dediščine). Žirovnica, AGENS, 1993, 240 Seiten mit Fotos, Zeichnungen.

Die in den Südalpengebieten unterschiedlich verbreiteten und permanent errichteten Gerüstbauten zum Trocknen von Futter und Feldfrucht werden meist als „Har(p)fen“, „Kösen“ oder „Histen“ bezeichnet. Deren besondere Häufigkeit und Vielfalt ist schon fremden Reisenden und Agronomen des 18. Jahrhunderts vor allem auf dem Gebiet der heutigen Republik Slowenien aufgefallen. Manche Aufklärer unter ihnen glaubten gar, sie dort wegen der allzu reich verbauten Feldfluren beanstanden zu müssen. Ja, es kam sogar derentwegen zu einem kaiserlichen Patent um 1786, das verfügte, daß solche permanente Trocken-Gerüstbauten wegen ihrer besonderen Feuersgefahr in dicht verbauten Ortschaften abgeschafft und vor denselben gesammelt und neu errichtet werden mußten. Manche Dörfer und sogar Städte wie etwa Bleiburg (Kärnten) lassen diese zentraldirigistische Anordnung heute noch erkennen.

In Slowenien hat nun bereits im Jahre 1931 der bekannte Geograph Anton Melik diesen Wirtschaftsgebäuden eine grundlegende, monographische Untersuchung gewidmet (*Kozolec na Slovenskem* [Razprave 10/1]. Ljubljana 1931). Seither gilt die Getreideharfe, slowenisch „kozolec“, zunehmend als ein architektonisches Wahrzeichen slowenischer Hauslandschaften, mit dem sich immer wieder Historiker, Sprachforscher, Architekten und namentlich Ethnologen dieses Landes intensiv beschäftigt haben. In die Reihe dieser Darstellungen der slowenischen Forschung stellt sich letztlich auch der vorliegende, hübsch ausgestattete Band als neueste Veröffentlichung.

Eigentlich ist es ein Bildband mit über 170 ganzseitigen Fotos des aus Jesenice in Oberkrain stammenden Berg- und Landschaftsfotografen Jaka Čop. Seine reiche Bilderfolge hat indessen Tone Cevc vom Institut za slovensko narodopisje am Forschungszentrum der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste (ZRC SAZU) in Ljubljana zusammengestellt und mit Umsicht kommentiert (mit wörtlichem englischem Paralleltext übrigen). Cevc hat sich als volkskundlicher Hausbauforscher mehrfach

profiliert und sich zumal auch den einfachsten Nebengebäuden (Alm-, Köhler-, Holzarbeiterunterkünften u.ä.) besonders zugewandt. Er versucht daher auch hier, Fragen, die seit A. Melik diskutiert wurden, anzugehen. Damit ergab sich durch J. Čop und T. Cevc ein neues Übersichts- und Darstellungswerk zu einem Gegenstand, dessen bisher erhobenes Material reich differenziert ist und uns dadurch vor mancherlei Probleme sowohl über dessen Verbreitung, aber mehr noch über dessen Herkunft und Alter stellt.

Jenseits der bisherigen slowenischen Forschungen dazu haben ja schon früh Hausforscher wie Karl Rhamm, J. Hunziker, Hermann Wopfner bis herauf zu Lubomir Niederle und Bruno Schier neben einigen skandinavischen Feldforschern diese bäuerlichen Nebengebäude erfaßt und beschrieben. Später hat der schweizerische Sprachforscher K. Huber deren Typen und Nomenklatur in den Zentralalpen zu erfassen versucht (Zürich 1944). Wir selbst haben vornehmlich für Kärnten deren verschiedene Bautypen angegeben und dazu übrigens die bisher frühesten archivalischen Belege aus dem 16. und 17. Jahrhundert beibringen können (Das Bauernhaus und seine landschaftliche und historische Entwicklung in Kärnten, Klagenfurt 1974, S. 113 – 119). Und für die neuere Entwicklung wird man auch die umfassende geographische Darstellung von Ingrid Kretschmer und Othmar Nestroy über die „Trockengerüste für Futtergras“ im Österreichischen Volkskundeatlas (5. Lfg., Karte 78 und ausführlicher Kommentar [Wien 1974]) nicht übergehen können, zumal hier die Futtertrocknung allgemein erörtert und neben den „Harpfen“ auch die jüngeren vielfachen Formen solcher Trockengestelle behandelt und dargestellt werden.

Dabei mußte sich seit jeher auch die Frage nach dem Herkommen, der Entwicklung und der Verbreitung im einzelnen dieser für die Agrarlandschaft ungemein kennzeichnenden landwirtschaftlichen Hilfsbauten stellen, deren Hauptdichte und Formenfülle heute zweifellos eben in Slowenien gesehen werden müssen.

In seinem Vorwort zum Buch sagt T. Cevc u.a.: „Die Getreideharfe (kozolec) gilt als eine slowenische Besonderheit. Diese Auffassung stimmt jedoch nur zum Teil, am ehesten wohl noch, wenn wir an die große, scheunenartige Doppelharfe, den sogen. ‚toplar‘, denken. Doch auch davon wissen wir, daß diese ebenso in den Landschaften des benachbarten Alpengebietes vom Ursprung der Drau bis in die Steiermark vorkommt, sogar im fernen Skandinavien finden wir solche Harpfen, wenn auch nicht so zahlreich und in so verschiedenen Ausformungen wie in Zentralslowenien.“ (S. 7 f.) Den Buchinhalt selbst gliedert Cevc in drei Abschnitte. Deren erster stellt den *kozolec* in seiner Bedeutung und seiner Erscheinung vornehmlich für Slowenien vor und gibt einen Überblick zu dessen Verbreitung und volkstümlichen Namen hier wie auch auswärts. Weiters referiert er über bisherige Ursprungsthesen, dessen Entwicklung und slowenische Namenge-

bungen. Im mittleren Hauptabschnitt werden sodann Vorformen und sechs Ausbauformen für Slowenien besprochen. Und schließlich geht es im letzten Abschnitt um die Stellung dieser Vorrichtungen im Wirtschaftsleben (zum Trocknen von Getreide, Heu und Mais), um die konstruktiven Einzelheiten und die zierhafte Ausstattung solcher Harpfen und um das gegenwärtige Problem ihres Weiterbestandes. Die Texte sind bündig gehalten und beschränken sich auf das Wichtigste, bieten aber dennoch den neuesten Forschungsstand und diskutieren neue Ideen zur Sache. Gerade damit fordern sie zugleich zur Stellungnahme heraus und regen so die weitere Forschung an.

Vorweg verweist T. Cevc auf die südalpine und voralpine Gesamtverbreitung der Harpfen vom Wallis in der Schweiz bis nach Unterkrain; doch nur in Slowenien dienten sie einzig und ausschließlich der Nachtrocknung von Futter und Feldfrucht, hier also erscheine ihre Funktion am ausgeprägtesten. Er zeigt dazu (S. 14) eine Bearbeitung der Verbreitungskarte solcher Histern von K. Huber, auf der man freilich manches ergänzen müßte; vor allem aus Süd- und Nordtirol oder aus dem salzburgischen Lungau, wo solche Trockengerüste allgemein für Bohnen auch heute noch verwendet werden.

Besonderes Interesse weckt sodann die Übersicht von Cevc über die Entstehung und die Entwicklung der slowenischen Harpfen (S. 17 – 20). Dazu meinte bereits A. Melik, diese hätten sich aus den ursprünglichen Hiflern (ostrvi) durch aufgelegte Verbindungsstangen entwickelt, seien dann mit einem Dach versehen und schließlich als Stangenwand verdoppelt und scheunenartig ausgebaut worden. Nun haben sowohl die sprachwissenschaftliche wie die ethnographische Forschung ergeben, daß diese Gerüstbauten zweierlei slowenische Namen tragen: In ganz Kärnten und in Westslowenien (Bohinj) heißen sie „stog“, weiter östlich in Slowenien aber allgemein „kozolec“ (in mehreren Dialektentsprechungen). Semasiologisch führt diese Zweierheit der Namengebung auf verschiedene Sprachwurzeln und Sachhintergründe. Das Wort „kozolec“ sei eine Kontamination von „kozel“ (= Gaiß, Bockgestell) mit der vorslawischen Wurzel *CAS in der Bedeutung von „Behälter“, wozu sich auch kärntisch-tirolisch „Kösn“ und rätoromanisch „chischner“ stellen ließen; daraus ergebe sich die Grundvorstellung einer einfachen Stangenwand (wie eben im ganzen alpinen Westen). Die andere Bezeichnung der Getreideharpe als „stog“ ist ein gemeinslawisches Wort für „Schober“, „Heu-Haufen“ o.ä., dem Cevc nunmehr die in weiten Teilen Europas verbreitete Urscheunenform der „Berge“ mit vier Eckpfosten und verschiebbarem Dach zuweisen möchte. Daher glaubt Cevc, daß die einfache Stangenwand (stegnjeni kozolec) und die scheunenartige Doppelharpe (vezeni kozolec, topolar) völlig getrennt voneinander zu beurteilen seien. Für letztere scheint er die Bauidee des überdachten sogenannten „Vierrutenberges“ als Anstoß – eben den „Schober“ (stog) – anzusehen.

Und er meint (S. 18): „Letztere Grundbedeutung und Sachvorstellung ist wichtig für die Abklärung der Genese (!) der Doppelharpfe oder Hausharpfe des wocheinerischen und kärntischen ‚stog‘.“ Und weiter heißt es bei ihm: „Wie freilich diese Doppelharpfen im einzelnen zum Zweck des Trocknens und Verwahrens entstanden sind, das bleibt (weiterhin) eine offene Frage.“ (S. 19) Und er meint ferner: „... jedenfalls ist (in Slowenien) die Doppelharpfe ein unentbehrliches Wirtschaftsgebäude geworden, dessen Geltungsgrenzen jedoch nicht weiter reichten als der Bereich der einstigen ethnischen, slowenischen Siedlungen.“ (S. 20)

Die großen baulichen und funktionellen Unterschiede zwischen den traditionellen „Harpfen“ als einfache Trockengerüste und als bloße Stangenwand und den mehrgeschoßig ausgebauten sogen. Hof- und Doppelharpfen erklären sich nach unserer Ansicht allein aus der agrar- und produktionsgeschichtlichen Gesamtentwicklung der letzten Jahrhunderte. Es bedarf dazu also kaum einer bloß evolutionstheoretisch orientierten Überlegung im Sinne der älteren Hausforschung, sondern dazu genügt wohl die einfache historische Einsicht in den folgerichtigen Ablauf der Dinge bei uns. Die reine Evolutionsthese hat gerade in der Hausforschung nur zu gerne auf spekulative Weitbezüge in die Frühphasen der Stammes- und Volksgeschichte hingeführt, die sich jedoch als unhaltbar erwiesen haben. Bereits Ivo Pirkovič hat (Slovenski Etnograf 16/17 (1963/64), S. 301¹) mit Recht darauf hingewiesen, daß der Vollausbau des kozolec zum toplar eben auch in Slowenien durch die ökonomischen Veränderungen und die Produktionssteigerungen namentlich in den herrschaftlichen Betrieben und den Gutshöfen erst in der Neuzeit erforderlich war und vor sich gegangen sein kann. Dabei wird man die gleichzeitige Erweiterung der Scheunewirtschaft und der Stadelbauten mit berücksichtigen müssen, die freilich in der volkskundlichen Hausforschung gesamthaft und bis heute sträflicherweise vernachlässigt geblieben sind. Aber sie müssen bei der Harpfenwirtschaft wesentlich Pate gestanden haben und baulich dafür Vorbild gewesen sein.

Unsere archivalischen Frühbelege aus Kärnten, insbesondere der einer Hollenburger Pflegamtsrechnung vom 5. Juli 1647 unterstreichen diesen Tatbestand mit aller Deutlichkeit (O. Moser, Das Bauernhaus [1974], S. 116). Denn hier heißt es wörtlich: „Dem Petter Dobernikh Maurern bezahlte Ich, daß Er die vom grossen windt vmbgeworfene Traidthärfpen vor dem Gschloß widerumben aufgemauert (hat).“ Und schon um 1558 hatte man dazu im Gailtal aus ähnlichem Anlaß „12 Lerchene Khösen Seylen zu denn Härfpen“ verrechnet (ebenda S. 113), was wieder auf mehrere einfache Harpfgerüste im Herrschaftshof Khünegg bei Hermagor hinweist. Die fallweise und nicht nur im Kärntner Rosental gemauerten Pfeiler für große Doppelharpfen und Kösen sind somit keine späte bauliche Ersatzlösung für solche „Kösensäulen“, deren massives Holz „zwischen Himmel und

Erde“ – wie unsere Zimmerleute sagen – am stärksten von der Fäulnis befallen wird, sondern dabei hat man sie offensichtlich den damals neu aufkommenden, sogenannten „Pfeilerstadeln“ im alten Innerösterreich nachgebaut. Und diese bauliche Erweiterung doppelter Harpfgerüste zu mehrgeschoßigen Trocken- und Lagerbauten erklärt sich wirtschaftsgeschichtlich aus der Zunahme der Agrarproduktion in der Neuzeit vor allem seit dem 17. Jahrhundert und sozialgeschichtlich aus der Übernahme von den gutsherrschaftlichen Großbetrieben in die bäuerlichen Einzelwirtschaften, ein Übergang, der diese – wie wir hörten – zu unentbehrlichen Wirtschaftsgebäuden gerade in Slowenien werden ließ, der jedoch wohl nur spät im Nachbarock ab dem 18. Jahrhundert erfolgt sein kann.

Noch deutlicher wird dies bei näherer Betrachtung der auffallendsten bautechnischen und zugleich dekorativen Elemente dieser hausförmigen Doppelharpfen. Wir meinen vor allem die sehr typische und verbreitete Anwendung von ganzen Feldern in Gitterbundwerk gerade bei den stattlichsten dieser Lagerbauten, namentlich in den voralpinen Gebieten und eben gerade im einstigen alten Innerösterreich. Diese außergewöhnlich aufwendige Wandbautechnik dicht überkreuzter Gitterfelder ist zeitlich und baugeschichtlich in der Holzarchitektur ganz eindeutig festzulegen. Wir kennen und finden sie bei den südostbayerischen Bundwerkstadeln bis ins oberösterreichische Innviertel und in den salzburgischen Flachgau; sie sind dort eindeutig und allgemein dem frühen 19. Jahrhundert zuzuweisen. J. Čop und T. Cevc haben diese Bauweise im Abschnitt „Bauzier“ (okrasje kozolcev) (S. 207 ff.) mit ihren ebenfalls typischen späten Zierelementen allerdings nur flüchtig behandelt. Aber sie bringen immerhin S. 212 – 213 das hübsche Detail einer sehr nachdrücklich für unseren Ansatz sprechenden, direkten Baudatierung von 1855 aus der Gegend von Litija (Littai) im östlichen Laibacher Feld. Die ausgebauten, scheunenartigen Doppelharpfen (vezani kozolci, toplarji) sind ganz unzweifelhaft Kinder der späten Neuzeit. Die meisten tragen auch baukonstruktiv das Zeitmerkmal des 19. Jahrhunderts an sich.

Hier bedarf es also wohl nicht der Heranziehung des „Heubergs“ mit absenkbarem Dach auf vier Pfosten, um die voll gedeckten Gerüstbauten der Doppelharpfen in Slowenien wie anderswo „genetisch“ zu erklären. Ganz im Gegenteil: Dabei stehen einander lagerungstechnisch zwei völlig konträre Prinzipien der Erntebergung offenbar seit ältesten Zeiten gegenüber: Der „Heuberg“ hat eine bodenlastige und gepreßte Lagerung, wie er auch in gewissen höheren Bauformen, beispielsweise in dem alpinen sogen. Familenlastall oder – mächtiger und eindruckvoller noch – im niederländisch-friesischen sogenannten Stelp- und Gulfhaus nach seinem Anlage- und Lagerprinzip wesentlich integriert erscheint. Die „Harpfe“, „Köse“, „Hilge“ oder „Histe“ ebenso wie der slowenische „stog“ und „kozolec“ folgen

dagegen dem Prinzip lockerer Anordnung des Bergegutes vorab zur Nach-trocknung der Ernte durch luftige Abhebung vom Boden und Hochlagerung. Sie haben ihre primitiveren Vorformen heute noch in den Hiflern und Heinzen für Getreide (besonders Gerste und Hafer), Gras oder Klee, aber sicherlich auch in den schon von Arthur Haberlandt nachdrücklich herangezogenen, noch primitiveren Baumspeichern bestimmter Innenregionen des Balkans. Doch ihre funktionelle Virulenz und ihre gute Verwendbarkeit äußert sich noch ungebrochener in der massenhaften und jüngsten Verbreitung als sogenannte „Schwedenreuter“ besonders seit dem Ersten Weltkrieg; I. Kretschmer und O. Nestroy haben uns dies sehr eindrucksvoll mit ihrer Karte 78 im Österreichischen Volkskundeatlas demonstriert.

Oskar Moser

1 Bei I. Pirkovič heißt es da u.a. (ins Deutsche übersetzt): „Ich denke, daß es notwendig sein wird, die (ausgebaute) Doppelharpe (veliki kozolec) aus der direkten Entwicklung der einfachen (traditionellen) Harpe herauszunehmen. Jene ist nämlich nicht bloß durch deren einfache Form beeinflusst worden, auch nicht allein durch (die Veränderungen) der klimatischen Verhältnisse, sondern vielmehr noch durch die wirtschaftlichen Erfordernisse des Großgrundbesitzes, ursprünglich ohne Zweifel des feudalen. Schon Popovič meinte (um 1750), daß ‚auch die Schloßherrschaften Doppelharpen haben‘. Und auch A. Melik scheint bei der Fülle von deutschen Lehnbezeichnungen für diese Doppelharpen darauf geschlossen zu haben, daß letztere zuerst bei den Schlössern aufgekommen sind (Melik, S. 55).“

MARAVILLOSOS, Cuentos, Julio CAMARENA Y MAXIME CHEVALIER. *Catálogo tipológico del cuento folklórico Español*. Madrid, Editorial Gredos, 1995, 794 Seiten.

Mit dem vorliegenden Typenkatalog von Zaubermärchen aus Spanien, Portugal und Lateinamerika haben die beiden Herausgeber ein gutes Stück Arbeit geleistet. Zu den Vorzügen des umfangreichen Bandes zählt, daß zu jedem Typus auch ein exemplarischer Text ungekürzt gegeben wird. Die meisten dieser Märchen werden in spanischer Sprache geboten, doch ist auch ein beachtlicher Teil auf Katalanisch und im galicischen (dem Portugiesischen zuzurechnenden) Idiom, ja vereinzelt Texte sogar in baskischer Sprache (mit spanischer Übersetzung). Camarena ist kein Schreibtischgelehrter, sondern hat selbst in der Feldforschung gearbeitet, und es ist interessant, welche Märchen er noch aus der Oraltradition sammeln konnte. Darunter befinden sich nicht nur viele gängige Motive wie „Das Mädchen ohne Hände“, zur Überraschung begegnen auch Stoffe, die in Mitteleuropa

außer Volksbuch und Puppenspiel kaum in Prosaversionen erzählt worden sind – wie „Genoveva von Brabant“ – oder höchstens in sagenhaften Kurzfassungen existierten.

Zu jedem dieser Typen bringen die Autoren ein Verzeichnis der Varianten sowie bibliographische Nachweise aus Spanien, Portugal und den verschiedenen verwandten Sprachlandschaften Amerikas. Leider sind die deutschen Forschungen, Ausgaben und Übersetzungen dabei nicht berücksichtigt, doch ist verständlich, daß man sich auch aus Platzgründen auf den eigenen Raum beschränken mußte.

Eher überrascht, daß einzelne Namen von Autoren wie von Sammlungen in der Bibliographie nicht auftauchen. So fehlt etwa der Name von Vicente Garcia de Diego, der seinerzeit für Spanien eine ähnliche Bedeutung hatte wie jener von Leopold Schmidt für Österreich. Garcia war nicht nur Begründer der Fachzeitschrift „Revista de Dialectologia y Tradiciones Populares“, sondern auch des gleichnamigen Instituts in Madrid.

Nach der – zweifellos beschränkten – Kenntnis des Rezensenten besaß dieses Institut in seinem Archiv eine der größten Sammlungen von Märchen-Aufnahmen. Ich verdanke Garcia über 100 Texte daraus. Freilich ist Garcia 1977 verstorben; und das Archiv landete zunächst schwer zugänglich auf einem Dachboden. Ob es heute wieder benutzbar ist, weiß ich nicht.

Sieht man von dieser Lücke ab, ist der Katalog ziemlich vollständig und auch in der 19 Seiten umfassenden Schlußbibliographie fehlt kaum ein wichtiges Werk.

Man darf auf die weiteren geplanten Bände gespannt sein, zumal die Verbindung analytischer und komparativer Gesichtspunkte mit konkreten Textbeispielen einem sehr hilfreiche Materialien in die Hand gibt.

Felix Karlinger

TULINIUS, Torfi H., *La „Matière du Nord“. Sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. 1995. 303 Seiten.

Tulinius, Ordinarius an der Universität Reykjavik, unternimmt es, in diesem Band die verschiedenen Hintergründe der verbreitetsten Sagas Islands zu analysieren und methodologisch einzuordnen.

Historische Details dabei von reiner Fiktion zu trennen, ist zweifellos nicht immer leicht, doch läßt der Autor zwischen den gegensätzlichen Bereichen einen freien Raum, der einmal mehr aus geschichtlichen Fakten, einmal mehr aus den Vorstellungen jenes Jahrhunderts gespeist wird und dessen Grenzen meist fließend bleiben.

Als Ergebnis wichtig und überzeugend bleibt, was Tulinius als „narratologie“ untersucht und darstellt. Hier geht es um den Erzähl-Habitus und seine Funktion. So werden dann einzelne Kapitel – wie „La littérature comme expression d’une idéologie“ – besonders interessant und aufschlußreich (S. 38.)

Man erfährt aus gut informierter Quelle sehr viel über den Ursprung einzelner isländischer Sagas und ihre soziologische Basis. Ebenso werden Aspekte des Religionswissenschaftlichen aufgedeckt.

Den Einzeluntersuchungen der verschiedenen Sagas kann hier nicht nachgegangen werden, doch ergibt die Lektüre des Bandes unter anderem wertvolle Aufschlüsse über die Völsunga saga. Hilfreich erweist sich dabei im Anhang auch die Reihe von Résumés der einzelnen Sagas.

Eine Bibliographie von 20 Seiten rundet das reichhaltige Bild ab, das sich nicht auf Literarisches beschränkt, sondern auch einen Eindruck von der Region und ihrer historischen Situation bietet.

Felix Karlinger

SKOWRONSKI, Monika, Marina MARINESCU, *Die „Volksbücher“ Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert.* Frankfurt am Main etc., Peter Lang, 1992 (Arbeiten und Bibliographien zum Buch- und Bibliothekswesen, hg. von H. Röhling, Bd. 10). 511 Seiten, 12 Abb. auf Taf., 23 Tab., 6 Abb., 28 Abb. von Textauszügen.

Die umfassende Monographie ist Produkt eines DFG-Forschungsprojekts „Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert“, das vom Münchner Institut für Deutsche und Vergleichende Volkskunde im Zeitraum von 1984 – 1990 durchgeführt wurde und auch zum Sammelband Klaus Roth (Hg.), *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1993, geführt hat. Anhand von zwei Beispielen, die Volksbücher „Syntipas“ und „Bertoldo“, wird mit komparativer Methodik und kulturhistorischer Einrahmung die Volksbuchproduktion, -distribution und -rezeption auf der Balkanhalbinsel seit den Venezianischen Volksbuchdrucken skizziert. Die Kapitel „Vorgeschichte des ‚Bertoldo‘“ (S. 45 – 67) und „‚Bertoldo‘ und ‚Syntipas‘ als griechische Volksbücher vom 17. bis 20. Jahrhundert“ (S. 85 – 142) sowie „Der bulgarische ‚Bertoldo‘“ (S. 215 – 243) stammen aus der Feder von Marina Marinescu, alles übrige mit Einleitung, Zusammenfassung und Register von Monika Skowronski. Was den „Bertoldo“ betrifft, so stellt die Monographie eine präzisierende, weiterführende und komparative Zusammenhänge herstellende Fortsetzung der griechischen

Textausgabe von Alkis Angelu dar, deren Einleitung mit über 200 Seiten grundsätzliche Probleme der griechischen Lesestoffe seit dem 16. Jahrhundert behandelt und einen generellen Überblick bietet (Cesare della Croce, 'Ο Μπερτόλδος και ό Μπερτολδίνος, Athen 1988). Für Bulgarien liegen somit drei neuere systematische Darstellungen von Volksbüchern vor: der Alexanderroman (I. Köhler, Der neubulgarische Alexanderroman. Untersuchungen zur Textgeschichte und Verbreitung. Amsterdam 1973), Syntipas und Bertoldo; der erste wurde aus dem Rumänischen und Griechischen übersetzt, bei dem zweiten war die griechische Ausgabe des 17. Jahrhunderts Vorbild für die serbische (18. Jahrhundert), rumänische und bulgarische Übersetzung (19. Jahrhundert), im dritten Fall war die griechische Erstausgabe von 1646 Vorbild für die rumänische (1774) und bulgarische Bearbeitung (1853). Die komparativen Aspekte betreffen vor allem Bulgarien und Griechenland und bringen somit ein wesentliches Stück der Tradierungsdynamik dieser Texte auf der orthodoxen Balkanhalbinsel zur Darstellung. Der Subtitel „Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert“ ist gut gewählt und die „Zusammenschau: Volksbücher und Kulturvermittlung in Südosteuropa“ (S. 361 – 392) gibt einen ausreichenden Überblick über das Distributionssystem griechischer Volksbücher auf der Balkanhalbinsel, auf dem der Buchabsatz der einzelnen Nationalliteraturen im 19. Jahrhundert vielfach aufbaut; 23 Tabellen (S. 409 – 441) stellen übersichtlich die chronologische Staffellung der Filiationsverhältnisse sowohl innersprachlich wie zwischensprachlich zwischen den einzelnen Literaturen dar. In Systematik, Methodik und Präsentation scheint die Monographie vorbildlich, wenn man die bibliographischen und anderen Schwierigkeiten in Rechnung stellt (sowie das teilweise Fehlen elementarer Hilfsmittel), die komparativen Untersuchungen in Südosteuropa im allgemeinen entgegenstehen und im speziellen dieser spezifischen Thematik. Die Zusammenarbeit beider Verfasser hat auch keine sichtbare Nahtstelle hinterlassen. Nach der Einleitung (S. 17 – 43) mit dem Aufrollen der Problemgeschichte, der Begriffsdefinition („Volksbuch“ in Gänsefüßchen; die Kritik des Begriffes ist aufgearbeitet) und Angaben zu Quellen und Quellenkritik folgt der Abschnitt zur Vorgeschichte beider Stoffe (S. 45 – 83), sodann ihre Existenz als griechische „Volksbücher“ (1646 Bertoldo, insgesamt 37 Ausgaben; vor 1713 Syntipas, insgesamt 31 Ausgaben; S. 85 – 142) mit Angaben zur Produktion und Distribution griechischer Volksbücher überhaupt auf der Balkanhalbinsel, Analyse der Erstdrucke und ihrer Wiederauflagen sowie der Textveränderungen im 19. und 20. Jahrhundert. Weit umfangreicher ist das entsprechende Kapitel zu „Bertoldo“ und „Syntipas“ in der bulgarischen Tradition“ (S. 143 – 359), in dem nach Angaben zur Produktion bulgarischer Volksbücher im allgemeinen und der beiden in Frage stehenden im speziellen vor und nach 1878 (sowie detaillierter Daten zur

Distribution generell vor und nach der Staatswerdung) eine philologisch akribische Untersuchung der Ausgaben des „Bertoldo“ (1802 handschriftliche, 1853 Erstdruck, Veränderungen der Ausgaben bis 1941) und des „Syntipas“ (1802 handschriftlich, 1844 Erstdruck, Bearbeitungen bis 1926) folgt, und das Kapitel mit interessanten Überlegungen zur Funktion und Rezeption dieser Texte (potentielle, intendierte und realisierte Funktionen, Weiterwirken der Stoffe in Hochliteratur und Volksüberlieferung) schließt. Von besonderer Bedeutung ist auch die „Zusammenschau“, die die gewonnenen Ergebnisse auf Volksbücher und Kulturvermittlung in Südosteuropa im allgemeinen überträgt (S. 361 – 392), aufgesplittert nach geographisch-räumlichen, sozialen und sprachlich-kulturellen Dimensionen; die kompetenten Ausführungen geben am Beispiel der Volksbücher ein differenziertes Bild der kulturhistorisch komplexen Situation auf der Balkanhalbinsel im Übergang von Tradition (16. – 18. Jahrhundert) zur Moderne (19. – 20. Jahrhundert). Es folgen 12 Tafeln (S. 395 – 408) mit Umschlagseiten, Illustrationen usw., 23 Tabellen (S. 409 – 442) mit chronologischen Daten und Stemma-Darstellungen, 6 Textauszüge (S. 443 – 470) in photomechanischer Reproduktion, ein überaus gehaltvolles Literaturverzeichnis (S. 471 – 500) sowie die Register (S. 500 – 511). Die Druckfehler halten sich in Grenzen, obwohl die mehrsprachige (auch kyrillische und griechische Zeichen verwendende) Textherstellung am Computer sicher nicht einfach war. Dieser Band fördert mit seiner fundierten Doppelmonographie vor allem die bulgarische Volksbuchforschung, ist aber von seinem komparativen Ansatz her und der soliden kulturhistorischen Fundierung für die Balkanologie und Vergleichende Volkskunde von größter Wichtigkeit.

Walter Puchner

IMELLOS, Stefanos D., Ζητήματα παραδοσιακού ύλικού βίου. [*Fragen traditioneller Sachkultur*]. Athen, „Verein zur Verbreitung nützlicher Bücher“, 1993. 135 Seiten, 6 Abb. auf Taf. und im Text. Französisches Résumé.

Das in der bekannten Reihe des volksbildnerischen „Vereins zur Verbreitung nützlicher Bücher“, von D. Vikelas 1899 in Athen gegründet, mit dem Untertitel „Indizierende Hinweise“ vom Athener Volkskundeprofessor St. Imellos herausgegebene Bändchen, das bis zu einem gewissen Grad eine Fortsetzung und Weiterführung des Fragebogenbandes zur traditionellen Sachkultur der Griechen (Athen 1983, vgl. meine Besprechung in ÖZV XXXVIII/87, 1984, S. 68 f.) darstellt, vereinigt fünf systematische Übersichten zu Teilbereichen der griechischen Sachkultur, von denen einige bereits veröffentlicht worden sind. Die Zusammenstellung und Veröffentli-

chung dieser Studien dokumentiert eine rezente Neubelebung der Problematik rund um die Erforschung der „Materialkultur“, deren Gegenstände zum größten Teil bereits Objekte ästhetischer und wissenschaftlicher Wertung und Aufarbeitung geworden sind, d.h. sich in der „musealen“ Endphase befinden (vgl. dazu Aik. Polymeru-Kamilaki, Volkstümliche Sachkultur. Probleme und Ansichten [griech.]. *Akademie-Akten Athen* 1982, S. 93 – 104; St. Papadopulos, *Das Kupferhandwerk in Griechenland. 1900 – 1975*. [griech.]. Nafplio 1982 und M. G. Meraklis, Die Erforschung der Sachkultur. Eine nicht unnötige Rückbesinnung (griech.). *Laografia* 35, 1987/89, S. 93 – 103). Dieser Fragebereich der rezenten Existenz dieser „Dinge“ ist in einer Untereinheit des ersten Kapitels „Allgemeines“ (S. 7 – 21) explizit angeschnitten („Sachkultur und Museen“, veröffentlicht auch im Band „Volkskundliches Bd. 2. Verschiedenes“ [griech.]. Athen 1992, S. 260 – 265). Im übrigen beschäftigt sich dieses einführende Kapitel mit Begriffs- und Einteilungsfragen, „Sachkultur“ bei Nikolaos Politis, Stilpon Kyriakidis und Georgios A. Megas, den Gliederungen der Fragebögen sowie der Sachgliederung der „Internationalen Volkskundlichen Bibliographie“.

Das zweite Kapitel (S. 22 – 39) ist der Hausforschung gewidmet und hier zum erstenmal veröffentlicht. Es bietet methodische Hinweise zu Teilfragen und folgt einer gewissen Systematik der Vorgangsweise: Siedlung – Faktoren der Dorfgründung (geographische, klimatologische, historische [Auswanderung, Piratentum], sozialökonomische, professionelle u.a.), die den Siedlungstypus strukturieren (monozentrisch mit einem Hauptplatz, wo sich Kirche und Kaffeehaus befinden, polyzentrisch, Straßen- oder Stranndorf; der erste Typ ist immer noch der häufigste), Strukturierung des Umraums der Siedlung (Grenzen, Kapellen, magische Grenzen, Quellen usw.); das „Haus“ mit Anführung der typischen Hausformen (einräumig, einstöckig; Eingang auf der Schmal- oder Breitseite; auf dem Gebiet der Hausforschung sind die zahlreichen Studien von G. A. Megas, zusammengefaßt in Bd. 26 der *Laografia*, 1968, immer noch wegweisend), der Hauptfunktionen der Einzelräume, zu Herd und Feuerstelle (Aberglauben, Totenseelen, Feuerkult u.a.), Dach (Flachdach, Spitzdach; Dämoneneingang), Tür (Schwellenmagie, Ein- und Ausgang, Glücksbräuche usw.), Hof und Garten.

Materialreicher ist Kapitel 3 zu Möbel und Geschirr (S. 40 – 64), veröffentlicht zuerst in *Laografia* 35 (1987 – 89), S. 104 – 128, wobei nolens volens der museale Aspekt eine beherrschende Rolle spielt. Fragebogenartig werden hier die zu erfassenden Daten aufgelistet; es folgt eine systematische Darstellung nach Gegenstandskategorien: Bett (Strohmatte, Matratze, Schlafplatz usw.) mit interessanten Angaben aus der älteren Reiseliteratur, zur Terminologie und Morphologie, Füllung, Bezug, Kissen, zur Wiege; Tisch (früher kreisrund und niedrig, oder überhaupt unbekannt; Essen am Boden). Die Deskriptionen der Gegenstände sind von Überlegungen zu

Funktionalität und Ästhetik (Ornamentik) begleitet. Die gleiche Problematik ist auch beim Geschirr anzutreffen: Selbst Gabel und Löffel entbehren nicht der Verzierung. In dieser Kategorie der Dingkultur sind auch die Beschädigungen am gravierendsten; auch der Quellenwert von alten Photographien steht zur Debatte, die älteren Vermögenskataster, Aussteuerverträge, Hinterlassenschaftsregister, Inventuren usw. Aus diesem Quellenbereich sind auch interessante Aufschlüsse zu Terminologie und Vermögenswert zu gewinnen, manchmal auch über Zustand, Material und Herstellungsort der Gegenstände.

Noch ausführlicher ist das folgende Kapitel zu den Speisen (S. 65 – 100), veröffentlicht im *Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität Athen* 28 (1979 – 85), S. 214 – 246. Der Artikel beginnt mit einer Forschungsübersicht und einer historischen Rückschau zur Nahrungsforschung in Griechenland (zu Byzanz jetzt auch J. Koder, *Gemüse in Byzanz. Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika*. Wien 1993); es folgen Übersichten, die Terminologie, Herstellungsweise, Essensgewohnheiten, Diätologien, historische Dimensionen, magische und religiöse Bedeutung und Praktiken usw. umfassen; zu Einzelspeisen: Brot, mit Kringel und Zwieback (der Abschnitt zum Trockenzwieback schon englisch im Band „Verschiedenes“, op.cit., S. 322 – 328; Kretzenbachers weiterführende Anmerkungen zu Defteraios' Brotmonographie hätten hier ihren Platz gehabt), Fleisch (rituelle Schweineschlachtung), Hülsenfrüchte, Gemüse, Eier, Fisch, Milch und Milchprodukte; sodann folgen Angaben zu magischen Praktiken, diätologische Vorschriften mit rituellem Charakter. Ein weiterer Abschnitt geht auf das Fasten und den rituellen Speisenverzehr (mit Tieropfer) ein. Weitere Abschnitte beschäftigen sich mit den Speisen in den sozialen Kontakten (Gastfreundschaft, Hochzeit, Geburt, Tod) und mit Diätänderungen aus Notwendigkeit. Es folgen Angaben zu Speisen, die vermieden werden sollen (Altertum, Byzanz, Türkenzeit), zur Speise als Symbol, zu Differenzierungen und Abweichungen, zum Akt des Verzehrens (Schmaus, Symposion), zur Erhaltung der Speisen, zu Diätvorschriften bei Schwangerschaft, Krankheiten usw., zur Soziologie der Speisen usw. All diese Angaben beziehen sich freilich auf die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg; die indizierende Bestandserfassung der Problematiken ist in einigen Punkten tiefgehend und versteht sich als Leitfaden für künftige systematischere Erforschung.

Das letzte Kapitel bringt systematische Angaben zu traditionellen Agrargeräten und Gewohnheiten (S. 109 – 125) und stützt sich im 1. Teil auf zwei deutsche Abhandlungen: „Kurzer Kommentar zu den Jahresfeuern und dem hölzernen Pflug des Atlases der Griechischen Volkskunde. *Jahrbuch des Zentrums für Volkskundliche Forschungen* 22 (1969 – 72). Athen 1973/74, S. 22 – 25 und „Die Erntegeräte in Griechenland“ im Band „Verschiede-

nes“, op.cit., S. 298 – 300. Dieser erste Teil behandelt nach Form und Namen, Funktion und Verbreitung die Ergebnisse der kartographischen Erfassung des griechischen Holzpfluges und der Sichel; der zweite kürzere Teil geht auf Flurgrenzen ein, der dritte, noch kürzere Teil auf Ernteopfer. Es folgt noch ein französisches Résumé (S. 126 f.), Abbreviationen (S. 128) sowie ausführliche Register (S. 129 – 135).

Walter Puchner

Eingelangte Literatur: Sommer 1995

Verzeichnet finden sich hier volkskundliche Veröffentlichungen, die als Rezensionsexemplare, im Wege des Schriftentausches und durch Ankauf bei der Redaktion der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde eingelangt und in die Bibliothek des Österreichischen Museums für Volkskunde aufgenommen worden sind. Die Schriftleitung behält sich vor, in den kommenden Heften die zur Rezension eingesandten Veröffentlichungen zu besprechen.

1869 – 1994. 125-Jahr-Feier Museum für Völkerkunde zu Leipzig. Dresden.: Dresdner Bank AG, 1989 [Mappe].

8.9.43. Italien und Südtirol/Italia e Alto Adige 1943 – 45. (= Geschichte und Region/Storia e regione. 3. Jahrgang 1994 – anno III 1994. Jahrbuch der Arbeitsgruppe Regionalgeschichte, Bozen/Annuario del Gruppo di ricerca per la storia regionale, Bolzano). Bozen/Wien, Folio, 1995, 323 Seiten.(Inhalt: **Lutz Klinkhammer**, Der „besetzte Verbündete“. Zur Struktur der deutschen Besatzungsherrschaft in Italien. 13 – 34; **Galliano Fogar**, Occupazione tedesca e resistenza in Friuli e Venezia Giulia. 35 – 45; **Gerhard Schreiber**, Der 8. September 1943 und das Schicksal der italienischen Militärinternierten. 47 – 74; **Carlo Romeo**, La popolazione italiana nella Zona di Operazione delle Prealpi. 75 – 82; **Rolf Wörsdörfer**, Fra Carso e Adriatico. Snazionalizzazione, esodo ed esilio in Dalmazia, Istria e Venezia Giulia (1927 – 1954). 83 – 118; **Christoph H. von Hartungen**, Zur Lage der Südtiroler in der Operationszone Alpenvorland. 119 – 136; **Wolfgang Treue**, Der Trienter Judenprozeß: Ereignis und Rezeption (1475 – 1588). 139 – 159; **Giorgio Politi**, Michael Gaismair – Tutti gli scritti autografi. 161 – 187; **Marco Bellabarba**, Adeliges Leben und Territorialstaaten in Norditalien im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert. 189 – 209; **Rupert Pichler**, Forschungsperspektiven zur Geschichte der italienisch-österreichischen Wirtschaftsbeziehungen. 211 – 226; **Reinhard Stauber**, Regionalgeschichte versus Landesgeschichte? 227 – 260)

Alsheimer Rainer (Hg.), Internationale Volkskundliche Bibliographie/International Folklore Bibliography/Bibliographie Internationale d'Ethnologie für die Jahre 1991 und 1992 mit Nachträgen für die vorausgehenden Jahre. Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V. und der Universität Bremen. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1995, XLIX; 500 Seiten, 11637 Eintragungen.

Artes Populares, 7, A Folklore Tanszék Évkönyve. Szerkesztette: Voigt Vilmos. Budapest, Instituti Folkloris, Universitatis de Lorand Eötvös nominatae, 1981, 290 Seiten, Abb.

Asiatika. 1763. Kunstauktion im Palais Dorotheum, Ludwigstorffsaal, 2. Stock. 19. Juni 1995 Erster Teil Kat. Nr. 1 – 257, Beginn 10.00 Uhr. Zweiter Teil Kat. Nr. 258 – 549, Beginn 14.30 Uhr. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Assmann Dietmar, Schimetta Otto (Red.), Brückenfiguren in Oberösterreich auf Bundes-, Landes- und Bezirksstraßen. Herausgegeben vom Amt der oö. Landesregierung, Landesbaudirektion, Abteilung Brückenbau, in Zusammenarbeit mit dem Institut für Volkskultur. Linz, o.J., 60 Seiten, Abb.

Baroja Julio Caro, Los Pueblos de España. Tomo I. Cuarta Edición. (= Colección Fundamentos, 54). Madrid, Ediciones ISTMO, 1985, 426 Seiten, Karten.

Baroja Julio Caro, Los Pueblos de España. Tomo II. Cuarta Edición. (= Colección Fundamentos, 55). Madrid, Ediciones ISTMO, 1989, 426 Seiten, Abb., Karten.

Becker Franziska, Gewalt und Gedächtnis. Erinnerungen an die nationalsozialistische Verfolgung einer jüdischen Landgemeinde. Mit einem Vorwort von Hermann Bausinger. (= Göttinger Beiträge zu Politik und Zeitgeschichte, 2). Göttingen, Schmerse, 1994, 156 Seiten, Faks.

Beňušková Zuzana, Salner Peter (Hg.), Stabilität und Wandel in der Großstadt. Bratislava, Slowakische Akademie der Wissenschaften/Institut für Ethnologie, 1995, 172 Seiten, Abb. (Inhalt: **Vera Mayer,** Tradition und Innovation in der Wiener Wohnkultur. 7 – 18; **Mirjam Moravcová,** Die Rituale der Besuche. Zwei Kommunikationsmodelle der Frauengruppen in der böhmischen Stadt. 19 – 28; **Elena Mannová,** Selbstinszenierung des deutschen Bürgertums in Bratislava im 19. Jahrhundert. 29 – 44; **Karel Altmann,** Veränderungen in Formen des Zusammenkommens der Brünnler Bewohner im Laufe der industrialen und nationalen Entwicklung. 45 – 50; **Slavomíra Očenášová,** Evangelischer A.B. Verein in Banská Bystrica. 51 – 56; **Miloslava Turková,** Die Wohltätigkeit und die humanitären Aktivitäten der Frauen. 57 – 66; **Andrzej Stawarz,** Fest und Spiel im Leben der Warschauer Bevölkerung im 19. und 20. Jahrhundert. 67 – 78; **Alexandra Navrátilová,** Feierliches Weilen im Familienleben der Brünnler Einwohner seit Ende des 19. Jahrhunderts. 79 – 90; **Jiřina Kosíková,** „Das letzte Klingeln“ – der letzte Schultag vor dem Abitur in den Brünnler Mittelschulen als Gegenstand der volkskundlichen Forschung. 91 – 94; **Jolana Darulová,** Stabilität und Veränderungen der Funktionen der Wochen- und Jahrmärkte (Radvaner Jahrmarkt in der Erzählung aus der Erinnerung). 95 –

102; **Zuzana Beňušková**, Palast der Präsidenten und Pioniere (Die Zeit in den Schicksalen eines Objekts). 103 – 112; **Alexandra Bitušíková**, Stabilität und Veränderung der Funktionen des Hauptplatzes im Licht der historischen Entwicklung. 113 – 124; **Jana Pospíšilová**, Tschechisches Wien – das ehemalige Zuhause. 125 – 130; **Blanka Soukupová**, Die Festivität als Symbol des Tschechoslowakismus, des Bürgersinns und der Demokratie. 131 – 140; **Peter Salner**, Karnevalelemente in der gegenwärtigen Stadt. 141 – 150; **Zdeněk Uherek**, Die ethnische Situation in ausgewählten Städten in Böhmen. 151 – 162; **Viera Feglová**, Der Einfluß der sozioökonomischen Veränderungen auf die Entwicklung der Region Bratislava. 163 – 172).

Bräundle-Falkensee Helmut, „Ich bin der Herr, dein Heiler“. Christus als Apotheker. Sonderdruck aus: Österreichische Apotheker-Zeitung, 49. Jg., Nr. 11, 1995, 462 – 464, Abb.

Burnham John C., Bad Habits. Drinking, Smoking, Taking Drugs, Gambling, Sexual Misbehavior, and Swearing in American History. New York/London, New York University Press, 1993, 385 Seiten, Abb. auf Tafeln.

Cohen David Steven, Folk Legacies revisited. New Brunswick/New Jersey, Rutgers University Press, 1995, 151 Seiten, Abb.

Costume Photography, Views Models Facts. Wien, Institute for Costume Research, University of Applied Arts in Vienna, 1994, unpag., Abb.

Crossley David, Post-medieval archaeology in Britain. London/Leicester/New York, Leicester University Press (a division of Pinter Publishers Ltd), 1994, 328 Seiten, Abb., Pläne.

Dánielisz Endre, „Szülőhelyem, Szalonta ...“. Tanulmányok, esszék Arany János köréből. („Mein Geburtsort Szalonta ...“. Studien über János Arany./„Locul meu natal, szalonta ...“. Studii, eseuri despre Arany János.) (= Az Arany János Múzeum kismonográfiái, 9). Nagykoröcs, Kiadja az Arany János Múzeum, 1992, 263 Seiten, Abb. auf Tafeln, Tabellen.

Den Dom ... Umarmen, pressen an die Brust, und herzlich weinen dann. (J. G. Seidl). Erinnerungen an die Zerstörung des Stephansdomes 1945. 202. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien im Otto Wagner Pavillon am Karlsplatz, 1040 Wien 2. Juni bis 31. Oktober 1995. Wien, Eigenverlag der Museen der Stadt Wien, o.J., 39 Seiten, Abb.

Der eiserne Faden. Rastelbinder und ihre Waren. Drahtbinderarbeiten aus Europa. Sonderausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde. 7. April bis 17. September 1995. (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 63). Wien, Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1995, 18 Seiten.

Der Münzfund von Treubach. (= Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich, Folge 3). Linz, Land OÖ., Landesmuseum Linz, 1994, 88 Seiten, Abb.

Dimt Heidelinde, Prokisch Bernhard, Das Museum Francisco-Carolinum in Linz. Festschrift zum 100. Jahrestag der Eröffnung am 29. Mai 1895. (= Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich, Folge 4). Linz, Land OÖ., Landesmuseum Linz, 1995, 104 Seiten, Abb.

Dunáninnen-Tiszáninnen, A Duna-Tisza közén élo népcsoportok hagyományait számbavevo nemzetközi néprajzi tudományos konferencia (Baja, 1993. júl. 8 – 9) eloadásai. (= A kecskeméti katona József Múzeum Közleményei, 7). Kecskemét, 1995, 195 Seiten, Abb., Karten.

Durst-Kuriositäten, Zweite Auktion im Palais Dorotheum, Wien 1, Dorotheergasse 17 Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 21., 22. und 23. Juni 1995. Beginn 21. und 22. Juni 10.00 und 14.00 Uhr, 23. Juni 10.00 Uhr. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Edelsward L. M., Sauna as Symbol. Society and Culture in Finland. (= American University Studies, Series XI: Anthropology and Sociology, Vol. 53). New York/San Francisco/Bern/Frankfurt am Main/Paris/London, Lang, 1993, 267 Seiten, Tabellen.

Eidenbenz Mathias, „Blut und Boden“. Zu Funktion und Genese der Metaphern des Agrarismus und Biologismus in der nationalsozialistischen Bauernpropaganda R. W. Darrés. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 580; zugleich: Berlin, Freie Univ., Diss., 1992). Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien, Lang, 1993, 230 Seiten.

Fejezetek a bodroghöz néprajzából. (Az 1986. szeptember 22-én Sárospatakon rendezett tájkonferencia anyaga). (= Néprajzi vidékek Borsod-Abaúj-Zemplén megyében, V; A miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai, XIX). Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 1986, 100 Seiten.

Filek-Wittinghausen Werner (gesammelt von), „Ladenschlange“ I. Umfrageergebnisse + Publikationen. (Konvolut)

Fitz Otto, Huber Peter, Bergmännische Geduldflaschen. Inhalt und Verbreitung bergmännischer Eingerichte aus dem Gebiet der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie und aus deutschen Bergbaurevieren. Mit einem Bestandskatalog. (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, XXVII). Wien, Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1995, 72 Seiten, Abb.

Franz-Michael-Felder-Verein. Vorarlberger Literarische Gesellschaft. Bericht über die 26. Ordentliche Hauptversammlung am 3. Dezem-

ber 1994 im Gasthof „Schlosserle“ in Schoppernau. (Jahresbericht des Vereinsjahres 1994). unpag., Abb.

Gerndt, Helge, Die sogenannten Auerberg-Sagen. Sonderdruck aus: G.Ulbert, Der Auerberg I. Topographie, Forschungsgeschichte und Wallgrabungen. (= Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte, Band 45/1994). München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1994, 231 – 245.

Giroux Henry A., Living Dangerously. Multiculturalism and the Politics of Difference. (= Counterpoints, Vol. 1). New York/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/Paris/Wien, Lang, 1993, 187 Seiten.

Greceanu Eugenia, Ansamblul urban medieval Pitești. București, Muzeul National de Istorie, 1982, 163 Seiten, Abb., Pläne.

Hempel Gudrun, Schmuck. Filigrane Kunst aus Gold- und Silberfäden. Katalog zur Ausstellung im Schloßmuseum Gobelsburg. Wien, Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1995, 96 Seiten, 33 Abb.

Hoerburger Felix, Valle Popullore. Tanz und Tanzmusik der Albaner im Kosovo und in Makedonien. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Lang, 1994, 286 Seiten, Abb., Noten.

Holzapfel Otto, Vierzeiler-Lexikon. Schnaderhüpfel, Gesätzle, Gestanzeln, Rappeditzle, Neck-, Spott-, Tanzverse und verwandte Formen aus mündlicher Überlieferung – ein kommentiertes Typenverzeichnis. Band 1: A-E. (= Studien zur Volksliedforschung, 7). Bern/Frankfurt am Main/New York/Paris, Lang, 1991, 221 Seiten, Abb., Noten. (Aus dem Inhalt: **Walter Deutsch**, I. Typologische Anmerkungen zur Schnaderhüpfel-Melodik. 197 – 211; II. Der Rhythmus in der Schnaderhüpfel-Melodik. 212 – 221).

Holzapfel Otto, Vierzeiler-Lexikon. Schnaderhüpfel, Gesätzle, Gestanzeln, Rappeditzle, Neck-, Spott-, Tanzverse und verwandte Formen aus mündlicher Überlieferung – ein kommentiertes Typenverzeichnis. Band 3: K – N. (= Studien zur Volksliedforschung, 9). Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris, Lang, 1992, 218 Seiten, Abb., Noten.

Holzapfel Otto, Vierzeiler-Lexikon. Schnaderhüpfel, Gesätzle, Gestanzeln, Rappeditzle, Neck-, Spott-, Tanzverse und verwandte Formen aus mündlicher Überlieferung – ein kommentiertes Typenverzeichnis. Band 4: O – S. (= Studien zur Volksliedforschung, 10). Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien, Lang, 1993, 218 Seiten, Abb., Noten

Holzapfel Otto, Vierzeiler-Lexikon. Schnaderhüpfel, Gesätzle, Gestanzeln, Rappeditzle, Neck-, Spott-, Tanzverse und verwandte Formen aus mündlicher Überlieferung – ein kommentiertes Typenverzeichnis. Band 5: T – Z. (= Studien zur Volksliedforschung, 11). Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien, Lang, 1994, 227 Seiten, Abb., Noten

Hornung Maria (Hg.), Studien zur Dialektologie III. Die deutschen Sprachinseln in den Südalpen. Mundarten und Volkstum. (= Germanistische Linguistik, 124 – 125). Hildesheim u.a., Georg Olms Verlag, 1994, 351 Seiten, Karten.

Kähler Heinz, Rom und sein Imperium. 3. Auflage. (= Kunst der Welt. Ihre geschichtlichen, soziologischen und religiösen Grundlagen). Baden-Baden, Holle Verlag, 1979, 240 Seiten, Abb., Karten.

Karlinger Felix, Portugiesische Legenden. Studien und Texte. (= Bibliotheca Hispano-Lusa 5), Salzburg, Institut für Romanistik der Universität Salzburg, 1995, 98 Seiten.

Karvonen Lauri, Ståhlberg Krister (Red.), Festskrift till Dag Anckar. 50 år den 12 februari 1990. Åbo, Åbo Akademis förlag, 1990, 230 Seiten, Karten, Tabellen.

Katalog Českých Lidových Balad. (Katalog der Tschechischen Volksballaden). I. Dämonologische Themen. II. Legendäre Themen. Zusammengestellt von Marta Šrámková und Oldřich Sirovátka. (= Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften, Institut für Slawistik, 1). Brno, 1990, 190 Seiten, Noten.

Katona Imre, Az első magyar porcelángyár (Telkibánya). (= Borsodi Kismonográfiák, 24). Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 1986, 87 Seiten, Abb.

Kličkova Vera, Anica Petruševa, Les costumes nationaux en Macédoine. The national dresses of Macedonia. Skopje, Ethnological Museum, 1963, XIII Seiten, 46 Tafeln, Beiheft 39 Seiten.

Larkey Edward, Pungent Sounds. Constructing Identity with Popular Music in Austria. (= Austrian Culture, Vol. 9). New York/San Francisco/Bern/Baltimore/Frankfurt am Main/Berlin/Wien/Paris, Lang, 1993, 341 Seiten, Abb., Tabellen.

Linimayr Peter, Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus. Ansätze zu einer NS-Wissenschaft. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 19, Volkskunde, Ethnologie: Abt. A, Volkskunde, 42). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Lang, 1994, 243 Seiten, Faks.

McLeod Hugh (Ed.), European religion in the age of great cities 1830 – 1930. London/New York, Routledge, 1995, 308 Seiten. (Inhalt: **William J. Callahan**, An organizational and pastoral failure. Urbanization, industrialization and religion in Spain, 1850 – 1930. 43 – 60; **Carl Strikwerda**, A resurgent religion. The rise of Catholic social movements in nineteenth-century Belgian cities. 61 – 89; **Hans Otte**, „More Churches – more Churchgoers“. The Lutheran Church in Hanover between 1850 and 1914. 90 – 118; **Simon Dixon**, The orthodox Church and the workers of St. Petersburg

1880 – 1914. 119 – 141; **David Hempton**, Belfast: the unique city? 14 – 164; **Thomas Kselman**, The varieties of religious experience in urban France. 165 – 190; **Clyde Binfield**, „A crucible of modest though concentrated experiment“. Religion in Sheffield c. 1840 – 1950. 191 – 215; **Sarah Williams**, Urban popular religion and the rites of passage. 216 – 236; **Callum G. Brown**, The mechanism of religious growth in urban societies. British cities since the eighteenth century. 239 – 262; **Lucian Hölscher**, Secularization and urbanization in the nineteenth century. An interpretative model. 263 – 288).

Mieder Wolfgang, Sprichwort – Wahrheit!? Studien zur Geschichte, Bedeutung und Funktion deutscher Sprichwörter. (= Artes populares, 23). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Lang, 1992, 297 Seiten.

Milan Wolfgang, Elemente traditioneller bäuerlicher Holzarchitektur in Österreich. (= Österreichisches Kuratorium für Landtechnik und Landentwicklung – Arbeitskreis Ländlicher Raum, Studienblätter, Nr. 4). Wien, Österreichisches Kuratorium für Landtechnik und Landentwicklung, o.J. (1993?), 29 Seiten, Abb.

Mittersteiner Reinhard, „Fremdhäßige“, Handwerker & Genossen. Die Entstehung der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in Vorarlberg. (= Studien zur Geschichte und Gesellschaft Vorarlbergs, 12). Bregenz, Vorarlberger Autoren Gesellschaft, 1994, 491 Seiten, Abb., Tabellen.

Möbel. Sonderauktion im Palais Dorotheum Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 9. Juni 1995. Beginn 14.00 Uhr. Möbel, Bilder, Kleinigkeiten. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Mühlleitner Ignaz, Stanislaus-Büchlein. 6. Auflage. Wien, Erzb. Ordinariat, 1947, 31 Seiten, Abb.

Myss Walter, Kunst in Siebenbürgen. Fotogr. Mitarb.: Konrad Klein. Thaur bei Innsbruck, Wort und Welt Verlag, 1991, 303 Seiten, Abb.

Peschel-Wacha Claudia, Die Ziegelsammlung Karl Leitl. Linz, o.V., 1995, 19 Seiten, Abb.

Pfrunder Peter, Ernst Brunner. Photographien 1937 – 1962. Zürich, OZV Offizin Zürich Verlags-AG, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 1995, 207 Seiten, Abb.

Porzellan, Glas, Jugendstil und Fayencen. 1761. Kunstauktion im Palais Dorotheum, Ludwigstorffsaal, 2. Stock. 12. Juni 1995, Beginn 14.30 Uhr. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Reinhardt Dirk, Spiekermann Uwe, Thoms Ulrike (Hg.), Neue Wege zur Ernährungsgeschichte. Kochbücher, Haushaltsrechnungen, Konsumver-

einsberichte und Autobiographien in der Diskussion. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 586). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Lang, 1993, 161 Seiten, Abb., Tabellen.

Reisig Otto, Deutsche Spielkarten. Leipzig, Bibliographisches Institut, 1935, 58 Seiten, Abb.

Repertoire des musées d'ethnographie et des musées de société européens. Directory of the european ethnography and social history museums. (Ringbuchexemplar. Stand 1994)

Rückblick & Ausblick. Ein Bericht 1992 – 1994. Österreichisches Jüdisches Museum in Eisenstadt. Eisenstadt, Österreichisches Jüdisches Museum, 1995, unpag.

Santos Moro Francisco de, China. Minorías étnicas. Madrid, Museo Nacional de Antropología, 1995, 23 Seiten, Abb.

Schlenkrich Elke, Der Alltag der Lehrlinge im sächsischen Zunft Handwerk des 15. bis 18. Jahrhunderts. (= Medium Aevum Quotidianum, Sonderband IV). Krems, Medium Aevum Quotidianum, 1995, 212 Seiten, Karten, Tabellen.

Schusser Adelbert (Red.), Johann Strauss. (= Musikergedenkstätten), Wien, Historisches Museum der Stadt Wien, o.J., 95 Seiten, Abb., Noten.

Schusser Adelbert (Red.), Joseph Haydn. (= Musikergedenkstätten), Wien, Historisches Museum der Stadt Wien, o.J., 79 Seiten, Abb., Noten.

Schusser Adelbert (Red.), Ludwig van Beethoven. (= Musikergedenkstätten), Wien, Historisches Museum der Stadt Wien, o.J., 71 Seiten, Abb., Noten.

Schwibbe Gudrun (Hg.), Übergänge. Studenten aus der ehemaligen DDR berichten über ihren Studienbeginn in der Bundesrepublik. (= Göttinger Beiträge zu Politik und Zeitgeschichte, 1). Göttingen, Schmerser, 1991, 185 Seiten.

Sedlmayer Helga, Die römischen Fibeln von Wels. (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte von Wels; Sonderreihe zum Jahrbuch des Musealvereines Wels, Band 4). Wels, Musealverein Wels, 1995, 185 Seiten, 27 Tafeln, Abb., Karten, Tabellen.

Siikala Anna-Leena, Hoppál Mihály, Studies on Shamanism. (= Ethnologica Uralica, 2). Helsinki, Finnish Anthropological Society; Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, 230 Seiten, Abb. auf Tafeln und im Text.

Švankmajer. Yng nghymru/In Wales. The communication of dreams/Cyflew breuddwydion. An Exhibition by Jan and Eva Švankmajer/Ard dangosfa gan Jan ac Eva Švankmajer. Cardiff/Caerdydd, Welsh Arts Council/Cyngor y Celfyddydau, 1992, 56 Seiten, Abb.

Tegtmeier Ralph, Magie und Sternenzauber. Okkultismus im Abendland. Köln, DuMont, 1995, 288 Seiten, 84 Abb.

Teinonen Markku, Porilainen Perhe 1881 – 1931. (Summary: A Pori Family in 1881 – 1931). (= Turun Yliopiston Kansatieteen Laitoksen Toimituksia 12). Turku, 1984, 150 Seiten, 3 Tafeln, Karten, Tabellen.

Tschofen Bernhard, Perspektiven der sog. Multikulturalität in der Region. Sonderdruck aus: Montfort. Vierteljahresschrift für Geschichte und Gegenwart Vorarlbergs, 47 (1995): Heft 1, 34 – 40.

Volkskunst gestern und heute. Sonderdruck aus: Unsere Welt. Wissen zum Sammeln. Das illustrierte Familienlexikon von Marshall Cavendish, Nr. 123, 1995, 307 – 310, Abb.

Vom Empire zur Belle Epoque. Wiener Damenmode 1805 – 1910. 200. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien im Schauraum der Modesammlung, Wien 12, Hetzendorfer Straße 79, Schloß Hetzendorf, linkes Nebengebäude, 4. Mai 1995 bis 6. April 1997. Wien, Eigenverlag der Museen der Stadt Wien, o.J., 23 Seiten, Abb.

Wieder aufhOHRchen – Volksmusik zwischen Tradition und Moderne. (= Club Niederösterreich, 1/2/1995). Wien, Club Niederösterreich 1995, 70 Seiten, Abb. (Inhalt: **Dorli Draxler**, Wieder „AufhOHRchen“. 8 – 18; **Karl Nigl**, Wort am Beginn. 19; **Gerlinde Haid**, Kultur als Basis für geistige Verwurzelung. 20; **Norbert Hauer**, Musik(er)leben – Schulprojekte rund um AufhOHRchen. 22 – 32; **Gottfried Zawichowski**, „Ur-Puls“ – Auf der Suche nach den gemeinsamen Wurzeln. 36 – 38; **Katharina Hofer**, Sphärenklänge. 46 – 47; **Edgar Niemeczek**, Volksmusik hat viele Plätze, aber ihr bester ist das Wirtshaus. 50 – 56; **Reinhard Jöhler**, Wieviele Wurzeln braucht der Mensch? – Anmerkungen zur Kultur der Gegenwart. 56 – 59; **Bernhard Tschofen**, Wurzelsuche in der Volkskultur – ein Radikalsedativ? 60 – 66; **Christian Seiler**, Spiel mir den Blues vom Muotatal. 67 – 69; **Erwin Pröll**, Volksmusik der etwas anderen Art. 70)

Windisch Brigitta, Kommen Bleiben Gehen. Südosteuropäische Flüchtlinge in der Steiermark (1945 – 1992). (= Böhlau Zeitgeschichtliche Bibliothek, 28). Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1994, 219 Seiten, Abb., Karten, Tabellen.

Verzeichnis der Mitarbeiter

HR Hon.-Prof. Dr. Klaus Beitzl
Verein für Volkskunde
Laudongasse 15 – 17
A-1080 Wien

Prof. Dr. Regina Bendix
University of Pennsylvania
Department of Folklore and Folklife
3440 Market Street, Suite 370
Philadelphia, PA 19104-3325

Dr. Olaf Bernstengel
Kamenzerstraße 45
D-01099 Dresden

Dr. Corneliu Bucur
Muzeul Civilizației Populare Tradiționale
„ASTRA“ Sibiu Romania
Piața Mică n. 11
RO-2400 Sibiu, Rumänien

OR Dr. Klaus Gottschall
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

OR Dr. Franz Grieshofer
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Min.Rat Dipl.Ing. Georg Hanreich
Bundesdenkmalamt
Hofburg, Säulenstiege
A-1010 Wien

Hermann Hummer
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Dr. Eva Julien-Kausel
Mission du patrimoine ethnologique
65, rue de Richelieu
F-75002 Paris

Univ.Prof. Dr. Felix Karlinger
Hauptstraße 20
A-3420 Kritzensdorf

Univ.Prof. Dr. Konrad Köstlin
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Univ.Prof. Dr. Leopold Kretzenbacher
Stangersdorf 20
A-8403 Lebring

Univ.Prof. Dr. Reinhard Lauer
Seminar für Slavische Philologie
Georg-August-Universität Göttingen
Humboldtallee 19
D-37073 Göttingen

Dr. József Liszka
Podunajské múzeum Komárno
Palais Zichy
Klapka Gyorgy tér 9
SK-945 01 Komárno, Slowakei

Univ.Prof. Dr. Oskar Moser
Wilhelm Raabe Gasse 19/3
A-8010 Graz

Mag. Herbert Nikitsch
Michaelerstraße 13/11
A-1180 Wien

Univ.Prof. Dr. Walter Puchner
Soutani 19
GR-10682 Athen

OR Dr. Margot Schindler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Julia Schumacher-Fritz
Cusanusweg 11
A-6020 Innsbruck

Univ.Ass. Mag. Bernhard Tschofen
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Andreas von Rinn
Der Kult eines „heiligen Ritualmordopfers“
im historischen Wandel

Von Georg R. Schroubek

Die Wahnvorstellung, daß „die“ Juden regelmäßig zu bestimmten Terminen unmündige Christenkinder zu Tode marterten und deren Blut zu religiösen Zwecken gebrauchten, scheint nur auf den ersten Blick dem Volksaberglauben zu entstammen. Für diese Vermutung könnten zwar Verbreitung und Beständigkeit der konstituierenden Elemente dieser sogenannten Ritualmordbeschuldigung sprechen, wie sie sich vom 12. Jahrhundert an und teilweise bis heute in fast ganz Europa und bis nach Vorderasien hin vieldutzendmal dokumentieren läßt. Aber alle vorgeblich durch die Volksmeinung verursachten, scheinbar spontanen Beschuldigungen der Juden waren in Wirklichkeit abhängig von früheren Geschehnissen, die sich in örtlicher und zeitlicher Nähe abgespielt hatten und die ihrerseits abzuleiten waren von älteren Vorfällen, und sie alle wiesen deutliche Kennzeichen theologischer Spekulation auf. Nur das „Wissen“ um die bei allen diesen Fällen angeblich jeweils beobachtbaren Motive schuf die Voraussetzung, irgendwelche wie vage auch immer in das Schema passende aktuelle Ereignisse zu neuen Causae zurechtzubiegen. Für wie lange dann ein solcher Vorfall im allgemeinen Bewußtsein blieb, hing weniger davon ab, wie spektakulär seine erste Phase verlaufen war, als davon, inwieweit wirksame gedächtnisstützende Medien eingesetzt wurden, um die Erinnerung an ihn lebendig zu erhalten. Die viel beschworene mündliche Überlieferung des „Volkes“ allein vermochte das über eine kurze Zeitspanne hinaus keinesfalls zu leisten.

Von diesen Tradierungsstützen waren die im weitesten Sinn religiösen die effektivsten. Zwar spielte bei der Blutbeschuldigung eine ganze Reihe von Wirkkräften eine Rolle, psychologische, soziale, ökonomische, zuletzt auch tagespolitische und rassenideologische, aber vor allem doch galt sie als eines der „Religionsverbrechen“,

deren man die Juden im Mittelalter und später bezichtigte: Gotteslästerung, Leugnung der Reinheit Mariens, Hostienfrevl, Schändung von Kruzifixen, Marienbildnissen und anderen *imagines sanctae* etc. Nach christlicher Ansicht sollte die Kinderschächtung ja einem zweifachen religiösen Zweck dienen, nämlich erstens dem Vollzug einer magisch-rituellen Handlung der „Synagoge“ in Form eines blutigen Opfermahls, und zweitens der Verhöhnung des als solchem nicht angemommenen christlichen Messias und der zum Gedächtnis seines Opfertodes von den Christen begangenen Eucharistiefeyer. Diese Unterstellung parodistischer Absichten sollten die jüdische Liturgie zum Teufelskult stempeln, da ja auch die zu Satans Ehren zelebrierte Schwarze Messe das Heilige blasphemisch und in schandzauberischer Intention in sein Gegenteil verkehre.

Die hier lediglich angedeuteten theologischen Begründungen der Blutbeschuldigung waren den meisten Laien allerdings kaum verständlich und auch weniger wichtig. Ihnen genügten zur Erklärung der behaupteten Mordtaten die griffigen Formeln von der „Grausamkeit und Blutgier“ der Juden und ihrem „Haß auf die Christen“. Mit beiden rechtfertigten sie die Überzeugung von dem religiösen Sonderrang eines Opfers eben dieses Hasses von Fremdgläubigen. Mit solchem Vor-Urteil versehen und durch den Anblick eines verstümmelten Leichnams affektiv erregt, waren die an einer Unglücksstätte selten fehlenden Gaffer rasch bereit, das aufgefundene Kind zum Märtyrer und Heiligen auszurufen. Das ist der in den Quellen häufig erwähnte „wie aus einem Munde ertönende Ruf aller“, dem eine gewisse Infallibilität zugebilligt wurde. Als „*vox populi*“ wurde ihm bei kirchlichen Entscheidungen über Duldung oder Verbot eines Kultes erhebliches Gewicht zuerkannt. Bei Ritualmordbeschuldigungen verband sich dieser Ruf regelmäßig mit der stürmischen Forderung nach Bestrafung der von vornherein feststehenden Täter – der Juden.

Die feierliche Erhebung („*elevatio*“) eines angeblichen Mordopfers an der Stelle seines „Martertodes“ sowie die folgende brauchgerechte Überführung in die nächste Kirche gestalteten sich zu festlich-turbulenten Prozessionen. Die teilnehmende emotionalisierte Menge schwankte zwischen Sensationslust und übersteigter religiöser Hochgestimmtheit. Das war die ideale Voraussetzung für die Ausbildung aller jener Phänomene, wie sie für entstehende Heiligen- oder Wallfahrtskulte charakteristisch sind: Äußerungen frommer Exaltati-

on, das Kursieren von Wundergeschichten, Heilungsmirakel, Darbringung von Bitt- und Dankvotiven und Weihegaben. Der Glaube an die ganz besondere Wirkmächtigkeit *neuer* Heiliger oder neu entdeckter Gnadenstätten war tief eingewurzelt und förderte die Akzeptanz innovativer Kulte.

So etwa ist der idealtypische Verlauf der Volkskanonisation von „Ritualmordopfern“ zu denken, auch wenn nicht über jeden einzelnen Fall zeitgenössische Quellen berichten. War ihre Verehrung erst einmal stabilisiert, so stellte sie über Jahrhunderte hin eine wesentliche Stütze des Blutaberglaubens dar, die Aufklärungszeit und Moderne kaum zu erschüttern vermochten und die vereinzelt selbst noch den Schreckensbildern des Holocaust standhielt, ehe sie in allerjüngster Zeit endlich abgebaut wurde.

Vorgeschichte und Geschichte der Verehrung des *Andreas von Rinn* konkretisieren das bisher Gesagte in paradigmatischer Weise, wiewohl sie, ähnlich wie alle anderen Ritualmordbeschuldigungen auch, einige nur ihr allein eignende Züge enthält. Der sie auslösende ursprüngliche Vorfall liegt im dunkeln; möglicherweise könnten bisher angeblich übersehene Schriftquellen im Stiftsarchiv Wilten, die gegenwärtig von dritter Seite bearbeitet und zur Veröffentlichung vorbereitet werden, deutlichere Aufschlüsse über ihn geben. Jedenfalls sind die Datierung der Mordtat (12. Juli 1462) und die Einzelheiten der Vita des Opfers rein fiktiv, ein Resultat der Bemühungen des Haller Arztes *Hippolit(us) Guarinoni(us)*, einen neuen Heiligenkult zu kreieren. Sein Interesse an dem noch namenlosen „Rinner Kindl“ rührte von seiner Vertrautheit mit der Legende des *Simon von Trient* her, dem bekanntesten aller als heilig angesehenen Ritualmordopfer. Sie bildete das Grundmuster für das fromme Erzählgeflecht, das der glaubenseifrige Mann um die sterblichen Reste des von ihm entdeckten Kindes wirkte. Guarinoni hat die Geschichte von dessen Auffindung eigenhändig beschrieben, seine Bemühungen um die Beibringung von Einzelheiten der Lebensumstände und des sozialen Umfelds seiner Eltern und vor allem zur Vita und „Passio“ des Kindes.

Moderner Quellenkritik kann seine Darstellung selbstredend nicht standhalten. Insbesondere die suggestive Art und Weise seiner etwa drei Jahre währenden beharrlichen Befragungen der von ihm „eyferloß, grob, unandechtig, unbescheiden, saumselig, ainfältig“ gescholtenen Rinner werden noch in seiner eigenen Schilderung überdeutlich. Der gelehrte Stadtphysikus, Gewerksarzt und Leibmedikus

zweier Erzherzoginnen brachte entschlossen Stand, Würde, Ansehen und seine Beziehungen zu Fürstlichkeiten, Prälaten und hohen Landesbeamten ins Spiel, um die „in der Wildnis hausenden Bauern“ endlich doch noch dazu zu bringen, Namen und Lebensbewandtnisse des Rinner Kindls zu „erinnern“ und erwünschte Details hierüber mitzuteilen.

Aber wie historisch anfechtbar Wege und Umwege dieser „Feldforschung“ auch waren – nach einigen Jahren hat Guarinoni dem Rinner Kindl erfolgreich zu seinem Namen und zu seiner Geschichte verholfen. Insofern ist er ohne Zweifel der Schöpfer der Anderl-Verehrung in ihrer kirchlichen und popularisierten Form. Jedoch: Eine *creatio ex nihilo* war es nicht. Seiner Gattin *Helena geborene Spieß*, einer bekannten Tiroler Sippe entstammend, war aus ihrer Familientradition (allerdings nur undeutlich) erinnerlich, daß eine ähnliche „Unthatt“ wie jene von Trient sich auch bei Rinn abgespielt haben sollte. Auf diese knappste Information hin erst beginnt Guarinoni seine Recherchen. So unergiebig diese in den ersten Wochen und Monaten auch ausfielen – bei seinem ersten Besuch bereits konnte er in einem „Gwölbl“ der Rinner Kirche immerhin ein „Sarchl“ entdecken, allerdings verwahrlost, „mit dickhen Staub überzogen“ und ohne jedes Zeichen praktizierter Verehrung. Später wurde er auf stark beschädigte, teils übermalte oder verbaute Wand-„Gemäl“ in der Rinner Kirche aufmerksam, offenbar Teile eines gefelderten Freskos, wie die gotische Bildkatechese sie den Gläubigen gerne vor Augen hielt. Von diesen Fresken hat sich keine Spur erhalten, und so wissen wir auch über sie wiederum nur das, was Guarinoni darüber mitgeteilt hat. Nachdem er die Bilder so gut es ging hatte freilegen lassen, versuchte er eine Rekonstruktion der sechs lückenhaft und verdorben zutage getretenen Textzeilen. Demnach enthielten sie eine nur allgemeine Erwähnung von Juden („... die Juden waren fro ...“), ferner eine Lokalisierungsangabe (Hochstraße) und zwei Legendenhinweise (Verwandlung des Verrätergoldes in welkes Laub; dem Grabhügel des Kindes entwächst wunderbarerweise ein Lilie).

Das ist alles, was an Quellen für die Zeit vor 1619 vorliegt, und es entstammt ausschließlich der Feder eines Interessierten, als Zeuge daher nur bedingt Glaubwürdigen. Trotzdem erlauben sie den hypothetischen Versuch einer Rekonstruktion der Ereignisse, welche den Rinner Kult grundgelegt und sein wenn auch nur mattes Überleben bis zum Eingreifen Guarinonis ermöglicht haben *könnten*. Dafür ist vielleicht der Vergleich mit einem ähnlichen Vorkommnis methodisch

von einigem Nutzen. Gemeint sind die quellenmäßig etwas besser faßbaren Ereignisse von etwa 1442 im osttirolischen Lienz, wo eine in der Karwoche aufgefundene Kinderleiche als jüdisches Ritualmordopfer angesehen wurde, dort atypischerweise ein Mädchen, *Ursula von Lienz*. Es folgten Prozeß, Todesurteile, Zwangstaufen und Vertreibung der übrigen Juden. Dem Grab des Mädchens wurde so viel Aufmerksamkeit geschenkt, daß man es nicht, wie bei Kindergräbern üblich, nach kürzester Zeit wieder aufließ. Gläubige besuchten es, nach zehn Jahren, das wäre also etwa 1452 gewesen, soll an ihm eine Tafel aufgestellt worden sein, angeblich auf Veranlassung des Vaters – ein verspäteter Akt der Pietät, der die Vermutung, daß sich ein (wohl nur bescheidener) Reliquienkult ausgeformt hatte, dessen Erhalt und womöglich Förderung auch ökonomisch von einigem Interesse sein konnten. Nachhaltiger Erfolg war diesen Bemühungen aber nicht beschieden, eine Generation später ist der grause Vorfall in Lienz weithin vergessen. Trotzdem hat man aber in Trient 1475 von ihm undeutliche Kenntnis. Dort sind die Bemühungen Fürstbischof *Johannes Hinderbachs* in vollem Gange, die Kanonisation *seines* Märtyrerknaben Simon von Trient durchzusetzen, die Rom noch kategorisch ablehnte; kaum zehn Jahre später wird die Kurie ihre Einstellung ändern. Als Argumentationshilfe sucht Hinderbach Informationen über Präzedenzfälle, wo er sie nur bekommen kann, und so werden auf seine Intervention hin in dem damals noch Görzischen Lienz eingehende Untersuchungen angestellt. Die Protokolle eidlicher Aussagen von 25 bejahrten Zeitzeugen werden in einer Urkunde vom Herbst 1475 referiert, die zwar nicht im Original, aber in einer Abschrift aus dem 18. Jahrhundert erhalten sind. Diese obrigkeitlichen Nachforschungen haben offenbar den verblaßten Ursula-Kult wieder etwas aufgefrischt, so recht Geltung verschaffen konnte er sich aber nie. Immerhin soll die erwähnte (Legenden?-)Tafel 1619, kaum zum erstenmal, renoviert worden sein. Völlig vergessen war Ursula demnach nicht, und in Zukunft verband sich ihr Name mit denen des Simon und des Andreas, mit denen sie in bescheidenem Maß die Würde des Tiroler Landespatronats teilte, ohne je aus dem Schatten der beiden Knaben treten zu können.

Für die Genese der Rinner Affäre und deren frühe Entwicklungsphasen liefert Lienz in einigen Punkten ein mögliches Erklärungsmodell. Den konkreten Anlaß bot vielleicht die Auffindung einer verstümmelten Knabenleiche. Damit muß sich nicht von vornherein ein

Ritualmordverdacht verbunden haben. Als ein nicht alltägliches Ereignis wurde sie aber wahrgenommen, und das wäre allein schon Grund genug dafür gewesen, auf die Bestattung und auf die Pflege des Grabes mehr Mühe zu wenden als gemeinhin sonst. In Trient weiß man 1475 nichts von einem Ritualmord im Unterinntal, wie wir ex silentio der schreibfreudigen fürstbischöflichen Kanzlei mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen dürfen. Jedoch kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß man umgekehrt in Innsbruck beziehungsweise Wilten sehr bald von dem aufsehenerregenden Prozeß um Simon erfuhr, vielleicht sogar auch von den Erhebungen in Lienz. Da die Wiltener Patres die Pfarrechte im „Mittelgebirge“ oberhalb Innsbrucks innehatten, wäre es denkbar, daß sie sich des nicht allzu lange zurückliegenden Mordes erinnerten und entweder seinerzeit schon bestandene Verdächtigungen gegen die Juden wieder auffrischten, oder unter dem Eindruck der aktuellen Vorgänge in Trient jetzt erst die überjährige ungeklärte Mordsache mit jüdischen Tätern in Verbindung brachten. Den florierenden Simonskult zu kopieren, wäre aus katechetischen und vielleicht auch ökonomischen Gründen naheliegend gewesen, doch gelang dies zunächst höchstens in ganz eingeschränkter Weise. Aber ganz ohne diese oder andere, ähnliche Bemühungen hätte nicht einmal das spärliche Überlieferungsrinnal noch Guarinonis Gattin erreichen können, und nur ihr dunkles Legenden-erinnern war es ja, wie wir wissen, das ihres Eneherrn Aktivitäten in Rinn überhaupt erst in Gang setzte. Mit diesen aber endet die gewissermaßen apokryphe Geschichte des „Rinner Kindls“ und hebt die Geschichte des Andreas von Rinn an, die uns hier zu beschäftigen hat.

Guarinonis schon geschilderte Befragungen der ländlichen Bevölkerung von 1619 bis etwa 1622 sollten zunächst lediglich die für ihn selber wichtigen Informationen erbringen. Einzelheiten der spektakulären Geschichte wurden aber rasch allgemein bekannt und machten die Bevölkerung mit Lebens- und Sterbensumständen ihres landsgenössischen Heiligen allmählich vertraut. Im Wechselspiel zwischen Befragten und Interviewer wuchs die Legende aus Einzelbausteinen, Wandermotiven und Entlehnungen und verkittet durch die inspirierte Phantasie des Doktors zügig zu dem am Ende als kanonisch angesehenen Ganzen zusammen. Noch vor der Jahrhundertmitte hat die Heiligenerzählung ihre Vollform erreicht, in der sie von Gebildeten und vom „Volk“ als historisch richtig und religiös unbezweifelbar

wahr angenommen und von da ab kaum mehr verändert für sehr lange Zeit weiterüberliefert wurde.

Bei aller seiner Agilität hätte Guarinoni diesen durchschlagenden Erfolg allein nicht erreichen können. Seine wichtigsten Bundesgenossen waren neben den Wiltener Prämonstratenser-Chorherren vor allem die Haller Jesuiten, in der Glaubenspropaganda bei allen Sozialschichten wohlerfahren. Schon im Jahre 1621 ließen sie ihre Zöglinge ein Schulspiel zu Ehren des heiligen Knaben aufführen, erstaunlich bald nach dessen Entdeckung, erklärbar nur durch die straffe Unterrichtsorganisation der Societas Jesu. Die zweifellos gleichfalls rege Werbung für den neuen Heiligen von den Kanzeln der Landkirchen, aber sicher auch in Innsbruck, Hall, Schwaz und anderen Städten können wir nicht belegen, aber für gewiß annehmen. Liturgische Begehungen wie die mindestens seit 1620 am Dreifaltigkeitssonntag abgehaltenen Reliquienprozessionen von Rinn zum „Opferstein“ und zurück förderten den Andreas-Kult gleichfalls nachdrücklich, während eine neue oder erneuerte gefelderte Legendentafel in der Rinner Kirche im bewährten Medium der Bild-Erzählung das Wissen um das Martyrium des Andreas den Gläubigen veranschaulichend einprägte.

Den Lesekundigen brachte Guarinoni den Rinner Knaben im geschriebenen Wort nahe. Seine „Triumph Cron Marter Vnd Grab-schriftt [...] Andreae“ ist 1642 in Innsbruck erschienen und fand in späteren Auflagen und Bearbeitungen sowie in Abschriften weite Verbreitung. Die nach einer damals geläufigen Melodie zu singenden (zwar holprigen) Strophen waren, da gereimt, auch zum Memorieren und damit zur mündlichen Weitervermittlung geeignet.

Wir wissen schon, daß Guarinoni den Landleuten im Mittelgebirge den Kinderheiligen als „ihren“ heimischen Patron empfohlen hatte; von den Predigern dürfen wir ein Gleiches vermuten. Diese Anregung wurde im ganzen Umland eifrig aufgenommen, das primär religiös bestimmte Nahverhältnis zu dem entrückten früheren Mitbewohner Rinn bekam dadurch frühzeitig jenen heimatbetonten Akzent, der für die Andreas-Verehrung bestimmend werden sollte. Trotzdem blieb sie nicht rein lokal beschränkt. Sehr bald erblickte man in Andreas auch einen gesamttirolischen Fürsprech- und himmlischen Repräsentanten des Landes Tirol. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts widmeten in Guarinonis Nachfolge so bedeutende Autoren regionalhistorischer und landeskundlicher Werke wie *Maximilian Graf von Mohr* („Von der Fürstlichen Graffschaft Tyrol“, unpubliziertes Manuskript)

und *Franz Adam von Brandis* („Deß Tirolischen Adlers immergruenendes Ehren=Kränzel“, 1678) auch der Andreas-Legende ihre Aufmerksamkeit. Der Jesuit *Georgius Seiser* geht in seinem „Leben Deß H. Romedij“, 1661, relativ ausführlich auf sie ein und verweist auf die räumliche Nähe von Rinn und Thaur bei Hall, wo der Bärenheilige Romedius ein Kultzentrum hatte, obwohl sein Grab sich im italienischen Val di Non befindet. Die beiden „heiligen Nachbarn“ diesseits und jenseits des Inn blieben einander nah und wurden von den Gläubigen gern gemeinsam angerufen, wie noch Votivbilder des 19. Jahrhunderts beweisen.

Eine besonders enge Verbindung ist Andreas von Rinn mit Simon von Trient eingegangen. Wiederum war es Guarinoni, der den Zwillingskult der beiden Märtyrerknaben inauguriert hat, doch wurde dieser nur in Tirol volkstümlich. Die Bevölkerung von Trient erblickte in ihrem Simonino wie bisher nur den Orts- und Bistumspatron; außerhalb der Stadt im Trentino hat die Simons-Verehrung meines Wissens ohnehin keine bleibenden Zeugnisse hinterlassen.

Um die Wende zum 18. Jahrhundert machten sich auch in Innsbruck Ansätze zu einer Verwissenschaftlichung der Theologie bemerkbar. Die nach italienischem Vorbild neu gegründete, von den Wiltener Patres dominierte Akademie und die von den Jesuiten getragene Universität standen in einem nicht spannungsfreien, aber förderlichen Konkurrenzverhältnis. Auch in die Hagiographie fanden bis zu einem gewissen Grad kritische Methoden Eingang, wobei allerdings legendäre Überlieferungen weiterhin als historisch galten, wenn sie nur in sich selbst keine Widersprüche bargen und wenn sie nicht mit objektiven geschichtlichen Fakten unvereinbar waren. Nach diesem Prinzip arbeiteten schon seit Mitte des 17. Jahrhunderts gelehrte Jesuiten an einer Enzyklopädie über (fast) alle christlichen Heiligen, den auf viele Bände angelegten „*Acta Sanctorum*“. Im dritten Juliband des kalendarisch nach Heiligenfesten geordneten Werkes erschien 1723 in Amsterdam der Artikel über Andreas von Rinn (so wie die AASS auch über die meisten anderen „heiligen Ritualmordopfer“ berichteten). Mit der Sammlung und Bereitstellung der hierfür benötigten Materialien hatte man in Wilten nicht einen Angehörigen des eigenen Ordens, sondern den Jesuitenpater *Ernst Bidermann* betraut, der dabei allerdings keine glückliche Hand bewies, so daß der unter dem 12. Juli (Anderl-Fest) in den „Acta“ zu findende Eintrag fehlerhaft geriet. Trotzdem hatten die Bemühungen

um die Zusammentragung aller vorhandenen Unterlagen und Überlieferungen das Interesse für die Geschichte des Andreas von Rinn verstärkt. Schon 1724 legte der Wiltener Chorherr *Ignatius Zach* eine „Ausführliche Beschreibung der Marter Eines heiligen und unschuldigen Kinds Andreae“ in die Hände zahlungskräftiger Leser, denn die reiche Illustrierung, weniger der eher anspruchslose Text, haben dieses Buch einflußreich gemacht. Der Entwurf zu den Bildern stammte von dem Wiltener *Joseph Anton Funck*, der Augsburger *Jacob Andreas Fridrich* hat sie gestochen; sie sollten die Andreas-Ikonographie beziehungsweise die ihm gewidmeten Legendenbilderzyklen bis ins 20. Jahrhundert herein beeinflussen.

Hatte sich Zach vor allem an die Gebildeten gewandt, so schrieb der Anonymus von 1729, jedenfalls auch ein Wiltener Pater, „den gemeinen Mann zum Nutzen“ ein wohlfeiles schmales Bändchen, eine Neufassung der unverwüstlichen Guarinonischen Dichtung von 1642. Es enthält ein Frontispiz-Kupfer, hier unsigniert, jedoch seit 1803 als von *Gotthard Uhrschall* gestochen belegt. Die volksnahe Darstellung des in Wolkenhöhen über seinem Grabhügel schwebenden Andreas ist gleichfalls oft nachgebildet oder zeichnerisch zitiert worden.

Die volkstümliche Verehrung des Rinner Heiligen war auch im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts weiter angewachsen, gefördert durch den Klerus und ihrerseits die Bemühungen um ihre noch entschiedenere kirchliche Fundierung verstärkend. Mit Unterstützung durch den Brixener Fürstbischof nahm nun der Abt von Wilten ihre auch kanonische Bestätigung in Angriff. Die hierfür erforderlichen Schritte leitete eine Erhebung der Gebeine des Andreas ein. Diese waren 1671 aus der Rinner Kirche in das zu seinen Ehren über dem Marterstein neu errichtete, 1678 formell geweihte Gotteshaus feierlich übertragen und in einer Nische neben dem Hochaltar beigesetzt worden. Nunmehr, 1743, wurden die der Grabstätte wieder entnommenen Reliquien kirchenrechtlich agnosziert und dann nach Schwaz überführt, um dort von zwei adeligen Damen in barocker Manier kostbar gefaßt zu werden, eine Arbeit, die sich bis ins Folgejahr hinzog. Die Rückführung des heiligen Leibes war minutiös geplant, die Translationsfeierlichkeiten nahmen zwei Tage in Anspruch. In jedem Ort, den die Prozession berührte, wurden solenne Andachten abgehalten, die ihre beabsichtigte Wirkung auf die Gläubigen nicht verfehlten. Am 24. August 1744 hielt Andreas wieder

Einzug in seine Kirche in Judenstein, in der er als aufrecht stehendes Skelett allen sichtbar in einem Glasschrein über dem Hochaltar seinen künftigen Platz fand. Diese Erhöhung im doppelten Wortsinn illustriert augenfällig den gewaltigen Zuwachs an Ansehen, das er inzwischen genoß. An der regelwidrigen Anordnung, nämlich der Platzierung *über* dem im Tabernakel geborgenen Sanctissimum, nahm niemand Anstoß.

Die Absicht, durch Kirchenumbau und die Translationsfeierlichkeiten den Kult in der weiteren Region noch zu intensivieren, war voll verwirklicht worden. Aber auch dem Fernziel einer Anerkennung durch Rom war man mit den Inszenierungen von 1743 und 1744 entscheidend nähergekommen. Eine Voraussetzung dafür blieb aber noch zu erfüllen. Es fehlte eine theologischen sowie kirchenrechtlichen und -historischen Anforderungen genügende gelehrte Zusammenfassung aller in diesem Zusammenhang interessierenden Details, und dies in lateinischer Sprache. Sie zu verfassen unternahm der gebildete Pater *Adrian Kembter*, Mitglied der Wiltener Akademie und ein Mann mit weitgespannten Beziehungen auch zu auswärtigen Gelehrten. Die „Acta pro veritate martyrii [...] b. Andreae“ erschienen 1745. Sie waren, notwendigerweise, eine Kompilation aller schon bekannten Tatsachen; trotzdem ist sein materialreiches Werk die neben Guarinonis Handschrift von 1650 wichtigste *Quelle* für die Andreas-Forschung. Daß es heute nicht mehr zur Stützung der Richtigkeit des *Legendeninhalts* dienen kann, müßte nicht erwähnt werden, wenn es nicht tatsächlich versucht worden wäre.

1752 wurde der Generalprokurator der Prämonstratenser in Rom von Wilten mit der Vertretung der Causa Andreas betraut, und schon 1753 gewährte die Ritenkongregation mit Dekret vom 15. Dezember dem Andreas von Rinn am Jahrtag seines Todes (12. Juli) die Feier eines Festum Duplex major im Bereich der Diözese Brixen, eine Eigenmesse und ein Officium proprium, d.h. besondere Tagesbreviergebete, deren 2. bis 4. Lectio wie üblich in extenso die Legende des Tagesheiligen (nach Kembter) enthielt. Die Verpflichtung des gesamten Diözesanklerus zur alljährlichen Wiederlektüre verfestigte nicht nur bei diesem die Kenntnisse über des Heiligen Marter und Tod, sondern lieferte auch Anregungen für die zu haltenden Festtagspredigten, durch die dann wieder die einfachen Gläubigen lenkend beeinflusst wurden. Die Meß- und Brevierformulare wurden 1754 gleichzeitig in Rom und in Brixen als authentische Texte publiziert.

Im Mai desselben Jahres bestätigte Papst *Benedikt XIV.*, wie kirchenrechtlich erforderlich, das Dekret der Ritenkongregation, nachdem er zuvor schon im Januar, wiederum auf Antrag des Prämonstratenser-Prokurators, den Besuchern von Judenstein unter den üblichen Bedingungen einen Ewigen Vollkommenen Ablass gewährt hatte, eine Vergünstigung, die für Wallfahrtskirchen von sehr großer Bedeutung war.

Am 22. Februar 1755 schließlich erließ Benedikt die *Constitutio „Beatus Andreas“*, in welcher der gelehrte Papst das Für und Wider einer formellen Beatisierung des Knaben Andreas abwog, um zu dem Schluß zu kommen, daß für diese erforderliche Voraussetzungen fehlten. Wohl aber sei in Andreas ein „*beatus aequipollens*“ zu sehen, das heißt, er sei einem formal Seliggesprochenen an Vermögen zwar gleich, aber eben *kein* Seliger. Folgerichtig hat nach dieser kurialen Entscheidung der Abt von Wilten alsbald einen – formalen – Seligsprechungsprozeß angestrengt, doch fand ein solcher dann nicht mehr statt. Trotzdem waren durch die aufgezählten römischen Entscheidungen Legende und Verehrung des seinen Titel nunmehr rechtens tragenden *beatus Andreas* höchstinstanzlich anerkannt und bestätigt. Rom hatte gesprochen, und so war die *Causa*, jedenfalls bis auf weiteres, abgeschlossen.

Daß es zu dem in Brixen und Wilten gewünschten Prozeß nicht mehr kam und die Angelegenheit im Sande verlief – eine bewährte Praxis der Kurie in unklaren Fällen –, hatte seine Gründe. Die Zeiten waren andere geworden, aufklärerisches Denken erfaßte auch kirchliche Kreise, die Frömmigkeitshaltung bekam andere Akzente. So wie der Baustil des Barock und des Rokoko gerieten auch religiöse Übungen wie Heiligen- oder gar Reliquienverehrung und Wallfahrtsbrauch in Verruf und verfielen dem Verdikt durch die weltliche und geistliche Obrigkeit. Vernunft und Tugend standen gegen Aberglauben und überkommene Mißbräuche. Von diesem tiefgreifenden historischen Wandel blieb auch der *Andreas-Kult* nicht unberührt. Dessen tridentinisch-barockfrommer Grundcharakter hatte sich seit der Zeit Guarionis kaum verändert, wobei sich die von der Bildungsschicht und vom „Volk“ praktizierten Devotionsformen voneinander nur wenig unterschieden. Jetzt, um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, begann sich das zu ändern. Die kirchliche Verkündigung, volkssprachliche Gebetstexte, Erbauungsschriften und, soweit es sich den spärlichen Quellen entnehmen läßt, die *Homilien* bedienten sich einer

anderen Diktion. Die Gläubigen sollten von hoher Bildungswarte aus belehrt, neue Wertbegriffe ihnen anerzogen werden, ohne daß man sich groß um eine volksnahe Sprache bemühte, es sei denn in der Form überheblicher Anpassung unter Verwendung von herablassend-simplifizierten Wendungen und blutlos-lebensfernen Bildern. Von „frommen Sitten in niedren Bauernhütten“ und von „Sittsamkeit und Tugend“ als „Zierde der Jugend“ wurde gereimt. Der Abstand zu gleichen katechetischen Zwecken dienenden Gebeten und Gedichten der Barockzeit konnte nicht größer sein.

Aber: Am Für-wahr-Halten der Ritualmordbeschuldigung und an der aggressiven Schelte der Juden änderte sich nichts, die Invektiven gegen diese wurden im Gegenteil schärfer und noch gehässiger. Maledizierende Ausdrücke wie „blutbegier’ge Judenhunde“ wirkten in ihrem didaktisch-spröden, „vernünftigen“ Kontext erheblich krasser als Vergleichbares in den auch sonst drastischen Texten noch nicht „erleuchteter“ barocker Autoren. Weder Aufklärer noch Romantiker haben die Geschichtlichkeit eines jüdischen Ritualmords in Rinn bezweifelt, geschweige denn Position gegen die Blutverleumdung bezogen oder Anstoß an den kirchlichen Bildwerken genommen, die sie lebendig erhielten.

Nicht nur im (gesprochenen, gesungenen, geschriebenen und gedruckten) Wort, sondern auch im Medium Bild wurde der überkommene Wahnglaube tradiert. Diesem Ziel dienten Kleine Andachtsbilder, Kupfer zunächst, später Lithographien und Buntdrucke zuletzt; ferner Legendentafeln, welche die Martergeschichte, in Szenen aufgelöst, sinnfällig dem Gedächtnis einprägten, ebenso wie die Deckenfreskierung der Judensteiner Kirche. In ihr wurde die Mordszene nachdrücklich ins Zentrum gerückt und der „Rabbiner“ gezeigt, der den nackten Knaben mit einem Schächtschnitt umbringt – ein Motiv, das die ursprüngliche Anderl-Passio nicht kennt, das sich aber durchgesetzt hatte und später von den Antisemiten besonders herausgestellt wurde. (Erst nach dem Zweiten Weltkrieg ist dieses Fresko fragwürdig geworden, erst in allerletzter Zeit wurde es abgedeckt.)

Ohne Beispiel aber ist die Drastik der Figuren, die *Franz Xaver Nißl* etwa 1800 geschnitzt und gefaßt hat. Mit blutrünstigem Realismus (und fraglos handwerklichem Geschick) stellt er dar, wie sich vier „zähnefletschende Juden“ – so die Charakterisierung durch den bekannten Tirolreisenden *Heinrich Noé* 1869 – über das schon halbentseelt zu Boden sinkende Kind hermachen. Die Gruppe wurde

vor gemaltem Prospekt auf dem Opferstein selbst aufgestellt, dem räumlichen und gedanklichen Mittelpunkt der Andreas-Erzählung. Sie suggerierte so, unterstützt durch die wenn auch theatralisch übersteigerte gestische und mimische „Lebendigkeit“ der wildbewegten Figuren, eine uneingeschränkte Authentizität der Darstellung. Die Scheußlichkeit der Judengestalten wurde in Tirol sprichwörtlich als Synonym für besonders abstoßende Menschen, ein geistlicher Tirolreisender, der französische Abbé *Augustin Taponier*, schrieb über sie, er habe noch nie schaudererweckendere, scheußlichere und abstoßendere Figuren (des figures plus patibulaires, plus hideuses, plus repusantes, 1892) gesehen. Die Nißl-Gruppe war nicht, wie Legendentafel und Deckenfresken, „nur“ die Darstellung des Martertodes des örtlichen Kirchenheiligen – problematisch genug auch das. Die wie eine Momentaufnahme aus einem der zahlreichen (auch sehr drastischen) Anderl-Spiele wirkende Szene will nicht mehr belehrend Legendeninhalte vermitteln, sondern agitieren. Extreme Emotionalisierung ist ihre Absicht, der Betrachter soll Mitleid mit dem verröchelnden unschuldigen Kind empfinden, gewiß, vor allem aber einen tiefen Abscheu fassen gegen die brutalen Mörder, die widerwärtigen Juden. Vermutlich ist Nißls Absicht so extrem gar nicht gewesen, dennoch ist seine Gruppe in ihrer *Wirkung* zu einer Haßpredigt geworden, von der nur schwer verständlich ist, daß auch sie erst nach dem letzten Krieg und nicht ohne hinhaltenden Widerstand entfernt und magaziniert wurde.

Das Anderle blieb auch im 19. Jahrhundert präsent, im Judensteiner Wallfahrtskult, in Reisebeschreibungen, von denen zwei erwähnt wurden, in Sagensammlungen, auch in regionalen Geschichts- und Kirchengeschichtsdarstellungen, weiterhin in hagiographischen Werken und besonders in der katholischen Erbauungsliteratur und in Volkslesestoffen. Dabei wurde seine Gestalt von den meist geistlichen Verfassern, auch von den Illustratoren, zunehmend sentimentalisiert, die jüdenfeindlichen Passagen blieben erhalten und fehlten erschreckenderweise selbst in für Kinder bestimmten Schriften nicht. Die Römische Kirche führte damals einen heftigen Abwehrkampf gegen die insbesondere nach der 1848er-Revolution sich ausbreitenden liberalen Ideen und sah in den Juden deren aktivste Propagandisten. Nicht zuletzt hierin ist die Ursache dafür zu suchen, daß im 19. Jahrhundert aus Rom wiederholt Signale kamen, die das Festhalten an der Ritualmordbeschuldigung gegen Juden erkennen ließen.

In Österreich selbst verband sich in den letzten Dezennien des Jahrhunderts eine wirtschaftlich bedingte Judenfeindschaft mit christlich-konservativen Wertevorstellungen, ehe wenig später ein sich selbst so bezeichnender christlicher Antisemitismus zu agitieren begann, der rassistisch *und* religiös argumentierte und wie andere jüdenfeindliche Gruppierungen auch die Ritualmordbeschuldigung seiner Propaganda nutzbar machte. Der Wiener Pfarrer *Dr. Joseph Deckert* verlegte 1893 ein Buch über die „Vier Tiroler Kinder, Opfer des chassidischen Fanatismus“, in dem er auch ausführlich und uneingeschränkt affirmativ die Anderl-Geschichte abhandelte, während der in Prag wirkende Theologieprofessor *August Rohling*, nicht ohne kirchliche Gutheißung, schon länger die Blutbeschuldigung als wahr verteidigte.

So gesellten sich bereits vor der Jahrhundertwende zu den frommen, meist ländlichen Wallfahrern, die in zwar abnehmender, aber immer noch eindrucksvoller Zahl regelmäßig nach Judenstein kamen, nun auch Pilger anderer Art. Das waren einerseits Regionalpatrioten, die das längst zum auch weltlichen Tiroler Heimatsymbol gewordene Anderle aufsuchen wollten, vorzugsweise in dem Anliegen, das selige Tiroler Kind möge das Land vor fremden Ideen und Menschen bewahren. Eine zweite, kleinere Gruppe bildeten die Parteigänger der Deckert und Rohling, die hier Bestätigung ihrer Voreingenommenheiten zu finden glaubten. Unbemerkt zunächst wurde damals schon der Andreas-Kult ein wenig politisiert, eine Entwicklung, die in der Zwischenkriegszeit und dann noch einmal nach dem Zweiten Weltkrieg sich deutlicher abzeichnen sollte.

Jedoch findet das Ende des ersten Krieges den Patron des Judensteiner Heiligtums in noch weitgehend unverändertem Ansehen. Votivtäfelchen beweisen, daß er von Feldzugsteilnehmern um heile Rückkehr angerufen worden ist; auch 1939 bis 1945 wird das noch einmal der Fall sein. Als aber 1935 wieder einmal ein Anderl-Spiel, von einem geistlichen Verfasser geschrieben, über die Bühne geht, erheben sich erste öffentliche Proteste. Denn die Demarche des Innsbrucker Rabbiners von 1910, mit der er, submisses!, den Brixener Fürstbischof um Entfernung der jüdenfeindlichen Figuren in Judenstein gebeten hatte, war folgenlos und unbeachtet geblieben. Diesmal, 1935, schreitet der Staat ein, das Volksstück wird verboten, darf dann aber, in entschärfter Fassung, doch wieder aufgeführt werden. Nach der Okkupation Österreichs 1938 wird das Stück wieder in der ursprünglichen Form und unter großem Publikumszulauf vorgestellt.

Nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes lebt der kriegsbedingt über Jahre eingeschränkte öffentliche Kult des Rinner Knaben wieder auf. Schon am Anderl-Sonntag, dem 15. Juli 1945, wird die 1944 nicht möglich gewesene Zentenarfeier der Aufstellung der Reliquien auf dem Hochaltar (1744) unter starker Beteiligung der Bevölkerung festlich nachgeholt. Trotz der allmählich in ihrem ganzen Umfang bekanntwerdenden Greuel des Genozids an den Juden nehmen Seelsorger und Volk an der Ritualmordlegende keinen Anstoß.

Innsbruck ist seit 1919 und zu dieser Zeit noch eine Apostolische Administratur, geleitet seit 1938 von *Dr. theol. Paulus Rusch*; nach Errichtung der Diözese Innsbruck 1963 wird er ihr erster Bischof (bis 1980). Örtlichen nicht ungläubwürdigen Überlieferungen nach hätte er sich 1944 dem Anderl mit dem Versprechen eines wöchentlichen Besuchs seiner Kirche verlobt, weil er damals eine KZ-Haft zu befürchten hatte. Ob diese Informationen zutreffen oder nicht, augenscheinlich ist, daß Rusch als Administrator wie später als Bischof an der Anderl-Verehrung und auch an der Ritualmordlegende festhielt. Die unter dem Zwang der Verhältnisse von ihm vorgenommenen Kulteinschränkungen sind ihm sichtlich schwergefallen, und sie stehen auch im Widerspruch zu manchen seiner Äußerungen.

Zunächst aber blieb es beim status quo. Am 22. Februar 1947 konnte ein Faltblatt „Der selige Andreas von Rinn“ noch mit kirchlichem Imprimatur-Vermerk (Nr. 526) erscheinen, das den Gläubigen die Mordlegende als historische Wahrheit erzählt; 1961 erst wurde sie kirchenamtlich aus dem Verkehr gezogen, wodurch freilich nicht verhindert werden konnte, daß sie unautorisiert weiterhin nachgedruckt und verteilt wurde und wird.

Auch das Anderl-Spiel von 1935 wurde nicht lange nach Kriegsende wiederum vorgestellt, und zwar in der nicht gereinigten Fassung, wie sie auch in der NS-Zeit erfolgreich über die Bühne gegangen war, damals dem Vernehmen nach auch in Gegenwart des Gauleiters. Das „vollblütige Volksstück“, als das die Kritik (der Nachkriegszeit) es pries, ging mehr als hundertmal über die Bretter. Nun allerdings kam es zu ersten jüdischen Protesten, denen der Apostolische Administrator nur insoweit Rechnung trug, als er die Spiele zwar nicht direkt unterband, ihre Aufführung aber nur noch im Fünfjahresrhythmus genehmigte. Nach 1954 wurde die Spieltradition dann nicht mehr fortgeführt. Es ist nicht gelungen, selbst der örtlichen Forschung nicht, von dem so überaus erfolgreichen Stück auch nur ein einziges Textbuch aufzutreiben. Hat der

Verfasser, ein Wiltener Chorherr, wirklich nicht daran gedacht, der Bibliothek oder dem Archiv seines Klosters ein Exemplar zu überlassen? Bei dem Versuch, den nunmehr, 1954, einsetzenden und quälend langsam fortschreitenden Abbau der Anderl-Verehrung nachzuzeichnen, werden wir noch häufiger auf ähnlich schwer erklärliche Unzulänglichkeiten der Innsbrucker und römischen Akteien und Dokumentenregistraturen hinzuweisen haben, deren jede für sich genommen als tolerable Nachlässigkeit verzeihlich wäre, die aber in ihrer Häufung doch staunen machen.

Die nicht mehr zu überhörenden Einwände gegen einen die mittelalterliche Blutbeschuldigung unkritisch weiterführenden Heiligenkult veranlaßten Bischof Rusch, die Beendigung der liturgischen Begehung des Andreas-Festes anzugehen. Seit die im März 1995 erschienene Dokumentation der Diözese Innsbruck „Judenstein. Das Ende einer Legende“ vorliegt (im weiteren zitiert als „Dokumentation“), in der *Werner Kunzenmann* die einzelnen Phasen dieses Vorgangs registriert, lassen diese sich in ihrem Ablauf zuverlässiger nachvollziehen als bisher, wengleich genaue Wiedergaben von Originaltexten und Angaben über deren Fundorte weiterhin häufig fehlen. Immerhin ist Kunzenmanns allgemeine Quellenangabe „die in der Ritenkongregation in Rom und im Diözesanarchiv Innsbruck aufliegenden Akten“ (Dokumentation, S. 65, vgl. jedoch weiter unten die Negativantwort des Prämonstratenser-Generalabtes in Rom, der 1985 außer einem übersandten „kein weiteres Dokument von irgendeiner [römischen] Kongregation“ zum Fall Anderl hatte ausfindig machen können) heranzuziehen.

Als ersten Schritt hin auf eine Revision der Andreas-Verehrung zitiert die „Dokumentation“ (S. 65) einen Antrag Dr. Ruschs an die Ritenkongregation vom 25. Februar 1954 in deutscher Übersetzung so:

Auffassung des bisher begangenen Festes des seligen Knaben und Märtyrers Andreas von Rinn, der von den Juden aus Haß gegen den Glauben umgebracht worden sein soll. Diese sehr unsichere Überlieferung wird durch kein historisches Dokument bestätigt.

Rusch möchte das Anderl-Fest auflassen, weil die Legende „historisch nicht bestätigt“ sei, läßt aber deren das Judentum diffamierende Grundkomponente unerwähnt. Der „Dokumentation“ zufolge trägt „der Akt“ diesen mit 31.3.1954 datierten handschriftlichen Vermerk:

Es könne genehmigt werden. Jedoch soll darauf geachtet werden, daß [... das Fest] des seligen Andreas von Rinn [...] weiterhin beibehalten werden möge, damit die Tradition nicht unterbrochen werde.

Hier gibt es mehrere Unklarheiten: Ein „Akt“ mit einem Erledigungsvermerk kann eigentlich nur in Rom vorliegen als Grundlage für eine spätere schriftliche Erledigung, müßte dann aber unterschrieben sein oder ein Namenskürzel tragen. Außerdem ist die Marginalie in sich widersprüchlich, denn entweder kann dem Antrag auf Beendigung der liturgischen Begehung stattgegeben *oder* die Fortführung der Festtradition gewünscht werden.

In der Tat ergeht bald darauf, am 6. April 1954, die erbetene Antwort der SC Rituum („Reskript“) an Innsbruck, mit welcher der neue Diözesankalender (ohne die bisher für den 12. Juli vorgeschriebene Andreas-Liturgie) approbiert wird. Dieses wichtige Dokument ist die einzige schriftliche Äußerung einer für die Fragen des Heiligen-/Seligenkultes zuständigen Institution des Heiligen Stuhls zur Causa Andreas. Die römische Entscheidung vom April 1954 ist aber – man darf vermuten: bewußt – intern geblieben und als untergeordnete Angelegenheit nur der Neuordnung eines Diözesan-Kalendariums behandelt worden. Weder in den „Acta Apostolicae Sedis“ noch in den Verordnungsblättern der Diözese Brixen oder der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch und schon gar nicht in einer der volkssprachigen Kirchenzeitungen findet der Vorgang schriftlichen Niederschlag, er bleibt also den Gläubigen verborgen. Selbst das jährlich veröffentlichte lateinischsprachige „Directorium“, das Verzeichnis der für die Diözese bzw. die Apostolische Administratur verbindlichen liturgischen Begehung der Kirchen- und Heiligenfeste, führt 1955 noch das Andreasfest auf, während dieses 1956 dann stillschweigend aus dem Kalendarium verschwunden ist. Erst das am 1.1.1956 erschienene „Proprium“, die Zusammenstellung der örtlich gültigen Meßformulare und Breviergebete, belegt das (erstmalige) Fehlen der Andreas-Proprien durch Hinweis auf das Reskript der SC Rit. mit Zitierung des Aktenzeichens und der Approbationsnummer (s. „Dokumentation“, S. 66). Damit wird (auch nur der aufmerksame) geistliche Benutzer erst- und einmalig von der Abschaffung der Andreas-Liturgie informiert, den Laien bleibt diese römische Entscheidung weiterhin unbekannt. Gleichwohl ist festzuhalten, daß sie seit April 1954 kirchenrechtlich erloschen ist; das in verschiedenen Publikationen umhergeisternde Jahr 1953 ist falsch und sollte nicht mehr aufgeführt werden.

Für die volksfromme Praxis änderte sich nichts, für die kirchliche nur wenig. Daß Bischof Rusch die Anderl-Verehrung nur zögernd, ja

hinhaltend einzuschränken bereit war, ist schon angedeutet worden. Er hielt sogar die Ritualmordvorwürfe für nicht widerlegt, wobei er die auch juristisch unhaltbare Ansicht vertrat, die Juden seien es, die ihre Unschuld beweisen müßten, nicht ihre Ankläger die Richtigkeit der Blutbeschuldigung. Gerade für 1954 ist ein Schreiben Ruschs belegt, in dem er erklärt, er habe sich von Historikern überzeugen lassen, daß der Anderl von Rinn von Juden ermordet worden sei (so Rechtsanwalt Paul Flach laut „Wochenpresse“ vom 23.4.1985). Und den bekannt gewordenen Briefwechsel mit dem Wiener Bibliothekar *Dr. Albert Massiczek*, der sich für eine kirchliche Distanzierung von der Ritualmordlüge einsetzte, läßt Rusch in der Feststellung gipfeln, „daß es immerhin die Juden waren, die unsern Herrn Jesus Christus gekreuzigt haben“, und als Massiczek replizierte, brach Rusch mit einer kaum verhohlenen Drohung die Korrespondenz ab: „Ihr Schreiben ist voll von freventlichem Urteil [...], ich werde es] mir aufbewahren, damit ich es notfalls zur Hand habe“ (die Korrespondenz wurde 1955 und in 2. Auflage 1963 veröffentlicht).

Ein gutes halbes Jahrzehnt blieb in Rinn im wesentlichen alles beim alten. Aber die Kritik an dem unzeitgemäßen Kult verstärkte sich, und da die ihm zugrundeliegende Legende sich gegen die Juden richtete, waren zuvörderst sie es, die eine Entfernung der als skandalös empfundenen verleumderischen „Sakral“-Bildwerke aus der Judensteiner Kirche verlangten. In gleichem Maße formierte sich andererseits der Widerstand gegen jede kultrestriktive Maßnahme: in und um Rinn überwiegend der ländlichen Bevölkerung aus (volks-)religiöser, in Innsbruck und dem Unterinntal städtisch-intellektueller Kreise aus landespatriotischer bis nationaler Einstellung. War der Anderl-Kult auch bislang judenfeindlich, so ließen manche seiner trotzigsten Verfechter nun auch antisemitische Töne nicht vermissen.

Zu Beginn der sechziger Jahre wurden die Spannungen deutlicher, der Druck auf die kirchlichen Repräsentanten stärker. Ihn bekam damals besonders der Abt des Wiltener Stifts Alois Stöger zu fühlen. Seinem Kloster oblag die Seelsorge in mehreren Kirchengemeinden des „Mittelgebirges“ oberhalb Innsbrucks, darunter auch der Pfarrei Tulfes-Rinn, zu der die Anderl-Kirche in Judenstein gehört. Die Entfernung wenigstens der oben erwähnten vier „zähnefleischenden Juden“ und einer um nichts weniger drastischen Legendentafel aus der Kirche wurde allmählich unabwendbar. Der von der „Dokumentation“ (S. 73) konstatierte Kompetenzkonflikt zwischen Abt und

Bischof war wohl der Versuch, einander wechselweise die Verantwortung für eine Maßnahme zuzuschieben, von der man nur zu gut wußte, wie unpopulär sie war. Rückendeckung aus Rom war erwünscht.

In der späteren Anderl-Literatur, auch in kirchlichen Verlautbarungen, ist immer wieder und bis heute von einem Dekret, gar einer „Bulle“ Johannes XXIII. die Rede, mit welcher die Entfernung der anstößigen Bildnisse angeordnet oder sogar der Kult insgesamt verboten worden sei. Es ist schon sonderbar, daß dieses erkennbar vage Dokument, das, existierte es wirklich, mit Sicherheit in extenso veröffentlicht worden wäre, immer wieder erwähnt wird, obwohl keine einzige originale Textpassage je daraus zitiert wurde und weder das Kloster- noch das Administratur-Archiv diese hochrangige Urkunde jemals präsentiert haben.

Inzwischen läßt sich mit großer Sicherheit erschließen, auf welche Weise die Mär von der Existenz einer neuerlichen päpstlichen Bulle zum Casus Andreas von Rinn (nach jener Benedikt XIV.) entstanden ist, die, wie schemenhaft sie ansonsten auch ist, sich doch mit einer präzisen Datumsangabe schmücken konnte: dem 5. Mai 1961. Der Vorgang war folgender. Abt Stöger hatte sich am 29. April 1961 an den Prämonstratenser-Generalabt in Rom mit der Bitte gewandt, die Entfernung der anstößigen Darstellungen zu befehlen und ihn so in die Lage zu versetzen, den konservativen Befürwortern des Anderl-Kults mit gestärkter Autorität gegenüberzutreten zu können. Nun ist der Zweitausfertigung (Durchschlag) dieses Briefs für das Wiltener Stiftsarchiv eines jener Mißgeschicke widerfahren, die bei Anderl-Akten mehrfach zu beklagen sind: Es ist in seinem zweiten Teil nur lückenhaft lesbar als Folge irgendwelcher Beschädigungen (in seiner fragmentarischen Form abgedruckt in der „Dokumentation, S. 74). Der Generalabt antwortete postwendend, am 5. Mai 1961. Ohne auf das Wiltener Schreiben direkt Bezug zu nehmen, erwähnt er nur, er habe erfahren, der Bischof von Innsbruck und die Österreichische Bischofskonferenz insgesamt hätten von Stöger die Entfernung der „entsprechenden Darstellungen“ erbeten, „obgleich die Wallfahrt zum seligen ‚Anderl von Rinn‘ in den umliegenden Dörfern sehr beliebt sei“. Der Generalabt fährt dann fort:

Nach reiflicher Erwägung sehen wir uns daher gezwungen, Ew. Gnaden mitzuteilen, dass wir – insbesondere in Anbetracht der Vorstellungen des hochwürdigsten Episkopats – nicht nur wünschen, sondern anordnen und

befehlen, die betreffenden Darstellungen alsbald aus der Kirche zu entfernen.

Diese ordensinterne Anordnung des Generals (der sich übrigens seinerseits auf Wunsch und Willen der Österreichischen Bischofskonferenz stützt!) an den Abt eines seiner Oberleitung unterstehenden Klosters ist natürlich kein Entscheidungsakt „Roms“, auch wenn sie tatsächlich aus Rom, dem Sitz des Prämonstratenser-Generalats, gekommen ist.

In den wie erwartet turbulenten Auseinandersetzungen mit der einheimischen Bevölkerung nach der von ihm für den 5. Juli 1961 dann tatsächlich angeordneten Entfernung der Judenfiguren und der Legendentafel berief Abt Stöger sich rechtens auf eine Anordnung „Roms“, worunter in dieser abgekürzten Form allerdings jeder Uneingeweihte den Heiligen Stuhl verstehen mußte. Es soll nicht unterstellt werden, daß dies eine bewußt irreführende Formulierung der Verantwortlichen war, fest steht aber, daß aus der im Hinblick auf den kirchenrechtlichen Status des Andreas von Rinn irrelevanten Äußerung eines Ordensoberen bald eine „päpstliche Bulle“ wurde, und, da 1961 noch der Roncalli-Papst († 1963) regierte, eine „Bulle Johannes XXIII.“, ein naheliegendes Mißverständnis, das weder Abt noch Bischof dementiert haben. Später hatte sich die Fehlzuschreibung verfestigt und wurde (wird) nur noch bona fide, aber eben ungeprüft weitertradiert.

Nicht genug mit dieser Mystifikation: Wie dem Durchschlag des Wiltener Antrags widerfuhr auch dem römischen Antwortschreiben Mißliches: Es „ging unter“ (so die „Dokumentation“, S. 73), oder genauer: es war in Wilten nicht mehr auffindbar. Sonderbar, denn die Korrespondenz zwischen Stift und Generalat gehört doch wohl in jedem Klosterarchiv zu den sorgsamst gepflegten Urkunden. Wie auch immer: In den Turbulenzen des Jahres 1985, von denen noch die Rede sein wird, wurde das Fehlen dieses immerhin wichtigen Dokuments in Wilten schmerzlich empfunden, und so richtete Abt Stöger an den Prämonstratenser-General die Bitte, eine Zweitschrift der im römischen Ordensarchiv zu vermutenden Kopie des Originalschreibens nach Innsbruck senden zu lassen. Dieser Brief Stögers wurde, wie die „Dokumentation“ anführt, „wahrscheinlich im Sommer 1985“ abgefertigt – darf man das so verstehen, daß auch hiervon kein Durchschlag existiert, mindestens kein datierter? Jedenfalls antwortet das Collegium Sancti Norberti de Urbe unter dem 15. September 1985. Der neue Ordensobere – es ist der Nachfolger des Generals, der das in Rede

stehende Originalschreiben von 1961 verfaßt hatte – teilt mit, er habe, nach wiederholtem Suchen, die Kopie des Briefes seines Amtsvorgängers gefunden, aber, neues Mißgeschick!, sie sei leider nicht unterschrieben (und also ohne Urkundenwert). Der Generalabt tat jedoch ein übriges und ließ durch den Prokurator, also kompetent, in der Vatikanischen Registratur nach weiteren Schriftstücken suchen, er konnte aber „kein weiteres Dokument von irgendeiner Kongregation“ finden – eine wichtige (Negativ-)Aussage über den Bestand an Anderle-Archivalien (vielleicht nur der „zugänglichen“) aus den Kanzleien der vatikanischen Congregationes sacrae. Die „Dokumentation“ veröffentlicht das Schreiben des Generalabts auf Seite 76 in Faksimile-Wiedergabe.

Aber von den Irrungen und Wirrungen der kirchlichen Archive zurück zum eigentlichen Fall Andreas. Mit der Entfernung der Legendentafel und Teilen der Nißl-Schnitzgruppe war der erste wirkliche Eingriff in die volksfromme Anderl-Tradition vollzogen. Die Bevölkerung reagierte entsprechend emotional. Spätestens von da ab lassen sich in Rinn Verhaltensweisen und Aktionen beobachten, die fast deckungsgleich sind mit den Formen zähen Widerstands, mit denen sich die ländliche Bevölkerung zweihundert Jahre zuvor gegen die Josephinischen Reformen auf religiösem Gebiet gestemmt hatte.

Die Anderl-Verehrer waren empört, die Gegner des Kultes nicht zufriedengestellt, denn noch stand das Skelett des puer beatus auf dem Hochaltar von Judenstein, noch erzählte das Deckenfresko die Mordgeschichte, noch kamen Pilger einzeln und in Zügen, und noch wurde das Anderl-Fest mit seinem fromm-folkloristischen Beiwerk gefeiert.

Inzwischen tagte das Vaticanum II, wurde dort das Schema über den Antisemitismus kontrovers beraten und schließlich die Erklärung „Nostra aetate“ angenommen, die sich unter Punkt 4 trotz vieler Abschwächungen der Vorlage in immer noch revolutionärer Weise mit dem Verhältnis der Römischen Kirche zum Judentum befaßte (1962 – 1965). In Trient wurde der Kult des seligen Simon („Simonino“, „Simmele“) durch Erzbischof *Gottardi* unter Berufung auf Geist und Dokumente des Konzils „aus Gründen der Wahrheit und Barmherzigkeit“ im Einvernehmen mit dem Kardinalpräfekten der Ritenkongregation im Januar 1965 beendet (Wortlaut der Erklärung s. „Dokumentation“, S. 78). Die wissenschaftlichen Argumente für diese Maßnahmen hatten die Forschungen des deutschen Dominikanerpaters *Willehad P. Eckert* geliefert.

In Rinn blieb man zurückhaltend, lediglich die Wallfahrt wurde, unter Berufung auf das Konzil, „aufgehoben“; unterbunden konnte sie bis heute nicht werden. Aber obwohl „Rom“ und die Weltkirche nun wirklich gesprochen hatten, versteifte sich die Haltung gerade intellektueller Anderl-Verteidiger zu Ende der sechziger Jahre eher noch. Eine bekannte Tiroler Autorin bedauerte die Beseitigung der Nißl-Figuren und die Rücksichtnahme auf die Juden, die „Mörder Christi“, eine Mitarbeiterin des Landesdenkmalamtes verwahrte sich, wie auch schon früher und später nochmals, in militanter Weise gegen jede Veränderung der Einrichtung in der Judensteiner Kirche, und auch Bischof Rusch erklärte 1971 neuerlich, die Blutbeschuldigung sei nicht widerlegt.

1973 wurde in der Anderl-Kirche eine erläuternde Tafel angebracht, die in unglücklichen Formulierungen zur Ritualmordlegende auf halbe Distanz ging, indem sie aus den Juden „durchreisende Kaufleute“ machte und den weiteren Verlauf so schilderte:

... das Kind dürfte geschrien haben, so daß [!] die Männer im Zorn den hl. [!] Anderl auf einem Stein im Wald umbrachten. Über diesem Stein wurde 200 Jahre später diese Kirche erbaut. Es ist also [!] klar, daß dieses Ereignis nichts mit dem jüdischen Volk zu tun hat.

1978 verschwand diese Tafel, 1981 wurde sie durch eine neue ersetzt, welche die Ritualmordbeschuldigung deutlicher verneinte.

1974 erregte die „Bildersturm“-Diskussion die Gemüter. Man stritt über Beseitigung oder Beibehaltung der Judensteiner Fresken, die auf Grund des Widerstandes seitens des Denkmalamtes für diesmal noch erhalten blieben.

Den Höhepunkt der Bemühungen um die Abschaffung des Andreas-Kults bildeten die nunmehr rigorosen Maßnahmen des neuen Bischofs (seit 1980) *Dr. Reinhold Stecher*, der zu einer endgültigen Bereinigung der Causa Andreas von Rinn entschlossen war. Die Ereignisse der Zeit zwischen Aschermittwoch und Mariä Himmelfahrt des Jahres 1985 sind eingehend dokumentiert (s.u. das Verzeichnis weiterführender Literatur) und brauchen hier nicht noch einmal dargestellt zu werden. Es genügt der Hinweis, daß trotz heftiger Proteste aus Rinn und Umgebung die Reliquien vom Hochaltar in ein Mauergrab der Judensteiner Kirche überführt, die Anderl-Figur und ein Bildnis des Knaben entfernt und das Kirchenpatrozinium, bis dahin „Zu den Unschuldigen Kindern und zum Märtyrerkind Andreas von Rinn“, in „Mariä Heimsuchung (2. Juli, also

dem alten Anderl-Fest am 12. Juli nahe benachbart; zweites Patrozinium blieb das „Fest der Unschuldigen Kinder“, 28. Dezember) geändert wurden. Auf dem Hochaltar befindet sich nun ein Marienbildnis, auf dem „Mordstein“ eine Ölberggruppe, zwei neue Hinweistafeln berichten von einer „dunklen Bluttat“, die „leider“ durchreisenden Juden als Ritualmord unterstellt worden sei:

Diese damals häufige und völlig unbewiesene Beschuldigung hat dazu geführt, daß das Anderl irrtümlich als Märtyrer des Glaubens angesehen wurde.

Die Abdeckung des Deckenmittelfreskos konnte das Landesdenkmalamt nochmals (bis 1989) verhindern. In diesem Jahr dann vollzog Bischof Stecher nach längeren Außen- und Innenrestaurierungen die Neuweihe der Judensteiner Kirche. Jetzt erst wurde die drastische Darstellung der Schächtung des kleinen Knaben abgedeckt und durch ein neues Fresko ersetzt, das Jesus den Kinderfreund abbildet.

Die Diskussionen um den Anderl-Kult verstummten nicht. Sie entzündeten sich 1987 an Äußerungen des damaligen Wiener Weihbischofs *Dr. Kurt Krenn*, heute Bischof von St. Pölten, im ORF am 22. August, der die Ritualmordlegende nicht für erwiesenermaßen falsch halten mochte. Bischof Stecher replizierte in der Innsbrucker Kirchenzeitung (6.9.1987), die Medien beteiligten sich lebhaft an der Debatte.

Für das Jahr 1988 ist nochmals ein vatikanisches Dokument zur Anderl-Frage zu erwähnen. Ein Privatmann hatte an den Papst am 24. November 1987 eine Anfrage gerichtet, welche die Aufhebung des Andreas-Kultes betraf. Das Päpstliche Staatssekretariat leitete das Schreiben an die Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum weiter, deren Sekretär, Erzbischof *Noé*, in seinem Schreiben vom 7. April 1988 zunächst darauf hinwies, daß es hier zwar eigentlich um eine Angelegenheit des Bistums Innsbruck gehe, seine Kongregation aber zum Ausdruck bringen wolle, daß

der Heilige Stuhl [...] völlig seine Exzellenz den Bischof von Innsbruck [unterstütze] in all dem, was er unternommen hat, um die schwierigen Probleme des Kultes des seligen Anderl von Rinn friedlich zu lösen.

Und etwas weiter findet sich dann der häufiger zitierte Satz: „Es muß auch ganz klar gesagt werden, dass es nie ein jüdischer Ritus des Mordes gegeben hat“ (sic!). Diese Aussage wird dann in einigen nachfolgenden Sätzen noch unterstrichen. So sensationell, wie man-

che glaubten, ist diese Äußerung keineswegs, wiederholt sie doch nur Feststellungen aus der erwähnten Konzilserklärung zum christlich-jüdischen Verhältnis, hier freilich unmittelbar angewandt auf den (trotzdem weiter „selig“ genannten) Andreas von Rinn. Verwunderlich an dem Dokument ist eher (abgesehen von dem fehlerhaften Datum des Bezugsschreibens), daß das Staatssekretariat die Anfrage nicht an die zuständige Ritenkongregation weitergeleitet hat, sondern sie durch die mit Fragen der Heilig-/Selig-Sprechung nicht befaßte Kongregation für Gottesdienst und Sakramentenordnung beantworten lassen wollte. Immerhin spricht diese ausdrücklich im Namen des Heiligen Stuhls, und die radikalkonservativen Verfechter der Beibehaltung des Andreaskultes müssen sich diese (nun wirklich „römische“) Beurteilung der Blutbeschuldigung mit Recht vorhalten lassen.

In den Folgejahren verebhten allmählich die Proteste der Bevölkerung Rinnns und seines Umlands. Die Stelle an der Außenmauer der Judensteiner Kirche, hinter der das Anderl jetzt sein Wandgrab („Ehrenggrab“) gefunden hat, ist allerdings weiterhin ständig mit Blumen und Lichtern geschmückt und wird von nicht vielen, aber unbeirrbar-beharrlichen Verehrern zu Rosenkranz- und anderen Gebetsandachten aufgesucht. Pfarrei, Stift und Diözese dulden diese einstweilen stillschweigend. Mehr Unruhe schafft der jährliche „Anderlsonntag“ um den 12. Juli, zu dem ultrakonservative Wallfahrer aus ganz Österreich und auch aus Bayern in Sonderbussen angereist kommen, um auf der Wiese vor dem angeblichen „Anderlhaus“ eine Feldmesse im tridentinischen (vorkonziliaren) Ritus zu feiern. Für sie ist das Anderle kaum noch ein Regionalheiliger, sondern der Patron der mit den nachkonziliaren Entwicklungen Malkontenten. In seinem Zweiten Dasein nach Beendigung seines kirchenamtlichen Kults wächst dem Anderle so eine neue Patronatschaft für eine anders strukturierte Verehrergemeinde zu. Der Vorgang dauert an, für die Zukunft zeichnen sich neue Konfliktfelder ab.

In den letzten Jahrzehnten ist immer wieder von neuem über eine angebliche Sistierung des Andreas-Kultes geschrieben worden, wo es sich doch stets höchstens um erreichte Etappenziele gehandelt hatte. Wirklich kirchenrechtlich gültig ist sie erst vor einem Jahr erfolgt, als Bischof Dr. Reinhold Stecher im 69. Jahrgang des Verordnungsblatts der Diözese Innsbruck am 15. Juli 1994 unter Nr. 37 das „*Dekret zur Beendigung des Kultes des ‚Seligen Anderle von Rinn‘*“ veröffentlichte.

Die schwärmerischen Anderl-Parteigänger reagierten auf diese oberhirtliche Maßnahme und vor allem dann auf das Erscheinen der

„Dokumentation“ streitbar. In Aufsätzen und Flugblättern griffen sie die Autoren dieser Innsbrucker Publikation in beleidigender Form an, welche die Grenzen des in polemischen Auseinandersetzungen noch Tolerablen überschreiten. Und schlimmer noch: Auch vor wahnhaften Verleumdungen der jüdischen Religion und ihrer Bekenner schreckten sie nicht zurück, wenn sie etwa behaupten, die Ritualmörder

waren sehr wahrscheinlich nicht mosaische, sondern kabbalistische Juden, die einer Geheimlehre anhängen und Diener Satans waren, dem sie durch die grausame Ermordung des Kindes [Andreas] ein blutiges Opfer darbringen wollten.

Da in den Flugblättern zugleich nachdrücklich für eine Wallfahrt nach Rinn auch im Juli 1995 geworben wurde, entschloß sich Bischof Stecher zu zwei weiteren Schritten. Zunächst untersagte er in einem Brief dem geistlichen Organisator der Pilgerzüge nach Rinn, einem pensionierten Kaplan, unter Androhung von Kirchenstrafen jede liturgische Handlung am Anderl-Sonntag 1995 (16. Juli) in Judenstein. Zum andern erließ er im Verordnungsblatt seiner Diözese am 15. Juni 1995 diesmal ein förmliches *Verbot* jeder öffentlichen Verehrung des Andreas von Rinn.

Trotzdem fanden sich am 16. Juli 1995 wiederum nicht wenige Wallfahrer ein und feierten ihre Feldmesse wie gewohnt. Zelebriert wurde sie diesmal allerdings von einem anderen, nicht dem vorher verwarnen Priester. Im Augenblick (Oktober 1995) ist gegen den erwähnten Kaplan eine Privatklage anhängig, er seinerseits hat für Jahresende 1995 eine Abhandlung über die „Berechtigung des Andreaskultes“ angekündigt. Die Unendliche Geschichte des Rinner Kindls in ihren „volks“frommen Bezügen ist noch nicht zu Ende.

Weiterführende Literatur

Schroubek, Georg R.: Zur Frage der Historizität des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift. 19. Jg., Nr. 38 (Innsbruck, Herbst 1985), S. 3766 – 3774.

Ders.: Zur Verehrungsgeschichte des Andreas von Rinn. Ebda. 20. Jg., Nr. 39 (Frühjahr 1986), S. 3845 – 3855; beide Beiträge mit ausführlichem Belegeapparat.

Petzoldt, Leander: Religion zwischen Sentiment und Protest. Zur Sistierung des Kultes um „Andreas von Rinn“ in Tirol. In: Zeitschrift für Volkskunde 83 (Göttingen 1987) 2, S. 169 – 192.

Erb, Reiner, Albert Lichtblau: „Es hat nie einen jüdischen Ritualmord gegeben.“ Konflikte um die Abschaffung der Verehrung des Andreas von Rinn. In: Zeitgeschichte 17 (Wien, Dezember 1989) 3, S. 127 – 162.

Erb, Reiner (Hg.): Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden. Berlin: Metropol 1993. (= Dokumente, Texte, Materialien. Veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin. Bd. 6.)

Langer, Michael: Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. Freiburg etc.: Herder 1994. (= Reihe „Lernprozeß Christen Juden. Hg. v. Günter Biemer und Ernst Ludwig Ehrlich. 9.) Darin S. 249 – 287: Tiroler Volksfrömmigkeit und die Ritualmordlegende des „Anderl von Rinn“. (Zugl. Kath.-Theol. Habilitationsschrift Universität München 1993.)

Judenstein. Das Ende einer Legende. Dokumentation. Hg. von der Diözese Innsbruck. Innsbruck 1995. (Mit Beiträgen von Reinhold Stecher, Kurt Schubert, Michael Langer und Werner Kunzenmann.)

Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen. Begleitband zur Ausstellung des Jüdischen Museums Wien vom 27. April bis 31. Juli 1995. Wien: Picus Verlag 1995. (Mit zahlreichen einschlägigen Beiträgen.)

Für hilfreiche Hinweise ist der Verfasser Herrn Dr. Robert Winkler in Innsbruck sehr zu Dank verpflichtet.

Zum Thema „Andreas von Rinn“ befinden sich in Vorbereitung: eine historische Untersuchung über die Frühzeit der Andreas-Überlieferung von HR Prof. Dr. Fritz Steinegger u.a.; eine Salzburger theologische akademische Abschlußarbeit von Bernhard Fresacher, M. A.; eine Untersuchung über „Epidemisch auftretende „Ritualmord“-Beschuldigungen insbesondere in Tirol, im Trentino und im Veneto“ des Verfassers.

Mißbrauch des Mythos in der serbischen Literatur und zeitgenössischen Politik

Von Rašid Durić

I. Was ist der „Mythos“?

Angesichts des häufigen und unterschiedlichen Gebrauchs des Begriffs „Mythos“ sei an dieser Stelle eine Arbeitsdefinition vorgeschlagen, die keinerlei Anspruch auf eine weitergehende Gültigkeit erhebt, sondern lediglich dazu dienen soll, das Verständnis der weiteren Argumente zu erleichtern. Unter einem Mythos verstehe ich die einem Ensemble von Diskursen zuordenbare kompakte Konstellation archetypischer semantischer und axiomatischer Einheiten, eine Konstellation, die in der jeweiligen Kultur eine konstitutive synthetisierende Funktion ausübt. Dabei ist der Mythos selbst im Unterschied zu seiner narrativen Transformation handlungsorientiert, er impliziert seine rituelle Realisation, ebenso wie der Ritus den mythischen Diskurs. Die axiomatische und semantische Konstellation des Mythos findet ihren jeweiligen sprachlichen Ausdruck in der Konfiguration des Ausdrucks und der Bedeutungseinheiten des mythischen Diskurses.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß der ästhetische Wert im Mythos in der Orientierung auf die Wahrnehmbarkeit von ritueller Handlung und mythischer Dichtung und Diskurs zwar angelegt, aber nicht als eigenständige Größe ausgebildet ist. Da es nur eine ontische Wertfundierung gibt, besteht im mythischen Diskurs kein Unterschied zwischen Eigenwert und Wertzuschreibung. Nicht zufällig will uns erscheinen, daß unser Begriff des Ästhetischen sich vom griechischen Ausdruck für das sinnlich Wahrnehmbare herleitet.

Dunkel liegt über allem Anfang und allem Ende. Wie könnte man mehr wissen über das Gewaltigste, das uns umgibt und uns aufrecht erhält, über all das, was wir Himmel, Erde und Meer nennen, und was wir als Menschen aller Wohnplätze und als Tiere, Fische und Vögel

aller Länder und Meere bezeichnen? Niemand kann mit Sicherheit etwas wissen über den Anfang allen Lebens. Aber wer Augen und Ohren öffnet und sich erinnert, was die Alten erzählten, der hat doch das eine oder andere Wissen, das die Leere unserer Gedanken ausfüllen kann. Darum lauschen wir gerne dem, der Kunde bringt von der Erfahrung toter Geschlechter. Und die alten Mythen, die wir von unseren Vorf Vätern erhielten, sind die Reden der Toten. Wir sprechen mit allen, die einst vor langer Zeit weise waren. Wir, die wir scheinbar so wenig wissen, lauschen ihnen gerne.

Mythen berichten uns von Göttern, Geistern und Dämonen, von ihrem und der Welt Entstehen und Werden und vom Wirken göttlicher Kräfte und Mächte. Mythen sind daher nicht nur erbauliche und interessante Geschichten. Sie haben vielmehr einen tiefen inneren Wert. Meist sind sie aus Zeiten auf uns gekommen, die von der Geschichte nicht mehr erfaßt werden können, sie enthalten aber nicht allein vorgeschichtliche, sondern auch jüngere Elemente, die sie im Laufe ihrer individuellen Geschichte aufgenommen haben. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie innerhalb ihrer Kultur Vermittler religiöser Wahrheit und Erkenntnis sind und als solche geachtet werden.

Mythos und Kult stehen als Ausdruck der Religion im Mittelpunkt des geistigen Lebens und wirken sich bis weit in den Alltag aus. Der Mythos ist die Ursache des Kults, sein Sinn, sein Gehalt. Er wird durch Poesie oder bildlich vorgeführt, nicht als Spiel der Erinnerung, sondern als Gegenwart. Das Geschehen von einst wird nicht dargestellt, es wird in feierlicher Handlung als Sakrament und von neuem erlebt. Ist der Kult die Ausdrucksform der Religion, so gibt der Mythos dieser Form den Inhalt. Die Bedeutung des Mythos für die Kultur im allgemeinen darf daher nicht unterschätzt werden. Später wuchert dann der Kult, wird häufig Selbstzweck und läßt den ihm zugrundeliegenden Mythos in den Hintergrund treten oder in völlige Vergessenheit geraten, der Ritus erschlägt den Mythos. Daher kommt es, daß wir Kulte kennen, deren zugrundeliegender Mythos nicht mehr bekannt ist; auch rühren daher häufig Veränderungen von Mythen. Andererseits gibt es allerdings auch Mythen, für die sich kein bestimmter Kult gebildet hat.

Mythenmotive und ganze Mythen wandern von einer Kultur zur anderen, es wäre aber völlig verfehlt, überall dort solche Wanderungen und Entlehnungen anzunehmen, wo sich in benachbarten Kulturen gleiche Motive finden. Die Frage unabhängiger Entstehung an mehreren Orten oder Entlehnung kann nicht beantwortet werden. Der

Entstehungsort von Mythen und die Entstehungszeit der meisten Mythen lassen sich bis jetzt keineswegs eindeutig feststellen.

Wir können die Mythen als religiöse Geschichtsberichte ansehen, wobei es weniger um die Form der Erzählung und deren Symbole als um ihren Inhalt geht. Wir beobachten, daß eine historische Gestalt oder ein historisches Geschehen bisweilen zu mythischer Gestalt und mythischem Geschehen wurde. Auch die Motive der Sagen und Märchen sind vielfach mythischer Art. Das Märchen oder das Heldenepos kann als die letzte Verflachung des Mythos angesehen werden, während die Stellung der Sage in diesem Zusammenhang nicht klar ist. Jedenfalls sind die Grenzen zwischen Mythos, Heldenepos, Sage und Märchen fließend. Eine absolute Abtrennung der vier Bereiche voneinander ist nicht möglich.

Viele Mythen weisen auf religiöse Anschauungen einer Zeit zurück, die weit jenseits der Geschichte liegt, und die Forschung hat richtig erkannt, daß diese Mythen in der Regel Handlungen nachahmen, die man in der Natur zu bemerken glaubte, was besonders für Frühlings- und Hochzeitsgebräuche zutreffen soll. Der Mensch fühlte sich von den Erscheinungen und Äußerungen der Natur abhängig, und da er sich dieselben nicht dienstbar machen konnte, war er doch bedacht, es zu veranlassen, daß deren Wirkung für ihn eine wohlthätige werde. In den Naturerscheinungen, wobei wir die Phänomene des Himmels in erster Linie im Auge haben, sah der Naturmensch, durch die seiner Umgebung entnommenen Vergleichen veranlaßt, wirkliche Wesen, die er sich mit Denken und Empfindungen, ohne dabei ausgesprochen auf menschliche Persönlichkeit zu verfallen, ausgesetzt dachte, worunter einige schon ihrer ganzen Wesenheit nach ebenso wohlthätig als die anderen zerstörend wirken.

Der Mythos ist immer schon in Rezeption übergegangen, und er bleibt in ihr enthalten, mit welcher Gewaltigkeit auch immer seine Fesseln gesprengt werden. Damit aber wird die Unterscheidung zwischen Original und Kopie, zwischen Mythos und Mythenrezeption hinfällig. Der Mythos als *status naturalis* verschwindet und geht über in die zugleich ursprungslose Geschichte seiner Rezeption. Wie ist der Prozeß der Überlieferung zu beschreiben, wenn nicht mehr ideologisierend als befreiende bzw. verfälschende Säkularisierung, oder konservativ als wiederholungsgetreue Tradierung seines mythischen Originals? Die ironische Umdeutung des Mythos zu seiner eigenen Rezeption legt den Blick frei für ein alternatives Modell der Überlie-

ferung, Überlieferung als ein unterschiedlich starkes Arbeiten an einem mythischen Traditionsbestand. Nicht Negation oder Affirmation können die unerwartete, deplacierte Gegenwart des Zaubers erklären, sondern nur die greifbaren rhetorischen Relationsformen der Ironie, der Allegorie, der Parodie, in welchen die Rezeption mit dem Rezipierten verbunden ist.

Die Wiederkehr ist etwas dem Mythos Immanentes und das in zweierlei Hinsicht: Wiederkehr ist einmal die Weise des Auftretens des Mythos in der Gestalt seines Erzähltwerdens. Der Mythos selbst ist eine Art des Erzählens, für die das Prinzip der Wiederholung unabdingbare Voraussetzung ist. Zugleich ist der einzelne Mythos immer bloß die Wiederholung eines einzigen Ur- und Ausgangsmythos, der als kosmischer Urtext alles immer schon enthält und im Sinne einer allem vorhergehenden Urmasse *in nuce* vorwegnimmt.

Der Mythos ist der Text einer Welt, die noch keine historisierbare Bewußtseinsgeschichte hat. Aus der Sicht dieser Geschichte erscheint er „roh“ und „grausam“, weil er kein elaboriertes Bewußtsein kennt, das sich die Welt untertan macht, indem es sie vertextet. Als Ablauf von ikonischen oder verbalen Motiven ist der Mythos eine Art „Endlosband“, das den Code der Welt permanent hält.

Mythische Wiederkehr bedeutet ein plötzliches, unvermutetes Finden da, wo jegliches Erinnerungssuchen im Wiederholungszwang zirkuliert hat. Wiederkehr bedeutet das Durchbrechen des Zirkels, symbolisch ausgedrückt als ein Zerschneiden des „Spiegels“, das heißt jenes Reflektors, der die eine Seite unseres Bewußtseins bildete. Wiederkehr ist Erlösung aus jener Fiktionssucht, welcher der andere Teil des Bewußtseins verfallen ist.

In den Mythen eines Stammes oder eines Volkes sind wichtige archetypische Vorstellungen gebunden, die die Volks- oder Nationswerdung wesentlich befördern. Die nationalen Mythen sind insofern notwendige Bestandteile des vielschichtigen Identitätskosmos, den jeder Mensch in der Welt um sich ausbildet. Es kann wohl kaum bestritten werden, daß die mythische Zweideutigkeit, die außer zu Edelmut auch zu Rache und Grausamkeit aufruft und sie nicht selten verherrlicht, unserer anthropologischen *condition humaine* eher entspricht als der ethische Codex der positiven Religionen. Umsomehr stellt sich die Forderung nach Mythenkritik als zivilisatorischem Akt, um das Wilde, die destruktive Konsequenz des mythischen Heldenepos zu unterbinden.

Gegenstände und Gedanken, die wir heute dem arbeitsteiligen System der Wissenschaften zuweisen würden, werden im Mythos in Handlungen herausragender Persönlichkeiten (Götter, Helden, Herrscher) ausgedrückt. Deshalb kann man den Mythos als in Handlung ausgedrückte Philosophie oder Ideologie definieren. Die Semantik des Mythos ist nicht eindeutig. Die Mythen in ihrer Bedeutung sind offen. Sie laden zu Zweideutigkeit und semantischem Mißbrauch oft geradezu ein. Und in der Zweideutigkeit der serbischen Mythen, die hier gemustert werden, besteht eben ihre nicht potentielle, sondern ganz praktische Gefährlichkeit.

II. Mythos in der serbischen mündlichen Überlieferung und in der serbischen zeitgenössischen Literatur

1. Der heldische Gehalt im serbischen Heldenepos

Im serbischen Heldenepos gibt es eine epische Wahrheit, die frei ist von den Zufälligkeiten und störenden Banalitäten des Alltags, die die Ereignisse ihrem Wesen gemäß zurechtrückt. Für die Psychologie des serbischen Heldenliedes kann manches wahr sein, was in Wirklichkeit nicht stattgefunden hat oder ganz anders vor sich gegangen ist. Das serbische Heldenlied sieht und sucht in den Dingen und Tatsachen den heldischen Gehalt, nicht die sachliche Oberfläche. Oft wird daher die Rangordnung der Personen und Ereignisse verschoben. Nebensächliche Gestalten und Vorgänge rücken in den Vordergrund, das objektiv Wichtigste wird zur Rahmenhandlung degradiert oder auch völlig verschwiegen, wenn es für das Wesen der Sache nicht charakteristisch genug zu sein scheint.

Das alles ist kein Widerspruch zu dem Realismus des serbischen Heldenliedes. Wir dürfen an diese Dinge nicht mit unserem nüchternen Wirklichkeitsbegriff herangehen. Der Glaube des episch denkenden Menschen ist nicht kleinlich, namentlich dann nicht, wenn es sich um vergangene Zeiten handelt. Mag nicht damals manches möglich gewesen sein, was heute nicht mehr möglich ist? Können nicht unsere Vorfahren geheime Mittel gekannt haben, die uns Heutigen nicht mehr zur Verfügung stehen? Es wäre lächerlich, diese Möglichkeiten mit Gewichten und Zollstöcken nachprüfen zu wollen. Und darüber hinaus ist es selbstverständlich, daß der wahre Held in jeder Bezie-

hung über dem Durchschnitt stehen, den Alltag überragen muß. Die Übersteigerungen haben symbolische Bedeutung. Sie sind äußerliche Umschreibungen des inneren Wesens des serbischen Helden, Kennzeichen seiner Zugehörigkeit zu den Auserwählten, ähnlich dem Heiligenschein auf sonst ganz realistischen Heiligenbildern. Es wird nicht der wirkliche, persönlich bekannte Heldenmensch in dieser Weise kostümiert; die Ausschmückung gilt gewissermaßen seinem zweiten, heldischen ICH, das sowohl Sänger wie Zuhörer durch die reale Hülle durchschimmern sehen. Und so kommt das scheinbare Paradox zustande: Dieselben Zuhörer, die sonst so gewissenhaft über die historische Wahrheit des Geschilderten wachen, nehmen widerspruchslos eine Ausschmückung der Einzelheiten hin, die nach unsern Begriffen eine unbedingte Verfälschung bedeutet.

Das serbische Heldenlied steht also gewissermaßen unter einer ständigen realistischen Kontrolle durch die epische serbische Gemeinschaft. Diese Kontrolle kann durch zeitliche und räumliche Entfernung, durch Unkenntnis einer fremden Umwelt und durch ähnliche Umstände abgeschwächt werden. Die Darstellung im Heldenlied muß die unzulängliche Wirklichkeit übertreffen, höhere Möglichkeiten aufdecken. Und zu diesem Zweck will der Zuhörer auch stimmungsmäßig beeinflußt werden. Das Heldenlied soll ihn in die epische Welt versetzen, die ihm in all ihrer farbigen Dramatik so vertraut und gegenwärtig ist. Diese epische Umgestaltung der Wirklichkeit im serbischen Heldenlied kann man als ideologische Steigerung bezeichnen. Die Wirklichkeit wird auf eine höhere Ebene gehoben, auf der die heldischen Werte und Gehalte deutlich sichtbar werden. In seiner höchsten Ausprägung führt die ideologische Steigerung bereits auf das Gebiet höherer ethischer und völkischer Ideale. Vor allem schiebt sich der jahrhundertealte Kampf gegen die Türken dazwischen. Auch religiöse Momente – der Kampf für den christlichen Glauben – können dazukommen, und tatsächlich sind viele serbische epische Dichtungen gerade vor dem Hintergrund solcher national-religiösen Ideologien entstanden.

2. Der Kosovo-Mythos

In der Schlacht am Amselfeld (Kosovo Polje) am 13. Juni 1389 unterlagen die vereinigten serbischen Kriegsscharen der türkischen

Übermacht. Unter den von serbischen Guslaren vorgetragenen Heldenliedern ist die Zahl derjenigen Lieder, die einen mythischen Hintergrund haben oder in die Gestalten und Gebilde des Volksglaubens hineinragen, groß. Es versteht sich, daß ein historisches Ereignis vom Range der Schlacht auf dem Amselfeld, deren Hergang in den Einzelheiten alles andere als sicher überliefert ist, in den serbischen Heldenliedern in besonderem Maße frei und phantasievoll gestaltet werden konnte. Im Kosovo-Mythos allerdings sind sie jeweils in heroischer Überhöhung dargeboten. Da ist einmal die Entscheidung, vor die Fürst Lazar (in den Heldenliedern „car Lazar“ bzw. „König Lazar“) vor der Schlacht von der Gottesmutter gestellt wird, ob er das Himmelreich oder das irdische Reich wählen werde. Wenn Lazar die Türken besiegt, hat er das irdische Reich gewählt. Verliert er die Schlacht und gehen alle Krieger unter, hat er das Himmelreich gewählt. Aus dieser Falle geht Lazar allemal als Sieger hervor, entweder als himmlischer oder als irdischer. Daß er zum himmlischen Sieger wurde, wird in den Heldenliedern mit dem Verrat seines Schwiegersohnes Vuk Branković motiviert. Der Untergang Lazars auf dem Amselfeld wird deutlich in Parallele zu Christi Opfertod gesetzt.

Statt des Versuchs, die Niederlage zu motivieren, spürt man in der Kosovo-Deutung weit eher die typische Freude am tragischen Geschehen. Mit größter Sorgfalt und mit schonungsloser Eindringlichkeit wird überall die serbische Tragik herausgearbeitet. Über dem gesamten Kosovo-Mythos liegt eine konzentrierte Untergangsstimmung, die von vornherein keinen Raum für Illusionen und Kompromisse übrigläßt. Im Grunde wird die Kosovo-Schlacht und die türkische Eroberung nicht als eine militärische oder politische Tatsache gewertet, sondern als ein Schicksal, das sich erfüllen muß und dem der Mensch machtlos gegenübersteht. Freilich ergibt sich daraus noch kein passives Sich-Fügen, keine resignierte Hinnahme. Nach und nach hat sich um Kosovo sogar so etwas wie ein Erlösungsmythos gebildet, der von der zukünftigen Erfüllung des Schicksals eine Rache für Kosovo erwartet. Hier wirken das serbische Christentum und die politische Ideologie bis in die neuere Zeit, besonders in Kriegssituationen wie heute, 1994, 1995, in Bosnien.

Die geschichtlichen Ereignisse werden in der Heldenepik überhaupt und in den serbischen Heldenliedern besonders niemals als solche empfunden und geschildert, sondern immer durch menschliche Handlungen und Reaktionen hindurch gesehen und in Einzel-

schicksale aufgelöst. Die Geschichte wird im serbischen Heldenlied menschlich chiffriert, und es ist nicht immer leicht, das eigentliche Geschichtsbewußtsein hinter dieser symbolisierenden Darstellung zu erkennen. Das beste Beispiel dafür ist die Gestaltung des Kosovo-Mythos selbst. Da wird ausführlich und liebevoll berichtet, wie die serbischen Ritter in den Kampf ziehen, welche Konflikte und Tragödien sich dabei abspielen, welche Beispiele von Mut und Treue gezeigt werden. Unter diesen Umständen ist auch die naheliegende und oft gestellte Frage nach dem historischen Quellenwert der serbischen Heldenlieder weder mit einem glatten „Ja“ noch mit einem kategorischen „Nein“ zu beantworten. Die Heldenlieder können erstaunlich genau sein. Sie können aber auch die geschichtlichen Zusammenhänge sehr stark umdeuten. Man kann sie als Quelle benutzen, aber nur bei ständiger sorgfältiger Berücksichtigung der epischen Geschichtsauffassung. Wichtig ist schon der allgemeine Stil eines Heldenliedes. Je realistischer und schmuckloser der Bericht, je deutlicher die protokollarische Absicht, umso größer ist im Allgemeinen auch die Glaubwürdigkeit. Je stärker sich die dichterische Stilisierung bemerkbar macht, umso größer ist auch die Gefahr einer grundlegenden Umdeutung.

Auch die Art der geschilderten Ereignisse darf nicht außer acht gelassen werden. Jene serbischen Heldenlieder, in denen etwa Raubzüge, Rachedaten und Stammesstreitigkeiten besungen werden, sind daher im Durchschnitt weit zuverlässiger als etwa Liedberichte über politische Vorgänge oder größere militärische Aktionen. In gleicher Weise wirkt sich auch die geschichtliche Bedeutung des Geschilderten aus. Vorgänge hingegen, die für die Gesamtgeschichte ohne Bedeutung sind und als private Erlebnisse gelten können, werden – wiederum im Rahmen des Möglichen – tatsachengetreu berichtet. Daher wird kaum ein Lied aus dem Kosovo-Zyklus als geschichtlich gelten können, während etwa die Hajduken- und Uskokon-Lieder der serbischen Tradition sicherlich zahlreiche sehr genaue Tatsachenberichte enthalten.

Das serbische Heldenlied ist eine reiche Quelle geschichtlicher Hinweise, die als Hinweise immer ernst zu nehmen sind, aber immer erst mit anderen Mitteln nachgeprüft werden müssen. Für solche Eingriffe bot wiederum der Kosovo-Zyklus und Kosovo-Mythos die besten Anhaltspunkte, allein schon wegen des starken religiösen Gehalts seines Grundmythos. Es ist nicht überraschend, daß die

Lieder, deren Inhalt der Kampf gegen die Türken ist, eine legenden- und mythenhafte Überarbeitung erfahren haben. Sehr deutlich erkennbar ist eine solche Umarbeitung in dem Lied vom „Untergang des serbischen Reiches“ (Vuk St. Karadžić II, 45), wo die heldische Wahl zwischen Tod und Ehrlosigkeit in eine Wahl zwischen dem himmlischen und dem irdischen Reich umgedeutet wird, und zwar unter Benützung aller stilistischen Elemente eines echten Heldenliedes:

Es flog ein Falke, ein grauer Vogel,
Von dem heiligen Ort, von Jerusalem,
Er trägt einen Vogel, eine Schwalbe.
Doch kein Falke war es, kein grauer Vogel,
Vielmehr war es der heilige Elias,
Und er trägt keinen Vogel, keine Schwalbe,
Einen Brief trägt er von der Mutter Gottes.

Der Brief ist an den serbischen Fürsten Lazar gerichtet und stellt ihm die Wahl zwischen den beiden Reichen frei. Sollte er sich für das irdische Reich entscheiden, so soll er sein Heer sammeln und die Türken angreifen, und es wird „vernichtet das ganze Türkenheer“. Zieht er aber das himmlische Reich vor, dann soll er auf dem Amselfeld eine reich ausgestattete Kirche erbauen und den versammelten Heerscharen das Abendmahl reichen lassen – „und fallen wird dein ganzes Heer, und du, Fürst, wirst mit ihm zugrunde gehen“. Nach einiger Überlegung („Lieber Gott – was soll ich, was soll ich tun?“) entscheidet sich Lazar für das himmlische Reich, denn:

Von kurzer Dauer ist das irdische Reich,
Doch das himmlische Reich in Ewigkeit und Ewigkeit.

Er baut die Kirche und tritt den Türken entgegen. Durch den Verrat von Vuk Branković siegen die Türken, und Lazar findet mit seinem gesamten Heer den Heldentod. Die beiden Schlußverse dieses Liedes verraten ganz deutlich die Tendenz der Umarbeitung:

Heilig war alles und wundervoll,
Und dem lieben Gott ein Wohlgefallen.

Hier hat unverkennbar die fromme Legende in die alte epische Erzählung eingegriffen, ohne die Spuren des ursprünglichen Heldenliedes verwischen zu können. Es handelt sich um keine „verifizierte Legende“; als Vorbild dienten die Zweikampflieder. Die Herausforderung ist durch eine Botschaft der Jungfrau Maria ersetzt; die Wahl zwischen gefährlichem Kampf und Ehrverlust durch eine theologische Überlegung, die dem Kosovo-Mythos eine gewaltsame und überzeugende Deutung gibt. Die ursprüngliche Form des Liedes deutet schon eher ein Bruchstück an, in dem die Herausforderung noch vom Sultan ausgeht:

Es zog Zar Murat auf das Kosovo-Feld,
 Schrieb von dort einen feingeschriebenen Brief,
 Sandte ihn nach der Burg Kruševac,
 Zu Händen Lazars, des Fürsten der Serben:
 „O Lazar, Haupt des serbischen Landes!
 Solches gab es nie, noch kann es das geben:
 Ein Land nur und der Herren zwei,
 Ein Volk zahlt doppelte Steuer.
 Wir beide können nicht Herrscher sein,
 So schicke mir die Schlüssel und die Steuer,
 Die goldenen Schlüssel von allen Burgen,
 Und die Steuer von sieben Jahren.
 Wirst du mir aber dieses nicht schicken,
 So komme denn nach dem Kosovo-Feld,
 Daß wir das Land mit den Säbeln teilen.“
 (Sammlung: Vuk Karadžić II, 49)

Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß im weiteren Verlauf des serbischen Heldenliedes zunächst auf die gewaltige militärische Überlegenheit der Türken hingewiesen und so die erforderliche hoffnungslose Situation herbeigeführt wurde. Dann wird sich Lazar, allein oder nach Beratung mit seinen Rittern, für den hoffnungslosen, aber ehrenvollen Kampf entschieden haben. Das erhabene Unglück, das im Mittelpunkt aller serbischen Heldenlieder steht, trifft nicht nur die Helden selbst, sondern auch ihre Angehörigen: die Frauen, Mütter und Schwestern. In den angeführten Beispielen wird diese Nebenwirkung überall ausgewertet: die Zarin Milica, Stefan Music, das Kosovo-Mädchen, die Frauen der Prijezda sind aus den Heldenliedern

nicht wegzudenken. Sie sind hier auch ganz anders in die Handlung eingebaut als die vielen Empfängerinnen unheilvoller Rabenbotschaften.

Der mythische Gedanke lautet, daß die Serben für das Himmelreich streiten und sterben.¹ Ins Politische gewandelt, besagt dieses Ideologem, daß dem Opfertod von Lazars Gefolgschaft und dem Untergang des Serbenreiches eine Auferstehung folgen werde.

Der Kosovo-Mythos bildet die staatspolitische Leitlinie, an der das serbische Volk seinen Weg durch die Geschichte geht. Es ist ein reicher Mythos, wenn man an seine poetischen Inkarnationen denkt. Seine Gefährlichkeit besteht darin, daß er zum ideologischen Instrument einer Revanche- und Expansionspolitik gemacht werden kann. So ist es bezeichnend, daß zu den Bewunderern des Kosovo-Mythos nicht nur harmlose Romantiker zählten, sondern eben auch Ideologen des Rassismus. Der Kosovo-Mythos ist der eigentliche Nationalmythos der Serben, der bis auf den heutigen Tag von größter politischer Bedeutung für das serbische Volk ist. Es handelt sich um einen Mythenkomplex, der sich aus mehreren Teilmythen zusammensetzt.

Zur Mobilisierung der Massen werden historische Ressentiments und mythologische Vorstellungen von der ruhmreichen Vergangenheit des eigenen Volkes zu Hilfe geholt. Das „kosmische Unglück“, das die Serben 1389 in Gestalt der Niederlage in der Schlacht gegen die Türken auf dem Kosovo-Polje getroffen hat, wird in Erinnerung gerufen. Rachegefühle werden geweckt. Als Opfer bieten sich die vermeintlichen Nachfahren der Türken an, die Balkan-Muslime. Auf diese Weise wiederholt sich gegenwärtig in Südosteuropa das Mittelalter.

3. *Der Mythos vom Königssohn Marko*

Im serbischen Heldenlied haben die Wunschvorstellungen des unterdrückten serbischen Volkes stärker nachgewirkt als die geschichtlichen Erinnerungen. Allen voran steht dabei der ungekrönte König des serbischen Heldenliedes: der Königssohn Marko. Kein anderer Held kommt ihm an Beliebtheit gleich. Er ist tatsächlich zum Mythos des serbischen Volkes geworden, so wie Kosovo zum Mythos des serbischen Schicksals, und ebenso hat er sich die Herzen der

¹ Vgl. Lauer, Reinhard: Aus Mördern werden Helden. Über die heroische Dichtung der Serben, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 55, vom 6. März 1993.

balkanischen Sänger und Zuhörer erobert. Dabei ist der historische Marko eine recht unbedeutende Gestalt. Er war ein Sohn des Königs Vukašin, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Makedonien herrschte und den damals recht seltenen Königstitel wahrscheinlich vom serbischen Zaren Uroš verliehen bekam. Marko übernahm die Regierung 1371, nachdem sein Vater im Kampf gegen die Türken gefallen war. Er hatte viel mit seinen christlichen Nachbarn zu kämpfen. Er war dabei nicht sehr vom Glück begünstigt und begab sich wohl aus diesem Grunde unter die Oberhoheit des Sultans, in dessen Kriegsdienst er 1394 den Tod fand.

Warum gerade dieser Feudalherr in der epischen Dichtung einen derartigen Erfolg hatte, ist uns unbekannt. Vermutlich war er in seinen persönlichen Eigenschaften ein dankbares Objekt für Heldensänger, oder er hatte sehr gute Hof Sänger zur Verfügung, die durch die Qualität ihrer Lieder ihren Herrn populär zu machen verstanden. Jedenfalls ist der Marko der Lieder das Urbild eines gewaltigen Helden: unbesiegbar, gefürchtet und geachtet, mit übernatürlichen Körperkräften ausgestattet, dazu noch ein mächtiger Trinker und Raufbold. Er hat ein vulkanisches, düsteres Temperament. Seine Freunde pflegen ihm aus dem Weg zu gehen, wenn er gerade nicht bei Laune ist. Aber gleichzeitig erscheint er immer wieder als Beschützer der Armen und Bedrängten und ganz besonders der unterdrückten christlichen serbischen Bevölkerung. Er läßt sich von den Türken nichts gefallen, und doch ist er ein getreuer Untertan des Sultans, den er sogar höher achtet als die christlichen Herrscher Europas. Er nennt ihn seinen „lieben Wahlvater“ und stellt ihm nötigenfalls seine Kraft und Kampferfahrung bereitwillig zur Verfügung. Zwischen Herr und Diener besteht hier ein echtes Vasallenverhältnis, mit gegenseitigen Rechten und Verpflichtungen, und mit einem moralischen Übergewicht auf der Seite des Vasallen. Sicher enthält dieses Gemälde manche anachronistische Erinnerungen an die vortürkische Zeit: mit den Sultanen des 14. und 15. Jahrhunderts konnte doch wohl kein Vasall so umgehen wie mit den mittelalterlichen Königen. Aber diese Wunschvorstellungen sind in der Tat der Höhepunkt dessen, was ein Serbe damals für sich oder sein Volk träumen konnte.

Diese Vorstellungen gelten aber nur während der ersten zweihundert Jahre der Türkenherrschaft, als das Osmanische Reich auf der Höhe seiner Macht stand und ein gesunder, gut organisierter Staat

war. Am Ende des 16. Jahrhunderts begann der Verfall. Die Macht des Reiches und die Autorität der Zentralregierung wurden durch Korruption, Mißwirtschaft und Willkür der örtlichen Machthaber untergraben. Im außenpolitischen Kampf war der Höhepunkt überschritten, das Reich wurde nach und nach in die Defensive gedrängt. Dazu kam, als natürliche Folge des staatlichen Niedergangs, eine zunehmende Unterdrückung, Ausbeutung und Mißhandlung der serbischen orthodoxen Bevölkerung. Die Aussicht, im Rahmen der osmanischen Rechtsordnung Schutz und Gerechtigkeit zu finden, wurde immer geringer. Die Erbitterung und Verzweiflung wuchs, gewaltsame Selbsthilfe rückte immer mehr in den Vordergrund und förderte den Gedanken an eine politische Auflehnung. Der Gedanke einer politischen Befreiung wurde zum erstenmal aktuell in den serbischen Befreiungskämpfen zu Anfang des 19. Jahrhunderts.

Jetzt kam eine echte politische Revolution in Gang, ein grundsätzlicher Kampf gegen jede türkische Herrschaft überhaupt. Begonnen hatte er allerdings auch diesmal mit einer spontanen, nicht geplanten Auflehnung gegen einzelne Mißstände und Ungerechtigkeiten der örtlichen Machthaber, sogar im Zusammenwirken mit der bosnischen oder serbischen muslimischen Bevölkerung. Daraus wurde jedoch sehr bald ein Kampf für einen serbischen Staat. Das bedeutete eine grundsätzliche Wendung der geschichtlichen Situation und machte eine ganz neue Einstellung zu den Vorgängen erforderlich. Der wahre Vertreter des Volkes den Türken gegenüber ist jetzt nicht mehr der einzelne Rebell, sondern der militärische und politische Führer der nationalen Revolution, deren Gedanken sich jetzt in einem breiten Strom in die Massen ergießen. Man würde erwarten, daß auch die serbische Epik um den Königssohn Marko damit auf einen patriotischen Kurs umschaltet, um in einem letzten großen Aufschwung den Kosovo-Mythos aufzugreifen und zu vollenden.

Unter diesen Voraussetzungen ist es relativ leicht zu erklären, wie es dazu gekommen ist, daß dieser – historisch gesehen – Verräter seines Volkes, der im Leben eine untergeordnete Rolle gespielt hat, im Lied so sehr verherrlicht wird. Der Marko der Heldenlieder hat es gleich einem Boulanger verstanden, bei den unter den Lebensverhältnissen mühsam leidenden Massen des Volkes ungeheure Hoffnungen auf ein goldenes Zeitalter zu erwecken: Einmal werde er endlich aufstehen und die Serben von den Türken befreien. Königssohn Marko ist in der Heldenepik dadurch zu einer Art von Sammelnamen

geworden. Alle guten und schlechten Heldenstreiche, Schwänke und Schnurren schreibt man diesem Namen zu. Auf diesem Weg hat man Marko auch in die Gesellschaft von Vilen hineingeschmuggelt und ihn zu einem mythischen Helden erhoben.

In der reichen serbischen Heldenepik ist dem Königssohn Marko ein ganzer Zyklus gewidmet. Aus Marko wurde ein Überheld von unüberwindlicher physischer Kraft, von unvergleichlichem Mut und zündenden Heldentaten. Marko Kraljević ist ein zweideutiger Held. Seine Heldentaten sind blutrünstige Untaten, die er im Wissen um seine gewaltige Körperkraft zusätzlich mit Verhöhnung und Verspottung seiner Opfer garniert. Selbst das Ackern des Feldes, die fruchtbringende friedfertige Tätigkeit des Landmannes, wird durch Marko in einem der bekanntesten Heldenlieder in zynischen Raubmord umgepolt. In diesem Lied bittet die Mutter ihren Sohn Marko, doch endlich den Pflug anzuspannen, Weizen zu säen und sich redlich zu ernähren. Marko zieht hinaus, ackert aber nicht die Felder, sondern des Sultans Landstraße. Er erschlägt die Janitscharen und bringt der Mutter drei Säcke Gold (vgl. das Lied: „Königssohn Markos Ackern“).

Markos Überhöhung an Kraft und Grausamkeit ist ohne Zweifel aus der Ohnmacht der christlichen Bevölkerung im Osmanischen Reich zu erklären und gehörte wohl zu den Überlebensstrategien der unterjochten Völker. Das ändert aber nichts daran, daß die Semantik der Mythen, um die es hier geht, Potentiale der Unmenschlichkeit in sich birgt.

Einer hat frühzeitig die grelle Unmenschlichkeit in Markos Taten erkannt, die Lust an der Gewalttätigkeit, am Töten, am Verhöhnern der Opfer: Johann W. von Goethe. Von Jacob Grimm angeregt hat sich Goethe eingehend mit den serbischen Heldenliedern beschäftigt. In einem Entwurf mit dem Titel „Volkslieder der Serben“ läßt Goethe seinem Unmut über Marko Königssohn freien Lauf. Er nennt ihn „einen absolut monströsen Helden, kurz gebunden, wie irgendeiner, der uns, sosehr wir ihn auch anstaunen, keineswegs anmuten mag“. Es sei deshalb gut und von Vorteil, „daß diese barbarischen Gedichte durch den Sinn und die Feder eines deutschen talentvollen Frauenzimmers durchgegangen“. Goethe hielt die rauhe serbische Heldenepik nur in weiblicher Abmilderung dem Publikum für zumutbar.

4. *Der Wolfsmythos*

Aus einer Urzeit, man fasse dieses Wort in Ermangelung eines zutreffenderen nur als relative Bezeichnung auf, pflanzt sich der Totemismus auch unter euroasiatischen Völkerschaften als Überlebensmittel noch fort. Tiernamen als Namen von Stämmen, Geschlechtern, und besonders von einzelnen Familien oder noch häufiger von einzelnen Personen wurzeln ihrem Ursprung nach meist in totemistischen Vorstellungen. Das Tier ist zugleich Totem des nach ihm benannten Individuums oder Verbandes. Wir begegnen ihm dort, wo noch Sippen- und Geschlechterverbände vorkommen. Bei den Serben kommen Tiernamen häufig als Familien- und als Personennamen vor. Am üblichsten sind Wolf (Vuk) und Drache (Zmaj). Als Toteme sind diese Tiere international. Der serbische Bauer benennt sein Kind mit einem solchen Namen, um sein frühzeitiges Sterben zu verhüten. Er stellt sein Kind unter den Schutz des Namens. Es kommt indessen auch eine Kombination zweier Totemnamen vor: vuk-zmaj, oder zmaj-vuk-ognjeni, Wolf-Feuerdrache. Diesen Namen hatte ein Mitglied des serbischen Fürstenhauses Nemanjić. Er war ein Held, von dem man noch im Volke singt. Weil er ein Held war, deutet der Volksdichter den Namen anders als nach dem üblichen Glauben und dichtet eine besondere Wundersage dazu. Bei den Serben, in der serbischen mündlichen Tradition und im Heldenepos, hat sich der alte Wolfsmythos stark verfestigt. In mittelalterlicher serbischer christlicher Zeit wurde er mit dem Kult um den heiligen Sava, den Sohn Stevan Nemanjas (Nemanjić), des ersten serbischen Erzbischofs und Begründers der serbischen Nationalkirche, verquickt. Bei den Serben herrschte der Volksglaube, daß der heilige Sava an seinem Namenstag (dem 14. Jänner) die Wölfe um sich schare und ihnen für das kommende Jahr die Beute zuweise. In der serbischen Tradition wandelte sich aber diese Vorstellung mehr und mehr zur Identifizierung des Hirten und seiner Herde mit dem alten Totemtier der Serben. Hier geschah eine typische Abwandlung des serbischen Mythos: Über den heiligen Sava, der ein lahmes Bein hatte, wird der Wolf zum „lahmen Wolf“. Allmählich erwächst daraus die Vorstellung vom verfolgten Wolf. Der serbische Wolfsmythos weicht damit scharf von der aus der Antike stammenden Tierfabeltradition ab, die den Wolf als gefährliches, reißendes Raubtier auffaßt. Alle Wolfsfabeln von Äsop bis Krylow führen die raubtierhafte Gier, die Grausamkeit und Gerissen-

heit des Wolfes vor Augen. Alle stimmen miteinander überein, nur in der serbischen mündlichen Tradition und in der serbischen Literatur erhebt sich eine Gegenstimme.

5. Der Hajduken-Mythos in den serbischen Heldenliedern

In der türkischen Zeit bedeutete Hajduk ganz einfach: der Räuber oder der Straßenräuber. Das Wort kommt vom arabischen Verbum „haydut“, das soviel bedeutet wie „vom rechten Weg abweichen, abtrünnig werden“. Der Hajduken-Mythos führt uns in einen Bereich der Zweideutigkeit und der Verwischung von Wertkategorien. Bei den Serben, in mündlicher Tradition überhaupt, gewann dieser Begriff für alle jene, die gegen die osmanische Staatsmacht kämpften, den Charakter eines Ehrentitels. Hajduken waren im Verständnis der mündlichen serbischen Tradition die Freiheitskämpfer, die, mitunter an der Seite der Venezianer oder Österreicher, öfter aber auf eigene Faust, gegen die Türken kämpften. Wie das im einzelnen aussieht, belegt das Motivinventar der Hajduken-Lieder, wie es Branislav Krstić in seinem Buch „Motivindex der Volkslieder der Balkanslaven“ (Belgrad 1984) zusammengestellt hat. Es geht um die Motivgruppe „der Hajduk als Mörder – Räuber“. Die Hajduken stehlen und plündern, sie rauben Frauen und Mädchen, sie suchen einen Schatz und plündern ein Grab. Einmal bringt ein Hajduk eine Hand, an deren Ring seine Frau erkennt, daß es die Hand ihres Bruders ist. Der Hajduk begegnet im Gebirge einem Brautpaar, bindet den Bräutigam an einen, die Braut an einen anderen Baum und läßt sie sterben. Er raubt den Eltern das Kind und zwingt den Vater, das Kind zu braten, die Schwester, dazu zu singen, die Mutter, es zu essen ... Über solche „Helden“ sang das serbische Volk seine Lieder! Die Hajduken-Devise lautet: „Wer keine Rache nimmt, der bleibt der Heiligkeit fern“ – „Ko se ne osveti, taj se ne posveti.“

Die Hajduken rekrutieren sich überwiegend aus den Reihen der bäuerlichen Bevölkerung. Dazu gesellen sich Kriminelle aller Art. Mit solchen Typen und Räubern sind ja auch andere Länder geplagt, aber es wird dem Italiener nie einfallen, sich seiner Briganten zu rühmen, in ihnen gleichsam seinen Rückhalt, seine Nationalität zu sehen. Ebenso wenig gelten dem Türken, der ja auch unter dem Balkangesindel vertreten ist, die „Edlen vom Walde“ für etwas ande-

res als einen beklagenswerten Auswuchs der Gesellschaft.² Im Hajduken-Mythos ist die Verbindung von nationalem Heldentum und primitiver Räuberei und Beutemacherei von vornherein angelegt. Zum Hajdukentum gehört, wie überhaupt zum serbischen Heldenverständnis der Mannhaftigkeit, die Blutsfreundschaft. Sie soll schon bei den Skythen, den möglichen Vorfahren der Serben, verbreitet gewesen sein. Selten geschieht es in den Hajduken-„Heldenliedern“, daß in edlem Wettstreit zu höheren ethischen Zielen gestrebt wird.

III. Politischer Mißbrauch des Mythos

1. Historische Hintergründe der serbischen Politik

Seit 1990 zerfleischt sich Ex-Jugoslawien in einem unbegreiflichen, kein Ende nehmen wollenden Krieg. Der derzeitige Krieg, der Konflikt, der historische Wahnvorstellungen wieder aktualisiert und die ethnisch-nationalistische Säuberung als eine legitime Praxis der serbischen Armee darstellt, wirft Europa in eine Zeit des Schreckens zurück. Er erinnert uns daran, daß der Kampf gegen Intoleranz und Inhumanität noch lange nicht gewonnen ist. Mit der grenzenlosen Gewalt in Bosnien und Herzegowina kommen Schändlichkeiten wieder zum Vorschein, von denen Europa seit 50 Jahren glaubte, daß sie endgültig außerhalb des Möglichen seien. Die legitime und notwendige Verurteilung der Verletzung der elementarsten Menschenrechte erspart es Europa jedoch nicht, das Drama zu analysieren: eine Pflicht, zu der auch die Weitergabe europäischer Werte an die nachfolgenden Generationen gehört, die man allzu leicht gegen die Versuchungen des Totalitarismus und der Intoleranz gefeit glaubt, weil ihnen derartige Erfahrungen bisher erspart geblieben sind.

Nach der Euphorie vom Herbst 1989 und dem Fall des Kommunismus waren die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien der Katalysator der Enttäuschung und Besorgnis des Westens angesichts der Realitäten des Nach-Kommunismus. Der Fall Ex-Jugoslawiens erlaubte es, so verschiedene Erscheinungen, wie es die Auflösung eines Bundesstaates (so wie auch in der UdSSR), das Problem nationaler Minderheiten (im gesamten postsowjetischen Raum), sowie das Gewicht der

² Rossen, Georg: Die Balkan-Hajduken. Ein Beitrag zur inneren Geschichte des Slawentums, Leipzig 1978, S. 25.

nationalistischen Ideologien in der Umgestaltung der politischen Landschaft sind, auf den gemeinsamen Nenner des Erwachens der Nationalismen zu bringen.

Der Westen schlug im wesentlichen zwei Erklärungen für die Ereignisse in Ex-Jugoslawien vor. Die erste sieht in ihnen nur Archaismus und Rückkehr des Verdrängten. Die zweite stellt dieselben Ereignisse im Gegenteil als das sicherlich kaum empfehlenswerte Produkt des Eintritts in die Modernität dar, bei dem die Etappe des Nationalstaates unumgänglich sei. Beide Thesen sind zu vereinfachend, um eine treffende Erklärung zu liefern, dank der man die Ereignisse verstehen würde und vor allem angemessene Lösungen finden könnte, die sowohl den Werten des demokratischen Europa als auch den Realitäten des nationalen Problems im postkommunistischen Europa entsprechen. Die erste These stellt den Kommunismus als einen Kessel dar, dessen sowjetischer Deckel in der Lage war, die jahrhundertealten Konflikte zu unterdrücken, die sich heute entladen. So wird der Krieg zwischen Serben, Kroaten und Muslimen als Rückkehr des „Hasses der Vorfäter“ zwischen osteuropäischen „Stämmen“ ausgelegt.

Wenn man die politische Natur des Problems verschleiert, verfehlt man seine wahren Zusammenhänge mit dem Zusammenbruch des Kommunismus und der demokratischen Revolution von 1989. Wie bereits 1848 und 1918 verbinden sich demokratischer Durchbruch und nationales Anliegen, Herrschaft des Volkes und nationale Souveränität. Jugoslawien entstand 1918 im Namen des Gedankens der Selbstbestimmung der Völker, die aus den besiegten Reichen hervorgegangen waren. 1991 starb es im Namen desselben Gedankens der Selbstbestimmung jener Völker, die aus dem Kommunismus hervorgegangen waren. Am Anfang gab es den simultanen Verfall des kommunistischen Systems und des Bundesstaates. Nach dem demokratischen Herbst 1989 im einstigen sowjetischen Block war es für die Slowenen und Kroaten undenkbar, ein kommunistisches System beizubehalten. Und da freie Wahlen wegen des Riegels, den Serbien Slobodan Milošević vorschob, nicht auf dem gesamten jugoslawischen Hoheitsgebiet organisiert werden konnten, fanden die ersten freien Wahlen im Frühjahr 1990 in Slowenien und Kroatien statt. Diese Wahlen waren es, durch die die Legitimität und der Schwerpunkt des politischen Lebens von der Bundesebene auf die Ebene der Republiken verlagert wurden.

Was den „Haß der Vorfäter“ angeht, so ist dieser für den Historiker durchaus jüngeren Datums, da die ersten Spannungen zwischen Serben und Kroaten erst mit den Balkankriegen kurz vor dem Ersten Weltkrieg auftraten. Diese Spannungen unterhöhlten die Stabilität Jugoslawiens (das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen) und erreichten im Zweiten Weltkrieg ihren Höhepunkt (der innerjugoslawische Krieg, insbesondere das Massaker an der serbischen Minderheit durch das faschistische Regime in Kroatien). Was ein halbes Jahrhundert später auf dem Spiel steht, ist nicht die Wiedererzeugung von Atavismen oder alten Konflikten, sondern von Eroberungsstrategien der Staatsgewalt, die in einem Diskurs über die Nation und die Geschichte eine Ersatzlegitimierung sucht. Bei dieser Umwandlung von exkommunistischen Apparaten in den kriegierischsten Nationalismus ist der Fall von Slobodan Milošević beispielhaft, aber keineswegs eine Ausnahme.

Seit den ersten Zusammenstößen mit der Flut der Türken und der Schlacht am Fluß Marica, und der Schlacht auf dem Amselfeld 1389, über die Aufstände gegen die Türken 1804, 1814 bis 1912, über die Ablehnung des österreichischen Ultimatums 1914, über die Weigerung 1915 zu kapitulieren und den Exodus nach Albanien, bis hin nach Thessaloniki, bis zur Verwerfung des Paktes mit Hitlerdeutschland 1941, zum Aufstand gegen die faschistischen Besatzungsmächte und zur Absage an Stalins Hegemonie 1948 – in allen diesen historischen Grenzsituationen konnte das serbische Volk die existentiellen Bedingungen nicht anerkennen, sondern es verschob und überschritt die Grenzen, die man den göttlichen und menschlichen Gesetzen zubilligt. Diese Tradition bildet das Tragische im historischen Dasein des serbischen Volkes. In der Tragik des nationalen Schicksals läßt sich am besten das schöpferische Antlitz des serbischen Ethnos erkennen. In einer solchen Tradition, in der Erinnerung an das Kaiserreich und an die eigene Vergangenheit, die im Kampf gegen die Türken gedeutet und so zum nationalen Mythos gestaltet wird, gründete Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts die nationale Ideologie, deren Ziel die Befreiung von den Türken und die Errichtung eines eigenen Nationalstaates war. Aus dieser, von serbischen nationalen Mythen und der christlichen orthodoxen Eschatologie sowie der Volksepik durchdrungenen Ideologie, die auf der Niederlage auf dem Kosovo-Polje und den serbischen Helden gründete, die in der Vorstellung des Volkes und in seiner Seele nicht aufhörten, den Krieg gegen den

islamischen Halbmond und „für das ehrenvolle Kreuz und die goldene Freiheit“ weiterzuführen –, aus einer solchen geistigen Antriebskraft, die zur ureigensten Tradition der Serben wurde, wird man im Laufe des ganzen 19. Jahrhunderts und bis zum Ende des Ersten und Zweiten Weltkriegs Aufstände anfachen und Befreiungskriege führen. Auf den Resultaten dieser Aufstände und Kriege werden im 19. Jahrhundert zwei serbische Nationalstaaten gegründet, Serbien und Montenegro. Die Erfolge Serbiens Ende des 19. Jahrhunderts beschleunigen die Herausbildung der integralen Ideologien des serbischen Volkes mit der erweiterten programmatischen Zielsetzung der Befreiung und Vereinigung aller Serben und aller Südslawen, die unter der Herrschaft der Türken und Österreich-Ungarns stehen, in einem gemeinsamen Staat Jugoslawien.

Die zweite Ideologie, die das historische Schicksal des serbischen Volkes im 20. Jahrhundert bestimmt hat, ist die Ideologie der kommunistischen Partei, übernommen von den russischen Bolschewiken, vom Komintern und von Stalin. Auf die gesellschaftliche und nationale Szenerie auf serbischem und jugoslawischem Boden wirkte diese Ideologie seit der Gründung Jugoslawiens im Jahre 1918. Die kommunistische Ideologie verneinte in revolutionärer Weise die serbische nationale Ideologie, und sie begann nun auch vom Standpunkt ihrer theoretischen Dogmatik und der Pragmatik ihrer politischen Strategie die ureigensten Traditionen des serbischen Volkes in ihrem individuellen Gehalt und in ihrem Wert herabzusetzen.

2. Mißbrauch des Mythos in der zeitgenössischen serbischen Literatur

Bei der Manipulation der Literatur und der Geschichte ist niemand in Serbien sicher, ohne Schaden davonzukommen. Das Memorandum der Serbischen Akademie von 1986 lieferte die ideologische Grundlage für den Plan eines geeinten Großserbiens. Der Belgrader Historiker Veselin Djuretić formuliert das folgendermaßen: „Die von Europa aufgezwungenen und danach vom Kommunismus vererbten Grenzen sind zutiefst ungerecht. Was wir wollen, ist die Vereinigung aller serbischen Länder: Serbien, Montenegro, die Srpska Krajina, die Serbische Republik von Bosnien, und den Norden Mazedoniens.“³

³ Veselin Djuretić, in der Zeitung *Le Soir*, Paris, 1. Dezember 1992.

Das Problem der Betrachtungsweise der serbischen Nationalisten besteht darin, daß sie sich gleichzeitig auf das ethnische Prinzip in bezug auf ihre Minderheiten in Kroatien und Bosnien, und auf das historische Prinzip in bezug auf den Kosovo berufen, wo 90% der Bevölkerung albanisch ist. Die Serben meinen, daß der Kosovo ungeachtet der Demographie ihnen zustehe, weil er die Wiege des mittelalterlichen Königreiches von Serbien war. Aber sie fordern auch die Krajina, wo eine bedeutende serbische Bevölkerung lebt, obwohl sie die Wiege des mittelalterlichen kroatischen Staates war.

Der ehemalige Führer der Serben in der Serbischen Krajina (Kroatien), der Psychiater und Schriftsteller Jovan Rašković, lieferte die ideologischen Grundlagen für diesen Plan eines Groß-Serbiens (den Gedanken, daß Serbien überall da ist, wo es Serben gibt), dessen sich auch der Schriftsteller und Präsident Serbiens Dobrica Ćosić bemächtigt hat. In seinem Buch „Das wahnsinnige Land“ (Belgrad 1990), zu dem der Schriftsteller Ćosić das Vorwort geschrieben hat, steht zu lesen: „Da, wo die Serben leben, da sind die serbischen Gebiete des kroatischen Staates ... Die Frage, wem dieses Land gehört, bleibt völlig offen. Der Stärkere kann sagen, daß es ihm gehört. Aber genau das ist die Frage: Wer ist der Stärkere?“ In seinem Vorwort schreibt der Schriftsteller Ćosić: „Dank der metaphysischen Verständigung, die er mit den serbischen Völkern hergestellt hat, weckte er dieses vom Tito-Regime eingeschlaferte Volk wieder auf. Er führte es dazu, seine Identität einzuklagen.“ Derselbe Ćosić schob übrigens kürzlich dem tschechischen Schriftsteller Václav Havel die Schuld zu, den er als „Kosmopoliten“ beschimpft, wie er sich überhaupt ein von Finkielkraut, Kouchner und deren Genossen befreites Europa wünscht. Anders gesagt, er will das Prinzip der „ethnischen Säuberung“ über ganz Europa ausdehnen.

Mythos, Geschichte, Nationalismus und Psychologie verbinden sich in dem Text des mediengewandten Schriftstellers Jovan Rašković: „Die menschliche Wirklichkeit bereichert sich durch die Zerstörung innerer Welten. In den Kataklysmen tritt die ethnische Realität des serbischen Volkes zutage. Volk mit tragischem Schicksal, göttlich, Volk des Himmels und des Todes. Der Ursprung unserer ethnischen Identität ist die Konjunktion des Himmels und unseres nationalen Schicksals.“ (In: Das wahnsinnige Land, Belgrad 1990)

Hiervon weicht die Besetzung des Mythos, wie wir sie in der zeitgenössischen serbischen Literatur finden, erheblich ab. Der be-

rühmte serbische Lyriker Vaško Popa hat einen ganzen Gedichtband aus dem Wolfsmythos gespeist, der „Wolfssalz“ betitelt ist und Gedichte aus den Jahren 1968 bis 1974 enthält. Es sind geheime Botschaften des Serben, die in den Mythos verkleidet wurden. Der lahme Wolf, der verfolgt und geschunden in seiner Höhle liegt, steht für das im Tito-Staat seiner nationalen Würde und Kraft beraubte Serbien. Das lyrische Subjekt redet zu dem Wolf, beschwört ihn, die Jagd abzuwarten. Alles das ist vorläufig, bis dem lahmen Wolf wieder neue, eiserne Zähne wachsen, bis die Ahnen wiederauferstehen und sein Stamm, die Serben, ihn „von jenseits des Himmels mit Geheul aufwecken“. Die göttliche große Wölfin wird beschworen, die am Fuße des Himmels liegt, auch sie in stählernen Fallen gefangen, geschmäht und entehrt. Die Botschaft dieser Gedichte läuft darauf hinaus, das Wolfsgeschlecht als beklagenswertes Opfer auszuweisen, dem nach langer Erniedrigung und Verfolgung eine glänzende Wiederkunft beschieden sein wird. Daß all diese Wölfe zuallererst einmal gefährliche, gierige und gerissene Raubtiere sind, die ihrerseits eine blutige Spur von Opfern hinterlassen haben, wird ausgeblendet. Indem die Täter-Opfer-Relation verwischt oder gar umgekehrt wird, gewinnt der Wolfsmythos bei Popa eine gefährliche Zweideutigkeit. Wenn man die Logik seiner mythischen Lyrik genau bedenkt, läßt sich kaum sagen, daß wir „unschuldige Lyrik“ vor uns hätten.

Viele Dichter in der zeitgenössischen serbischen Literatur sind Popa in der Verbreitung des Wolfsmythos gefolgt. So schildert z.B. in dem Gedichtsband „Zimski Mraz“ („Winterfrost“, Sarajevo 1984) der bosnisch-herzegowinische Schriftsteller Rajko Petrov Nogo ein Wolfsmahl in seiner Mulde, das mit dem Ausruf endet: „Die Wölfe werden kommen, die Wölfe werden kommen.“ (Leitmotiv). Und Gojko Djogo schreibt ein Wolfslied, in dem es genau um die Vermischung der Kategorien Gut und Böse geht. Die Wolfsmythen in der zeitgenössischen Lyrik führen uns wieder in einen Bereich der Verwischung von Wertkategorien.

Auch der Führer der bosnischen Serben, Radovan Karadžić, ist ein Mythendichter. Bei der Erwähnung der Verhandlungen, die auf Initiative der Europäischen Gemeinschaft geführt wurden, erklärte er: „Lord Carrington würde bei normalen Leuten Erfolg haben, aber wir sind keine normalen Leute“. Für ihn geht es im Krieg darum, entweder die Grenzen zu verschieben oder die Bevölkerungsgruppen zu vertreiben: „Wir haben begriffen, daß die Kämpfe in den Regionen

stattfinden, wo die Grenzen der zukünftigen konstitutiven Staaten in Bosnien und Herzegowina gezogen werden. Die Grenzen sind also die Ursache des Krieges.“⁴ Bei dieser Gelegenheit erinnert der „Dichter“ Karadžić daran, daß das, was die „ethnische Säuberung“ genannt wird, Vorläufer in der zeitgenössischen Geschichte von Jugoslawien hat: „Zwischen Griechenland und der Türkei gab es einen Austausch von Gebieten und Bevölkerungsgruppen in großem Maßstab, weil es sich um einen Konflikt zwischen Orthodoxie und Islam handelte.“⁵ Und Karadžić fügt hinzu: „Niemals werden wir der Türkei erlauben, auf den Balkan zurückzukehren.“⁶

3. Der Mißbrauch des serbischen Mythos zu politischen Zwecken

Der Krieg in Bosnien-Herzegowina nimmt sich wie ein Glaubenskrieg aus, wo zu Katholiken (Kroaten) und Orthodoxen (Serben) noch die Bosniaken (Muslime – islamisierte Slawen) kommen.⁷ Tatsächlich ist dieser Krieg kein Glaubenskrieg, sondern ein atavistischer Beute- und Raubzug, dessen Kriegsparteien vor allem durch differierende Religionszugehörigkeiten unterschieden sind. Dennoch kommt die Kirche auf zwei Wegen in das Kriegsgeschehen hinein, wie gerade Theologen Jugoslawiens angemerkt haben. Zum einen ist in allen Konfessionen ein wachsender Fundamentalismus zu beobachten, der die frühere Toleranz und Weltoffenheit verdrängt hat und nun „darauf abzielt, in eine staatliche und politische Ideologie hinüberzuwachsen, um seine Wertkriterien allen Bereichen des sozialen Lebens aufzudrücken“.⁸

In Krisensituationen wie der gegenwärtigen werden immanente Schwächen der Orthodoxie deutlich, die alle aus dem Umstand herühren, daß die einzelnen Kirchen aufs engste mit Staat, Nation und ethnischer Identität verwoben sind, obwohl in Byzanz niemals klare Definitionen des Verhältnisses zwischen Kirche und weltlicher Macht getroffen worden sind.

4 Radovan Karadžić, in der serbischen Zeitung *Politika*, Belgrad, 9. Mai 1992.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Vgl. Haberl, Othmar Nikola: Religion, Nationalismus und Bürgerkrieg in Bosnien. In: *Südosteuropa Mitteilungen*, Nr. 3/1993, S. 224 – 232.

8 Tadić, Božidar: *Religija u vrtlogu međuetničkih sukoba* („Die Religion im Wirbel interethnischer Zusammenstöße“). In: *Borba*, Belgrad, 4. Mai 1993.

Seit 1983 befanden sich Serbien und Ex-Jugoslawien in einer tiefen Wirtschaftskrise, und der Lebensstandard sank kontinuierlich. Die politischen Strukturen in Jugoslawien waren dem Zerfall Osteuropas nicht gewachsen. Die Menschen in Jugoslawien suchten nach nationalistischen Alternativen. Das Land war korrupt und wurde nur noch künstlich durch Ideologie und Polizeigewalt zusammengehalten. Dieser schleichend eingetretene Verlust von ideellen Werten, von sozialer Sicherheit und von Redlichkeit im öffentlichen Leben führte zu dem, was die Soziologen „Anomie“ nennen – zum Aufhören aller bisher gültigen Regeln. Es war nicht mehr möglich, sich in der Gesellschaft zurechtzufinden. Die Folgen waren Angst, Unsicherheit und Ratlosigkeit vor einer düsteren Zukunft. Dieses Gefühl des No-Future, diese Ratlosigkeit macht einen sehr empfänglich für einfache Lösungen.

Der Sprung zu einer serbischen aggressiven Selbstbestätigung ist dann nicht mehr so groß! Eine solche soziale Anomie geht immer mit einer individuellen Rückentwicklung der Bevölkerung einher, die Menschen wissen mit ihrer Bürgerfreiheit nichts mehr anzufangen. In Jugoslawien verlieren die Menschen die Orientierung und suchen Geborgenheit beim Mythos, bei Symbolfiguren, die ihnen neue, wichtige emotionale Werte und Hoffnungen vermitteln. Die alte kommunistische Gesellschaft zerbricht, neue Strukturen gibt es noch nicht. Das ist der Moment, den demagogisch begabte Politiker zu ihrem Aufstieg nutzen. Genau das ist in Serbien geschehen. Nur ist das nicht sofort erkannt worden, weil sich dieser Prozeß nicht plötzlich, sondern ganz langsam entwickelte, und das an einem entlegenen Ort, nämlich im Kosovo, wo Milošević die Wirkung seiner chauvinistischen Worte testete und die Menschen mit seinen Reden allmählich in eine Art politischen Massenwahn versetzte. Mehr als eine Million Serben versammelten sich am 28. Juni 1989, dem sechshundertsten Jahrestag der Schlacht auf dem Kosovo-Polje, in Priština und Umgebung. Das Volk wurde gleichsam geisteskrank. Es kommt in einer solchen Situation zu einem psychischen Mechanismus, der sonst nur bei Säuglingen beobachtet wird: zur Ausgrenzung alles Fremden. Die Außenwelt wird dabei als „bedrohlich“, jede andere Person als „Verfolger“ angesehen. Säuglinge überwinden diese Phase irgendwann. Doch es kommt vor, daß Erwachsene später ebenso reagieren. Man sagt dann, sie leiden unter Verfolgungswahn. Erst in letzter Zeit ist erkannt worden, daß diese Paranoia auch im Leben von Völkern eine unheilvolle Rolle spielt.

Eine ganze Nation fühlt sich verfolgt, und das, obwohl sie seit einem Jahrhundert alle Kriege auf dem Balkan gewonnen hat und innerhalb Jugoslawiens das dominierende Volk war. Dennoch leben die meisten Serben seit einiger Zeit in dem Wahn, sie seien unterdrückt und verfolgt, und man wolle sie ausrotten. Die Serben haben das Motto: „Wir sind das ewige Opfer und müssen uns darum verteidigen gegen die überall lauernden Feinde, die uns vernichten wollen. Das Recht und die Kraft aber sind auf unserer Seite.“ Dieser Wahn ist so stark, daß er oft nicht mehr zu korrigieren ist. Auch Personen, die ausreichend informiert sind, um Propaganda kritisch zu überprüfen, neigen dann dazu, jedes Feindbild unkritisch zu übernehmen. Was bewunderte Führer sagen, z.B. „Alle Nicht-Serben bereiten den Völkermord an uns vor“, wird dann zum emotional getönten Besitz, zum Glauben. Und dieser gemeinsam durch Identifikation erworbene Glaube stärkt das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Diese Paranoia führt irgendwann zum Krieg. Die Aggressoren aber fühlen sich während ihres Angriffes durchaus als Opfer und schlagen los in wahnhafter Verfolgung ihrer vermeintlichen Verfolger.

Die serbischen Medien waren seit 1988 gleichgeschaltet. Die Zeitungen berichteten über die „kroatischen Mörder“ im Stil des Nazi-Stürmers, und es gab keine organisierte Opposition. In solchen Zeiten werden Vorurteile und Gerüchte irgendwann zu überlieferten Tatsachen. In der Psychologie würde man sagen, eine „mißbräutive Vermutung“ wird zur Wahrheit. Dieser Prozeß verläuft im Kollektiv blind. Unter solchen Bedingungen läßt sich fast jedes Volk in Wahn versetzen.

Historiker haben herausgefunden, daß Nationen, deren Selbstgefühl durch eine Niederlage schwer erschüttert wurde, in der folgenden Generation einen Drang nach Wiedergutmachung haben. Viele Menschen erleben eine Niederlage als tiefe persönliche Kränkung, als eine „narzißtische“ Wunde. Diese Wunde wird im Selbstgefühl der Nation zum Mythos. Und sicherlich hat die serbische Dominanz im Königreich von 1918 bis 1941 und später im Sozialistischen Jugoslawien eine solche „narzißtische“ Wunde hinterlassen.

Die Rettung der kranken serbischen sozialen und geistigen Gesellschaft könnte in einer rationalen Kritik des Nationalbewußtseins gesucht werden. Die Rettung sehe ich in radikalen demokratischen Reformen des gesamten serbischen wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Lebens und in der Schaffung einer pluralistischen Gesell-

schaft, in der die grundlegenden Menschen- und Bürgerrechte gesichert sind. Die Rettung könnte darin liegen, daß das serbische Volk zu sich selbst findet, sich in seinen Möglichkeiten erkennt, und zwar auf einer Vernunftbasis, unter Ausschaltung des Mythos. In der bestehenden Konstellation der gegenwärtigen Welt sehe ich die Lösung der Kriegskrise Ex-Jugoslawiens auch in der Verknüpfung und Integration der wirtschaftlichen und intellektuellen Potentiale mit Europa.

Auswahl der verwendeten Literatur

Čajkanović, V.: Studije iz religije i folklor. Srpska kraljevska akademija, Knj. 26, Beograd 1924.

Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Bd. II, Das mythische Denken, Darmstadt⁶ 1973.

de Vries, J.: Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg – München 1961.

Eliade, M.: Mit i zbilja, 1970 (Mythos und Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1988).

Gesemann, G.: Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenkunde der balkanischen Patriarchalität, Berlin 1943.

Kerenyi, K. (ed.): Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt³ 1982.

Kostić, B.: Motivindex narodnih pjesama balkanskih Slavena (Motivindex der Volkslieder der Balkanslaven), Beograd 1984.

Krauss, F. S.: Slavische Volksforschungen, Leipzig 1908.

Kulišić, B., Dž. Petrović: Srpski mitološki rečnik, Beograd 1970.

Lorenz, E.: Der politische Mythos. Beiträge zur Mythologie der Kultur, Leipzig – Wien – Zürich 1923.

Mit, tradicija, savremenost. Zeitschrift Delo, Argumenti 1972; Gradina 1973.

Mojašević, M.: Jugoslovenske teme i srpska narodna poezija u Kotinom „Morgenblatt“-u, Beograd 1986.

Röhling, H.: Studien zur Geschichte der Balkanslaven. Volkspoesie in deutschen Übersetzungen, Köln – Wien 1975.

Schelling, F. W.: Philosophie der Mythologie, 1857 (Nachdruck Darmstadt 1957).

Stojanović, M.: Hajduci i klefti u narodnom pesništvu. Srpska akademija nauka, Beograd 1984

Weimann, R.: Literaturgeschichte und Mythologie, Frankfurt am Main 1977.

Diese Arbeit wurde gefördert von



Die Hand, die zum Himmel zeigt

Von Vojislav Vujović

In der Landschaft der Herzegowina, dort, wo im Karstgebirge hinter der Adria die glühende sommerliche Hitze die Pflanzen verdorren läßt, liegen immer wieder Steine, auf denen eine weit geöffnete Hand eingemeißelt ist, die sich dem Himmel entgegenstreckt, wie um ihn zu erreichen.

Der Mensch, einst vom Himmel gerissen und auf die Erde geworfen, ist seitdem im menschlichen Körper als heruntergestürzter Engel gefangen. Er kämpft ständig mit dieser körperlichen Enge und versucht die Fesseln zu sprengen, um erneut in den Himmel aufzusteigen. Aus diesem Grunde wird im einsamen und stillen Karst der gerechte Mensch mit erhobener und weit geöffneter Hand in Richtung Himmel und Sonne gezeigt.

Der Legende nach ruhen unter den Steinen der herzegowischen und bosnischen Nekropolen nur gute Menschen. Man gedenkt ihrer besonders und pflegt die Steine, die man „Stećci“ (Sing. Stećak) nennt. An heißen Sommertagen, wenn Dürre droht, fleht man bei ihnen um Regen, und von einheimischen Frauen wird der Steinstaub abgekratzt, der heilend wirken soll.

Seit Generationen wird erzählt, daß im Stolac-Gebiet in der Herzegowina unter einem der vielen „Stećci“ ein gerechter Mensch begraben liegt. Er soll im Kampf gegen das Böse sein Leben verloren haben und seine Stimme ist seit Jahrhunderten bereits auf dem Wege zum Himmel. Sie wird noch so lange unterwegs sein, bis sie erhört wird. Wie es weiter heißt, ist diese Stimme auch manchmal auf der Erde unter den Menschen zu vernehmen. Doch hören und verstehen kann sie nur jener, der in Gedanken und durch Taten versucht, gerecht zu sein.

Die zum Himmel erhobene Hand erscheint sehr oft als Motiv auf den „Stećci“ und veranschaulicht zusammen mit den Symbolen Sonne, Mond oder Sterne, die Reise der Seele eines gerechten Menschen in die Ewigkeit. Diese Symbolik ist nicht nur in Bosnien und

Herzegowina gegenwärtig, auch auf einem Sarkophag in Südfrankreich ist sie dargestellt. Der oft eingemeißelte Halbmond stellt das Himmelsschiff dar, das die Seele des Gerechten trägt.

Solche Erzählungen, die sich in der Herzegowina schon jahrhundertlang im Volke erhalten haben, haben ihre Quellen im Manichäismus beziehungsweise im Glauben der Paulikianer, aus denen dann etwa im 10. Jahrhundert das Bogomilentum entwuchs. Nach der Lehre der Bogomilen wandte sich Satanael (Satan) von seinem Vater, dem guten Gott ab und zerrte dabei einen Engel aus dem Himmel zur Erde in das Reich der Schlangen und Drachen und umgab ihn mit einem menschlichen Körper. Darum sind diese auch die Zeichen des irdischen Reiches, dessen Herrscher Satanael ist.

Den ursprünglichen Text dieser Bogomilenlehre kann man im „Geheimbuch“ aus dem 12. Jahrhundert finden, von dem bisher jedoch nur eine lateinische Übersetzung existiert, die in der Nationalbibliothek in Wien verwahrt wird. Das Buch erwähnt das angebliche Gespräch zwischen Jesus Christus und dem Evangelisten Johannes beim letzten Abendmahl.

Demnach soll Satanael, als er die irdische Welt schuf, den Entschluß gefaßt haben, auch den Menschen zu schaffen, um jemanden zu haben, der ihm diene. Er nahm Lehm und formte nach seinem eigenen Bildnis den Mann und ließ den ersten Engel in diesen Körper schlüpfen. Daraufhin nahm er von diesem ein Stück und schuf den Körper der Frau. Nun befahl er einem Engel „vom ersten Himmel“, diesen Körper zu beleben. Als die beiden Engel erkannten, daß sie eine „sterbliche Hülle“ besaßen und unterschiedlich aussahen, „weinten sie bitterlich“.

Diese Lehre spiegelt sich auch im Text wider, der auf einem Bogomilenstein, in Form eines Sarkophages, bis zum gegenwärtigen Kriegsgeschehen im Park von Mostar stand. Die eingemeißelten Worte in altslawischer Sprache lauten in der Übersetzung ungefähr folgendermaßen:

„Im Namen Gottes
des *großen Kaisers*
von Himmel und Erde.
Hier ruht
Radivoj Krivoušić.“

Die makedonische Herkunft der Bogomilen

Auch wenn in mittelalterlichen Quellen und noch heute Bulgarien als Ursprungsland der religiösen Bewegung der Bogomilen, beziehungsweise der Katharer angeführt wird und deshalb in einigen Gegenden Europas ihre Anhänger „Bugri“, „Bulgari“, „Bugres“, „Bugrich“ oder ähnlich genannt werden, so sollte dieses jedoch nicht mit dem Territorium des heutigen Bulgarien gleichgesetzt werden. Als sich das Bogomilentum in Europa ausbreitete, wurde noch immer ein großer Teil des Balkans, wo sich einst das Erste Bulgarische Reich befand (welches sich über das riesige Gebiet des byzantinischen Reiches erstreckte), auch weiterhin als zu Bulgarien gehörend, angesehen. Die makedonischen Slawen aber riefen unter Nikola von Brsjac ihre Eigenständigkeit aus und trennten sich vom Bulgarischen Reich. Sein Sohn Samuil ernannte sich, als das Erste Bulgarische Reich durch ständige Kriege geschwächt war, sogar zum Zaren. Etwa zur gleichen Zeit lebte auf dem Territorium von Vardar-Makedonien, wo sich am Ohridsee ein christliches Lehrzentrum von Kliment und Naum befand, der Priester Bogomil (wörtlich übersetzt Gottlieb) und predigte seine Lehre.

Der Historiker Franjo Rački (1828 – 1894) stellte bei seinen Nachforschungen über den Ort der ersten Bogomilenkirche fest, daß die Bogomilen in bulgarischen und serbischen mittelalterlichen Schriften „Babuni“ genannt wurden. In der Chronik des serbischen Königs Stefan Prvovenčani werden die Bogomilen zum ersten Mal als „Babuni“ als „die teuflischen Häretiker, die verfluchten Babuni“ angeführt. Die Chronik beschreibt das Leben und die Zeit seines Vaters Stefan Nemanja und erwähnt die Babuni, die sich etwa ab 1180 in Serbien ausbreiteten: „... Der Heilige (Stefan Nemanja) schickte sein Heer mit seinen bekanntesten Heerführern gegen die Häretiker ... er ließ ihren Lehrer und Führer ergreifen und ihm die Zunge bis zur Wurzel abtrennen, da er nicht die Lehre des Gottessohnes Christi predigte. Seine gottlosen Bücher ließ er verbrennen und verwies ihn des Landes.“

Diese Aktion von Stefan Nemanja fiel zeitlich fast zusammen mit dem Aufruf des Papstes 1180 zum Kreuzzug gegen die Ketzler in Südfrankreich. Dieser zeitliche Zusammenhang ist interessant, da Stefan Nemanja und seine Nachfolger (sein jüngster Sohn Sava trennte die serbisch-orthodoxe Kirche von Konstantinopel) gute und

enge Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche pflegten. So ist auch überliefert, daß Stefan Nemanja in der Kirche Sv. Djordje in Podgorica (Montenegro) nach römisch-katholischem Ritus getauft wurde.

Die ersten Vertreibungen der Bogomilen begannen aber schon rund zwei Jahrhunderte früher unter dem bulgarischen Kaiser Boris II. Nach der Kirchenunion zwischen Bulgarien und Rom (1204) und dem Konzil gegen die Bogomilen (1211) ließ dann Kaiser Boril die Gesichter der Bogomilen mit glühenden Eisenstempeln zeichnen, und die byzantinische Kaisertochter Anna Komnenos beschrieb, wie ihr Vater Anfang des zwölften Jahrhunderts im Hippodrom von Konstantinopel den Ketzler, den Arzt Vasil, ans Kreuz gebunden lebendig verbrennen ließ.

Auch wenn Stefan Nemanja die Häretiker aus seinem Reich verbannt hatte, sie waren weiterhin anwesend. Im Jahre 1329 schickte König Stefan Dečanski seinen Sohn, den späteren Kaiser Dušan mit einem starken Heer gegen die gottlosen Babuni in das Vardargebiet, das zu dieser Zeit zum serbischen Königreich gehörte. In der Gesetzsammlung des Kaisers Dušan, die 1349 in Skopje, der damaligen Hauptstadt von Raszien (Serbien) verfaßt wurde, heißt es: „Alle, die die Lehre der Babuni predigen, müssen, wenn sie Landbesitzer sind, hundert Perper zahlen, haben sie kein eigenes Land, zahlen sie zwölf Perper und werden zusätzlich ausgepeitscht.“

Interessant ist, daß die Bezeichnungen „Babuna“ und „Bogomila“ als geografische Begriffe noch heute in Makedonien anzutreffen sind. So erhebt sich südlich von Skopje, zwischen Veles und Prilep das Gebirge Babuna, wo auch der Fluß gleichen Namens entspringt. Am Oberlauf des kleinen Flusses Babuna liegt der Ort Bogomila, der rund 800 Einwohner zählt und mit seinem Namen an den Prediger Bogomil erinnert. Man nimmt an, daß dieser vor gut tausend Jahren hier seine Predigten hielt, die dann zu einer religiösen Bewegung wurden, deren Anhänger bei den Südslawen unter den Namen „Babuni“, „Bogomili“ und „Bogumili“ bekannt waren.

Der Kampf zwischen Licht und Finsternis

Die Bogomilenkirche ist die älteste aller Katharer-Kirchen in Europa. Ihre Lehre ähnelt dem Neumanichäismus. Ihre Wurzeln reichen

bis ins dritte Jahrhundert zurück, als in Persien Mani, der letzte Prophet auf Erden, wie er sich selbst bezeichnete, seine Lehre verkündigte. Er betont den Dualismus, der in einem ewigen Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen einem guten und einem bösen Gott besteht. Das in der sichtbaren Welt herrschende Böse kann nur durch eine geistige Wiedergeburt besiegt werden. Manis Anhänger teilten sich in strenge Asketen „Auserwählte“ (perfecti) und in „Hörer“ (auditores). Seine Lehre wurde nach ihm Manichäismus genannt.

Im 7. Jahrhundert entstand in Armenien eine dem Manichäismus geistig verwandte Bewegung, die Paulikianer. Diese verkündeten, daß die ganze materielle Welt vom bösen Gott erschaffen und von ihm das alte Testament inspiriert wurde. Um ihr Zentrum am Euphrat zu zerstören, führten die byzantinischen Kaiser Konstantin V. und Leon IV. im Zeitraum von 745 bis 778 drei Massenumsiedlungen von Syrien und Armenien nach Thrakien und Makedonien durch. Zwei Jahrhunderte später geschah ein gleiches unter Kaiser Johannes I. Tsimiskes. Beeinflußt von diesen Siedlern entstand im Süden des Balkans eine religiöse Bewegung, die nach ihrem Prediger Bogomil den Namen erhielt.

Für die Bogomilen sind die materielle Welt und der menschliche Körper Schöpfungen von Satanael („el“ bezeichnet die göttliche Herkunft). Die Aufgabe eines reinen Christen ist es, die Materie zu besiegen. Das verlangt von ihm, sich der Frauen, des Fleisches und des Weines zu enthalten, sowie keine Kinder zu zeugen und keinen Besitz zu haben. Dieses Ideal erreichten jedoch nur „Auserwählte“, während alle anderen Gläubigen sündigen konnten. Sie waren jedoch den „Auserwählten“ gegenüber zum Gehorsam verpflichtet und mußten vor ihrem Tode die geistige Taufe empfangen. Sie folgten dem Neuen Testament, legten es aber auf ihre Art aus. Christus besaß für sie keinen menschlichen Körper und konnte deshalb auch nicht gekreuzigt worden sein, das Kreuz symbolisieren seine ausgebreiteten Arme. Aus diesem Grunde erkannten die bosnischen Bogomilen das Kreuz als Symbol an, nicht aber das Kruzifix.

Die Bogomilen lebten in Bruderschaften und jede Bruderschaft hatte ihr Oberhaupt „Ded“ oder „Dedez“, was soviel wie „Weiser“ oder „Alter“ heißt.

Im Gegensatz zu den rechtgläubigen Christen erkannten sie die Kirche als Gotteshaus nicht an. Sie versammelten sich zum Gebet in

alten Häusern, auf Feldern, in Tälern, Grotten und Wäldern. Ihrem Glauben entsprechend waren Kirchen, nach dem Historiker Konstantin Jireček (1854 – 1918) „eine Stätte des Teufels während der Kirchenturm seine Trompete war“.

Die ersten Angaben über diese Ketzler stehen im Hirtenbrief des Patriarchen Theophilactus an den bulgarischen Zaren Peter Mitte des zehnten Jahrhunderts. Dort wird angeführt, daß sich bei diesen neuen Häretikern „das Paulikianertum mit dem Manichäismus vermischt hat.“ Der Erzbischof Kozma schrieb um 972 seine Predigt gegen die Bogomilen.

Die Katharer und Patarener lernten von den Bogomilen

Fast gleichzeitig mit der Ausbreitung der Lehre der Bogomilen am Balkan einschließlich Bosniens drang sie auch bis nach Westeuropa vor und wurde dort Lehre der „Bougres“ oder „Katharer“ genannt. Bereits 1017 wurde sie in der Umgebung von Toulouse in Frankreich und 1146 in Köln am Rhein verkündet. Unaufhaltsam breitete sie sich in diesem Teil Europas aus, wo im zwölften Jahrhundert mehrere häretische Lehren entstanden, sodaß es im dreizehnten Jahrhundert bereits sechzehn Kirchen der Katharer gab.

Damals entwickelten sich zwei Strömungen: einmal der strenge Dualismus mit der Lehre der Dragovičer Kirche in Makedonien, sowie der gemäßigte Dualismus, der von der sogenannten Bulgarischen Kirche gelehrt wurde.

Daß die Gemeinschaft der Katharer in Westeuropa in der Bogomilenkirche den Begründer und Schöpfer der Bewegung der Katharer sah, kann man aus Schriften über die neumanichäische Bewegung in Italien entnehmen, wonach die Patarener (italienische Bezeichnung für Katharer) die geistige Autorität der Bogomilen auf dem Balkan anerkannten und zu deren Priesterweihe ihre Bischöfe entsandten.

Auch die Aufzeichnungen von Reiner Saconi, der anfangs ein Häretiker war, um bekehrt, als Instrument der Inquisition dann deren Verfolger zu werden, bestätigen das. Überliefert ist ebenso von einem anonymen Schreiber, der unter dem Namen Nikola Vinie bekannt wurde, daß zum häretischen Konzil 1167 in Saint Felix de Caraman bei Toulouse der Prediger Nikita Bogomil vom Balkan, der den strengen Dualismus vertrat, von den Häretikern des westlichen Euro-

pa eingeladen wurde. Er erläuterte dort, daß auf dem Balkan die Bulgarische, die Dragovičer, die Melničker und die „Dalmatinische“ Kirche bestanden hatten.

Eine Quelle aus dem Jahre 1387 spricht davon, daß Häretiker aus Norditalien das „Land der Slawen“ (Bosnien) mehrmals besuchten, „um von dortigen Lehrern die häretische Wissenschaft perfekt zu erlernen“.

In dem erst vor wenigen Jahren gefundenen Traktat „De jeresi catharorum“, um 1215 geschrieben, wird angeführt, daß aus der ehemaligen Patarener-Bewegung in Italien sechs verschiedene Strömungen entstanden, wovon die „ordo di Sclavnia“ in Verbindung mit Bosnien stand. Aufgrund der Lehre dieser Strömung kann man davon ausgehen, daß die Bogomilen in Bosnien Anhänger des sogenannten gemäßigten Dualismus waren.

In Bosnien überlebte die Häresie am längsten

Trotz aller Verfolgungen, die seitens der westlichen und östlichen Kirche stattfanden, konnten sich die Katharer beziehungsweise die Bogomilen in Bosnien am längsten halten, da auch Herrscherfamilien für diese Lehre eintraten. Der Grund dafür dürfte wohl in der besonderen Lage des mittelalterlichen bosnischen Staates und der Kirche liegen.

Die bosnische Kirche, ein Bistum, unterstand nach dem großen Schisma 1054 Rom. Doch nicht in allem befolgte sie seine Lehre. Der Gottesdienst wurde sehr bald in slawischer Sprache abgehalten und die Texte wurden anfangs in Glagoliza, der ältesten südslawischen Schrift, geschrieben. Als später die Bogomilen aus Bulgarien, aus Raszien (Serbien) und damit auch aus Makedonien vertrieben wurden, zog eine große Anzahl von ihnen nach Bosnien und brachte die kyrillische Schrift mit, die dort dann Bosančica genannt wurde.

Auch hielten sich die bosnischen und herzegowischen Bogomilengemeinschaften an die Tradition des südlichen Balkans, sodaß sie die Bezeichnungen „djed“, „did“ und „deda“ übernahmen und die Vorsteher ihrer Gemeinschaften so nannten. Einen Rang tiefer standen jene, die mit „gost“ (Gast) bezeichnet sowie jene, die kirchliche Verwaltungsposten innehatten und „starac“ „Betagter“ genannt wurden.

Erste Nachrichten über eine Ausbreitung dieser häretischen Lehre in Bosnien gehen auf das Jahr 1199 zurück, wo sogar Ban Kulin, seine Gemahlin Vojislava und andere Familienmitglieder die Lehre annahmen. Da sich die Bogomilen der sogenannten bosnischen Kirche angeschlossen hatten, wurde der bosnische Staat bis zu seinem Ende von Rom als häretisches Land betrachtet.

Bereits 1200 forderte der Papst den ungarischen König Emmerich auf, Druck auf Bosnien auszuüben. Ban Kulin verstand es, einen Kreuzzug ähnlich jenem, der in Frankreich gegen die Katharer geführt wurde, abzuwenden. Am 8. April 1203 distanzierte er sich zusammen mit den Häuptern der bosnischen Kirche und den Adeligen in Anwesenheit des päpstlichen Legaten auf dem Bilino polje (Feld) von den Häretikern und bekehrte sich zur römisch-katholischen Kirche. Welchen Pogrom er damit von der bosnischen Bevölkerung abwenden konnte, kann man am Beispiel Südfrankreich sehen, wo Papst Innozenz III. zu einem neuen Kreuzzug gegen die Katharer aufgerufen hatte. Da das Heer der Kreuzritter die Häretiker äußerlich nicht von anderen unterscheiden konnte, rief der päpstliche Legat, der Mönch Arnold de Cytax, ihnen zu „tötet sie alle, Gott wird die Seinen erkennen“.

Trotz dieser Aussöhnung mit Rom änderte sich in Bosnien nichts. Die römische Kurie entschied sich für strengere Maßnahmen und 1233 wurde der Dominikanerorden, ketzerbekehrend, in Bosnien eingeführt und ein Fremder zum Bischof ernannt. Die römische Kurie versuchte mit Unterstützung des ungarischen Hofes, dessen Wunsch es war, Bosnien an Ungarn anzuschließen, zu einem Kreuzzug aufzurufen. Doch weder der römisch-katholische Bischof noch die Dominikaner konnten sich in Bosnien behaupten. Keine sechs Jahre später wurde der Bischofssitz nach Djakovo in Slawonien verlegt.

Das Land Hum hat seine eigene Geschichte

Völlig anders verlief die Geschichte von Hum, der heutigen Herzegowina, das als eigener Staat, getrennt von Bosnien bestand. Dort war Fürst Miroslav, Bruder von Stefan Nemanja, der Herrscher. Erst seine Nachfolger wurden zu Vasallen der serbischen Könige. Miroslav regierte zur gleichen Zeit in Hum wie Ban Kulin in Bosnien.

Etwa von dem Zeitpunkt an, als die Südslawen am Ende des zehnten und Anfang des elften Jahrhunderts die kyrillische Schrift

annahmen, ist sie auch in Hum gegenwärtig. Die Tafel von Hum sowie das Evangelium von Miroslav sind in dieser Schrift geschrieben. Mit ziemlicher Sicherheit kann man sagen, daß es in Hum bis zur zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, also bis zum Zerfall des serbischen Reiches, kein stärkeres Auftreten des Bogomilentums gab, denn darüber wird nichts aus dem gut organisierten mittelalterlichen serbischen Reich berichtet. Die kyrillischen Inschriften auf den Stećci in Hum stammen also aus der Zeit danach.

Geheime Bogomilentexte

Nach dem Nachweis der Rechtgläubigkeit auf dem Bilino polje bei Zenica paßten sich die bosnischen Katharer mit ihrer Lehre ihrer veränderten Situation an. Sie schrieben nun nicht mehr verbotene Bücher, sondern sie schrieben fleißig kanonische Bücher ab und versteckten in ihnen ihre Lehre.

Nach Aleksander Solovjev könnte es sich bei den Evangelien Daničićevo, Nikoljsko, Srećkovićevo und Grujićevo sowie bei den Sammelschriften Hval und der Sammelschrift Kristijan Radoslav um solche verschleierte Texte handeln. Professor Radojčić führt auch noch das Divoševo Evangelium, die venezianische Sammlung und das Evangelium von Kopitar an.

Interessant ist die mittelalterliche bosnische Literatur, die unter dem Sammelnamen „Razumik“ bekannt ist und die häretischen, bogomilischen Auffassungen glossiert. Nach diesen Katharer-Glossen sind die menschlichen Seelen Engel, die von Satan dem göttlichen Rivalen irreführt wurden. Diese Seelen sind in der materiellen Welt und in den menschlichen Körpern gefangen und können nur durch Gottes Gnaden erlöst werden. Durch die Taufe mit Wasser allein kann den Menschen nicht geholfen werden, maßgeblich ist allein die geistige Taufe.

Die bosnischen Bogomilen empfangen wie auch die französischen Katharer eine „geistige Taufe“. Sie legten das Evangelium auf den Kopf und beteten dazu ihr etwas verändertes Vaterunser.

Im Zeichen des hohen Feudalismus

Zu den interessantesten Kulturresten dieses Gebietes vom 13. bis zum 16. Jahrhundert gehören sicherlich die „Stećci“. Dieser Name bezeichnet einerseits die Bogomilengrabsteine, andererseits aber auch Denkmäler, die zur Erinnerung an die Ritter, die von der Heimat weit entfernt ihr Leben ließen und in fremder Erde ruhen, aufgestellt wurden. Die Bezeichnung entwickelte sich aus den Worten „kam“ oder „kamen“, wie die Grabsteine noch heute im Volk genannt werden. „Stećak“ bedeutet also „der Stehende“ oder genauer gesagt „der stehende Stein“.

Auf dem Territorium des ehemaligen Jugoslawiens befinden sich fast 66.500 dieser Steine, wobei der größte Teil in Bosnien und Herzegowina (58.547) konzentriert ist. Die übrigen sind in Kroatien (3.253), Montenegro (2.803) und Serbien (1.875) zu finden.

Die meisten von ihnen haben die Form einer Truhe, doch sie sind auch als Sarkophag, Platte und Säule bearbeitet. Das Kreuz dagegen ist selten, es gibt nur 324, die hauptsächlich in der Herzegowina stehen.

Die gemeißelten Darstellungen und Ornamente kann man in drei Gruppen einteilen: in figurale Motive, also Menschen und Tiere, in Symbole und in dekorative Motive.

Auf den rustikal-naiven Szenen, die angesehene Persönlichkeiten des hohen Adels darstellen, werden meistens die Verstorbenen als Ritter gezeigt. Verständlich also, daß Turniere die häufigsten Motive sind, zum Beispiel ein Ritter, der sich mit seinem Pferd auf das Turnier vorbereitet oder zwei Ritter, die bereit sind, um ihre Herzensdame zu kämpfen, während diese mit ausgebreiteten Armen zwischen ihnen steht, oder Szenen aus dem Duell selbst.

Aber auch der Volkstanz Kolo, ein Rundtanz, wo sich Männer und Frauen in Reifröcken an hohergehobenen Händen halten, war als Motiv genau so beliebt wie Jagdszenen. Auf letzteren jagen die Hunde oder Falken das Wild oder ein Jäger erlegt mit Pfeil oder Speer einen Hirsch oder eine Herde von Hirschkühen ergreift die Flucht.

Die dekorativen Elemente an den Stećci bilden Reben, Bänder, Spiralen, Rosetten, Zickzackfriese usw. Auf den Truhen oder Sarkophagen sind öfters auch Säulenarkaden, gleich jenen, die die Reichen an ihren Palästen hatten, zu sehen.

Bei den Symbolen sind der Kreis für die Darstellung der Sonne, die Rosette für den Stern und der Halbmond am häufigsten anzutref-

fen, aber auch andere wie z. B. Schild, Schwert, Schwert mit Schild, Pfeil und Bogen, Morgenstern und Fahne kommen immer wieder vor.

Worte der Erhabenheit

Die Steinmetzen, die diese Bogomilengrabsteine meißelten, wurden Schmiede genannt, da sie „den Stein schmiedeten“. Der berühmteste Meister des 15. Jahrhunderts ist der Schmied Grubač. Außer ihm sind auch noch die Meister: Miogost, Bogašin Bogavčić und Ratko Brativojić, die die Bogomilensteine in Radimlja meißelten, bekannt. Viele blieben jedoch anonym, da sie an ihren Werken keinen Namen hinterließen.

Wenn es sich um das gemeißelte Wort handelt, dann geben einige Texte Rätsel auf. So wurden Wörter und ganze Sätze nicht nur von rechts nach links geschrieben, sondern auch noch mit spiegelbildlich angeordneten Buchstaben.

Was die Epitaphe aber besonders interessant macht, sind ihre kurz gefaßten und zum Nachdenken anregenden Botschaften. Die Texte sind vom Schmerz um den Verstorbenen und Erhabenheit erfüllt und maßvoll in Stil und Sprache. Die Inschrift wurde meistens von dem Dijak verfaßt, wie der Hofschreiber oder Hofkanzler im mittelalterlichen Bosnien und Herzegowina hieß. An einigen Stećci findet man ihre Namen: Dražeslav, Dragoje, Pomočan, Nikola Dragoljević, Predrag, Radomil und andere.

Insofern es sich um einen stehenden Stein auf einem Grabe handelt, beginnen gewöhnlich die Inschriften an den Stećci mit den Worten „Doch man weiß“ oder „Hier ruht“. Weiter wird erwähnt, daß er „in seinem Land“ oder „in seinem adligen Erbe“ ruht. Ein treffendes Beispiel ist die Inschrift an einem Stećak, der zwischen Zvornik und Tuzla steht:

„Hier ruht Branko Benković
in *seinem Land*
in *seinem adligen*
Erbe

...

und dieses schreibt
Predag Vojinović.“

Es gibt aber auch Epitaphe, die nicht in dieses Schema passen. Sie übermitteln der Nachwelt tiefe persönliche Emotionen des Schreibers, wie der folgende Text vom Grabe des Bogčin Ugrinović:

„Und hier ruht Bogčin Ugrinović
des Fürsten Stipko Ugrinović' Sohn
in seinem Land
dem adligen
Meine Kameraden
wollt ihr mich
jung bin ich von dieser Welt gegangen
und war der einzige meiner Mutter.“

Manchmal enthalten die Verse auch leise Ironie über das menschliche Schicksal und über das vergängliche Erdendasein, wie jene an einem Stein in Lašva bei Travnik:

„Hier ruht Dragaj
am Ende –
nichts ...“

Ein weiterer Stećak des Župan Medulin (Gespan Medulin), der in der Mitte des 14. Jahrhunderts im Lubomirgebiet östlich von Trebinje lebte, sagt uns, daß jeder Mensch im Leben soviel hat, wieviel er benötigt:

„*Nie hatte ich viel ...*
und niemals fehlte mir etwas ...
doch immer teilte ich.“

Oftmals wird die Botschaft an spätere Generationen, das Grab zu pflegen und in Ehren zu halten, als Drohung ausgesprochen wie am Grabe von Dragoje Junotić. Die Worte schrieb Vukašin Dijak:

„Hier ruht Dragoje Junotić Tupković
...
und wer diesen Stein nicht ehrt,
den soll Gott strafen.
gemeißelt von Vukašin“.

Die Aufgabe „echter“ Helden und Ritter war es auch, in die Welt zu ziehen, um in der Fremde zu kämpfen und dort ihr Leben zu lassen. Wenn dies geschah, wurde auf ihrem Grund und Boden ein „Biljeg“ (ein Stein zur Erinnerung) aufgestellt. Von diesem Schicksal berichtet der Stein des Radivoj Oprašić, aus der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts:

„Dies ist ein Bilig
des *ehrbaren Ritters*
Herzog Radivoj Oprašić
...
ich *liege in fremder Erde*
und nur mein *Biljeg steht auf meinem Erbe*“.

Wie zu bemerken ist, benutzte der Schreiber in diesem Text für dieselbe Bezeichnung sowohl das Wort „Bilig“ als auch „Biljeg“. Dieses zeigt, daß zu der Zeit in der Herzegowina beide Sprachvarianten „Ikavica“ und „Ijekavica“ gesprochen wurden.

Die ersten Muselmanen hielten an der Tradition fest

Als ein Teil der dortigen Bevölkerung ihren bisherigen christlichen Glauben aufgab und zum Islam übertrat, respektierten sie aber weiterhin die Tradition der Stećci. Im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts stellten auch die Muslime noch Stećci auf und schmückten sie wie ihre christlichen Vorfahren mit Ornamenten, Figuren oder Inschriften. Ein Beispiel dafür ist der „Biljeg“ auf dem Petrovo polje (Feld), dessen eingemeißelter Text lautet:

„Dies ist ein Bilig
des *Mahmut Branković*
auf seinem Erbe
dem Petrovo polje
...
gefallen
im Kampf gegen den Despoten.“

Hier handelt es sich um Mahmut Branković, der um 1463 kurz nachdem er zum Islam übergetreten war, im Kampf gegen Vuk Grgurović, der in einem Volksepos als Zmaj Ognjen Vuk (der feuer-speiende Drache Vuk) bekannt ist, sein Leben in der Fremde verlor.

Auch ein Epitaph aus dem fünfzehnten Jahrhundert, den die muslimischen Söhne Hasan und Ahmut zur Erinnerung an ihren Vater aufstellten, der in einer Schlacht fiel, ist ein Zeugnis dieser Übergangszeit. Der Grabstein steht in Čadovina und hat von seinem Aussehen her bereits muslimischen Einfluß. Doch die eingemeißelten Worte atmen noch immer die Tradition alter bosnischer Epitaphen aus:

*„Hasan und Ahmat
die beiden Söhne des Radilović
voller Trauer
schreiben dieses.“*

Genaugenommen steckte Bosnien bereits Ende des vierzehnten Jahrhunderts in einer Krise, sodaß die Türken bis Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts weit ins Innere des Landes vordringen konnten und dabei die Städte Vrhbosna (Sarajevo) und Hodidjed einnahmen. Die feudale Anarchie zur Zeit von König Stjepan Tomaš (1443 – 1461) ermöglichte es den Türken, sich immer mehr in die inneren Angelegenheiten des Landes einzumischen. Infolgedessen wandte sich der König mehr und mehr dem Westen zu, doch wartete er vergeblich auf Hilfe. Es wurde nur die Forderung verstärkt, auf die Häretiker einen stärkeren Druck auszuüben. Ungarn aber, welches Bosnien hätte helfen können, wurde selbst durch innere Wirren schwer bedroht.

Das einzige, was die christlichen Länder für Bosnien taten, war, daß der Papst über seinen Legaten Stjepan Tomaš die Königskrone schickte. Die Krönung fand 1461 in Jajce statt. Als Gegenleistung entsandte der König drei adlige Bogomilen, in Ketten gelegt, zu einem Verhör nach Rom. Sie wurden von Kardinal Torquemada, einem Onkel des großen Inquisitors Thomas Torquemada, vernommen, der aufgrund dieses Verhörs die Schrift „Die fünfzig Irrtümer der Manichäisten in Bosnien“ verfaßte.

Als nur wenige Jahre später, nämlich 1463, Bosnien endgültig in die Hände der Türken fiel, verschwanden damit auch sehr schnell die Bogomilen. Ein großer Teil von ihnen trat, ebenso wie viele Anhänger des orthodoxen Glaubens, zum Islam über.

Anders als in Bosnien versuchte Hum (das sich während der Zwistigkeiten des bosnischen Adels von Bosnien löste, zu dem es nach dem Zerfall des serbischen Reiches gehört hatte) unter Herzog Stjepan Vukić Kosača seine Selbständigkeit durch geschicktes Balancieren zwischen der Türkei und Venedig zu erhalten. Als aber nach dem Tode von Stjepan Vukić Kosača (1466) sich in Hum (Herzegovina) die Lage verschlechterte, kam es nach 1490 unter türkische Herrschaft. Ein Teil seiner Bevölkerung, angelockt durch Privilegien, trat zum Islam über, während jene, die sich weiterhin zum Christentum bekannten, zum Großteil ins relativ freie Montenegro übersiedelten, und zwar in die Gegend um das heutige Cetinje. Gleichgültig ob sie orthodoxe Christen oder Bogomilen waren, sie hielten an der Tradition der Stećci fest. Noch heute stehen vor der Vlaška Kirche in Cetinje zwei einsame gut erhaltene Stećci. Auf ihnen kann man die schon bekannten Motive aus der alten Heimat sehen: eine Hand mit einem Schwert und einen Reiter in voller Rüstung auf seinem Pferd.

Literatur

- Angelov, D., B. Primov, G. Bataklijev: Bogomilstvoto v Blgaria, Vizantia i Zapadna Evropa v izvori. Sofia 1967.
- Aničkov, E.: Mahineji i Bogumili. Skopje 1929.
- Bešlagić, Š.: Stećci, kataloško-topografski pregled. Sarajevo 1971.
- Čirković, S.: Istorija srednjovekovne bosanske države. Beograd 1964.
- Dizdar, M.: Stari bosanski tekstovi. Sarajevo 1971.
- Jiriček, K., J. Radonić: Istorija Srba I – II. Beograd 1952.
- Jiriček, K.: Istorija na Blgaria. Trnovo 1888;
- Klinčarov, I.: Pop Bogomil i negovoto vreme. Sofia 1927.
- Obolensky, D.: The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge 1948.
- Petranović, B.: Bogomili, crkva bosanska i kristijani. Zadar 1867.
- Prvovenčani, Stefan: Žitije Stefana Nemanje od Stefana Prvovenčanog. Beograd 1938.
- Rački, F.: Bogomili i Patareni. Zagreb 1869.
- Radojčić, S.: Dušanov zakonik. Beograd 1950.
- Solovjev, A.: Jesu li bogomili poštovali krst. Sarajevo 1948.
- Solovjev, A.: Nestanak bogomilstva i islamizacija Bosne. Sarajevo 1949.
- Solovjev, A.: Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu. Sarajevo 1953.
- Taskovski, D.: Bogomilskoto dviženje. Skopje 1949.
- Vego, M.: Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine. Sarajevo 1962.



Abb. 1: Ein Ritter mit erhobener Hand auf einem Stećak (Sarkophag) in Radimlja
(Foto: Marlies Vujović)



Abb. 2: Ausschnitt von Abb. 1
(Foto: Marlies Vujović)

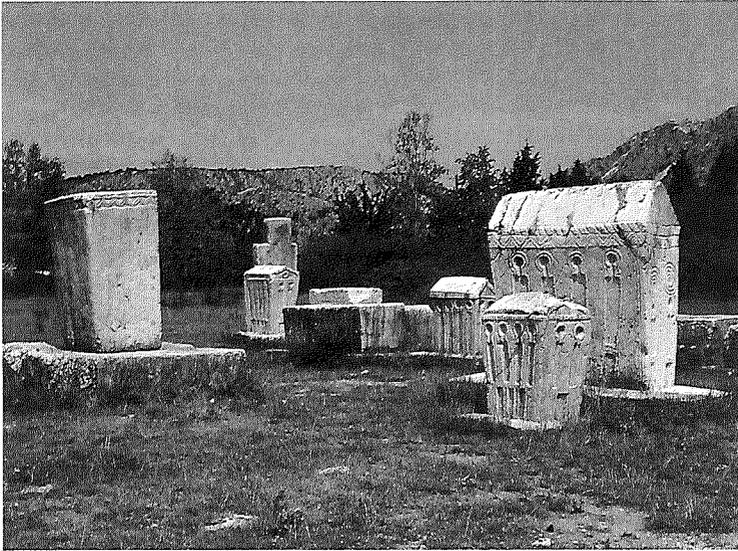


Abb. 3: Eine Gruppe von Stećci im westlichen Teil der Nekropole Radimlja (Foto: Marlies Vujović)

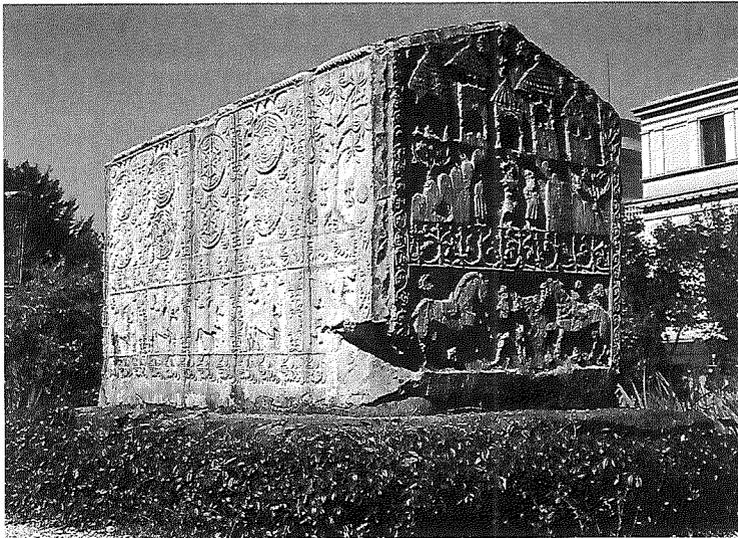


Abb. 4: Stećak (Sarkophag) aus Donja Zgošća vor dem Nationalmuseum in Sarajevo (Foto: Marlies Vujović)



Abb. 5: Jagdszene auf einem Stećak
(Foto: Marlies Vujović)



Abb. 6: Initiale aus dem Divoševo Evangelium um 1330
(Klostermuseum in Cetinje/Montenegro) (Foto: Marlies Vujović)

Mitteilungen

Überlegungen zu Ivan Čolović, Bordell der Krieger. Folklore, Politik und Krieg. Aus dem Serbokroatischen von Katharina Wolf-Grißhaber. Mit einem Vorwort von Dagmar Burkhart. Osnabrück, fibre-Verlag, 1994, 172 Seiten.

Von Walter Puchner

Das im Original Beograd 1993 (in zweiter Auflage 1994) erschienene Büchlein (in der vom Verfasser begründeten gesellschaftswissenschaftlichen „Bibliothek des 20. Jahrhunderts“, Nr. 78) stellt eine Sammlung von zehn kritischen Essays dar, die im Zeitraum 1990 bis 1993 verfaßt worden sind und sich mit der Verwendung traditioneller folkloristischer Schemata und Motive in der serbischen (aber auch kroatischen und in einem Fall auch der moslimischen) Kriegspropaganda und der sie begleitenden Trivial- und Kolportageliteratur, mit Zeitungsberichten, Plakaten, Slogans und Parolen bei Massenveranstaltungen und mit neofolkloristischen Produktionen im Schriftmedium, in kritischer und distanzierter Weise auseinandersetzen und damit den eindimensionalen Eindruck modifizieren, der mit erstaunlicher Gleichförmigkeit in den europäischen Medien anzutreffen ist, daß die serbische Bevölkerung den immer noch anhaltenden Kriegshandlungen geschlossen positiv gegenüberstünde und daß es im Lande keine nennenswerte und artikulierfähige demokratische Opposition gäbe (der Verfasser ist Gründungsmitglied der „Gesellschaft unabhängiger Intellektueller – Belgrader Kreis“ und als Vizepräsident Redakteur der Bände *Ein anderes Serbien* 1992 und *Die Intellektuellen und der Krieg* 1993). Als Volkskundler bedient sich Čolović kultur- und sozialanthropologischer, semiotischer und kommunikationswissenschaftlicher Methoden, beschäftigt sich vor allem mit rezenter Stadtvölkunde und ihren Schriftmedien: Zeitungsnekrologe, Epitaph-Texte, neukomponierte Popularlieder, Fußball-Presseberichte usw.; im Deutschen ist der Autor bisher bekannt geworden durch sein scharfsinniges Essay zur Mythologisierung eines 1986 in Frankfurt erschossenen jugoslawischen Unterweltlers: „Der Tod des Ljuba Zemunca oder das Beschützerparadoxon“. In: K. Roth (ed.), *Südosteuropäische Populärliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*. München 1993, S. 239 – 253 vgl. meine Besprechung in: *Südost-Forschungen* 53 (1994) S. 412 – 423, bes. S. 420 f.

Der etwas hintergründige Titel ist im Vollsinn erst nach der Lektüre des Bändchens zu erfassen, dessen Essays sich nicht alle mit dem Krieg befassen, doch vorwiegend mit der „Kriegsfolklore“, wobei der Autor die komparative Sicht der „anderen Seite“ nicht aus dem Auge verliert; bezeichnenderweise hat sich auch *Narodna Umjetnost* in den letzten Bänden mit diesem Phänomen auseinandergesetzt. Der Vorgang der Nutzung von weitverbreiteten Traditionssymbolen durch die Kriegspropaganda, der „Ausverkauf“ von historisch und sozial verankerten Werten und Haltungen, schon vom Tito-Regime geübt, in der Gegenwart unter anderen Vorzeichen noch intensiviert, hat geschichtlich beklemmende Parallelen, läßt sich allerdings in der einen oder anderen Form überall im Europa der Neuzeit bei der Herausbildung der Nationalstaaten und Nationalideologien in der politischen Romantik nachweisen. Der Autor verweist darauf gelegentlich. Der Titel ist, wie Dagmar Burkhart in ihrem Vorwort (S. 7 – 10) angibt, dem Titel einer Anthologie französischer Liebeslyrik „Bordel muza“, „Das Bordell der Musen“ von Danilo Kiš (gest. 1989) nachgebildet. „Die Musen sind verschwunden, doch das Bordell ist geblieben, genauer gesagt ein *Bordell der Krieger*, lautet die Botschaft der Allusion. Und die zentrale These, die der Autor angesichts der weitgehend martialisch-nationalistisch pervertierten Kommunikationssituation in seinem Land aufgestellt hat, besteht in der Aussage, daß die Alltags- und vor allem die Kriegspolitik im heutigen Serbien an eine im Bewußtsein der Bevölkerung noch höchst lebendige Folklore-Tradition anknüpft und somit von einer mythologischen Basierung und Legitimierung ihres Ideologiegebäudes ausgehen kann.“ (S. 9)

Der erste Beitrag, „Folklore und Politik“ (Mai 1990, S. 11 – 26), setzt sich mit dem folkloristischen Stil der Massenveranstaltungen auseinander, die in Serbien, Montenegro und Kroatien von 1988 bis 1990 abgehalten worden sind; die untersuchten Texte sind Parolen, Slogans und Lieder, die in den Zeitungen „Borba“ und „Politika“ veröffentlicht wurden. Die Redaktoren versuchen dabei aus der *vox populi* „his master's voice“ herauszuhören: das meistgebrauchte Wort ist „Volk“, Zitate aus dem „Bergkranz“ von Njegoš geben den Forderungen ehrwürdige Historizität, der Gebrauch von Formeln und Zeichenrepertoires der Volkslieder, der Zehnsilber usw. suggerieren „Volkstümlichkeit“. Čolović vergleicht mit den Pariser Parolen von 1968 und 1973 (nach der Untersuchung von Calvet). Slobodan Milošević wird an Titos Stelle gesetzt; die kultische Vaterfigur ist auswechselbar. Die Anrufung der Ahnen, die lange Heldenreihe der serbischen Geschichte, der Kosovo-Mythos, aber auch auf der anderen Seite Franjo Tuđman als „Ritter und Fürst“ stilisieren diese Meetings zu politisch-historischen Epen hoch, in denen die politischen Gegensätze zu eschatologischen Antagonisten werden, Gut und Böse, Licht und Finsternis, Menschlich und Unmenschlich. Auto- und Heterostereotypen sind von geradezu „manichäischer“ Absolut-

heit. Der Vergöttlichung der eigenen Vaterfigur steht die Verteufelung des gegnerischen Anführers gegenüber. Die historisch vielfach verbundenen Volksgruppen kommen in ontologischen Polaritäten zu stehen. Diese „Verführung“, die Manipulation von Geschichte, kann durch die folkloristische Topik zu akzeptierter Realität werden. Die Zwei-Millionen-Versammlung der Serben am 28. Juni (Veitstag) 1989 am Amsfeld zur 600-Jahr-Feier der historischen Schlacht ließ in ihren Parolen schon nichts Gutes ahnen.

Manche der Essays, besonders was die Kriegsfolklore und die Mythisierung der Aggressionspolitik betrifft, überlappen einander an einigen Punkten, doch sind die Sichtweisen jeweils unterschiedlich. Dies hängt auch mit der assoziativen Struktur der Beiträge zusammen, die zwar immer von einer konkreten Textgruppe ausgehen, aber interpretative „Ausflüge“ in die Geschichte, Religionswissenschaft, Psychoanalyse, Kulturanthropologie, Sozial- und Kommunikationswissenschaft usw. unternehmen. Besondere Mühe hat sich auch die Übersetzerin gegeben, die bündigen Endreime der Parolen und Slogans einigermaßen adäquat in das Deutsche zu übersetzen, dessen Reimmöglichkeiten ja bekanntlich beschränkter sind. Als sehr nützlich für die Lektüre erweist sich auch das Glossar am Ende des Bandes (S. 162 – 172), das eine Fülle von Namen, Toponymica, historischen Begebenheiten, Partei- und Organisationsnamen usw. aufschlüsselt, die der Leser braucht, um die relativ dichten und hinweisreichen Texte von Čolović, aber auch seiner untersuchten Neofolklore, zu verstehen. Der Stil der Verfasser ist locker, geschrieben mit *esprit* und *brio*, manchmal ironisch, unakademisch, horizontoffen, doch präzise in den Formulierungen, dicht in der Aussage, anspruchsvoll für den Rezipienten und fast immer aktualitätsgebunden.

Der nächste Beitrag, „Auf dem Altar unserer Wünsche“ (Juni 1991, S. 27 – 34), behandelt Fußballberichte, denen der Verfasser schon eine eigene Monographie gewidmet hat: hier geht es um den „historischen“ Sieg des „Roten Sterns“ gegen die Olympique Marseille am 29. Mai 1991 in Bari und die darüber erschienenen Presseberichte; das harmlose, eher farblose Spiel wird zu einer mythischen Konfrontation von Gut und Böse, Uns und Ihnen, menschlichen Werten und Unwerten. In Bari ist nach den Synaxaren nicht nur der orthodoxe Hag. Nikolaos zu Hause, sondern der liebe Gott selbst verfolgt das Match, die „Lebensschlacht“, den „Riesenkampf“; das reizlose Spiel selbst ist unbedeutend vor dem Sieg, ja die Spieler haben die Schönheit und die Phantasie des Spiels ganz bewußt auf dem Altar des Siegen-Müssens geopfert; die Selbstaufopferung von Spielern und Trainer hat durchaus das ambivalente sakrale Ambiente des Opferrituals, der Kontakt mit dem Numinosen ist bekanntlich gefährlich. Eine humoristische Lesung des Artikels, dessen Texte z.T. köstlich sind, stößt jedoch rasch auf den Ernst der Geschichte: von der Olympiade 1936 bis zu den rezenten

Gewaltorgien der Hooligans, den Berichten von Sport- und Regenbogenpresse, die von mythisierenden Klischees, Ethnostereotypen usw. nur so wimmeln. Čolovičs Analysen des serbischen Fußballs haben durchaus einen weiteren Anwendungskreis.

Auch der nächste Artikel handelt nicht vom Kriegswahnsinn, sondern den Werbestrategien der privaten Karić-Bank in der Post-Tito-Ära: „Zum Deal, Verdammte dieser Erde. Eine Bank auf der Suche nach Identität“ (Juli 1991, S. 35 – 48), die sich ebenfalls intensiv der Folklore-Topik bedient. Untersucht wurden Werbetexte in verschiedenen Zeitungen von März bis Ende Mai 1991. Volksliedformel, Sprichwort und Aphorismus werden eingesetzt, um „Volksnähe“ zu signalisieren, wenn auch die Botschaft vom Wert des gutbürgerlichen Sparens keineswegs einer existierenden Volksideologie entspricht, wo die „Freigebigkeit“ eine eigene positive Werthaltung bildet. Aber die „geheime Verführung“ der Werbung (Vance Packard) bedient sich nur der Form, nicht der Inhalte; die prägt sie selbst. Sie gibt sich auch als Bürgerbank, predigt in längeren Werbetexten in durchaus anspruchsvoller und origineller Weise neokapitalistische Werte („Je reicher jeder von uns ist, desto reicher sind wir alle zusammen“), ist sogar elitär, ohne dies als Gegensatz zur „Volksnähe“ zu empfinden. Adressat ist der serbische Nationalismus, der geschickt zu Werbezwecken genutzt wird.

Die vierte Studie hat den Titel „Kapetan Dragan. Der neue serbische Kriegsheld“ (Oktober 1991, S. 49 – 59) und analysiert die Figur eines anonym gebliebenen Hauptmanns in den kriegswerbenden Medien (Zeitungen, Fernsehen, in der Wochenzeitung „Osmica“ sogar ein Comic-Strip in Fortsetzungen), der so gar nicht dem Četnik- und Partisanenimage des Räuberhauptmanns mit dem dichten Bart, dem stechenden Blick, den gekreuzten Patronengurten und dem Dolch im Gürtel, prahlend mit blutigen Geschichten und Heldentaten, entspricht: sauber rasiert, klein, grauhaarig, in einem Tarnanzug ohne Zeichen ethnischer Zugehörigkeit, unbewaffnet, räsoniert er über Krieg und Frieden, liebt das Gitarrenspiel, haßt die Schlachten, kämpft nur, wenn er muß, „neutralisiert“ Gegner und erreicht „strategische Ziele“, professionell und ordentlich, ist edelmütig und menschlich, kein fanatischer Serbe (hat in Ostafrika gelebt), achtet auch seine Gegner und kämpft auf Seite der Serben überhaupt nur, weil sie im Recht sind. Dieser anonyme, und rasch zur Mythosfigur gewordene kultivierte, sensible und humane Gentleman-Offizier nimmt den schrecklichen Kriegsereignissen ihre blutige Tragik, ihre Irrationalität und legitimiert und rationalisiert vor Lesern und Zusehern die Militäroperationen als „gerechte Aufgabe“. „Die Gestalt des Kapetan Dragan, des Helden mit der geheimnisvollen, exotischen Abstammung, den feinen Manieren, der, sentimental und musikalisch, geistreich und tolerant, Kosmopolit mit aufgeschlossenen Ansichten und gerecht ist, spielt in der Kriegspropaganda auf serbischer

Seite eine wichtige Rolle. Er übt auf die jungen Männer in Serbien, die heute zum Kriegsdienst einberufen werden, mit Sicherheit einen ermutigenden Einfluß aus, besonders auf jene, denen die Geschichten und Gedichte über die Četnici und andere auf die traditionelle patriarchalisch-kriegerische Art geformten Helden nicht besonders überzeugend klingen. Jedenfalls bot der Kapetan uns Betrachtern dieses Krieges ein beruhigendes, fast liebliches Bild.“ (S. 59)

Der folgende Artikel „Bordell der Krieger“ (März 1992, S. 60 – 70) stellt Indizien aus der Topik der Kriegsberichterstattung zusammen, daß zum Mann-Sein des Kriegers auch die erotische Reifung gehört; die Deserteure sind Mamas Lieblinge, die lieber zu Hause bleiben, statt sich dem Rausch von Eros und Thanatos hinzugeben. Pazifisten werden in dieser Kolportage-Literatur als „Fräuleins“ bezeichnet. Waffen und Frauen gehören zu Initiationsriten. In rezenten Kriegsliedbesungen werden phantastische Szenen erdichtet („the best fucking is before battle“), während in Comicstrip-Serien Eros und Sex hauptsächlich als Kriegswaffen für Hinterhalte usw. eingesetzt werden.

Ins Zentrum der Fragestellung führt die sechste Studie: „*Vox populi – vox naturae*. Die Folklore als Legitimationsmittel nationaler Souveränität“ (Juni 1992, S. 71 – 80), die sich z.T. mit der ersten überschneidet; doch ist der Blickwinkel ein anderer. In einem historischen Exkurs führt der Autor die Geschichte der Auswertung der Volkskultur durch die Nationalpolitik seit der Romantik vor (nach Nicole Belmont, *Paroles païennes. Mythe et folklore*. Paris 1986): der „gute Wilde“ übersiedelt von Amerika nach Europa, doch mußte die Folklore, „ausufernd, chaotisch, ohne sichtbare Ordnung, amorph, unlogisch und unschicklich“ (S. 74) wie sie war, erst systematisiert, geebnet, geordnet, überarbeitet usw. werden, bis sie als ideologische Grundlage der Nationalliteratur (nach Herder) zu gebrauchen war. Phantastische Gestalten wie der schottische Barde Ossian, hinter dem sich ein namhafter Dichter verbirgt, und die angebliche bretonische Liedsammlung „Barzaz-Breiz“ waren dafür besser geeignet (vgl. den Beispielskatalog bei Jean Plumyène, *Les Nation romantiques. Histoire de nationalisme. Le XIXe siècle*. Paris 1979, S. 123 – 130). Erst in der bürgerlich kultivierten Form war die *vox populi* für die Weckung und Formung des Nationalbewußtseins geeignet. Die Arbeit hat für die Serben Vuk Karadžić besorgt. Volkspoeseie aber dient auch dazu, politische Macht vor dem Volk, vor der internationalen Öffentlichkeit und ausländischen politischen Instanzen zu legitimieren: Folklore als Identifikationspotential und Aushängeschild; in der gleichen Funktion wurden in der „Wiedergeburtzeit“ der Balkanvölker im 19. Jahrhundert auch Literatur und Theater eingesetzt (vgl. W. Puchner, *Historisches Drama und gesellschaftskritische Komödie bei den Völkern Südosteuropas im 19. Jahrhundert. Vom Theater des Nationalismus zum Nationaltheater*.

Frankfurt am Main etc. 1993). Verschiedene politische Bewegungen können sich auch um die Okkupierung des Folklore-Materials streiten (wie die Partisanen und die Četnici im Zweiten Weltkrieg um die Aneignung der serbischen Heldenlieder); Namen und Orte werden in diesen „Zweitverwendungen“ auswechselbar: so wird ein bekannter Marsch „Es marschierte König Peters Garde“ sowohl von den Kroaten als auch von den Serben zur Kriegspropaganda benützt. Doch sind solche Praktiken seit der Romantik in Musik, Volksdichtung, Märchen usw. bekannt. Es geht hier „um die Kontinuität einer zweifachen Bewegung. Einerseits modelliert, rationalisiert, ästhetisiert, strukturiert, organisiert, mit einem Wort: kultiviert die moderne politische Macht das Material, das Völker und ihre traditionelle Kultur in natürlichem, wildem Rohzustand herstellen. Die Größe, der Ruhm der Nation ist eine Schöpfung, ein Werk der politischen Macht. Andererseits stellt sich diese Macht als Schützer von Authentizität, Unverdorbenheit, Natürlichkeit der Volkskultur dar. Um ihr Image mit solchen Zügen zu versehen, mystifiziert, verharmlost, naturalisiert die politische Macht ihre wahren Interessen, wendet sich an das Volk und fordert angeblich, daß sich das Volk mit im Folklorestil formulierten Botschaften an sie wendet, die dann als Ausdruck des innersten Volkswillens und auch als authentische Stimme der Natur selbst offeriert werden. In der Moderne ist die *vox populi* weniger eine *vox dei* als vielmehr eine *vox naturae*.“ (S. 80) Der Passus der Zusammenfassung mag zugleich als Stilbeispiel stehen.

Der folgende Beitrag „Kapital des Hasses. Der Krieg, das Unbewußte und der Mythos“ (Dezember 1992, S. 81 – 86) diskutiert psychoanalytische und religionswissenschaftliche Erklärungsmodelle der Aggressivität. Die nach Freud unterbewußt vorhandene Aggressivität des Einzelnen wird nicht lustvoll ausgelebt, sondern von höheren Instanzen zu „höheren Zielen“ eingesetzt; die Übertretung des Tötungstabus wird dem Zögernden und Über-Ich-Gehemmten als Heldentat, Opferung seiner kleinen egoistischen Ziele hingestellt, ein neues Über-Ich zähmt nicht seinen Aggressionstrieb, sondern manipuliert ihn: er wird zur Pflichterfüllung, vor sich selbst, vor der Nation, vor den Ahnen; dem Zaudernden wird mythisches Heldentum in Aussicht gestellt. Mit der mythischen Valorisierung der Gewalttat geht eine Vergöttlichung des Anführers einher, sowie eine Verteufelung des Gegners, als grausame Bestie, Barbar, Ungeheuer. „Dank der Dehumanisierung des Feindes wird der Krieg gegen ihn viel mehr als nur patriotische Verpflichtung, weil hier die personifizierte Gefahr auftritt, die uns als menschliche Wesen bedroht, so daß unser Widerstand den Sinn eines Kampfes für universale humanistische Werte erhält.“ (S. 86) Dieses entlastende Über-Ich organisiert die Kriegspropaganda, die auch das diabolisierte Feindbild aufbaut und vermittelt; die Vernichtung des „Feindes“ ist eine Großtat, eine von höchsten moralischen Instanzen geforderte Aufgabe, die

Rettung der Menschheit schlechthin. Die Mythologisierung gehört zu den Hauptstrategien der Kriegspropaganda.

Das nächste Kapitel mit dem Titel „Halt, ihr Paschas und Ustaschas!“ (Jänner 1993, S. 87 – 110) untersucht die Radioprogramme einer 1992 in Belgrad gegründeten neuen Rundfunkstation, „Ponos radio“ „Radio Stolz“, die rund um die Uhr folkloristische Polit- und Kriegslieder zusammen mit Werbespots und Grußbotschaften bringt. Es geht dabei um Kriegsfolklore, die auf die Četnik-Lieder aufbaut bzw. um neukomponierte Folkloresongs, die den Nationalstolz der Serben bzw. der serbischen Armee unterstreichen sollen. Solche Kassetten und Platten waren seit 1989 auf dem Markt („Oj Serbien, deine drei Teile werden bald ein Ganzes sein“, „Das Mädchen vom Amselfeld“, „Slobodan [Milošević], lieber Bruder“ usw.), die in national-patriotischer Rhetorik und Mythologie ein neues Serbien fordern, die Wiederherstellung der nationalen Traditionen und den orthodoxen Glauben, dabei auf die lange Reihe der historischen Helden rekurrieren, auf Savatum, die Partisanentradition, rezente Episoden des Krieges in Kroatien beschreiben und Deserteure und Pazifisten als Muttersöhnchen lächerlich machen. Die Tragik der Kriegereignisse kommt eigentlich nur in den Grußbotschaften an die Front zum Tragen. Die Grußbotschaften innerhalb Belgrads sowie die Lieder werden von den Moderatoren in ihrem Sinne kommentiert und manipuliert. Auch Werbespots arbeiten gern mit nationalistischen Appellen. Dadurch kommt es zu einer eigenartigen Interferenz inhaltlich inadäquater Sendestoffe. „Schon die Verflechtung von privaten, familiären, nicht mit dem Krieg und den Kriegsverhältnissen verbundenen Botschaften mit alten und neuen Četnikliedern, patriotischen und kriegerischen Volksliedern kann unabhängig von den Absichten der Radiostation und den Teilnehmern an einer solchen Kommunikation die kriegslüsterne Jubelschreie und die Äußerungen von Haß und Rachegefühl, die der hauptsächliche Inhalt dieser Lieder sind, mildern, ästhetisieren, d.h. ‚zähmen‘ und pazifizieren. Allerdings wird die erneuerte und neue politische und kriegerische Folklore in Kombination mit kommerziellen Werbebotschaften zur reinen Konvention, zum Stil einer gewissen gesellschaftlichen Kommunikation, zur symbolischen Legitimation einer Gesellschaftsschicht, die schon in den Startlöchern sitzt, um zu regieren und zu verdienen. Heute betreibt man das im Namen des Serbentums und mit Gottes Segen.“ (S. 110) Dasselbe Phänomen hat Bronislav Nušić in seinen Zwischenkriegskomödien satirisch aufs Korn genommen.

Das nächste Kapitel, „Die heiligen Krieger“ (Mai 1993, S. 111 – 133) geht den Aspekten des „Glaubenskrieges“ nach, den konfessionellen Differenzen der an der Auseinandersetzung beteiligten Völker. Doch sind diese eher marginal. In der älteren Kriegsliteratur findet sich immer wieder der Topos, daß der Krieg ein sinnstiftendes Opferritual sei (noch in den franzö-

sischen Schulbüchern des 20. Jahrhunderts ist zu lesen: „Blut fließt, damit Frankreich lebe“). Die Nation frißt ihre Kinder. „In eine Moloch gleichende Gottheit verwandelt, verlangt die Nation die Opferung ihrer Kinder, um zu leben. Der Stamm des nationalen Lebens wächst nur auf dem Schlachtfeld, auf den Gräbern heldenhafter Ahnen.“ (S. 115) Der Heldenkult vollzieht sich an den Ahnengräbern. Das Übermenschliche der Krieger und das Unhistorische der (End)Kämpfe äußert sich auch in den berserkerhaften Gestalten der Kämpfer, deren Kampfwut durch nichts aufzuhalten ist, die mit den Wölfen im Bunde sind, oder sich „Wölfe“ nennen. Das wurde schon den Haiducken nachgesagt. Waschungen in heiligen Gebirgsbächen, Ahnenepiphanie als eine Art Gespenster-Hilfsarmee, ein heiliges Leuchten in den Augen der Kämpfer und ähnliches dienen der Mythologisierung und Mystifizierung militärischer Operationen und ihrer Teilnehmer. Superhelden in kroatischen und serbischen Comicstrips (als Super-Kroate „superhrvoje“ und Super-Serbe „ninjutsu“) mit der Beherrschung fernöstlicher Kampftechniken und Meditationsübungen sind letzte Ausläufer der einstigen Heldendichtung. In seinem Buch „Die heiligen Krieger“ weist Predrag Milošević nach, daß die asiatischen Kampftechniken bereits im „Hilandarski tipik“ des Hl. Sava beschrieben seien; eine Rückkehr zu den serbischen Kampftechniken des Mittelalters sei also unbedingt angezeigt. Mit beißender Ironie kommentiert Čolović: „... anscheinend hat das vom Krieg ergriffene Volk Menschen mit übernatürlichen Kräften und Menschen, die geschickt mit diesen Kräften manipulieren, bitter nötig.“ (S. 132) Wie ist sonst zu erklären, daß die Kriegerfolklore, aber auch nüchtern politische Aussagen, von astrologischen, parapsychologischen und bioenergetischen Ideen nur so wimmeln, daß Supermänner und Schamanen zunehmend gefragt sind, je länger der Krieg anhält?

Auf Ethnostereotype geht wieder das letzte Kapitel, „Die Serben und die anderen. Die ethnische Identität im gegenwärtigen politischen Folklorismus“ (Juni 1993, S. 134 – 157) ein: sie sind gleichzeitig simplifizierend, aber auch verunklarend, präzise, aber übertrieben. Zunächst geht der Verfasser der Definitionsfrage von Gruppenidentität nach, die sich im Gegensatz zur älteren Sozialpsychologie in den Theorien nach den 60er Jahren nur mehr dynamisch und interaktiv begreifen läßt, als Ergebnis von Kommunikationsprozessen. Vereinfacht gesagt: Eigenbilder kristallisieren und verfestigen sich nur in Auseinandersetzung mit Fremdbildern. Dies gehört auch zu den Einsichten rezenter jugoslawischer Ethnologen und Volkskundler, die namentlich aufgezählt werden. Bei den Massenversammlungen von 1988 – 1990 war an den Parolen und Slogans noch eine gewisse Pluralität abzulesen; es ging vor allem um die Überwindung der Tito-Ära; aber schon waren die serbischen Töne dominierend. Die Schallplattenproduktion der Polit-Folklore seither (mit etwa hundert Texten) bildet das Untersuchungs-

Corpus für die rezenten Identitätsvorstellungen. Diese geschieht unter einem zweifachen Aspekt: als „Diskurs der Liebe“ (Autostereotyp) und als „Diskurs des Hasses“ (Heterostereotyp). Zum ersten gehört die Ahnenreihe bis zum Zaren Dušan und die Kosovo-Schlacht, Haiduckentum und Četniks, die pravoslave Orthodoxie, die Kyrilliza, die Volksmusikinstrumente (gusla, Dudelsack, Ziehharmonika), Teile der Volkstracht, Bauen, Handarbeiten usw. (interessanterweise spielt die ‚zadruga‘, von der älteren wissenschaftlichen Literatur oft als „serbisch“ oder auch südslawisch propagiert, keine Rolle mehr; dazu entmystifizierend schon Mosely: *Communal Families in the Balkans, the Zadruga*. Essays by Philip Mosely and essays in his honor. Notre Dame, Indiana 1976). Bezeichnend für die Zeitlosigkeit der Mystifizierung der Nationalgeschichte ist der zehnsilbige (Heldenvers) Zweizeiler eines serbischen Parlamentariers: „Geboren bin ich auf dem Amselfeld, war doch schon vor der Geburt auf der Welt.“ (S. 144) Die Denkmäler der Ahnen (Klöster, Kirchen) und ihre Gebeine markieren das nationale Territorium in alle Ewigkeit: „Wo der Urväter Gebeine, sind serbischer Grenzen Steine.“ (S. 146) Das in der Kriegsfolklore formierte Modell der Identität ist statisch, substantialistisch und neoromantisch und gründet auf stereotypen Vorstellungen wie kollektives Gedächtnis, Glaube, Sprache (Schrift), Tradition, Territorium. Aber es erweist sich, daß diese Postulate vielfach erst ihre Substanz erhalten durch die Grellheit der Feindbilder (den „Diskurs des Hasses“), oder wie es der Autor formuliert: „Der Diskurs der Ergebenheit und Liebe reicht nicht, vielmehr ist der Diskurs der Verachtung und des Hasses fast unumgänglich, um das ‚Unsere‘ hervorzuheben und zu verteidigen.“ (S. 148) Dazu bedarf es der Kämpfe und der Opfer. Die Para-Logik einer solchermaßen definierten Identität besteht darin, daß sie nur im äußersten Widerstand und in der ständigen Lebensaufopferung erlebbar ist. Damit steht Serbien nicht allein da. „Die volle Identität ist hier etwas, das nur als Resultat dieses Opfern, als Errungenschaft des freiwilligen Heldentodes existiert. Deshalb werden in jedem Lied, in dem diese verherrlicht wird, ganze Bäche von Blut vergossen. Serbien wird von seinen Söhnen folgendermaßen besungen: ‚Von altersher bis zum heutigen Tag haben wir dich mit Blut getränkt.‘“ (S. 148) Dieser verhängnisvolle sozialpsychologische und kulturideologische Mechanismus liegt einer ganzen Reihe von historischen und rezenten Konflikten zugrunde. Erst in der Bedrohung, im Kampf auf Leben und Tod manifestiert sich erfahrbar die eigene Existenz; die polarisierende Mythologisierung der unaufhörlichen Auseinandersetzungen in einer eschatologischen Theodizee von Gut und Böse, ist im Wortsinne Existenzvoraussetzung der Gruppe, wenn sie sich nur an Feindbildern definieren kann. So steht der langen Liste serbischer Helden eine ebenso lange Liste von Gegnern und Feinden, Verrätern und Serbenhassern gegenüber, die sich durch moralische Armseligkeit und physische Häßlichkeit

auszeichnen. Zu den Diskursen des Hasses zählen die Anklagen und Verurteilungen, die Drohungen und Flüche, die rituellen Schmähungen (schon in den Fußball- und Basketballstadien, dann auf politischen Meetings und in der Kriegspropaganda mit sexuellen, kannibalischen, skatologischen, sadistischen, koprophagen und anderen erotischen Motiven) und der Spott. In den Texten gibt es auch rhetorische Adressaten oder namenlose Opponenten („wer schreit hier herum und leugnet, daß das Kosovo serbisch ist“), denen diese Identität noch nicht voll bewußt geworden ist, denn das bedarf der Läuterung und der Prüfung. In diesen Frageformeln, die auch dem Volkslied geläufig sind, zeigt sich freilich, daß die Selbstdefinition der Gruppenidentität von selbsternannten Pädagogen und Strategen organisiert wird, keineswegs die Gesamtheit der Meinungen der Gruppenmitglieder reflektiert, und auch sonst nicht objektiv überprüfbar ist. Es geht um Demagogie im Gewand der Folklore, um eine Art Sprachkonvention. „Serbe sein ist in diesen Liedern weder Essenz noch Existenz, sondern eine akzeptierte und manchmal rituell bekräftigte sprachliche Konvention, d.h. die Bereitschaft, auf Befehl von höherer Stelle, deren Zuständigkeit und Macht nicht in Frage gestellt wird, einen gemeinsamen Namen, das serbische Ethnonym, den serbischen Namen anzunehmen und zu tragen. Serbe ist, wer so heißt ...“ (S. 156) „In Extremfällen ereignet sich das Wunder der Verkörperung des Ethnonyms ...“ Ein Lied kann dieses Ereignis feiern, bei dem das lateinische Sprichwort verkehrt wird und das Omen zum Nomen wird: „Ich bin Serbe, ich bin Serbe, es steht mir auf der Stirn geschrieben.“ (S. 157) In Kroatien ist das Ethnonym zum Schimpfwort in der Kindersprache geworden, zum Synonym für den Aggressor, zur Bezeichnung einer Person mit zweifelhafter Moral (S. 156, Anm. 8). Das auserwählte Volk ist zugleich auch das verfluchte.

Es folgt noch ein Literaturverzeichnis (S. 158 – 161, in dem serbokroatische Titel allerdings nicht übersetzt sind). Man fragt sich vielleicht, ob sich eine wissenschaftliche Beschäftigung mit solchen propagandistisch-populistischen Machwerken überhaupt lohnt. Aber es sind nicht nur Zeugnisse der Alltagskultur, die unter formalen Gesichtspunkten in einer langen Tradition verankert sind und in eine fragwürdige „Zweite Existenz“ eintreten, sondern auch lehrreiche Beispiele der „Verführbarkeit“ breiterer Populationsschichten durch traditionellen Stil und Aufmachung, durch Kultivierung von Wir-Gefühlen, die sich ausschließlich aus Gegensätzen zu Feindbildern definieren, die im Namen der Eigenexistenz zu immer neuen Opfern aufrufen, bis es aus dem psychischen Teufelskreis von Aggression und Aggressionsangst kein Entrinnen mehr gibt, auch nicht für die politische Führung, die realitätsinadäquat reagiert und die Gesellschaft immer tiefer in die Katastrophe zieht. Colovićs eindringliche Analysen der serbischen Kriegsfolklore haben durchaus weiterreichende Gültigkeit. Insofern wird man dem

Vorwort von Dagmar Burkhart nur zustimmen können: „Mit dem geschärften Blick des Ethnographen ... ist es dem Autor gelungen, eine in ihren Befunden überzeugende analytische Durchdringung der folkloristisch fundierten und damit legitimierten aktuellen Politik in Serbien zu liefern. Dadurch, daß er dabei auch die ambivalenten Züge der Phänomene sowie die Spannungen herausstellt, die zwischen den durch Tradition begründeten Handlungsmaximen und den ihnen partiell widersprechenden Anforderungen der Gegenwart besteht, macht er die für West-, Nord- und Mitteleuropäer häufig unverständlichen, weil atavistisch wirkenden Verhaltensweisen serbischer Politikrepräsentanten erklärbar.“ (S. 10) Die Existenz derart kritischer Einsichten lassen einen Hoffnungsschimmer für die Zukunft. Aus diesem Grund ist auch eine detailliertere Darstellung des Inhaltes angebracht.

**Volkskundliche Erforschung der tschechischen
Minderheit in Wien.
Erinnerungskultur, Assimilationsprozesse, konfessionelle und
vereinsmäßige Bindungen.
Ein Projektbericht**

Von Jana Pospíšilová und Marta Toncrová

Zu den aktuellen Themen des Forschungsbereichs am Institut für Ethnographie und Folkloristik der Tschechischen Akademie der Wissenschaften gehören in jüngerer Zeit Untersuchungen zu den im Ausland lebenden Tschechen. Früher orientierten sich diese Forschungen an den in Bulgarien, Rumänien, im ehemaligen Jugoslawien und der ehemaligen Sowjetunion lebenden Tschechen. Weniger Aufmerksamkeit widmete man hingegen den Tschechen in Österreich bzw. den Remigranten aus Österreich.

Zur Frage der tschechischen Minoritäten wurde vom Institut für Ethnographie und Folkloristik der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik in Prag eine Reihe von Sammelbänden unter dem Titel „Češi v cizině“ („Tschechen im Ausland“, bis jetzt 8 Bände) veröffentlicht, sowie auch einzelne Studien vor allem in der Zeitschrift „Český lid“. Neuerdings konzentriert sich die Forschung auf die tschechische Minderheit in Frankreich und auch wieder in Österreich, namentlich in Wien.

Nach 1989 konnten die tschechischen Wissenschaftler ihre Forschungen und Studien der Literatur- und Archivquellen auch in den westeuropäischen Ländern eröffnen, was früher so gut wie unmöglich war. Zu diesen neuen Projekten gehört zum Beispiel die vor kurzem abgeschlossene Untersuchung ausgewählter Bereiche der Volkskultur bei der Bevölkerung mährischer und slowakischer Abstammung im Marchfeld in Niederösterreich, welche von Marta Šrámková, Marta Toncrová und Oldřich Sirovátka, Mitarbeiter der Brünner Arbeitsstelle des Instituts für Ethnographie und Folkloristik der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, durchgeführt worden war.¹

Mit der zur selben Zeit geplanten Studie über das Leben der Wiener Tschechen unter dem Arbeitstitel „Národopisný výzkum české menšiny ve Vídni“ (Volkskundliche Erforschung der tschechischen Minderheit in Wien), welche Teil eines größeren Projektes unter der Beteiligung mehrerer Institutionen sein sollte, konnte erst voriges Jahr begonnen werden. Für die in Wien lebenden Tschechen interessieren sich sowohl tschechische als auch österreichische Volkskundler, Historiker und Sprachwissenschaftler. Die Projekte sind zwar gegenseitig bekannt, aber untereinander zu wenig koor-

diniert. Der Kontakt verläuft allerdings trotzdem sowohl unter den Kollegen als auch mit den Gewährspersonen durchaus freundlich.

Die Untersuchung zielt auf die Beobachtung des Assimilationsprozesses im Großstadtmilieu und der Faktoren, welche die Erhaltung des nationalen Bewußtseins und der Identität der Wiener Tschechen beeinflussen. Gegenwärtig findet man nicht mehr viele Äußerungen der nationalen Zugehörigkeit oder durch diese beeinflusste Besonderheiten im Leben der Wiener Tschechen. Umso wichtiger erachten wir es, die Erzählungen der sich deklarierenden Minoritätsangehörigen – heute meist ältere Menschen –, aufzuzeichnen.

Parallel zur Sammlung von Erzählungen und anderem Material in Wien wurde auch eine Untersuchung der Remigranten, die nach 1945 wieder in ihre Heimat zurückkehrten, eröffnet. Es handelt sich dabei um Frauen und Männer, die sich aufgrund einer Aufforderung des Instituts via Rundfunk meldeten. Diese Leute erinnern sich mit einer gewissen Nostalgie an ihre Kindheit und Jugend in Wien, und allen diesen ehemaligen „Wiener“ Tschechen ist eine Enttäuschung über die in der Tschechoslowakischen Republik verbrachten Jahre gemeinsam.

Nach dem Abschluß der Forschungen plant das Institut in Brünn eine Publikation der Ergebnisse in Form einer Anthologie von Erinnerungen, Erzählungen und Bildmaterial sowohl über die Wiener Tschechen als auch über die Remigranten.

Neben dem Studium der Fachliteratur, von Memoiren und Belletristik, der zeitgenössischen Presse und von Archivquellen bedienen sich die Projektmitarbeiter auch der Methoden der direkten Beobachtung, des narrativen Interviews, der Aufzeichnung persönlich erinnerter Geschichte. Die sogenannte Oral History hat durch die Bewertung von lebensgeschichtlichen Erzählungen als Forschungsquellen in den letzten Jahren zu Veränderungen der Sichtweisen geführt, welche neue Perspektiven innerhalb des Faches eröffnen. Daneben werden Tonbänder und Videoaufnahmen gemacht, alte Fotos, Urkunden, Korrespondenzen, Stammbücher und verschiedene persönliche Erinnerungsstücke gesammelt.

Die Tschechen und Slowaken zogen als bedeutende ethnische Minderheit in der Hauptstadt der ehemaligen Donaumonarchie die Aufmerksamkeit verschiedenster Autoren auf sich. Dies spiegelt sich in einer langen Reihe von Arbeiten wider, die seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bis zur Gegenwart veröffentlicht wurden. In der Zeitschrift „Osvěta“ schrieb Graf Jan Harrach: „Wir haben in Wien ein zweites, ja größeres Prag. In unserem königlichen Prag lebten im Jahre 1869 96.690 Tschechen, jedoch in Wien sind wir 147.090! Dazu muß man allerdings gleich bemerken, daß wenn in Prag jeder fünfte Einwohner ein Deutscher ist, so ist in Wien diese Relation genau

umgekehrt. Hier gibt es für vier Deutsche einen Tschechoslawen.“² In der Zeitschrift „Časopis Českého musea“ fügte er hinzu: „Darin sehe ich auch das Hauptmoment der Wichtigkeit und Zukunft Wiens als einer Weltstadt an der Grenze zwischen dem slawischen und deutschen Element.“³

Während im 19. Jahrhundert in der Literatur über die Wiener Tschechen die tschechischen (oder zumindest tschechisch schreibenden) Autoren überwogen, so wuchs das Interesse für dieses Thema in den letzten Jahrzehnten auch bei deutschen und österreichischen Spezialisten. Derzeit interessieren sich für die tschechische Minderheit auch einige Wiener Kollegen, wie etwa Vera Mayer, Wolfgang Slapansky, Helga Thiel und Gero Fischer. Den wichtigsten Beitrag in dieser Frage lieferte bisher die deutsche Historikerin Monika Glettler.⁴ Eine klare und objektive Darstellung der Tschechen und Slowaken in Wien bietet auch eine Arbeit von Arnold Suppan. Häufig zitiert wird auch K. M. Brousek, ein deutsch schreibender Angehöriger der tschechischen Minderheit.⁵

Die ältere tschechische Literatur über Wiener Tschechen und Slowaken stammt von Publizisten, patriotisch gesinnten Intellektuellen, Politikern und Historikern, was deren Werke und die gesamte Forschung über diese Minorität in Wien und in Österreich allgemein inhaltlich prägt. Die Werke verwenden Informationen aus offiziellen Materialien und Dokumenten, aus Jahresberichten der Organisationen und Vereine, aus Archivakten, Statistiken, usw. Die Autoren belegen hier die Zahl der Wiener Einwohner mit tschechischer Nationalität und ihre Bedeutung für die wirtschaftliche Prosperität der Hauptstadt (die Ziffern werden hier mit Bemerkungen wie „tatsächlich mehr“ eingeführt). Auch nach Suppan war am Anfang des 20. Jahrhunderts circa ein Zehntel der zwei Millionen Wiener Einwohner tschechischer oder slowakischer Nationalität. Die Volkszählung im Jahre 1910 wies jedoch nur 100.000 Wiener mit tschechisch-mährisch-slowakischer Umgangssprache auf.⁶

Die ältere Literatur bewertet das Vorhandensein, das Niveau und die Ausstattung der Erziehungs- und Kultureinrichtungen. Manche Autoren äußern eine gewisse Befriedigung über die der Minderheit zur Verfügung stehenden Mittel, andere jedoch monieren die unzureichenden Lebensverhältnisse. Man stößt auf Kritik der mangelnden Beziehungen der böhmischen Länder zu den Landsleuten in Wien und kritisiert jene Tschechen in der Fremde, die sich für die Erhaltung der Sprache und Volkseigenschaften nicht interessieren.

Alle diese Werke haben ihre unumstrittene Bedeutung. Sie informieren über die Geschichte und Umstände der Emigration nach Österreich, über die soziale Zusammensetzung der Minderheit, über den Bildungsgrad der Tschechen und Slowaken und über deren kulturelles und gesellschaftliches Leben. Sie zeichnen ein Bild des Schulwesens und Vereinslebens und beleuchten das Wirken von Intellektuellen und Künstlern. Das aber, wofür sich die Volkskunde speziell interessiert, das alltägliche und festliche Leben in all seinen Erscheinungsformen aus der Sicht der Betroffenen selbst –

unter der gebotenen Berücksichtigung des reflektierenden Blicks des Ethnographen – bleibt ausgespart. Dafür wiederum stellt die Belletristik und Memoiren-Literatur eine brauchbare Quelle dar.

Manche Leseproben sind da besonders treffend und wertvoll, wie etwa die Erinnerungen des Präsidenten Masaryk: „Wien war für meine geistige Entwicklung von ziemlich großer Bedeutung ... Mähren hatte damals eine gewisse Neigung zu Wien, und Brünn war, wie man zu sagen pflegte, ein Vorort Wiens. Zum ersten Mal war ich in Wien als Schlosserlehrling; als Gymnasiast ging ich einmal in den Ferien zu Fuß nach Wien. Beide Male bin ich von dort aber gleichsam weggelaufen, so großes Heimweh hatte ich verspürt. In reiferen Jahren konnte ich mich jedoch an die Stadt gewöhnen, zumal da ich dort eine Möglichkeit für meine Ausbildung und meinen Lebensunterhalt fand ... Als ich nach Wien kam, suchte ich die tschechischen Vereine auf, vor allem den Akademischen Verein ... Die Tschechen in Wien, das waren meistens Arbeiter; ich hatte jedoch keine Zeit, systematisch mit ihnen in Kontakt zu treten. Es gab da auch mehrere tschechische Ministerialbeamte. Das waren aber gleichsam Honoratioren, zu denen ich als Student keinen Zugang fand, und als Dozent hatte ich keine Zeit mehr dazu ... In den Familien, wo ich unterrichtete, lernte ich auch das gebildete und liberale Wien kennen – aber damit konnte ich nicht verwachsen, es störte mich dabei das gewisse Wienerische oder so etwas ähnliches.“⁷

Ein scharfer Kritiker und Beobachter war J. S. Machar. In der Zeitschrift „Čas“ und später auch als Buch veröffentlichte er Erzählungen aus Wien, in denen er sowohl die Wiener als auch den sogenannten tschechischen Menschen kritisierte, der sein Tschechentum wie eine Schlangenhaut ablegt, während der „tschechische Arbeiter in Wien ein Tscheche bleibt“. Er meint, daß „die tschechische Frage in Wien die Frage des letzten Sieges der Sozialdemokratie [sei]. ... Nur unter der roten Fahne des Internationalismus kann das Tschechentum der Einzelnen in Wien atmen, wachsen, Wurzeln schlagen und – Wien umbilden“. Zur Assimilation sagt er metaphorisch: „unter dem freundlichen Himmel, der hier besonders in den Frühlingsmonaten so intensiv blau wie im Süden ist, bei der flachen, bequemen Lebensansicht, die sich träge von einer zur anderen Generation bewegt, gehätschelt und verwöhnt seit jeher vom Hof, Regierung, Byrokratie, legt bald jeder Ankömmling seine nationale und heimatliche Eigentümlichkeit ab, reißt endgültig seine Wurzel aus dem mütterlichen Boden, schüttelt die heimatliche Erde ab, die an ihm klebt, und bemüht sich, seine Wurzeln hier zu schlagen – er wird zum Wiener ... Neue Ströme aus dem Königreich und den Ländern kommen hierher, besetzen die verlassen Stellen und übernehmen nicht nur ihre Sitten, sondern auch ihr Schicksal ...“⁸

In der Existenz und Entwicklung der Wiener tschechischen Minderheit zeichnen sich einige wichtige Schwerpunkte, Ereignisse bzw. Umbrüche ab.

Das tschechische Schulwesen zum Beispiel wurde zum Gegenstand langer, schwerer Kämpfe. Nach wiederholt abgelehnten Forderungen nach öffentlichen tschechischen Schulen während der Zeit der Monarchie wurden Volksschulen, Mittel- und Fachschulen nach der Entstehung der Tschechoslowakei im Jahre 1918 erst seit dem Schuljahr 1920/21 eingerichtet. Die privaten tschechischen Schulen verwaltete der Verein Komensky (gegründet 1873) seit 1883. Im Jahre 1868 wurde der Tschechoslowakische Arbeiterverein gegründet, der auch die Ausbildung der tschechischen Hilfsarbeiter und Lehrlinge zum Ziel hatte.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts gab es in Wien viele tschechische Vereine und mehrere tschechische Zeitungen und Zeitschriften. Viele Belege bezeugen die Aktivitäten der tschechischen Minderheit. Aber trotz der besseren Bedingungen nach dem Entstehen der Tschechoslowakischen Republik und trotz der Hilfe durch diesen Staat sank die Zahl der Schüler in den tschechischen Schulen kontinuierlich. „Entscheidend wurde für das Schicksal der Volksgruppe, daß die zunehmend besser ausgebildete jüngere Generation unter den schweren sozialwirtschaftlichen Bedingungen der dreißiger Jahre zunehmend geringere Aufstiegschancen innerhalb der eigenen Gruppe sah und daher der Einbindung in das Mehrheitsvolk zuzuneigen begann.“⁹

Eine große Rolle spielten die Remigrationswellen nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg und wahrscheinlich auch der kommunistische Putsch 1948, nach dem die Minderheit in zwei ideologische Lager gespalten wurde. Diese sammelten sich einerseits im Minderheitsrat (Menšinová rada) und andererseits in der Vereinigung der Tschechen und Slowaken in Österreich (Sdružení Čechů a Slováků v Rakousku). Zur Zeit werden in Wien drei tschechische Zeitungen herausgegeben, mehrere Vereine entwickeln ein kulturelles und gesellschaftliches Programm. Eine besondere Gruppe stellen neue Emigranten nach 1968 dar, die eigene Vereine haben und auch ihre eigene Zeitschrift herausgeben. Die tschechische Schule hat zusammen mit dem Kindergarten circa 200 Schüler und bei der letzten Volkszählung im Jahre 1991 bekannten sich in Wien 6.429 Österreicher zur tschechischen Umgangssprache. Die Zahl der Wohnbevölkerung mit tschechischer Umgangssprache beträgt 8.506.¹⁰

Für die Mitglieder einer ethnischen Minderheit ist es wichtig, ihre Sprache nicht nur in der Familie oder mit Freunden, sondern auch in der Schule oder im Verein zu hören und zu sprechen. Für die Gläubigen gilt diese Forderung auch für den Gottesdienst. In der umfangreichen Arbeit „Česká menšina v Rakousku“ (Die tschechische Minderheit in Österreich) von František Soukup ist zu lesen: „So wie das tschechische politische Leben auf den Kampf um tschechische Schulen ausgerichtet war, so konzentrierte

sich die Religionsfrage in Wien auf das Erringen von tschechischen Gottesdiensten.“¹¹ Bereits T. G. Masaryk schrieb: „Die Religion vereinigt die Menschen; jeder Glaube und jede Überzeugung vereinigt die Gläubigen auch gesellschaftlich. Die Kirchen sind religiöse gesellschaftliche Organisationen.“¹² Im Jahre 1900 setzte sich die tschechische Bevölkerung Wiens aus 81% Katholiken, fast 4% Protestanten und 14% Juden zusammen.¹³

„Im Jahre 1772 baute Franz Graf Czernin von Chudenic aus eigenen Mitteln für seine Landsleute eine Kapelle in der Wiener Leopoldstadt zu Ehren des heiligen Wenzel und des heiligen Nepomuk, um dort ‚für ewige Zeiten‘ tschechische Gottesdienste zu sichern. Johannes von Nepomuk stand bald auf allen Brücken“, schrieb Monika Glettlner in ihrem Buch über die Wiener Tschechen. Noch heute gibt es Dutzende Nepomukstatuen im Wiener Stadtgebiet. Im April 1820 wurde den Tschechen von Kaiser Franz I. die Kirche „Maria am Gestade“ als Nationalkirche zugewiesen, die heute noch als „böhmisches Gotteshaus“ bekannt ist.¹⁴

Im Jahre 1866 begannen tschechische Gottesdienste im Redemptoristinnen-Kloster am Rennweg im 3. Bezirk, wo bis heute die Messen auf tschechisch zelebriert werden. Diese Kirche und das dazugehörige Klostergebäude wurde im Juni 1908 von dem im Jahre 1875 gegründeten Sankt-Method-Verein gekauft. Der setzt verschiedene Aktivitäten, an denen sich auch die mittlere und jüngere Generation, bis hin zu den Schulkindern, beteiligen. Dieser Verein, der ähnliche Programme wie andere Kultur- und Bildungsvereine entwickelte, verband die Wiener Tschechen katholischer Konfession. Der Religion verbundene tschechische Kinder und Jugendliche aus der tschechischen Schule am Sebastianplatz nehmen auch an Aktivitäten des Česká katolické sdružení, z.B. an Ferienlagern, teil und als Volkstänzer in Kyjover Trachten bei verschiedenen Feierlichkeiten.

Die Situation der evangelischen Kirchen war schon immer schwierig. Die Religionsverordnung von 1891 maß dem Wohnort und nicht der nationalen Zugehörigkeit Bedeutung bei. Jeder Evangelische gehörte nach dem Gesetz zur Pfarrgemeinde seiner Religion in seinem Wohnort. Nach F. Soukup hieß das, daß die Gründung einer tschechischen evangelischen Kirchengemeinde so gut wie unmöglich war.

Deshalb wurde 1891 der Verein zur Gründung der tschechischen evangelischen reformierten Gemeinde in Wien gegründet. Die Evangelischen Augsburger Bekenntnisses gründeten für denselben Zweck den Verein „Evangelická Maticė“. Die Geschichte der beiden Vereine gleicht sich – beide suchten und verloren immer wieder verschiedene Gebäude und Räume. Sie veranstalteten außer Gottesdiensten auch Sonntagsschulen und Vorlesungen und pflegten den Kirchengesang. Am Anfang dieses Jahrhunderts wurde eine Baugenossenschaft errichtet, die ein Hus-Haus bauen sollte.

Die Wiener Evangelischen hatten den Vorteil, daß hier an der theologischen evangelischen Fakultät tschechische Theologen studierten – sie mußten da mindestens ein Jahr verbringen – und diese halfen bei den Gottesdiensten und der Ausbildung. Auch im evangelischen kirchlichen Oberrat waren immer Tschechen vertreten.

Der erste Aufklärer der Wiener tschechischen Evangelischen war Karel Kuzmány, der 1849 als Professor für praktische Theologie hierher kam. 1851 begann er mit tschechischen Gottesdiensten in der reformierten evangelischen Gemeinde in der Dorotheergasse. 1867 wurde Heřman z Tardy aus Böhmen in den Oberrat gerufen. Dessen Enkel, Pfarrer Jan Pokorný aus Brünn erinnert sich: „Es war interessant, es war nicht konfessionell, sondern als Verein organisiert. Ich fuhr regelmäßig dorthin zwischen den Jahren 1982 und 1986, immer am ersten Advent-Sonntag, weil das ist eine Versammlung mit Gottesdienst, mit dem Heiligen Abendmahl, das muß ein ordentlicher Pfarrer machen ... Wir haben eine Sammlung von sogenannten gelesenen Predigten, das schickt man dorthin, wo kein Pfarrer ist, sie haben es dort auch benutzt ... Man traf sich dort in den achtziger Jahren, ungefähr fünfundzwanzig waren da, in der Wielandstraße, im Bethaus der evangelischen reformierten Pfarrgemeinde Wien-Süd, es hieß Erlöserkirche. Das wichtigste Verbindungselement war die Kralitzer Bibel mit ihrer herrlichen tschechischen Sprache, es war ein Erlebnis, den Vorsitzenden der Wiener Evangelischen, Herrn Richard Měříčka, zu hören ... Nach dem Gottesdienst ging man zu diesen Měříčkas oder zu Kozáks, das war der Kassenverwalter, und auch andere brachten dorthin etwas zum Essen, da war dann ein gemeinsames Abendessen ...“¹⁵

Auch im Städtchen Miroslav in Südmähren erinnert man sich an intensive Kontakte, welche die hiesige evangelische Gemeinde mit den tschechischen Evangelischen in Wien während des Zweiten Weltkrieges pflegte. Die Wiener kamen jeden Sonntag in die Kirche in Miroslav und wohnten bei Miroslaver Familien, oder auch umgekehrt. Es ist fast paradox, daß während der nationalsozialistischen Zeit beide Pfarrgemeinden im Rahmen eines Reiches besser zusammenarbeiten konnten als später. Man trifft in Miroslav noch heute auf interessante Erzählungen und auch auf Erinnerungsgegenstände aus dieser Zeit.

Die tschechischen Evangelischen in Wien sind trotz ihres charakteristischen Gemeinsinnes praktisch verschwunden. Der einzige Sohn des letzten Vereinsvorsitzenden, der noch oft nach Böhmen und Mähren fuhr, unter anderem auch mit dem Wunsch, dort eventuell eine Frau zu finden, heiratete letztlich eine Mitarbeiterin der evangelischen Gemeinde in Salzburg. Er wurde zum Deutschen, wie es Herr Pfarrer Pokorný ausdrückte.

Es erhebt sich die Frage, ob das Schicksal der tschechischen Evangelischen in Wien womöglich das Schicksal der gesamten tschechischen Minderheit vorzeichnet. Wir können und wollen diese Frage nicht beantworten, empfinden es aber als unsere Pflicht, möglichst viel aus ihrem Leben zu dokumentieren.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Šrámková, M., M. Toncrová: Bericht über ein laufendes Projekt des Instituts für Ethnographie und Folkloristik der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften in Brünn über „das Schicksal der Reste der tschechischen Volkskultur im Marchfeld“. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLV/94. Wien 1991, S. 294 – 298. Und: Šrámková, M., M. Toncrová: Ty ranšpurské zvony zvoňá ... Slovanské lidové písně z Ranšpurku, Cahnova a okolí [Die Glocken von Rabensburg läuten ... Slawische Volkslieder aus Rabensburg, Hohenau und Umgebung]. Brno 1993.
- 2 Vgl. Harrach, J.: Čechoslované ve Vídni. In: Osvěta 1881, S. 1 – 9.
- 3 Vgl. Harrach, J.: O budoucnosti a světodějném poslání Slovanů. In: Časopis Českého Musea 1876, S. 537 – 545.
- 4 Gletler, M.: Sokol und Arbeiterturnvereine (D.T.J.) der Wiener Tschechen bis 1914. München – Wien 1970. Dies.: Die Wiener Tschechen um 1900. (Strukturanalyse einer nationalen Minderheit in der Großstadt.) München – Wien 1972. Dies.: Böhmisches Wien. Wien – München 1985.
- 5 Suppan, A.: Die österreichischen Volksgruppen. Tendenzen ihrer gesellschaftlichen Entwicklung im 20. Jahrhundert. Wien 1983. Brousek, K. M.: Wien und seine Tschechen. München 1980.
- 6 Ders., Volksgruppen (wie Anm. 5), S. 22 – 23.
- 7 Čapek, K.: Hovory s T.G.M. Praha 1969, S. 41 – 42, 73.
- 8 Machar, J. S.: Vídeň. Praha 1930, S. 18, 43.
- 9 Suppan, Volksgruppen (wie Anm. 5), S. 76.
- 10 Baumgartner, G.: 6 x Österreich: Geschichte und aktuelle Situation der Volksgruppen. Klagenfurt/Celovec 1995, S. 162.
- 11 Soukup, F. A.: Česká menšina v Rakousku. Praha 1928, S. 337.
- 12 Čapek, Hovory (wie Anm. 7), S. 207.
- 13 Soukup, Česká menšina (wie Anm. 11), S. 336. Nach Soukup existierte in Wien keine tschechisch-jüdische Kultusgemeinde. Nur kurze Zeit gab es einen tschechisch-jüdischen Verein „Rozvoj“, der im Jahre 1912 gegründet wurde.
- 14 Gletler, M.: Böhmisches Wien. München 1985, S. 63.
- 15 Ein Gespräch mit Pfarrer Jan Pokorný am 23.6.1995 in Brünn, Tonbandprotokoll PK 330, Phonoarchiv des Instituts in Brünn.

Chronik der Volkskunde

Wie kommt Josephine Baker in „Schönes Österreich“?

Eindrücke von der Ausstellung *Schönes Österreich* im
Österreichischen Museum für Volkskunde,

26.10.1995 bis 25.2.1996 und zum gleichnamigen Katalog

Mit dem Thema Heimatschutz und Heimatbewegung wird im Österreichischen Museum für Volkskunde ein Thema aufgegriffen, das seit langem ein Desiderat volkskundlicher Forschung ist. Bei der anerkannt engen Verbindung von Heimatbewegung und (angewandter) Volkskunde in den zwanziger und dreißiger Jahren kann es nur verwundern, daß bis jetzt so wenig dazu gearbeitet wurde. Reinhard Johler, Herbert Nikitsch und Bernhard Tschofen haben nicht nur dazu geforscht, sondern ihre Ergebnisse in Form einer Ausstellung unmittelbar an die Öffentlichkeit zurückgegeben. Und dies, wie im folgenden zu zeigen sein wird, in sehr überzeugender Weise. Die zur Zeit im ersten Stock des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien zu sehende Ausstellung zur Bedeutung der Heimatschutzbewegung in der österreichischen Kultur- und Alltagsgeschichte des 20. Jahrhunderts ist entlang eines Gegensatzpaares konzipiert, das den Heimatschützern und nun auch den Ausstellungsmachern als zentrales Argumentationsmittel dient. Dieses Gegensatzpaar lautet Technik versus Natur, oder, um genauer zu sein, urbanes gegen dörfliches Leben. Damit ist sowohl die Zielsetzung der Heimatschutzbewegung des frühen 20. Jahrhunderts umrissen als auch die visuelle und akustische Präsentation der Ausstellung selbst. Prospekt und Ausstellungskatalog greifen in der Farbgestaltung die ideologieträchtige Farbkombination Rot-Weiß-Rot (Nikitsch im Katalog, 22) auf und bilden mit einem kleinen Steingutset, das mit Edelweiß und Enzian die florale Alpenornamentik aufweist, zugleich ein erstes wichtiges Symbol des populären Österreichbildes und ein Produkt industrieller Fertigung ab.

Aber zunächst zu Inhalt und Intention der Ausstellung, wobei am besten die Gestalter selbst zu Wort kommen: „*Schönes Österreich*‘ ist eine Ausstellung über die Entstehung kollektiven Heimatverständnisses in diesem Jahrhundert. Sie zeigt, wie aus dem Fundus eines zum ‚Österreichischen‘ deklarierten Erbes verbindliche Vorstellungen nationaler Eigenart kreiert wurden. Im Dialog von Bildern, Dokumenten und Objekten wird die Überhöhung von Versatzstücken aus Natur, Kultur und Geschichte zu schlagkräftigen Symbolen nachgezeichnet, deren Rolle im Alltag öffentlicher Wahrnehmung heute kaum mehr bewußt ist.“ (Prospekt) Dieses Programm wird,

in 16 Ausstellungseinheiten aufgelöst, auf Treppenhaus, Vorraum und zwei große Ausstellungsräume verteilt, den Besuchern nahegebracht. In der Zusammenschau ergeben sich als die inhaltlichen Schwerpunkte 1. die Gründung, Organisation und die Öffentlichkeitsarbeit der Heimatschutzbewegung (Austrofaschismus und Nationalsozialismus eingeschlossen), 2. die Vertiefung dieser „Heimatarbeit“ durch die Aufstellung einer translozierten Ausstellungseinheit aus dem Technischen Museum Wien zur Bauberatung in ihrer Originalform der zwanziger Jahre (vgl. Katalog S. 43 – 57), sowie 3. die dichte Präsentation „idealer Bilder des originär Österreichischen“ (z.B. Edelweiß, Alpenpanorama, Trachten). Dazu wird eine große Anzahl an Flachware (Briefe, Satzungen, Protokolle, Entwürfe, Zeitschriften, Plakate) gezeigt, aber auch ein staatlicher Fundus an dreidimensionalen Objekten. Heimatschutz und damit die organisierte Heimatbewegung weisen in ihrer Geschichte einen engen Zusammenhang mit der österreichischen Volkskunde auf, die vor allem in der Steiermark durch die zentrale Position Viktor Gerambs unüberschaubar und damit sehr anschaulich gemacht werden kann. Museen und örtliche Heimatverbände arbeiteten Hand in Hand, wobei die Entwicklung bzw. die wissenschaftliche Absegnung von „erneuerten“ Trachten(teilen) nur ein Beispiel unter vielen ist.

Die noch heute gültigen Symbole vom „Schönen Österreich“ – Alpenwelt und (wenig berührte) Natur, traditionelle Baustile, Trachten- und Volksmusik – wurden von der Heimatschutzbewegung entscheidend mitgeprägt, und dies vermittelt die Ausstellung auf sehr eindrucksvolle Weise. Was nicht ganz so klar wird, ist die Frage, woher die Heimatschützer (überwiegend Männer) ihr Set von Vorstellungen nahmen, welchen künstlerischen, politischen und historischen Anregungen in diesem kulturellen Verdichtungsprozeß gefolgt wurde. So ging dem hier beständig und mit Recht postuliertem Stadt-Land-Konflikt doch schließlich die Entdeckung der Landschaft durch das städtische Bürgertum voraus. D.h., daß wir es in der Heimatschutzbewegung der 20er Jahre mit dem vorläufigen Höhepunkt einer Entwicklung zu tun haben, die um 1800 mit der Idealisierung und der Verinnerlichung von Naturgenuß (verstanden als Einheit von Landschaft, Objekten und Menschen) ihren Ausgang nahm und die mit ihren Ideen für ein übergreifendes Konzept der Musealisierung des Herkömmlichen als Traditionalismus in die Stadt zurückkehrte und sozusagen im Umkehrschluß die Ruralisierung des Urbanen forderte. Tatsächlich liegen die Schwächen des Projektes – wenn es denn welche hat – in der eher beiläufigen historischen Einordnung des Phänomens „Männer schützen (ihre/eine) Heimat“ und einer deutlichen Diskrepanz zwischen der Faktizität der Ausstellungseinheiten und der vorausgeschalteten Einführungskapitel (Ausnahme Bernhard Tschofen) im Katalog. Geschichte, Umfeld und Ausmaß der Aktivitäten, Außen- und Innenwirkung der Bewegung, dies sind Punkte, die sich die

Leser selbst aus den kommentierten Ausstellungseinheiten erarbeiten müssen. In der Einleitung und den ersten Beiträgen des Katalogs wird auf eine Bündelung des Erforschten in Hinblick auf einen konzentrierten Informationstransfer zugunsten einer z.T. beißenden Kritik an der Gruppe der Untersuchten verzichtet. Wenn von der „katechismusartigen Inventur des Schönen und Wertvollen“ (S. 14) gesprochen oder mit der These argumentiert wird, Tradition sei eine Erfindung bürgerlichen Denkens und industrieller Welten (S. 13), dann wäre es dem Untersuchungsgegenstand nur angemessen, in einer Verknüpfung von historischer Faktizität und einer methodisch korrekten Herleitung diese Aussagen zu verifizieren. Obwohl die Autoren von der Pflicht sprechen, ihre Ergebnisse an die Steuerzahler zurückzugeben, tun sie dies innerhalb ihrer Einleitungskapitel in einem derart elaborierten Wissenschaftsessayismus, der „normalen“ Ausstellungsbesuchern nicht nur den Mut am Weiterlesen nehmen dürfte, sondern der sich auch die Frage gefallen lassen muß, ob die Herstellung einer Kongruenz zwischen wissenschaftlicher Aussage und der Rezeption durch ihre Empfänger nicht mehr zum alltäglichen Handwerkszeug von Kulturwissenschaftlern zählt. Die drei Kollegen haben sich zwar in geradezu bewundernswerter Weise von der bis vor kurzem beliebten Auratisierung alltäglicher Objekte gelöst (s.u.), führen aber mit ihrer Sprache ein Distinktionsmittel in die Ausstellungskultur ein, das um nichts weniger wirkungsvoll ist. Dies ist umso bedauerlicher, als der Katalog ab Seite 42 durchweg zu loben ist: Endlich einmal wieder ein Ausstellungsführer, bei dem es Sinn macht, ihn sofort zu erwerben und ihn als Führer zu nutzen. Die konsequente Gliederung, die klare Sprache, die gründliche Beschreibung und Einordnung der Objekte und die Nennung von Literatur, wo immer es möglich und sinnvoll erscheint, machen die Benutzung und die Lektüre zum Genuß. Die eingeschalteten Abbildungen und die genauen Objektbeschreibungen werden auch denen nützen, die die Präsentation nicht sehen können, was ihnen jedoch entgeht, ist eine furiose Ausstellungskonzeption und -architektur.

Die Besucher werden im Treppenhaus durch eine Diaprojektion zum Thema „Gutes und schlechtes Bauen“ empfangen. Damit wird noch vor dem Eintritt in die Ausstellung einer der wichtigsten Punkte des Gegensatzpaares Technik – Natur angesprochen. Das neue technische Medium Fotografie und damit die visuelle Reproduzierbarkeit von Inhalten wurde von der Heimatschutzbewegung für eine Vermittlung ihrer Vorstellungen von Tradition intensiv genutzt. Das beständige, auf Kurzintervalle gestellte Klicken der Projektion im Museum weist als akustisches Zeichen an jedem Punkt der Etage die Besucher auf diese konsequente Verbindung von Technik und Tradition hin. Damit stellt es eines der Gestaltungsmittel dar, mit denen verhindert wird, daß für Leseunwillige das „Schöne Österreich“ zum unreflektierten Genuß wird. Das zweite, vielleicht noch unmißverständlichere

Signal ist das Zusammentreffen mit Josephine Baker: Ihre Verkörperung von Urbanität, mehr noch von Weltoffenheit in einem überlebensgroßen Werbeplakat ist als Raumteiler, als Eröffnungsobjekt und als visuell-emotionale Brechung in einen Doppelglasrahmen mit Hilfe einer Drahtverspannung direkt in das Entree plaziert. Diese Drahtverspannungen bilden zusammen mit Eternitplatten und Glas die wichtigsten Baumaterialien der Ausstellungsarchitektur. Vordergründig entsteht zunächst der Eindruck einer zurückhaltenden Raumgestaltung, die durch die transparenten Materialien den Blick auf die Objekte richtet. Dahinter steht aber der konsequente Wunsch, durch Verwendung industrieller Baumaterialien beständig die Verbindung zur Technik herzustellen, sie sogar durch die Konstruktion raumlanger und zentral postierter Vitrinen unübersehbar zu machen. So wird auch erreicht, daß nicht – wie in der jüngsten Vergangenheit in Museen so oft üblich – die spektakuläreren Objekte auratisiert, sondern im Gegenteil ihre Wirkung gebrochen wird. Flachware, dreidimensionale Ausstellungsstücke und Beschriftung bilden eine Einheit, die konsequent auf die Inhalte der Ausstellung verweisen und einem unschuldigen Bewundern zumindest sehr erschweren. Dennoch bilden die Präsentation der Ausstellungseinheit „Heimatschutz und Bauberatung“ und die Einsendungen der Kommunen zum Thema „Ein Stück Heimat“ einschließlich Josephine Baker u.a.m. gut plazierte optische Höhepunkte. Ausführliche Texttafeln und kleine Beschriftungen mit z.T. längeren Kommentaren führen durch die Ausstellung und stellen die Gliederung und die nötigen historischen und politischen Zusammenhänge her.

Wer es ermöglichen kann, sollte diese wichtige, eindrucksvolle und grundlegende Kritik des „Schönen Österreich“ besuchen.

Brigitte Bönisch-Brednich

Anmerkung

Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie. Hrsg. von Reinhard Johler, Herbert Nikitsch, Bernhard Tschofen. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde 1995, 208 S. (Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 65).

Tagung der Deutschsprachigen Ethnologinnen und Ethnologen vom 25. bis 29. September in Wien

Jedes zweite Jahre findet die traditionsreiche gemeinsame Tagung der „Anthropologischen Gesellschaft Wien“, der „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ und der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ an einem Universitätsort im deutschsprachigen Raum statt. Die Anfänge dieses gemeinsamen Gedankenaustausches datieren vom Ende des vorigen Jahrhunderts. Für 1995 wurde nach einem Intervall von 30 Jahren wieder Wien als Tagungsort gewählt; 1965 richteten die Professoren Walter Hirschberg (Präsident der Anthropologischen Gesellschaft Wien) und Josef Haekel (Vorstand des Institutes) die Konferenz aus. Aufgrund des gemeinsamen Antrages des Institutes für Völkerkunde Wien (Vorstand Prof. Walter Dostal) und der Anthropologischen Gesellschaft Wien (Präsident Prof. Karl R. Wernhart) bei dem Treffen in München vor sechs Jahren, wurde Wien um die Ausrichtung der Tagung im September 1995 ersucht und mit den Vorbereitungen beauftragt. Als Veranstaltungsort wählte man das Neue Institutsgebäude der Universität Wien, weil es einerseits über eine gute und moderne technologische Infrastruktur verfügt, andererseits sich das Institut für Völkerkunde im selben Gebäude befindet. Die beiden veranstaltenden Institutionen konnten gemeinsam mit dem Museum für Völkerkunde Wien (Direktor Hofrat Dr. Peter Kann) mehr als 600 Teilnehmer begrüßen; eigentlich rechneten die Veranstalter nur mit halb so vielen Teilnehmern, aber die aktuelle inhaltliche Thematik und die von langer Hand gut vorbereitete Organisation ließen die Teilnehmerzahl hinaufschnellen. Erstmals nahm die „Schweizerische Ethnologische Gesellschaft“ (Société Suisse d'Ethnologie) als Mitveranstalter offiziell an der gemeinsamen Tagung teil, was eine inhaltliche und institutionelle Bereicherung darstellte. Damit konnte der ethnologische Forschungsbereich des gesamten deutschsprachigen Raumes erfaßt werden.

Als Generalthema wurde von den Wiener Kolleginnen und Kollegen „Ethnien – Kulturen – Identität“ vorgeschlagen; ein Schwerpunkt, der die gegenwärtig diskutierten wissenschaftstheoretischen wie thematischen Inhalte aktueller, konkreter und angewandter Fragestellungen miteinschließt. Kulturelles Selbstverständnis ist Voraussetzung zur Etablierung von Identität, die für Ethnien und Kulturen zum Überleben im rasanten Akkulturationsprozeß so notwendig ist. „Ethnien – Kulturen – Identität“ ist gleichsam ein Programm für den Ethnologen, das aber nicht in der Theorie stecken bleiben darf, sondern in ein gesellschaftspolitisches Engagement umzusetzen ist. Das weltweit vermehrte Aufkommen von Nationalismen macht die Verständigung und den Dialog der Gesellschaften untereinander so schwierig. Die Ethnologin, der Ethnologe muß als Vermittler zwischen den Kultu-

ren und als Förderer des gegenseitigen Verständnisses ihre bzw. seine Aufgabe sehen. Dieses Programm verlangt Verantwortung, mitmenschliche und gesellschaftliche Ausgewogenheit und Aktivismus, schließt damit die ethische Frage ein und fordert die Achtung der Menschenrechte. Dieser Themenkreis bewegt das Institut für Völkerkunde in Wien – Studierende wie Lehrende: es geht um den Abbau von Feindbildern, die Eindämmung und Verhinderung von Fremdenhaß, um Schutz von Minoritäten usw.; u.a. ist unser Institut auch Mitglied der Plattform „SOS Mitmensch“. Die Balkankrise, dieser schreckliche Krieg mit ethnischer Säuberung, Genozid und Ethnozid vor unserer Haustüre, hat uns daran erinnert, daß Wien, durch die historische Tradition emotional mit diesem Raum verbunden, immer schon Glacis bzw. Vorfeld des Balkans darstellte. Wenn auch die Chance auf Frieden am Balkan in etwas greifbarere Nähe gerückt ist, so ist immer noch an das Leid der Menschen auf allen Seiten, vor allem der Zivilbevölkerung und hier besonders an das der Frauen und Kinder, zu denken. Nicht nur die österreichische Aktion „Nachbar in Not“ ist wichtig für das Überleben der Mitmenschen in diesem Raum, auch die Universitäten sind verpflichtet, Aktivitäten und Zeichen zu setzen. Daher haben wir in Übereinkunft mit den Mitveranstaltern dem Kongreß das Thema, „Ethnien – Kulturen – Identität“ gegeben. Wir Wissenschaftler tragen Verantwortung und sind verpflichtet, uns zu brisanten und aktuellen Fragestellungen zu äußern und auf einer abgehobenen Ebene diese Inhalte einer Reflexion zuzuführen. Dabei dürfen wir aber nicht Umsetzungsmöglichkeiten in die Praxis außer Acht lassen.

Mit Absicht wurde von einer dem Wiener Ambiente entsprechenden Eröffnungszeremonie abgesehen. Zur Kongreßeröffnung musizierten österreichische und jamaicanische Mitglieder einer Reggae Gruppe unter der Leitung von Gerhard Warnung, der vielen Mitgliedern und Studierenden unseres Institutes nahesteht. Wir gingen von der Überlegung aus, daß Reggae heute eine internationale Musikrichtung geworden ist, die weit über ihren regionalen Kontext hinausgeht. Obwohl diese Musikrichtung wesentlich unter dem Einfluß der Rastafari entstanden ist, beinhaltet sie Elemente, die allgemein menschliche Probleme und damit kulturanthropologische Fragestellungen berühren. Widerstand gegen unterschiedliche Formen von Unterdrückung werden in Musik und Text mit dem Streben nach sozialem Frieden und dem Prinzip der Liebe verbunden. Rastas verwenden dafür die Worte „peace“ und „love“. Friede und Liebe schaffen eine Brücke von der kulturellen und ethnischen Identität zum wechselseitigen Verständnis von Gesellschaften.

Diese Leitmotive aus Musik, Text und Generalthema der Tagung wurden in den Plenarsitzungen, den Sektionen und den Arbeitsgruppen aufgegriffen bei regional weitgesteckten Thematiken. Auch Dekan Professor Bachl und Rektor Professor Ebenbauer nahmen bei ihren Eröffnungsreden auf diese Gedanken Bezug, ebenso wie Tim Ingold (Manchester) in seinem Festvor-

trag: *Philosophy with the People In: The Future of Anthropology*“. Die Zukunft der Kultur- bzw. Sozialanthropologie liegt im interdisziplinären Diskurs und in der Verantwortung dem Mitmenschen gegenüber. Eine Zielsetzung, die die Anthropologische Gesellschaft in Wien (gegründet 1870) seit Anbeginn als „Muttergesellschaft“ vertrat, bevor spezielle wissenschaftliche Vereine, wie aus dem Bereich der Volkskunde, Prähistorie und Ethnologie, inhaltliche Agenden übernahmen. Im Rahmen des Vortrages „125 Jahre Anthropologische Gesellschaft Wien“ (Karl R. Wernhart) wurden nicht nur retrospektiv die großen Entwicklungslinien der Wissenschaft vom Menschen analysiert und Strukturen wissenschaftsgeschichtlicher, kulturpolitischer und apologetischer Art freigelegt, sondern auch Zukunftsperspektiven im Sinne des transdisziplinären Ansatzes aufgezeigt, wobei der konstruktive Dialog zwischen der Ethnologie bzw. Kultur- und Sozialanthropologie, der Volkskunde (europäische Ethnologie), der Ur- und Frühgeschichte incl. der Humanbiologie notwendig sein wird, um das „Konzept der *Universalialia humana et cultura*“, wie es die Gesellschaft und deren Präsident seit 1987 vertreten, verwirklichen zu können. Walter Dostals „Ansichten eines Mandarin über die deutschsprachige Ethnologie“ versuchten, an einigen konkreten Beispielen Fehlentwicklungen der Deutschen Ethnologie aufzuzeigen, wobei wissenschaftskritische Verbesserungsvorschläge aus dem Bereich der britischen, amerikanischen wie deutschen Sozial- und Kulturanthropologie eingebracht wurden.

Ein ganzer Tag war der Standortbestimmung und den Grenzen der Ethnologie mit dem Thema „Worin sind wir anders?“ vorbehalten: dieses von Josef Franz Thiel (Frankfurt am Main) organisierte Symposium wird in der Zeitschrift für Ethnologie veröffentlicht. Das Plenum „Kulturelle Identitäten, Ethnisierungsprozesse und Nationalstaaten“, geleitet von H.R. Wicker (Bern) und J. Helbing (Zürich), befaßte sich mit dem Fremden und dem ethnischen Selbstverständnis sowie mit den Problemfeldern des Nationalismus, wobei auch an konkreten Beispielen aus Europa (Gingrich und Schweitzer), aus Afghanistan (Rasuly-Paleczek), aus Indonesien und Westafrika den Fragen der Migration nachgegangen wurde. Das Plenum „Flüchtlinge und Migranten im Spannungsfeld von Macht und Identität“ (Leitung G. Rasuly-Paleczek, Wien) hat das Generalthema der Tagung an zahlreichen konkreten Fallbeispielen behandelt. In diesem Zusammenhang sei auch die Sitzung der Arbeitsgemeinschaft „Migration, Multikulturalität, Identität“ (Leitung, J. Knörr, Berlin) erwähnt, in der u.a. auch Probleme der Migration vom ländlichen Siedlungs- und Lebensraum in die Großstädte im interkulturellen Vergleich untersucht bzw. besprochen wurden. Fragen der „ethischen Verantwortung“ (Arbeitsgemeinschaft Ethik, Leiter H. Amborn, München) und der „Moral als Prinzip von Negation und Konstruktion von Identität“ (Sektionsleitung Th. Fillitz und A. Steinmann, beide Wien) run-

deten die in Rede stehende Thematik sowohl anhand von dargestellten Theoriepositionen als auch von konkreten Fallbeispielen ab. Insgesamt gab es 27 Plena und Sektionen bzw. Arbeitsgruppen.

Von thematischer Seite seien noch besonders erwähnt: das Plenum über „Rechtsethnologie“ (Leitung W. Zips, Wien) mit dem Inhalt der legistischen Umsetzung und der Anwendung von traditionellen bzw. ethnisch orientierten Rechtskomplexen im Gegensatz zu nationalen, europäisch beeinflussten Staatsrechtsauffassungen. Ferner tagten Sektionen und Arbeitsgruppen über „Visuelle Anthropologie“, über „Ethnomedizin“, über „Geschichte des Faches“, über „Museumsfragen“, über „EDV und Computersysteme“ wie auch über „Hochschul- und Studienfragen“; erstmals fand eine Sektionssitzung über „Frauenforschung“ statt, wobei Fragen über Ethnizität, Sexualität, Gender, Sexismus und Rassismus behandelt wurden (Leitung S. Strasser, Wien). Zwei weitere Neuerungen wurden erstmals als Programmpunkte der gemeinsamen Tagung aufgenommen: ein „Studentenforum“ zum gegenseitigen Gedankenaustausch und ein „Forschungsforum“ (Leitung U. Berger und H. Mückler, beide Wien), wobei Berichte über aktuelle Projekte von Jungakademikern und Studierenden vorgebracht wurden. Großen Publikumszulaufes erfreute sich auch die „Arbeitsgemeinschaft Europäische Ethnologie-Kulturanthropologie“ (Leitung W. Kokot, Hamburg), die zwei inhaltliche Schwerpunktsetzungen aufwies: Identität, Ethnizität, Regionalismus und Grenzen und Grenzregionen in Europa. Hierbei wurden theoretische Themen der Kulturanthropologie Europas an konkreten Beispielen aus Deutschland, Polen, Portugal, Griechenland, dem Balkan, Gibraltar und Südeuropa behandelt. Im Rahmen der Präsentation der Referate in dieser Sektion wurde klar, daß es eigentlich keine gerechtfertigte Grenzziehung zwischen Ethnologie Europas oder anderer Gebiete gibt und man daher die wissenschafts- und institutionengeschichtliche Trennung von Volks- und Völkerkunde endlich überwinden sollte. Ferner stellte sich auch klar heraus, daß die Begriffsbezeichnung „Europäische Ethnologie“ unklar und sogar irreführend ist. Letzterer Fachterminus umschreibt im wesentlichen Theorie- und Methodenansätze; daher bietet eine europäische Ethnologie eine Ansammlung von unterschiedlichen Forschungsansätzen (z.B. britische Sozialanthropologie, franz. Strukturalismus, niederländischer Strukturalismus, kulturhistorische und ethnohistorische Arbeitsweise u.s.f.) und entspricht nicht dem Inhalt einer „Ethnologie Europas“, was zumindest im Rahmen der dargebotenen Sektion zum Ausdruck kam. Eine Zusammenarbeit von Volks- und Völkerkunde unter dem Oberbegriff „Ethnologie Europas“ wäre eine zielführende und in die Zukunft weisende Aufgabe mit gegenseitig befruchtendem Dialog.

Regionale Schwerpunkte blieben folgenden Erdgebieten vorbehalten: Nordamerika, Lateinamerika, Südasien und Himalayaraum, islamischer

Raum und Orient; diese Selektion ergibt sich aus der Tatsache, daß es für die in Rede stehenden Gebiete keine eigenen Wissenschaftsgesellschaften gibt wie Vereinigung der Afrikanisten oder die Karibikgesellschaft und die europäische Ozeanistenvereinigung. So muß auf der Ethnologentagung eine Gesprächs- und Informationsbasis geschaffen werden.

Für das Gelingen eines Kongresses ist es neben der thematischen Schwerpunktsetzung und der regionalen Streuung der konkreten Fallbeispiele auch wichtig, genügend Zeit für das kollegiale Gespräch, persönliche Kontakte und über die Fachinteressen hinausgehende Kommunikation einzuräumen. Dies gelang bei der Tagung durch ein ausgeprägtes Rahmenprogramm wie eine Begrüßung in der Mensa durch das Institut für Völkerkunde, der Besichtigung der Schausammlungen im Museum für Völkerkunde in Verbindung mit einem Indonesischen Essen und einem Empfang in den Wappensälen des Wiener Rathauses, gegeben durch den Bürgermeister der Bundeshauptstadt Dr. Michael Häupl, der den gesellschaftlichen Höhepunkt der Tagung bildete.

Zusammenfassend kann man festhalten, daß die Wiener Tagung der Ethnologinnen und Ethnologen sich nicht nur als eine Standortbestimmung des Faches etablierte, sondern neue Perspektiven der Sozial- und Kulturanthropologie bot und damit auf inhaltlich hohem Niveau ein Fenster in die Zukunft der Ethnologie als Forschungs-, Hochschul- und gesellschaftspolitisches Fach eröffnete.

Karl R. Wernhart

Bericht über den 7. Österreichischen Museumstag in Kärnten vom 14. bis 16. September 1995

Der Österreichische Museumstag hat sich als Informationsaustauschbörse für Museumsmitarbeiter aller Fachrichtungen in den sieben Jahren seiner Existenz fest etabliert. Er ist für die Mitarbeiter der großen Häuser (Bundes- und Landesmuseen) gleichermaßen gedacht wie für Stadt-, Bezirks- und Regionalmuseen und steht besonders auch den vielen engagierten, meist ehrenamtlich tätigen Kustoden kleiner Vereins- und Privatmuseen offen. Für sie ist dies oft die einzige Möglichkeit, sich örtlich, zeitlich und inhaltlich konzentriert über neue Trends auf dem Museumssektor zu informieren.

Die breit gestreute Interessenslage der anzusprechenden potentiellen Tagungsteilnehmer macht die Programmgestaltung für die jeweiligen Veranstalter nicht gerade leicht. Das Angebot für den 7. Österreichischen Museumstag dürfte demgemäß gestimmt haben, denn die Tagung war sehr gut besucht und die erstmals verwirklichte Idee, das Kulturangebot des

veranstaltenden Bundeslandes nicht nur in Exkursionen zu präsentieren, sondern bereits die Tagung auf mehrere Veranstaltungsorte zu streuen, stieß auf allgemeine Zustimmung.

Die organisatorische Hauptlast trug dennoch das Landesmuseum für Kärnten in Klagenfurt, wo eineinhalb Referatstage und ein Abendempfang des Bundeslandes stattfanden. Ein weiterer Halbtage war dem Besuch des Museums der Stadt Villach gewidmet, einer traditionsreichen Sammlung der Geschichte, Kunst und Kultur des Villacher Raumes (gegründet 1873). Das Stadtmuseum, in der Fachwelt auch durch ein seit 1964 regelmäßig erscheinendes Jahrbuch ausgewiesen, präsentierte sich in erstklassigem Zustand. Sein Direktor, Dieter Neumann, führte in die Geschichte und die gegenwärtige Arbeit des Hauses ein, wobei er auch auf den Stand und kulturellen Stellenwert des Museums innerhalb der Stadtverwaltung einging. Trotz der über allen Museen ständig schwebenden Finanzknappheit und den damit verbundenen Einschränkungen war hier ein positiver Geist innerhalb des Hauses spürbar, und es verblieb der Eindruck, daß dieser Stadt sein Museum etwas wert ist.

Den zweiten Halbtage verbrachte man in dem im Renaissanceschloß Porcia untergebrachten Museum für Volkskultur in Spittal an der Drau. Allerdings stand hier nicht das Museum selbst im Zentrum des Interesses, sondern es bot nur den Rahmen für die Vorträge des Programmschwerpunkts „Museen in der EU“. Während des abendlichen Empfangs gab es allerdings doch die Gelegenheit, dieses bemerkenswerte, in seiner Art wohl einzigartige Museum zu besichtigen, welches dem Komitee des Europäischen Museumspreises 1995 eine „Special Commendation“ wert war. Die Auszeichnung erfolgte in Würdigung der Aufbau- und Sammeltätigkeit seit den fünfziger Jahren und vor allem der geschickten Motivierung ehrenamtlicher Mitarbeiter durch den Gründer des Museums, Helmut Prasch, der während der Tagung seinen 85. Geburtstag feiern konnte, und der Weiterführung dieses Werks durch seinen Sohn, Hartmut Prasch. Dessen, nunmehr durch eine bezahlte Stelle abgesicherte Leitungstätigkeit ist durch den Aufbau eines intensiven Vermittlungsprogrammes, die Organisation regelmäßiger Tagungen für die Mitarbeiter von Regional- und Heimatmuseen und einem damit verbundenen regen Publikationswesen sowie durch zunehmende internationale Kontakte, etwa über das Komitee für Regionalmuseen von ICOM, geprägt.

Der Direktor des Historischen Museums der Stadt Wien, Günter Dürigl, meinte in seinem Eröffnungsreferat zur Tagung, eine Herausforderung für die „Museen als Spiegel Europas“ zu erkennen. Er glaubt, daß sich die Museen gegenwärtig zu sehr von den Erwartungshaltungen einer geschmäckerlichen Zerstreuungsgesellschaft hertreiben lassen, anstatt sich auf ihre ureigenste Aufgabe, die Analyse der Welt des Geistes im Ablauf der Geschichte anhand der materiellen Hinterlassenschaften der Menschen, zu

konzentrieren. Es werde nicht das Kunstwerk, sondern nur sein Ambiente konsumiert, und dieses neue Museumsgefühl werde nur Augenblickserfolge zeitigen.

Dem Kulturraum des Tagungsortes Rechnung tragend, beschäftigte sich ein großer Referateblock mit den Museumsentwicklungen im Alpen-Adria-Raum. Museumsvertreter der Regionen Friaul-Venezien, Südtirol, Slowenien, Kroatien und Westungarn berichteten über die Situation in ihren Ländern, welche historisch wie gegenwärtig sowohl Parallelen als auch gravierende Unterschiede aufweisen. Eine Vielzahl von Themen wurde dabei angezogen, etwa die Auswirkungen der Hierarchien (staatlich, kirchlich, privat) innerhalb der Museumslandschaften, das Verhältnis zwischen Museen und (Landes)Ausstellungen, wirtschaftliche Gesichtspunkte, besonders in Tourismusregionen, die schwierige Wandlung von Museen als hochsubventionierte Schauplätze des ideologischen Kampfes in ehemals kommunistischen Ländern zu modernen Dienstleistungsbetrieben, die Rolle von Museen in Konfliktsituationen (Beispiel Kroatien) u.a.

Die Bundesländer Kärnten, Steiermark und Oberösterreich – der Referent für Salzburg ist leider ausgefallen – präsentierten sich ebenfalls mit Überblicksreferaten zur jeweiligen Museumssituation. In Kärnten etwa werden, wie überall, laufend neue Museen gegründet, die regionalen und lokalen Interessen entspringen, denen aber sinkende Tourismuszahlen und damit sinkende Besucherzahlen gegenüberstehen. Bis 1900 hatte das Land drei Museen, zwischen 1945 und 1985 kamen dreißig neue hinzu. Im Zeitraum 1985 bis 1995 waren es neunzehn.

Museen sind willkommene Kulissen für Lokalpolitiker zur Demonstration kultureller Aufgeschlossenheit. Wenn es aber darum geht, die Museen mit den personellen und finanziellen Mitteln für ihre Aufgabe als kulturelle Impulsgeber in den Regionen auszustatten, sieht es weniger rosig aus. Acht kleinere Kärntner Museen erhalten zusammen jährlich 150.000,- Schilling an Landessubvention.

Der Referateblock „Österreichs Museen in der EU“ beschäftigte sich mit Problemen des internationalen Austauschs und hier vor allem mit Rechtsfragen, die seit Österreichs Beitritt zur Europäischen Union neu auftauchen. Ausstellungskooperationen mit EU-Ländern erfordern nun wesentlich weniger bürokratischen Aufwand. Nichtsdestoweniger kann aber nach wie vor jeder Staat sein Kulturgut gegen unerwünschte Verbringung ins Ausland schützen und tut dies auch. Das Ausfuhrverbotsgesetz von 1986 mit der letzten Novelle von 1994 beziehungsweise die diesbezügliche EU-Verordnung von 1992 regeln die Ausfuhr von Kulturgütern. Zuständige Behörde ist das Bundesdenkmalamt. Allerdings gibt es keine verbindliche Definition, was unter „nationalem Kulturgut“ zu verstehen sei. Man operiert mit den Begriffen „Austriaca“ und „öffentliches Interesse“, und es gibt Listen mit

Aufzählungen von Objekten mit künstlerischem oder geschichtlichem Wert, die nicht ohne weiteres über die Grenze dürfen.

Mit der Problematik von Rückgabeforderungen beschäftigte sich das Referat von Wilfried Seipel, Generaldirektor des Kunsthistorischen Museums Wien. Korrespondierend zu den nationalistischen Tendenzen in der Politik kommt es zunehmend auch zur Rückforderung sogenannter nationaler Kulturgüter durch einzelne Staaten. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Klage nach wirklich gestohlenen Dingen und moralischen oder philosophischen Ansprüchen, geglaubte oder tatsächliche.

Besonders häufig wird archäologisches und anthropologisches Material zurückgefordert, aber auch in kriegerischen Auseinandersetzungen verbrachte Kunstgegenstände etwa aus dem Zweiten Weltkrieg, dem Golfkrieg oder jüngst im ehemaligen Jugoslawien. Im wesentlichen steht einem geographisch begrenzten Besitzanspruch die Idee eines Weltkulturerbes gegenüber, das es zu schützen gilt. Die Haager Konvention internationalisiert das Kulturgut ohne Rücksicht auf einen Eigentumsbegriff.

Aber auch im kleineren nationalen Rahmen können Rückgabeforderungen auftreten, etwa wenn Gemeinden oder Pfarren meinen, auf ehemals rechtmäßig in die Museen gelangte regionale Kulturgüter Anspruch erheben zu können.

Anders geartete Rechtsfragen für Museen und deren Bedienstete nach Österreichs Beitritt zur EU behandelte Hubert Isak vom Forschungsinstitut für Europarecht in Graz. Die arbeitsrechtlichen Konsequenzen für Museumsbedienstete unterscheiden sich wenig vom allgemeinen Arbeitsrecht. Die Freiheiten innerhalb der Europäischen Union gelten prinzipiell aber nicht uneingeschränkt. Probleme ergeben sich derzeit bei der gegenseitigen Anerkennung von Qualifikationen als Anstellungserfordernis, bei sozialversicherungsrechtlichen Ansprüchen und bei der Frage der Legalität von nationaler Kulturförderung im allgemeinen.

Im Anschluß wurden die Tagungsteilnehmer über ein grenzüberschreitendes Forschungsprojekt zur Entwicklung neuer Materialien, Produkte und Verfahren zur Konservierung, Restaurierung und Erhaltung europäischer Kulturgüter informiert. Dieses Projekt EURO CARE, dessen Vorsitz 1994 Österreich übernommen hat, läuft im Rahmen der europäischen Forschungsinitiative EUREKA, an der 18 Länder teilhaben und welche die europäische Wettbewerbsfähigkeit gegenüber den USA und Japan fördern soll. Im Unterschied zu anderen EU-Initiativen gibt es bei EURO CARE kein vorbestimmtes Programm. Das Ziel besteht in der Kreation neuer Forschungsprojekte, welche vom Fond der gewerblichen Wirtschaft gemeinsam mit staatlichen Stellen und weiteren Sponsoren finanziert werden.

Eine Übersicht über die Aus- und Weiterbildung für Museumspersonal in europäischen Ländern, vermittelt vom Direktor der Reinwardt-Akademie in

Amsterdam, Piet Pouw, der renommiertesten Ausbildungsstätte für Museologen in Europa, beschloß den europäischen Programmblock. Die Frage der Ausbildung von Museumsmitarbeitern erhebt sich regelmäßig auf den österreichischen Museumstagen, da hier offensichtlich ein gravierendes Defizit besteht.

Die Professionalisierung der Museen muß ein vordringliches Anliegen bleiben, da die neuen wirtschaftlichen Anforderungen das rein wissenschaftlich ausgebildete Personal häufig überfordern. In der Industrie werden im Durchschnitt 8 Prozent des Budgets für die Weiterbildung aufgewendet. Die diesbezüglichen Ansätze im Museumsbereich scheitern oft schon in den Anfängen. Aufgrund eines Antrags von Klaus Beitzl wurde bei der Abschlußsitzung eine Resolution mit der Forderung nach einer Verankerung von Ausbildungsmöglichkeiten für Museumsmitarbeiter verabschiedet.

Wie gewöhnlich, wurde auch die Generalversammlung des Österreichischen Museumsbundes im Rahmen des Museumstages abgehalten. Dabei wurden zwei Anregungen aufgegriffen, die Erstellung einer Liste von derzeit im Buchhandel erhältlichen Museumspublikationen und die Neuauflage des 1981 erstmals aufgelegten Verzeichnisses der Museumsbeamten Österreichs.

Im Bezug auf die weitere Gestaltung von Museumstagen wurde der Wunsch nach einer eigenen naturwissenschaftlichen Sektion geäußert und nach einem freien Halbtage in der zukünftigen Programmgestaltung, der den Besuch der örtlichen Museen und Ausstellungen ermöglichen soll. Beim dichten Referats- und Exkursionsprogramm des Kärntner Museumstages war es zum Beispiel nicht möglich, innerhalb des Tagungsprogrammes die Museen Klagenfurts und des nahen Umlandes zu besichtigen.

Einig war man sich darüber, daß die Einrichtung „Museumstag“ weitergeführt werden soll. Bereits lastende und demnächst weiter drohende Sparpakete wirken sich allerdings auf die Bereitschaft, die Organisation einer solchen Veranstaltung zu übernehmen, nicht besonders förderlich aus. Im bisher gehandhabten Rotationssystem der Bundesländer sind als Veranstalter noch das Burgenland, Niederösterreich und Vorarlberg ausständig. Mit einigen Vorbehalten ist für 1996 Bregenz und für 1997 St. Pölten im Gespräch. Gesichert dürfte die Einladung für 1998 nach Innsbruck sein – das Ferdinandeum feiert in diesem Jahr sein 175jähriges Bestehen –, worüber sich all jene freuen, die sich mit Vergnügen an den vorzüglichen Innsbrucker Museumstag von 1992 erinnern.

Margot Schindler

„Das Volkslied in Österreich“

Zur „Prähistorie“ des Instituts für Ethnographie und Folkloristik der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik

Die Brüner Arbeitsstelle des Instituts für Ethnographie und Folkloristik der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik veranstaltete am 27. April 1995 ein Symposium, das die Entstehung des Arbeitsausschusses für das tschechische Lied in Mähren und in Schlesien, den Beginn der mährischen Musikfolkloristik sowie die weitere Entwicklung der folkloristischen und ethnographischen Forschungen in Mähren und Schlesien zum Thema hatte. Die Anfänge des heutigen Brüner Instituts reichen in das Jahr 1905 zurück, als der Arbeitsausschuß für das tschechische Lied in Mähren und Schlesien konstituiert wurde. Das Institut änderte im Laufe dieser 90 Jahre nicht nur seine Struktur, sondern auch seinen Namen und befindet sich derzeit mit weniger als zehn Mitarbeitern in einem Transformationsprozeß der gesamten Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik.

Zu dieser Veranstaltung waren nicht nur die aktiven Brüner Kollegen, sondern auch ehemalige und externe Mitarbeiter des Instituts, Fachleute der Masaryk-Universität, des Tschechischen Rundfunks sowie die Kollegen aus Preßburg und der Prager Arbeitsstelle des Instituts eingeladen. Die Referenten behandelten in ihren Beiträgen die ganze Geschichte und Entwicklung dieser Institution, und auch in den Diskussionsbeiträgen ging es um die Vergangenheit und die Gegenwart der Ethnographie und Folkloristik, Disziplinen, die in Brünn ohne Unterbrechung betrieben wurden, was auch die Teilnahme der Studenten des Instituts für Europäische Ethnologie der Masaryk-Universität bewies.

Olga Hrabalová referierte, wie Leoš Janáček 1902 von der Mährischen Statthalterei in einem Brief um die Zusammenarbeit zur Vorbereitung einer Volksliederedition ersucht wurde, weiters über Janáčeks Tätigkeit im Arbeitsausschuß und die ersten Sammelaktionen. Daran anknüpfend sprach Martina Pavlicová über die Tätigkeit des Instituts in der Zwischenkriegszeit. Zdenka Jelínková wertete die Erforschung des Volkstanzes in den vergangenen fünfzig Jahren aus. Jaromír Nečas erinnerte sich launig an das Aufheben von Volksliedern in den fünfziger und sechziger Jahren im Valašsko-Gebiet, in Schlesien und in Hultschin. Er und andere gedachten auch vieler bereits verstorbener Persönlichkeiten des Faches wie Alois Gregor, Karel Vetterl, Jaromír Gelnar und Oldřich Sirovátka.

Ab dem Jahr 1953 wurde an der Brüner Arbeitsstelle des Instituts für Ethnographie und Folkloristik, also bereits auf akademischem Boden, außer der Ethnomusikologie auch die Erforschung der Volksdichtung betrieben. Über die Methoden der Feldforschung und der Katalogisierung sprach Marta Šrámková, die der Öffentlichkeit durch die Sagen- und Märchenbücher bekannt ist, welche sie gemeinsam mit Oldřich Sirovátka herausgegeben hat.

Marta Toncrová und Jana Pospíšilová beleuchteten in ihren Schlußreferaten die Entwicklung der Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten und gingen dann auf Fragen der gegenwärtigen Konzeption und der Perspektiven der Brüner Arbeitsstelle ein. Vera Tchořová sprach anschließend über die Tätigkeit des Arbeitsausschusses für das tschechische Volkslied in Böhmen und Lýdia Mikušová über die entsprechenden Forschungen in der Slowakei. Alle Vorträge werden samt verschiedenen Zeitdokumenten und Photographien demnächst in einem Sammelband herausgegeben.

Doch noch einmal zurück zu den Anfängen. Die ursprüngliche Absicht der Wiener Universal Edition vom Jahr 1902, eine Gesamtausgabe der Volkslieder der österreichischen Länder herauszugeben, führte zum Start einer Aktion unter dem Titel „Das Volkslied in Österreich“. Unter der Schirmherrschaft des k.k. Ministeriums für Kultur und Unterricht sollte ein breites Spektrum der Erscheinungen auf dem Gebiete des Volksliedes, der Musik und des Volkstanzes erfaßt werden. Es wurde Gewicht darauf gelegt, daß die Aktion von Fachleuten geleitet wurde und in einer wissenschaftlich bearbeiteten Sammlung münden sollte. Deshalb konstituierten sich in den einzelnen Ländern Arbeitsausschüsse, die die Organisation und fachmännische Leitung übernahmen. Für Mähren und Schlesien stand der Arbeitsausschuß unter der Leitung von Leoš Janáček, für Böhmen unter Otokar Hostinský. So wurde die problematische Teilnahme von Böhmen und Mähren gemeinsam mit Schlesien glücklich gelöst. Mit Janáček und Hostinský fand man zwei Fachleute mit großer Kompetenz für das neu konstituierte Fach der Ethnomusikologie, ein günstiger Umstand für die weitere Tätigkeit des 1919 errichteten Staatsinstitutes für das Volkslied. Dieses Institut setzte die bahnbrechenden Arbeiten des Arbeitsausschusses fort und zwar bis zum Jahr 1953, als das Institut für Ethnographie und Folkloristik gegründet wurde.

Nur ein kleiner Teil der hochfliegenden Pläne der Aktion „Das Volkslied in Österreich“ wurde tatsächlich realisiert, und auch dies erst nach der Gründung der Tschechoslowakei. In den dreißiger Jahren wurde der erste der geplanten thematischen Bände herausgegeben – *Moravské písně lidové* (Praha 1930 – 1937) – und zwar von Leoš Janáček und Pavel Váša. Von den deutschen Liedern gab Gustav Jungbauer 1939 die „Volkslieder aus dem Böhmerwald“ heraus. Weiteres Material edierten das Staatsinstitut für das Volkslied sowie das spätere Institut für Ethnographie und Folkloristik der Akademie der Wissenschaften erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Dabei handelte es sich meist um regionale Sammlungen von Liedern, unter denen die bis heute unübertroffene Sammlung von Karel Vetterl – *Lidové písně a tance z Valašskokloboucka* (I., II. Praha 1955, 1960) – einen besonderen Platz einnimmt.

Auch in der Gegenwart ist das Brüner Institut folkloristisch orientiert, sowohl in Bezug auf die personelle Besetzung als auch auf die Konzeption

von Oldřich Sirovátka, der die Arbeitsstelle von 1960 bis zu seinem Tode 1992 leitete. Besonderes Gewicht wird derzeit auf die Bearbeitung und Publikation handschriftlichen Sammlungsmaterials gelegt. Ab dem nächsten Jahr läuft auch das Projekt „Die Kultur der heutigen Kinder und Jugend in Bezug auf Folklorephänomene“. Dieses Vorhaben knüpft an die Erforschung der Kinderfolklore an, die bereits in den fünfziger und sechziger Jahren im Institut betrieben wurde und wird eine Rückkehr zur Form des Arbeitskollektivs darstellen, wie sie sich unter früheren Generationen, besonders unter der Leitung von Karel Vetterl, bewährt hat. Aufmerksamkeit wird auch den interethnischen Beziehungen, den ethnischen Gruppen in Mähren und Schlesien sowie dem tschechischen Ethnikum im Ausland gewidmet. So werden noch heuer die Forschungen bei den Wiener Tschechen beendet werden (vgl. den Bericht S. 452 – 459 in diesem Heft).

Jana Pospíšilová und Marta Toncrová

Sbiráme českou národní píseň na Moravě a ve Slezsku.

C. k. ministerstvo osvěty a vyučování odhodlalo se pod názvem

Národní píseň v Rakousku

veškerou slovesnou a hudební poesii lidovou všech národů rakouských sbírali, vědecky srovnali a v jazykové oddělení svých tiskem vydali.

Příložený návod sběraci jest snáskou pokynů, jimiž se materiál určuje, práce sběrací dělí a věrohodnost sběratelů zabezpečuje.

A. U kolébky písňě.

1. Nejednotlivější je skladatel při skladbě, malíř u plátna. Nevšlym slovem pomíháte jin barvy, přehlézíte jin noty. Dílo v době, když se tvoří, jest nádeje, nájev podobný každému odstínu nádeje.

Zpěvák lidový jest i známé písni skladatelem snad druhým, snad třetím. Když jen zpívá, jest ve tvořivé náladě. Lidová píseň jest živým zvoniým sílfircem. V ústech lidu přelívá se v podobné formy, vřianty.

Neručně tvořivou náladu zpěváka nebo zpěvačky.

Dokud jste si nezískali plně jeho důvěru, hleďte si jeho písni zaznamenat nepozorovaně, bez jeho vědomí, z pozadí, byť jen v obrysech, tu ten tu ona motiv, třeba i bez taktu.

2. Nasloucháme písni tam, kde jest v křižovém ohni všech podnětů nádevoň.

Chodíte za písni žňovnu, když do úpalu slunečného řístí sry. Na písni soustěhú má ležet vítrán rosy. Tvořící písni má se dusit v potu, v dýmu a páře lidské. Teskný pláč nevěsty má být ohlasem ve svačebních písni.

3. Kdy a kde se zpívá.

Buďte věrným stínem výsude, kde se zpívá. Slysíme zpívat tam, kde se sístílost jistěho druhu nádeje. Řečneme zpěvce, povzdech. Při jedné údržbě práci povysokí písni, rozlaření lidé, at lin neb jiným způsobem, spustí lund zpěvem. Společnost rodi písni tak jako osamocená lesknota. Děti zpívají popěvky; láska zná písni, starci jsou mlčení.

Písni písně plodi. Slysíme podnapního zpívat v hospodě — a divně na tráve a daleké straně. Kluci písni, divný píseky a okopěvsky. Solají za pozdních večerů, dělnice cestou na polni a a polni práce; při tanci; při bolohošně, občasných slavnostech. Spíše za večerního čerá než z rána. Spíše za potody letní než z zimě. V hluku továrenských strojů písni očnmi.

4. Konkrétní motovy.

Všimněte si, odkud myšlenka na velmi vzletné poesii, vzletné písni. Tyto konkrétní předměty mají a dávají písni první a tvrdé motovy.

„Žalo dívča, žalo trávu.“

„Panská lůčka.“

„Jede hurman dolíná.“

„Ej, až si sa ty nebo země tykala.“

Sbírka Sušilova nás poučuje, že v jeho době si jeh sběratelé ještě nevšimli.

Povšimneme si jeho nápisů písni: „Stejsk“, „Odvedeného prosba“, „Milena travčka“ atd.; ony poukazují na náladu niveršující konkrétní motovy písni.

V konkrétních motivech písniám národnostní rozdíly (v žebroví melodičtěm) hledám. Na něm již na př. ruskou písni rozeznáme od české.

5. Pohlédneme se došbe, kde se písni zpívá.

V naší obci se jinažk písni zpívá „na kamenec“, lide Ondřejnica-řeka spěchů rovínou do Odrů; jinažk se písni zpívá „na podiesi“ v sázem, krátkém údolí mezi Babi horou a Starým Zámkem. Jinažk se zpívá „Na podoborů“, na jeho „ilkáci“, na mežích, na mečích písnavý svos kravickú domáci. Jinažk odšud roždil do kraje na Běnsport, Moravskou Ostravu a dále do mlh slovauských! Pasákum není dost vysoká oktáva! Vyskají až ve třikrát čárkovane



To jinažk zpívat vetaňuje se na rozkleštěnější neb zádejší seasovky a polohu (nižší nebo vyšší) celé písni a na silu zpěvu. Ze seasovky, polohy a síly zpěvu soudíme na zeměpisný obraz „kolébky“ písni.

Pod Krážíčovicem máme Horní Skleňov. Tu se ozývá heleáni pasáků.

Vyměnoval jsem jen významná místa jediné obce, řid Mukváčy.

Presíme hospodáře a pajmenování i meních trati na pozemcích. Každý rázový kousek země má jisté své jméno. Jisto jest, že spouli se tu písni odrážá, že roklinu přelítne. O popis nám učte.

Vešme fotografy-amatery k záslužné práci. Ofolografuje nám aspoň každé takové místočko v obci, jež zapsíte ne bez přičinění má svoje zvláštní jméno. Celkový pohled obce, pohledy s povýšených míst do okolí buľou vítány.

Místopisnou mapku obce očekáváme od uvědoměného učitelstva.

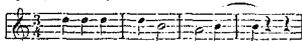
12. Nápěv.

Máte-li ten dar boží hned o prvním tónu, jež z písně uslyšíte, říci, že je to ten a ten tón, na př. j' neb d' atd., t. j. máte-li absolutní hudební sluch, jenž poznává a určuje absolutní výšku tónu bez srovnávání s jiným tónem, pak jste jako stvořen sběratelům písní.

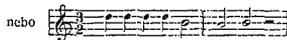
Intervally (rozdíly výšek) tónů napadnou pak samy sebou, bez sluchového hledání a přesvědčování se na hudebních nástrojích. Když žlvou píseň notujeme, není již nato kdy. Vaše notace písní bude věrohodná, i když místo as napíšete jis a místo fis napíšete jes. t. j. i když pravopis hudební nebude správný.

Odhadnete-li správně i poměrnou délku tónů, bude možno použít naší notace i pro vědecké badání i tehdy, když na místě taktu $\frac{3}{4}$, předepíšete $\frac{2}{4}$, ba i $\frac{3}{8}$, t. j. i když s vaším pravopisem theoretik hudební nebude spokojen.

Vy napíšete na př.:

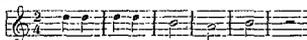


Kde sa ptá - ěku kde sko - vás -



Kde sa ptáčku kde sko - vás -

na místě:



Kde sa ptáčku kde sko - vás -

ale věc hudební zůstane pro sluch pokadě stejná — když se jí zúmyslně nepřičítá privilegii theoretické těchto taktů — jež vám nejsou známy.

Ba tato starost o pravivost dojmů, i když se nevědome dopouští pravopisných poklešků — buď ku sběratelům důvěrn.

13. Stupně vyškolení absolutního hudebního sluchu jsou rozmanité.

I dítě napodobuje správně ve výšce a přibližně v barvě tón. Zamrouká jako kočička, kavkou zavpívá. Vyvinutější absolutní sluch slyší náležitý tón při poběhu na klávesu klavírní; varhaník absolutního sluchu nezpívá na př. na klavírech respansomium níže ani výšce; skladatel v napsané notě zni jen náležitý tón.

Absolutnost hudebního sluchu plyne ze sliného, určitého, jasného představení výšky tónové. Výška tónová dává tak jasný obrazec fyziologický a náladový. Že pocitý jiné a jiného druhu (zrakové) co do určitosti mohou se s ní srovnávat. Tato souvislost, fyziologicky založená, určité výšky tónové se jménem neb notou (i barvou a tvarem klávesy) jest vlastností absolutního sluchu, jež se dá vzdělat. Oči případu, kdy dítě si „vyfuká“ písničku na klavíru, až do dokonalosti vrchovitě, jakou na př. skladatel partituru orchestrovou píše, jest mnoho stupňů. Sběratel pro vědecké potřeby měl by sít na stupni nejvyšším.

K poradě a k revisi má se volat.

14. Věrohodnost notace písní.

Sbírka nemá mít jen cenu uměleckou. Odchýlný tón, odchýlná stásovka může býti pořad ještě pěknou; je-li zároveň pravdivou, ukáže teprve vědecké badání. Píseň i nápěv neb nápěv samostatný není dílem ducha esamocným. Jest jednak v řetěze všech sluchových pocitů, na př. nápěvků mluvy.

Souhlasný vztah prostora a času dělá podobné obrazy při stejné založeně povaze našeho lidu. Povaha, mluva, píseň, výšivky, kroj — jsou ve vzájemném soulahu; v jakém, ukáže právě vědecké badání, jež nemá býti uvedeno na sceti nepravdivou notaci písní.

15. Nechtějte na písní nic napravovat.

Každá píseň lidová jest takovou, jakou musí být. Dělaty ji vlivy přirozené a žánde učení školské.

Nechtějte ji napravovat obzvlášť podle vzorů cizích. Písně z dob slavných našich kancionálů, z konce XVIII. stol., ze sbírek Sušilovy let třicátých, šedesátých a

z nejnovějších sbírek jsou dokladem ostáté svéráznosti naší české písně lidové.

Tyto naše popěvky, písně, tance, jichž typických vzorů jest velkolepý počet, sbírejmce v prvé řadě. Ony určují i úroveň uměleckou, k níž při sbírání přilhlížeti máme.

K vývoji jich — o němž nemysleme, že je zakončen — bylo třeba tepla hudebního národu, širokého prostranství, jež nepropouští cizích vlivů.

Trhlinami povážlivými jsou bohužel naše školy — národní a střední. Ty nešťastně školské písničky.

Trhlinou jsou i — bohužel — vnučené novými kancionály nově písničky kostelní.

16. Školských a písniček nových kancionálů kostelních nesbírtejte!

Žádáme na našich sběratelích, aby byli rozeni neb ohrozeni v naší písní a znali ocenit uměleckou její výši.

Píseň této naší kulturní hudební výše máme stále na zřeteli. Sbírejmce i písně, jež k ní spějí neb jež z ní i výše vyrůstají.

17. Lidovost písně.

Není pochyby, že i známý skladatel může složitý typickou lidovou píseň. Sbírámé však teď písně, jež za vlivu širokých vrstev národu, širokého prostranství, zřejmých, určitých, mesologických vlivů naší vlasti složený byly kynsi z toho lidu, jenž nároků zvláštních přísvojovacích nečiní proto, že někdo v něm píseň buď jen nadhodil, jiný dokončil a neznámý hůt v ní kdy a kde ji zdokonalil. Druzí by jí byli také učdali, každý by si jí mohl přisvojiti.

Nesbírámé písní, jichž skladatelé chubí se a včínivají inteligenci, na niž jsou patry stopy vlivu cizích kultur.

Přijímame píseň Dvořákovu — ani „kde domov můj“.

Skladatel lidový složit složit do forem, do slohu lidových našich písní. Registrace všeho, co se teď zpívá, jest sicc poučná, nemá však se sbírkou lidových našich písní nic činiti. Lidový skladatel vázán jest v prvé řadě i v písní motivy svoji řeči. Nedvěřují proto písní člověka, jenž mluví v několika jazky. Zaznamenateli, mluvili zpěvák i spisovnou řeči; mluvili jiným slovanským jazykem. Nejistí jest píseň v nářečí, neb ono má práve své konkrétní melodičké motivy. Stráné a údolí vytvořují svoje ostrivky poetické. Možno říci, že vítr našich hor křídla písním roztahuje a šero v údolných jizbách jim je skládá.

Tato pohyblivost díla uměleckého, živá činnost jeho forem jest příčinou, že někdo z lidu si písně nesbírá.

Když by bylo kypré jako zem, tvrdé jako železo — tvarobné v notě, pak by si skladatel již přivleml. Myslim, že k posledním případu jednou dojde. Hudeci lidovi ceni si své umění. Bohatě se jim střibrem pláto.

18. Právo majetkové lidové poesie připadá tudíž celému národu.

Zásuhou jest uchránit jeho bohatství. Aby netratilo se v nepaměti, o to se má kde kdo přičiniti. Kdož žiji mezi lidem, kněžstvo, učitelstvo a všichni, kdož umějí oceniti dílo umělecké, ať upozorňují, kde je náležitý; ať dovolávají se těch, kteří zapisováním uchrániti je mohou.

C. Dodatek.

19. Z předchozího vidno, že hledáme pro každou práci sběrači z povolání lidí vyvolené.

Sbírku Sušilovu, Baričovu dětíza v prvé řadě láska k národu. Při nové sbírce bez této zpružiny něčeho nevykonáme. V bohatství písňovém dřívějších dob mohl se ještě žít: Zbytky třeba nám již zachovat do věrnosti — na kterou není třeba přísahat.

Všechny příspěvky, ať padají do kteréhokoliv z oborů výše vyjmenovaných a souvisících s písní lidovou, přijímá a zaslané příspěvky podrobně se jmény zaslatelů zapisuje Leoš Janáček (Brno, Klášterní nám. 2), předseda pracovního výboru pro českou lidovou píseň na Moravě a ze Stezsku.

Jak se jednotlivé příspěvky honorují, určí v každém případě zvlášť pracovní výbor. Pravidelně zaplatí se za lískový arch 80 K. Zálohy na zaslání práce vyplácí tentýž předseda pracovního výboru.

Výlohy, které vzejdou sběratelům z jejich činnosti, pokud již podnikají z přímého popudu neb aspoň se srozumění s výborem, tedy vydaní cestovní, za počastování zpěváků a p., budou přiměřeným způsobem nahrazeny.

20. Kde nepovinně nebo neporozuměn zůstal leták k svého času rozeslaný po Moravě a ve Slezsku, tam snad povinný zájem o tuto kulturní záležitost národní zbudí tento návod.

Je sice známo, že jsme národem zpěvným, ale tentokrát svůduťví toto luďe stát vedle stejných prací ostatních národů v Rakousku. Bude se srovnávat. Pracujme po příkladu nejmórně píle Sušilovy a Bartořovy.

Organisační práce nejraději bychom viděli zakončenu sdružením v obci všech těch, „kteří rádi by pomohli“.

21. K nim obracím se s malým

D. Dotazníkem.

1. Které písně slyšávat v obci zpívají? Zaznamenejte (registrujte) všechny jejich počáteční slovy nebo prvním veršem.

2. O kom se říká v obci, že je zpěvákem, zpěvačkou, hudecem, muzikantem?

3. Na jaké nástroje hrají v obci muzikanti?

4. Jak se nazývají tance, jež se tančí při svatbách, v hospodách?

5. Jaké hry se zpěvem nebo říkáním si hrají děti?

6. Dělají obřady dospělejší o vánocích, letnicích? A kdy ještě?

7. Zapisoval si někdo říkání, písničky v obci? Kdo?

8. Má někdo v obci psané zpěvníčky? Lze jich použít, je koupiti nebo vypůjčiti?

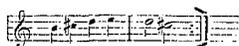
9. Které jsou snad v obci starožitné, umělecky zajímavé budovy?

E. Příklad,

Jak se sbírají písně (ze 17. července 1906).

22. Již na druhou noc v horách našich prší. Bouře zafřála lipami, když nový měsíček nastal. Po celý den jediný proud s nebes; zrak na všech stranách bloudí jen v sypké, mokré mlze.

V druhém tmavém večeru slyším jak výsměšně „plešte“ s okapu voda. Z té plyskanice ozve se najednou venku písnička podnapilých. Chaloupka naše na 20 metrů v stromoví od silnice. Jasná žlutá okýnka, jak by nalopená v černé tmě, nevrhá na slánci už světla. Zakončení písně se mi zalíbilo. — „Modrá očka nechci na mě hledět“ — opakuje se často. Rychle načrtnuto pět linek.



nechci na mě hle-dět!

Pískanice a hustý šum tip a v něm rozřihaná stuha písně. S posledním motivem půjdu hledat počátek písně. Kdesi v hospodě jí najdu.

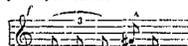
Bylo to 28. července k večeru za krásné pohody. „Synčiska“ leželi na trávníku před chaloupou. Slyšeli, jak jsem se hajného ptal po písničce se zakončením „černé oči nechci na mě hledět“.

„To já řeknu Janovi, on to ma spisovane“ — promluvil jeden z nich.

„Korcmu Janovi?“

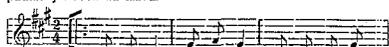
„Od Morisaka“.

Ze skupiny chlapců ozvalo se:

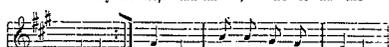


— lu-de me zpi-va!

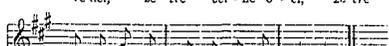
V dlouhé písničce, již škotským způsobem v přehnané rychlosti, v časových ostrých jako mlátičky kluci leže zpívali, padala již rosa na trávu:



1. Ty mu-síš, má mi-li, ně-co na mě



vě-dět, že tvé čer-né o-či, že tvé



čer-né o-či ne-ču na mě hle-dět.

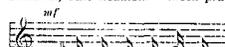
1. Ty musíš má milá něco na mě vědět: [že tvé černé oči] nechci na mě hledět.

2. Co by já přesmutná na tebe věděla? [Dyť si k nám choďoval] každý den s večera.

3. Každý den s večera, když sluněčko zašlo, [za hory, za lesy,] za to černé mračno.

4. Za to černé mračno, za široké moře, žle na mne, můj milý, synček rozmilý, zapomeněť nemůže.

Tu se zastavili, dále neumčeli. Víncek pravil:



— to už ne-u-mi-me! —

Na druhý den přišel Jan, co to měl „spisovane“, dozpívat píseň:

5. Spíše bych zapomněl na otce i matku,

na tebe, má milá, Mařenko rozmilá,

ani na chvilku.

6. Spíše bych zapomněl na celou rodinu,

na tebe, má milá,

Mařenko rozmilá,

ani na hodinu.

Číst hudební řízení časové v taktu $\frac{3}{4}$ školáků, prolomili si v písni podnapilí chasníci. Jejich mužský hlas vznesl se do vysoké tenorové polohy; jako hracňonky stojí v jejich písni takty pětčtvrtňové.

Z notace písně usoudíme tu na vzrůšenou ale zároveň chabou náladu, tu na hravou, čistou mysl zpívajících.

Všelijaké transponování a vpravování do jednotného taktu zakrylo by pravdu písně.

Tak důležitá je fotografická věrnost notace.

Leoš Janáček.

Béla Gunda † (1911 – 1994)

Spät erst erreichte uns die Nachricht vom Tod dieses bedeutenden Forschers und Experten der ungarischen und europäischen Ethnologie. Professor Dr. Béla Gunda ist am 30. Juli 1994 zu Debrecen verstorben, wo er seit 1949 an der Lajos Kossuth Universität lehrte und ein eigenes Institut für Ethnologie begründet hatte, aus dem eine Reihe jüngerer und erfolgreicher Forscher Ungarns hervorgegangen ist. Der Verstorbene zählte zu den großen Forscherpersönlichkeiten unseres Faches in der Pionierzeit desselben in Europa und darüber hinaus und hat sich vor allem sprach- und grenzüberschreitend für die Gemeinsamkeiten in den Volkskulturen und in deren unterschiedlichsten Elementen eingesetzt. Für ihn ging es darum, das Verbindende und das gemeinsame Alterbe in den Kulturen der Völker aufzuzeigen und das ganze weite Spektrum derselben auszuschreiten, angefangen vom Pflanzenbau, Jagd- und Hirtenwesen bis zu den subtilsten Erscheinungen des Lebens allenthalben.

Béla Gunda war am 25. Dezember 1911 als Sohn eines Gutsverwalters in Temesfüves (Komitat Temes) geboren. Seine Eltern übersiedelten später in das Komitat Békés, wo er die Grundschulen besuchte und von wo aus er dann in Budapest Wirtschaftswissenschaft und mit steigendem Interesse an der Universität Anthropogeographie und Ethnologie studierte. Seine wichtigsten Lehrer wurden Zsigmond Bátky, Géza Róheim und István Györffy. Er promovierte 1936 summa cum laude und schuf sich als Assistent bei letzterem bereits früh Verbindungen zu Fachleuten im Ausland. Ein schwedisches Stipendium ermöglichte ihm 1938/39 den ersten Studienaufenthalt in Stockholm, wo er Schüler und Mitarbeiter Sigurd Erixons am Nordischen Museum wurde, mit dem ihn eine lebenslange, fruchtbare Freundschaft verband. Zurückgekehrt habilitierte sich Béla Gunda 1941 und wurde Privatdozent an der Universität Szeged mit dem bezeichnenden Arbeitsthema „Vergleichende Ethnographie, mit besonderer Berücksichtigung der Balkan-Völker“. Schon 1943 berief man ihn an die siebenbürgische Universität Klausenburg (Kolozsvar/Cluj), wo er als erfahrener Feldforscher mit den Überlieferungen der Ungarn, Rumänen und Siebenbürger Sachsen und den Bergkulturen der Karpaten in Kontakt treten konnte. Nach neuerlichen Aufenthalten als Forscher und Professor u.a. in Schweden (1947/48 und 1964) bzw. in Amerika an der Universität in Berkeley (Kalifornien) kehrte er 1949 nach Ungarn zurück, wo er an der Universität Debrecen über dreißig Jahre als Hochschullehrer und Institutsleiter wirkte. Seine erfolgreiche und umfassende Tätigkeit für die Volkskunde in Ungarn fand ihren Niederschlag in dem von ihm begründeten, gewichtigen Jahrbuch „Műveltség és Hagomány“ (Kultur und Tradition), das auf viele Bände anwuchs und wo er selbst und seine Schüler Studien zur materiellen und geistigen Volkskultur Ungarns und der Karpatenländer veröffentlicht haben. Von bleibender Be-

deutung aber wurden seine eigenen Sammelbände „Ethnographica Carpathica“ (Budapest, 1966), „Ethnographica Carpatho-Balcanica“ (Budapest, 1979) und „A Rostaforgató asszony“ (Budapest, 1989), dieser letztere Band übrigens den Österreichern Leopold Kretzenbacher und Oskar Moser zugeeignet. In allen seinen Studien betrachtet Béla Gunda die Volkskulturen nicht als statische Komplexe, sondern ging vom Grundprinzip des steten und unablässigen Wandels der Kulturen durch ökonomische, soziale, historische und geographische Faktoren aus. Dabei nahm er ständig auch Bedacht auf die Erkenntnisse der Soziologie, Linguistik und Archäologie. Im Doppelband seines Debreziner Jahrbuches XIII/XIV erschien 1971 die Festschrift „Studia Ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda“, die die weltweiten Beziehungen dieses großen Gelehrten sichtbar werden lassen.

Hier können nur seine Verbindungen auch mit Österreich und zu den Universitäten Graz und Wien herausgehoben werden, die zugleich in den Ehrungen und Ernennungen zum Ehrenmitglied der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien, 1970) und zum korrespondierenden Mitglied unseres Vereins für Volkskunde (Wien, 1985) ihren Niederschlag fanden. Im Jahre 1978 erhielt Gunda den angesehenen Herderpreis in Wien. Alles das bezeugt zusammen mit vielen Ehrungen und Auszeichnungen sonst in Europa die außergewöhnliche fachliche Vielseitigkeit Béla Gundas, angefangen von elementaren Grundlagenforschungen bis zu dessen theoretischen Ansätzen in Fragen des Funktionalismus, der Akkulturation und der kulturellen Integration und Wanderung. Er war also nicht nur ein entscheidender Anreger und Förderer seines Faches in Ungarn, sondern betrieb und publizierte seine Forschungsergebnisse in verschiedenen Fachorganen Europas und war so Mitarbeiter an zahlreichen österreichischen, deutschen, französischen, italienischen, englischen, amerikanischen und schwedischen Fachzeitschriften. Mit ihm verliert indessen nicht nur die ungarische, sondern vor allem auch die Europäische Ethnologie und die allgemeine ethnologische Forschung einen erfahrenen Fachmann und zweifellos einen der besten Kenner in den Volksüberlieferungen der verschiedenen Völker des Karpatenraumes von Polen bis nach Bulgarien.

Oskar Moser

Richard Wolfram 1901 – 1995

Der emeritierte Ordinarius für Volkskunde an der Wiener Universität, Richard Wolfram, ist am 30. Mai 1995, 94-jährig, in seinem Haus in Traismauer ruhig verstorben. Im engen Kreis ist er auf dem Friedhof der Stadt, die ihn 1991 zum Ehrenbürger ernannt hatte, im Familiengrab bestattet worden. Eine Abordnung des Instituts für Volkskunde der Universität

Wien hat zu einem späteren Zeitpunkt mit einem Besuch am Grab des Institutsgründers gedacht.

Damit ging am 30. Mai 1995 ein Leben zu Ende, das nahezu unser ganzes Jahrhundert umfaßt hat. Der 1901 geborene Wolfram war geprägt durch seine Herkunft aus bildungsbürgerlichem, protestantischem Milieu. Er wuchs behütet auf; er hat das selbst so gesehen und rückblickend zu Papier gebracht. Seine Interessen und musischen Begabungen waren weit gespannt. Im Alter hat er seine Weltsicht vom Werden und Vergehen in einem Gedichtband mit dem volkskundlichen Titel „Der Lebensbaum“ festgehalten (St. Pölten 1981).

Als junger Mann hatte Wolfram eine Gesangsausbildung erhalten, doch wandte er sich dem Studium an der Universität zu. 1926 in Wien mit einer Arbeit über „Ernst Moritz Arndt und Schweden“ promoviert, habilitierte sich Wolfram für germanische Volkskunde und Neuskandinavistik an der Wiener Universität mit einer Arbeit über „Schwerttanz und Männerbund“ (Kassel 1936). Damit sind die Felder angesprochen: germanische Volkskunde, der germanische Norden, Kontinuität und Volkstanz.

Für die Jahre von 1928 bis 1950 verzeichnen die Nachschlagewerke eine Tätigkeit als Lektor für schwedische Sprache an der Wiener Universität. Wolfram war 1939 zum planmäßigen a.o. Professor für „germanisch-deutsche Volkskunde“ ernannt und damit erster hauptamtlicher Fachvertreter an der Universität Wien geworden. Im Wintersemester 1937 nimmt Wolfram seine bis 1945 dauernde Lehrtätigkeit mit der Veranstaltung „Geschichte des Volkstanzes“ auf. Nach der Wiedererlangung der Venia wird er 1959 erneut zum a.o. Professor, 1963 zum ordentlichen Professor ernannt. Von 1961 bis zu seiner Emeritierung im Studienjahr 1971/72 fungiert er als Vorstand des Instituts für Volkskunde in der Hanuschgasse. Er hat danach noch Dissertationsprojekte betreut. Seine Lehrtätigkeit an der Wiener Universität endet 1979 mit einer Vorlesung „Das Brauchtum des Jahreslaufs im deutschsprachigen Raum“. Wolfram war 1961 Wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften geworden. Das 1983 gegründete „Salzburger Landesinstitut für Volkskunde“, in dem sein wissenschaftlicher Nachlaß liegt, trägt den Namen „Richard-Wolfram-Forschungsstelle“.

Das Wiener Institut für Volkskunde hat Richard Wolfram zum 65. und zum 80. Geburtstag mit Festschriften geehrt. Die beigegebenen Bibliographien bezeugen seine umfangreiche und weitgespannte Publikationstätigkeit. Die erste Festschrift, von Otto Höfler sehr persönlich eingeleitet, war eine Freundesgabe, gefüllt mit Beiträgen etablierter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von „Oslo bis Bukarest“. Dem Herausgeber, dem zu früh verstorbenen Helmut Fielhauer, war es damals „kaum möglich, ... jene Worte zu finden, die einigermaßen Ihrer Persönlichkeit und Ihrem Schaffen wirklich gerecht werden könnten“. Die zweite Gabe „Kulturelles

Erbe und Aneignung“, in der Wolfram als anregender Lehrer charakterisiert wurde, war ein wissenschaftlicher Strauß, den ihm seine zahlreichen, dankbaren Schüler gebunden hatten. Wolfram war ein verehrter Freund, wie die Festschrift zum 65. Geburtstag zeigt. Er war ein bewunderter Lehrer, das bezeugt die Geburtstagsgabe seiner stattlich angewachsenen Schülerschar 1981. Damit sei auch angedeutet, daß viele aus der heute mittleren Generation nicht nur der Wiener Volkskunde aus dem Hause Wolfram stammen.

Wolfram hat dem wissenschaftlichen volkskundlichen Film wesentliche Impulse gegeben. Den österreichischen Atlas für Volkskunde hat er in über 20 Jahren bis 1981 als wissenschaftlicher Leiter zu Ende geführt und dabei eine Kooperation zwischen Volkskunde und Geographie initiiert, bei der er die Karte als Instrument neu bewertet und so für Kulturräumforschung wie Territorialgeschichte Grundlagenforschung geleistet hat. In der Tanzforschung wie in der Anwendung ihrer Ergebnisse ist sein Einfluß kaum zu übersehen. Seine Herkunft aus Jugendbewegung und Wandervogel – eine Verbindung, die lebenslang anhielt – hat ihn immer die Praxis mitbedenken lassen. In dieser Verknüpfung von Wissenschaft und Praxis war er pädagogischer, klassischer Volkskundler. Das Gesammelte sollte dem Volke wieder zur Nutzung angeboten, wieder geschenkt werden. Sein Buch „Die Volkstänze in Österreich und verwandte Tänze in Europa“, das 1951 erschienen war, gehört, so weiß es ein Nachruf, „abgesehen von dem, den Zeitgeist stark widerspiegelnden Vorwort ... zur Erstausstattung jedes Volkstanzleiters“¹. Den Wiener Kathreintanz – angewandte Volkskunde – hat Wolfram, solange er konnte, besucht.

1940 sah Wolfram sich „vor die Aufgabe gestellt, vor der drohenden Räumung Südtirols durch die bodenständige deutsche Bevölkerung vieles von der Südtiroler Volkskultur aufzuzeichnen und dadurch zu retten, was nur möglich war“. Das Aufgezeichnete sollte den umgevolkten Südtirolern in den neuen Siedlungsgebieten auf erobertem Boden wieder angeboten werden. Die Verstrickungen, in die sich Richard Wolfram nicht erst dabei begeben hat, sind erst spät in ihrer Tragweite erkannt worden. Wolfram mußte die nicht nur für ihn schmerzliche Entscheidung, Südtirol vom Deutschtum zu räumen, als unwiderruflich ansehen. Für die Rettungsaktion des Südtiroler Volkstums war, das scheint Wolfram klar gesehen zu haben, die wissenschaftliche Bestandsaufnahme eine Notlösung.

Wer Projektanträge schreibt, weiß um Kompromisse im Sprachgebrauch mit dem Ziel, Forschungsmittel zu erhalten, Mitarbeiter beschäftigen und Forschung betreiben zu können. Man wird die Verstrickung, in die sich Richard Wolfram in seiner „Liebe zur Volkskunde“ begeben hat, nicht verringern oder verharmlosen, wenn man dies anmerkt. Bei aller Problematik des Vorgehens und des gesellschaftsgeschichtlichen Kontextes wird man den Umstand zu würdigen haben, daß Wolfram in dieser Feldforschung die Eindimensionalität einer Methode aufgebrochen und in bemerkenswerter

und bis dahin unbekannter und unüblicher Methodenkombination Feldforschungsgeschichte geschrieben hat. Daß diese Sammelaktion sondergleichen ein einmaliges, unerhörtes Großprojekt darstellte und für ihn und seine Mitarbeiter ein „Einsatz“ war, der den Forschern auch persönlich ein hohes Maß an Arbeit abverlangte, daß die Organisation des Forschungsfeldes stabsmäßig gedeutet werden kann, wird nicht verwundern.

In der Volkskunde fast vergessen ist Wolframs Passion nach Norden. Skandinavien, insbesondere Schweden, waren ihm zur geistigen, zweiten Heimat geworden. Heute läßt sich kaum ermessen, wie groß und umfassend der Norden und die Germanenfaszination als alternativer Lebensentwurf gewirkt haben müssen und wie bestimmend sie nach dem Ende der Monarchie in jenen Wiener Jahren zwischen Ständestaat und Austrofaschismus gewesen war, in denen Richard Wolfram seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten und seine akademische Sozialisation erfahren hat. Die Ausrichtung am „deutschen Geist in Österreich“, der Blick nach Norden, hatte eine Gruppenbildung zur Folge, von der es, oftmals im guten Glauben, nur ein kleiner Schritt zum nationalsozialistischen „Ahnenerbe“ war, in dem sich ein kleines Fach zur Größe mausern durfte und an Gewicht gewann.

Die Freunde Otto Höfler und Richard Wolfram, das vergißt man, waren immer auch Nordisten. Wie nahe dem Protestanten Wolfram Völkisch-Germanisches als Nationales geworden war, läßt sich vermuten. Im hoch anregenden und mythologisch-symbolisch aufgeladenen Umfeld von Rudolf Much war eine ins Nordische verwobene Germania prägend. Sie war ebenso wie die Abkehr vom Romanischen (und vom römischen Ultramontanismus) Programm. Man war, auch und gerade als Volkskundler, Germanist. Die These vom Überdauern altgermanischer, heroisch-wehrhafter Kultformen gehörte zu einem Kontinuitätsprogramm, das zum Glaubenssatz geworden war. Germanist, das war der neue Name, „welcher im begriff steht, uns allen zu gebühren“, so hatte Jacob Grimm im Einladungsschreiben zur ersten Germanistenversammlung im Kaisersaal im Frankfurter Römer 1846 formuliert.

Der verstorbene Richard Wolfram hat Wissenschaftsgeschichte geschrieben, seine wissenschaftlichen Leistungen sind bedeutend. Der Kreis der Verehrer, die sich an die Aussagen seiner hohen Vortragskunst erinnern, ist bis heute groß. Richard Wolfram hat die Gefährdungen einer fast naturhaft erfahrenen Affinität von Volkskunde und Völkischem gelebt. Mit Wolfram ist eine der zentralen Gestalten der österreichischen Volkskunde verstorben. Man wird ihm zugute halten dürfen, daß er seine Wege im Glauben an sein Fach und im guten Glauben, damit den Menschen zu dienen, gegangen ist.

Konrad Köstlin

Anmerkung

1 Hartmut Wagner: Richard Wolfram ist tot. In: Der Heimatpfleger 3/1995, S. 6.

Zum Gedenken an Hans Schuhladen (1946 – 1995)

Am 28. August 1995 starb Hans Schuhladen in München. Eine Gehirnblutung, die er zwei Tage nach der Geburt seines ersten Kindes erlitt, war für ihn tödlich. Das Zusammenwachsen zu einer Familie, das er sich so sehr wünschte, erlebte er nicht mehr.

Sein plötzlicher Tod riß ihn mitten aus seiner Arbeit am Institut für Volkskunde der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und aus der Arbeit am Bayerischen Jahrbuch für Volkskunde.

Hans Schuhladen wurde am 28. Juni 1946 in Reischach, Kreis Altötting, als viertes von sechs Kindern geboren. 1950 übersiedelte er mit den Eltern nach Feldheim, Kreis Neuburg an der Donau, wo er von 1952 – 1958 die Volksschule besuchte. Im privaten Progymnasium der Kapuziner in Dillingen wurde er auf das Gymnasium vorbereitet und schaffte damit die Aufnahmeprüfung in die 4. Klasse des Humanistischen Gymnasiums. Am Johann-Michael-Saiber Gymnasium in Dillingen legte er 1966 die Reifeprüfung ab und begann im Wintersemester 1966/67 mit dem Studium von Deutsch und Latein in Würzburg, das er für die Ableistung des Grundwehrdienstes unterbrechen mußte. Ein Auswärtssemester führte ihn 1970 nach Wien. 1973 schloß er sein Studium in Würzburg mit dem Staatsexamen in Deutsch und Latein ab. Im Wintersemester 1973/74 begann Hans Schuhladen in München bei Leopold Kretzenbacher mit dem Studium der Volkskunde und promovierte 1977 bei Helge Gerndt mit der Dissertation „Beiträge zur Struktur, Funktion und Genese der Nikolausspiele“. Im Anschluß war Hans Schuhladen sechs Jahre Assistent bei Helge Gerndt am Institut für deutsche vergleichende Volkskunde der Universität München. Nach einem Zwischenspiel als Lehrer für Deutsch und Latein in Rosenheim kehrte er 1989 zur Volkskunde zurück und trat am 1. September 1989 seine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Volkskunde der Kommission für bayerische Landesgeschichte an, jenem Institut, das aufs engste mit dem Namen Hans Mosers, des von ihm verehrten Wissenschaftlers, verbunden ist.

Hans Moser war für Hans Schuhladen das große Vorbild und in der Tradition der sogenannten „Münchner Schule“ sah auch Hans Schuhladen seine wissenschaftliche Arbeit. So waren Schuhladens Untersuchungen zum Volksschauspiel und zu den Bräuchen sowohl historisch als auch gegenwartsbezogen angelegt. Seine Forschungen führten ihn auch nach Tirol, nach Salzburg und in die Steiermark. In Beiträgen, Vorträgen und anschließenden Diskussionen versuchte er, spekulative Deutungsmuster von Bräuchen zu entlarven, nicht besserwisserisch, sondern auf sein Gegenüber, oft die Brauchträger, eingehend, wie sich dies z.B. beim Perchtenseminar in Hohenwerfen 1992 zeigte.

Seine Arbeiten zum Volksschauspiel „Die Nikolausspiele aus den Nachlässen von Ludwig von Hörmann und Leopold Pirkl“ (1976), Vigil Raber

und die Tiroler Fastnachtspieltradition“ (1977), „Der verlorene Sohn. Vom Schul- und Ordensdrama zum bayerisch-tirolischen Volksschauspiel“ (1983), „Die Nikolausspiele des Alpenraumes“ (1984), „Das Nikolausspiel der Pragser. Überlegungen zu Tradieren und Tradition“ (1984) und zu Perchten- und Faschnachtsbräuchen „Zur Geschichte von Perchtenbräuchen im Berchtesgadner Land, in Tirol und Salzburg vom 16. bis zum 19. Jahrhundert“ (1983/84), „Zur Geschichte von Perchtenbräuchen in Salzburg und Nachbargebieten bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Traditionen in Wandel und Ablösung“ (1992), „Auf der Suche nach Geschichte – Selbstfindung im Mythos. Zu Neuschöpfungen steirischer Nikololäufe“ (1994), Faschingshochzeiten als Spielform (1991) zeigen ihn als historisch exakt arbeitenden Wissenschaftler, der sich im Laufe seiner Arbeiten auch immer stärker mit dem Umgang mit Tradition auseinandersetzt.

In dem Beitrag „Zur Einführung der Kartoffel im Salzburgerischen. Ein Beispiel lenkender Sorge um die Bevölkerung durch Vertreter der Volksaufklärung“ (1989) greift Hans Schuhladen ein Thema (Einfluß der Aufklärer auf das Volksleben) auf, dem auch Hans Mosers Interesse galt. Mit den genannten Arbeiten hat er auch in unserem Land Maßstäbe gesetzt.

Neben all den wissenschaftlichen Arbeiten möchte ich des Menschen Hans Schuhladen gedenken, an Gedichte, die er schrieb, an sein soziales Engagement, vor allem für Asylanten. Aus dieser Betroffenheit resultiert auch sein Aufsatz „Wieviel Vielfalt ertragen wir? Zur Pluralität der multi-kulturellen Gesellschaft“ (1994).

Herlinde Menardi

Literatur der Volkskunde

CEVC, Tone, *Velika planina – Življenje, delo in izročilo pastirjev (Die Velika planina. Leben, Arbeit und Überlieferung der Almhirten)*. Dritte, erweiterte Auflage. Ljubljana 1993, 108 Seiten Text, 111 z.T. farbige Fotos, Textfiguren und Noten.

CEVC, Tone, *Bohinj und seine Almen. Begegnung mit der Almwirtschaft und Almkultur in Slowenien*. Übersetzung ins Deutsche von Alois ANGERER. Herausgeber: Forschungszentrum der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste (ZRC SAZU) – Institut für slowenische Volkskunde. Ljubljana, Verlag Didakta, Autor, 1994, 152 Seiten, reich, z.T. farbig illustriert, Pläne, Karten.

Die volkskundliche Erforschung der Viehwirtschaft und des Almwesens hat in Slowenien eine bedeutende Tradition. Dies findet neuestens seinen Niederschlag in diesen beiden bestens ausgestatteten Monographien von Tone Cevc über die Velika planina in den Ausläufern der Steiner Alpen bzw. über die Wocheiner Almen in den Julischen Alpen.

Die Velika planina ist durch den Alpinismus und wegen ihrer eigenartigen Rundhütten bereits 1875 von Johannes Frischauf beschrieben und bekannt geworden. Nun liegt bereits in dritter, erweiterter Auflage diese ausführliche volkskundliche Darstellung von Tone Cevc vor, in der dieser sowohl die historischen und weiderechtlichen Verhältnisse zusammenfaßt wie auch eine sehr eingehende Behandlung des gesamten Almlebens und seiner Traditionen gleichsam in Wort und Bild bringt.

Ein besonderes Interesse gilt bei ihm den eigenartigen Rundhütten und deren Bauweise sowie auch deren Ursprung. Es handelt sich dabei um einen einräumigen viereckigen Blockbauern ohne Raumdecke und mit typischem Ansdach, an den rundherum etwa ein Dutzend als Standrofen aufgestellte Dachverlängerungen als Viehunterstand angelehnt sind, die auf senkrechten Steinblöcken mit einer Einrastkerbe abgestützt werden. Vereinzelt findet man ein solches Stützengefüge in Slowenien auch bei den bekannten Harpfen (kozolci). Die Zwischenräume dieser meterhohen Steinträger sind weiters mit Trockenmauerwerk ausgefüllt. Damit ergibt sich bei der feinen und weichen Spanschindeldeckung der tief herabreichenden Vollwalmdächer dieser rundverbauten Almhütten ein ebenso eigenartiges wie charakteristisches äußeres Erscheinungsbild und damit eine Bauform, die vor allem in ihrer Wiederholung bei über 50 gleichen Hütten seit jeher diese größte

Almsiedlung Sloweniens gekennzeichnet hat. Wie jedoch der konstruktive Aufbau des Ganzen bei den Hütten der Velika planina zeigt, war der innere Blockbauwürfel derselben, d.h. die eigentliche Almhütte als Behausung für den Menschen, zweifellos das Primäre; an ihn wurde dann rundherum der Viehunterstand bzw. -stall angebaut. Jenseits aller sich daraus ergebenden Herkunfts- oder gar Ursprungsfragen dieser Lösung wirft sich damit die wichtigere Frage auf, wie man denn überhaupt bei den Almsiedlungen der Ostalpen das räumliche und betriebsmäßige Nebeneinander von Wohnunterkunft des Menschen und (Not)Stallung gelöst hat. In weiterer Umsicht zeigt es sich einerseits als zwingende Notwendigkeit gerade bei solchen exponierten temporären Siedlungen, andererseits wurde es immer wieder in anderer Weise baulich gelöst. Gerade die von Tone Cevc ebenfalls sorgfältig aufgenommenen Almbauten in der Wochein (Bohinj) sind dafür ein treffendes Kontrastbeispiel. Eine Lösung wie auf der Velika planina findet sich sonst allerdings sehr selten, etwa in der sogenannten „Rundumkaser“ der Berchtesgadener Alpen (Oberbayern), die jedoch bautechnisch ganz anders aussieht. Wiewohl vor allem im Mauerbau echte Rundgebäude durchaus geläufig erscheinen, sind jedoch gerade sogenannte Primitivbauten dieser Form jenseits von Stangenzelten und Jurten in Europa äußerst selten¹. Nach ihrem konstruktiven Aufbau wie auch nach der ortsüblichen slowenischen Terminologie scheint hier doch vom Blockbaukern dieser „bajte“ auszugehen zu sein. Cevc setzt hingegen einen ursprünglichen Rundbau voraus, und zwar in Anlehnung an archäologische gemauerte, oblonge Rundbauten in Alt-Smyrna (Kleinasien). Er meint wörtlich (S. 31): „Die ungewöhnliche Form der Almhütten der Velika planina haben an sich eine besonders reiche baugeschichtliche Entwicklung. Die bisherigen Forschungen lassen daran denken, daß die ursprüngliche Hütte innen keinen eigenen Wohnbau („izba“) gehabt hat. Daher war unser Bau ähnlich den ovalen prähistorischen ‚frühgriechischen Häusern‘, die die Archäologen im alten Smyrna entdeckt hatten und die etwa dreitausend Jahre alt sind. Dieses urgeschichtliche Haus hatte ein Steildach, das zwei Gabelpfosten („dve rogovilasti sohi“) im Inneren des Hauses trugen.“ – Demgegenüber scheint mir für die abgerundete Walmdachverbauung dieser Hütten in den Steiner Alpen eine andere bautechnische Erklärung viel näher zu liegen: nämlich die Verwendung längsüberbindender, langer Schmalschindel („šinkalne“), die stets zur rundlichen Abdeckung von Graten und Kanten des Daches führen und durch die diese eigenartigen „Rundhütten“, von außen gesehen, erst möglich wurden. Diese Decktechnik mit Langschindeln aber ist schon eher ein Spezifikum Sloweniens sowie überhaupt des südöstlichen Mitteleuropa bis in die Karpatenländer hinein. Es ist jedenfalls verdienstlich, daß Tone Cevc sich früh und mehrfach gerade dieser Almen seiner engeren Heimat angenommen hat und nicht nur deren eigenartige Almgebäude genauest untersucht, sondern hier

eine an Schweizer Vorbilder anschließende gründliche Darstellung sowohl ihrer ausgeprägten materiellen Kultur wie auch ihrer rechtshistorischen und mündlichen Überlieferungen (Sagen, Lieder, Spiele) erarbeitet hat.

Man greift daher mit Interesse nach dem hübschen, reich und auch farbig bebilderten Foliobändchen von Tone Cevc über „Bohinj und seine Almen – Begegnung mit der Almwirtschaft und Almkultur in Slowenien“, das A. Angerer bearbeitet und übersetzt hat; es ist zuvor mit dem Titel „Bohinj in njevove planine“ 1992 in Radovljica im Original erschienen. Hier wird dem Leser zunächst die prächtige Alpinlandschaft um Wochein (Bohinj) mit dem Triglav-Nationalpark von J. Bizjak vorgestellt, ferner über deren Siedlungsgeschichte allgemein referiert. Dann folgen in einem geographischen und historischen Aufriß die Almen und deren Bewirtschaftung sowie wieder sehr eingehend und aufschlußreich die Almbauten und deren Betrieb. Auch hier finden sich spezifische Besonderheiten schon in deren Anlage als aufgeständerte „Hochhütten“ und meist als Einraumgebäude mit steilem Scherenjochdach und Brettschindeln (S. 76 – 97). Besonders vermerkt sei dabei, daß hier wie auch im vorigen Bereich der Velika planina noch die sehr altartige Firstlösung der sogenannten „Dachkappe“ vorkommt, nämlich die Firstbildung oben auf mit einem rinnenförmig ausgehackten Rundbaum, die wir sonst in den Ostalpen kaum mehr finden, die jedoch in Ost- und Nordeuropa ehemals ein sehr typisches Abschlußglied im Dachbau gebildet hat und übrigens in Slowenien auch bei erneuerten Bauten übernommen wird².

Cevc bespricht weiters ausführlich auch das Leben auf den Almen (Senner und Sennerin, Arbeiten, Käserei, Arbeitsgeräte, Behandlung von Viehkrankheiten, Bekleidung, Kost, Freizeit, Frömmigkeit) und verweist schließlich auf das neu eingerichtete Almmuseum von Stara Fužina in Wochein. Auch hier übrigens wird spürbar, daß man in der Forschung Sloweniens seit langem und sehr aufmerksam diese besondere Welt der Almsiedlungen und des Almlbens beachtet und betrieben hat (A. Melik, Anka Novak u.a.m.). Deren vielfältige und durchwegs eigengeprägte Kultur am Ostrand der Julischen Alpen im berühmten Reich des Zlatorog erscheint damit neuerdings sehr ansprechend und gewissenhaft erfaßt und dargestellt.

Oskar Moser

Anmerkungen

- 1 Solche echte Rundhütten mit vollengerichteter Wohnung und Stall von hoher Primitivität sind beispielsweise die sogen. „pallazas“ im Ancares-Gebirge Nordwestspaniens; vgl. Carlos Flores, *Arquitectura popular española II*, Madrid 1973, S. 462 – 464.
- 2 Dazu vgl. für Schweden und Skandinavien Sigurd Erixon, *Takhuv och takkam*. In: *Zs. Fataburen* 1938, S. 117 – 139; *Wasmuths Lexikon der Baukunst II*, Berlin 1930, S. 478.

RASMUSSEN, Holger, *To færøske gårdanlæg – Dúvugarðar i Saksun og bylingen Heimi í húsi på Koltur (Zwei färöische Gehöftanlagen: „Duegården“ in Saksun und der Einzelhof auf Koltur)*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab; (= Historisk-filosofiske Skrifter 16). Copenhagen, Commissionær Munksgaard, 1992, 59 Seiten, 53 Abb. im Anhang (engl. Zusammenfassung).

Für die skandinavische Siedlungs- und Hausforschung sind die nordatlantischen Inseln der Färöer, Island und auch Grönland wichtige Außenpositionen, die sowohl besiedlungsgeschichtlich wie auch ethnologisch durch ihre extreme klimatische und geographische Lage und ihre geschichtliche Vergangenheit auf ein ganz besonderes Interesse stoßen. Zugleich aber wird man diese nordatlantische Inselwelt vermutlich zu den eigenartigsten Kulturlandschaften unseres Kontinentes rechnen können. Ihre wissenschaftliche Erschließung muß daher auch für den Binneneuropäer durch ihre eigenständige und über ein Jahrtausend geprägte Kulturgeschichte und nicht zuletzt durch ihre gewachsene Siedlungswelt auf bergigen, baumlosen Inseln mit zahllosen Buchten und Fjorden, wie sich immer mehr zeigt, von großem historischem Vergleichswert sein.

In jüngster Zeit haben namentlich die dänischen Forscher Holger Rasmussen und Bjarne Stoklund (Kopenhagen), anknüpfend an die älteren Forschergenerationen, wesentliche neue Erkenntnisse durch ihre Forschungen über die Lebens- und Hausbauverhältnisse auf den Färöerinseln erarbeiten können; sie wurden dazu nicht zuletzt durch den Aufbau von Hausbauten der Färöer im großen dänischen Freilandmuseum zu Sorgenfri bei Kopenhagen angeregt.

Auf den Färöerinseln wird zu Beginn des 9. Jahrhunderts zunächst irische Bevölkerung erwähnt, die jedoch bald darauf von norwegischen Wikingern verdrängt wurde. Schon im Jahre 1035 kamen so die 24 vulkanischen Felseninseln, von denen neuzeitlich noch 17 bewohnt sind, an Norwegen und 1380 zusammen mit Norwegen an das Königreich Dänemark, bei dem sie auch seit der neuerlichen Trennung beider Staaten von 1814 verblieben. Ihre kahle Moränendecke über mächtigen Basalt- und Tuffschichten ist mit Gras und Heide überzogen und ermöglicht einen bescheidenen Landbau, wobei Schafe und Pferde wegen des milden, aber stürmischen und regenreichen ozeanischen Klimas das ganze Jahr über auf Weide bleiben.

Ähnlich wie auf Island haben hier die Siedler aus Westnorwegen an einem bis in unser Jahrhundert vorherrschenden, von wallartigen Steinmauern umgebenen und mit Grassoden gedeckten Haustyp festgehalten, der mit seinem Kernraum noch deutlich an die altnordische „stofa“ erinnert und dessen im Lauf der Jahrhunderte erfolgte Erweiterung in seiner Bau-, Raum- und auch Sozialstruktur ein überaus eindrucksvolles Bild letztlich auch von der Agrar- und Wirtschaftsgeschichte dieser Inseln bietet.

Im Sommer 1947 unternahm Holger Rasmussen diesbezüglich Nachforschungen und machte Aufnahmen auf den wichtigsten Färöerinseln. Auf deren Grundlage unterzog er sodann zwei besondere Siedlungskomplexe einer näheren Untersuchung unter Mithilfe zweier Architekten und eines einheimischen Studenten, die mit entsprechenden Detailaufnahmen im Jahre 1949 durchgeführt wurden. Als Resultat dieses zweiten Sommers legt er nun das vorliegende Material vor, das sich in zwei Abschnitte gliedert, die sich gegenseitig gut ergänzen. Damit liegen für eine Dorfsiedlung und einen Einzelhof dieser Inseln nach modernen Gesichtspunkten angelegte und auf detaillierte Pläne und Photos gestützte Untersuchungen vor, die zugleich zuverlässige Grundlagen für eine vergleichende, historische Forschung ergeben.

Der erste Teil behandelt eine aus ursprünglich drei Bauernhöfen bestehende färöersche Siedlung in Saksun mit der mittleren Hofanlage Duegård (fär. Dúvugarðar). Diese besteht aus 15 Einzelobjekten und einem ausgedehnten Wohngebäude („séthus“), das sowohl in seiner Bauweise wie in seiner Gesamtanlage mit angeschlossenem Kuhstall für die Färöer kennzeichnend und von einer ganzen Reihe weiterer Nebengebäude („udhuse“) umgeben ist. Dieses wird nach seiner Bauweise und inneren Raumeinteilung genau beschrieben, vor allem dessen hier auch als „røgstue“ (Rauchstube) bezeichneter wichtigster Hauptwohnraum und die daneben liegende, vornehmere „glasstue“ (Ofenstube) mit ihren verglasten, großen Fenstern als Sonderwohnraum samt ihrer Einrichtung. Die „Rauchstube“ ist hier jedoch keine „Stube“, sondern ein plurifunktionaler Herdraum mit offenem Feuerherd an der schmalen Innenwand und ohne Raumdecke, der durch das Rauchloch am Dachfirst (dän. lyre, fär. ljóari) beleuchtet wurde. In der „Ofenstube“ dagegen heizt man mit einem „Beilegerofen“ aus Eisen, der von außen befeuert wird. Beide Räume entsprechen sehr verschiedenen Zeit- und Kulturhorizonten und sind natürlich mit den ähnlich bezeichneten Wohnräumen unserer Alpenländer nicht zu vergleichen. Die örtliche Tradition mit Landwirtschaft, Fischfang, Vogelfang (!) und Heimarbeit durch Wollverarbeitung wird eingehend beschrieben.

Der bäuerlichen Erwerbsarbeit dient das zweite Objekt, der Einzelhof „Heimi í húsi“, und dessen Umgebung auf Koltur, wobei die Arbeiten und deren wirtschaftlicher Hintergrund näher untersucht werden, wieder am Beispiel eines solchen Färöer-Hauses mit seinen verschiedenen Wirtschafts- und Nebengebäuden. Methodik und Gründlichkeit der Darstellung entsprechen den großen Traditionen der dänischen und skandinavischen Hausbauforschung und bieten somit – nicht zuletzt durch ein ausführliches englisches Summary – eine zuverlässige Grundlage auch für die vergleichende historische Hausforschung. Holger Rasmussen vermag dabei durch die Auswertung historischer Quellen (Hausinventare) aus dem 17. und 18.

Jahrhundert das Aufkommen der vornehmeren Ofenstube („glasstue“) im Färöer-Haus klar gegenüber dem ursprünglichen Wohn- und Alltagsraum der „Rauchstube“ („røgstue“) herauszuarbeiten, in welcher letzterer man sogar Schafe geschlachtet hat, und sucht so „Tradition und Novation“ im Hauswesen der Färöer gegeneinander deutlich abzusetzen.

Oskar Moser

NOVAK, Anka, Cene AVGUŠTIN, *Spomeniki kmečkega stavbarstva v sliki (Gorenjski kraji in ljudje VII.)*. Kranj, Gorenjski Muzej, 1994, 106 Seiten, zahlreiche Fotos, Zeichenskizzen und Pläne.

Im slowenischen Alpenland beiderseits der oberen Save (Gorenjsko) finden wir bis heute eine besonders typisch ausgeprägte und reich differenzierte alpine Hauslandschaft. Auch sie unterliegt wie anderswo durch die starken sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen der letzten Jahrzehnte einem schnellen und unausweichlichen Wandel, der nicht nur das äußere Bild der Gebäude, sondern auch deren Inneres erfaßt, ein Prozeß, der eher bei den Kleingütern und sogen. Keuschlern (kajžarji) radikal ansetzt als bei den „repräsentativen Häusern und Bauernhäusern“, sagt Anka Novak. Diese Erfahrungen waren der Anstoß für das Gorenjski Muzej in Kranj, eine umfassende Dokumentation der historischen Baubestände in diesem alpinen Raum Sloweniens durchzuführen. So ergab sich im Lauf der Jahrzehnte ein reiches Material, aus dem das genannte Museum in Kranj eine Jahressonderausstellung gestaltete und dazu einen Katalog in dessen Reihe „Land und Leute in Oberkrain“ (Gorenjski kraji in ljudje) mit dem Titel herausbrachte: „Denkmäler ländlichen Bauens im Bild“.

Trotz dieses besonderen Anlasses möchten wir auf dieses reich illustrierte Heft, vor allem auf die Hausforschung hinweisen. Es enthält mit den Einführungen von Anka Novak in das Bau- und Hauswesen dieser Landschaft mit zahlreichen Zeichenskizzen der Baudetails und Gesamtanlagen sowie von Cene Avguštin über die wichtigsten dekorativen Bauelemente der Gebäude eine große Zahl von Bauaufnahmen (Fotos und Plänen) und bietet damit eigentlich eine zuverlässige Zusammenfassung der Baubestände hier, die die inzwischen energisch angelaufene spezielle Bauforschung in Slowenien sehr vorteilhaft ergänzt und bereichert. Ausgehend von einigen typischen Siedlungsformen und einer langen Reihe historischer Bauten mit dem bisher ältesten datierten Bauernhaus vulgo Hlebanja von 1506 am Srednji vrh bei Gozd-Martuljek (westl. Karawanken) (S. 25 f.)¹, werden Wohn- und Wirtschaftsgebäude vom 17. bis zum 19. Jahrhundert meist mit deren Grundrissen, ferner Innenräume und bauliche Details bis zu den Zäunen

dargestellt und von Cene Auguštin anschließend auch mit 32 Abbildungen dekorative Bauelemente, namentlich Tore und Türen, Fenster mit deren typischer Chambranumrahmung sowie Arkaden- und Laubengänge und Wandmalerei, behandelt. Gerade an ihnen wird deutlich, wie sehr in den alpinen Durchzugtälern des großen und alten innereuropäischen Verkehrs auch an der oberen Save gestalterische Einflüsse von außen, etwa durch die bekannten Steinbauleute der benachbarten Carnia und Friauls, das Hauswesen bestimmten und wie stark dennoch diese zusammen mit den autochthonen Wirkkräften eine völlig eigenständige und unverwechselbare Hauslandschaft haben entstehen lassen, deren Verwandtschaft mit den Nachbarräumen (Kanaltal, Gailtal) niemand wird übersehen können. Die hier gebotene, in Wort und Bild durchaus gediegene Übersicht wird man nicht nur als temporären Katalog einer Ausstellung werten, sondern als eine bleibende und nützliche Einführung und Materialdarbietung schätzen. Man würde sich nur wünschen, daß die zahlreichen Abbildungen (Fotos sowie Textfiguren) zur leichteren Erfassung durchgezählt und vielleicht auch mit einem Ortsregister versehen würden.

Oskar Moser

Anmerkung

- 1 Vgl. etwa Cevc, Tone, Zur Rekonstruktion eines Bauernhauses aus dem Jahre 1506 in Srednji vrh bei Gozd-Martuljek. In: Hänsel, V., M. Kundegraber, O. Moser (Hg.), Tradition und Entfaltung. Volkskundliche Studien. In memoriam Hanns Koren. Trautenfels 1986, S. 93 – 102.

REY, Séverine (Ed.), *Who's who in der Schweizer Ethnologie/de l'ethnologie suisse*. Bern, Schweizerische Ethnologische Gesellschaft, 1995, 290 Seiten.

Bereits 1976 hat die Schweizerische Ethnologische Gesellschaft (SEG) den Versuch gemacht, die zwar kleine, aber untereinander relativ wenig in Kontakt stehende Ethnologenszene mittels eines Verzeichnisses zu erfassen. Fast zwanzig Jahre später wird nun dieses Unternehmen wiederholt; neue Personen, neue Interessenschwerpunkte, neue Thematiken prägen heute das Fach. Über 200 Fragebögen wurden an Professoren, Assistenten, Doktoranden und andere Fachvertreter verschickt, 139 Antworten, davon 86 aus der deutschen und 53 aus der französischen Schweiz, sind eingetroffen und konnten aufgenommen werden.

Das inzwischen aufgelöste Institut für Gegenwartsvolkskunde hat gemeinsam mit Partnern in Deutschland und in der Schweiz in jahrelanger

Arbeit ein Archiv der VolkskundlerInnen im deutschsprachigen Raum aufgebaut und auch erste Ergebnisse in Form von Verzeichnissen aktueller Fachvertreter veröffentlicht¹, und in Frankreich legt die Mission du Patrimoine ethnologique ein „Répertoire“² der im Fach tätigen Personen und Institutionen auf – um nur einige ähnliche Unternehmungen zu nennen.

Ist das französische Verzeichnis überaus knapp (ein erweitertes Adreßverzeichnis), und sind die deutsch/österreichischen Bände zu befrachtet (Mitgliedschaften in Vereinigungen, Ehrenämter, ausführliche bibliographische Nachweise), so gelingt dem vorliegenden Band eine interessante Synthese aus praktischen Hinweisen und fachlicher Einordnung. Die alphabetisch gereihten Artikel sind in deutsch bzw. in französisch abgefaßt und werden durch zwei Indices ergänzt: Ein deutsch/französischer geographischer Index der Forschungsterrains und zwei nach Sprachen getrennte thematische Register ermöglichen weiteren Zugang.

Der vorliegende Band der Schweizer Ethnologen gibt in einem ersten Abschnitt Hinweise zur Person (Geburtsdatum, Adresse, Berufsstellung) und widmet den folgenden ausführlicheren Teil der Stellung des Einzelnen innerhalb des Faches. Dies beginnt mit stichwortartigen Hinweisen zur Ausbildung, zu den Sprachkenntnissen (eine im Hinblick auf die immer wieder geforderte grenzüberschreitende Zusammenarbeit nicht zu unterschätzende Information), dem geographischen Forschungsbereich – der für Völkerkundler wichtiger sein mag als für Volkskundler, also „europäische“ Ethnologen –, Hinweise zu durchgeführten Feldforschungen – wiederum ein Abschnitt, der für unser Fach sehr mager ausfallen würde! –, Forschungsschwerpunkte und letzte und/oder repräsentativste Publikationen, wodurch die Aufzählung mehr oder minder relevanter Buchveröffentlichungen zu Ungunsten vielleicht wichtigerer oder interessanterer Aufsätze, Beiträge etc. vermieden wird.

Der letzte Abschnitt des schweizerischen Verzeichnisses erteilt nun das Wort dem befragten Ethnologen und stellt ihm vier Fragen: a) Welche Methoden (abgesehen von der teilnehmenden Beobachtung) und Theorien setzen Sie in Ihrer Forschungsarbeit ein? b) Welchen älteren oder neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen außerhalb der Ethnologie verdanken Sie wichtige Impulse für Ihre fachliche Arbeit? c) Wie würden Sie Ihre heutige grundsätzliche Kritik am Fach Ethnologie formulieren? d) Welches sind die Ihrer Meinung nach wichtigsten drei oder vier Fachpublikationen, die sich mit den Fragen a), b) und c) auseinandersetzen? Die Antworten auf diesen Fragenkomplex sind natürlich außerordentlich unterschiedlich und reichen von der Verweigerung der Auskunft über knappe, stichwortartige Bemerkungen zu seitenlangen Ausführungen. Die Herausgeber haben nicht versucht zu vereinheitlichen, sondern sehen in dieser Vorgangsweise eine Möglichkeit „zu einer weiterführenden Debatte“. So interessant und auf-

schlußreich mir die Fragen zu Theorie und Methode, zu Impulsen und zu signifikanten Publikationen zu sein scheinen, so sehr möchte ich bezweifeln, daß ein Verzeichnis der Fachvertreter der richtige Ort ist, eine Diskussion und Kritik des Faches selbst, seiner Stellung im Bereich der Wissenschaften und seiner gesellschaftspolitischen Situierung auszutragen. Hierzu sind fachinterne Zeitschriften oder auch Diskussionsveranstaltungen wohl geeigneter.

Wird, wie die Redaktionskommission in ihrem Vorwort bemerkt, von vielen die mangelnde „corporate identity“ beklagt, so kann ein solches Verzeichnis sicherlich dazu beitragen, sowohl innerhalb des Faches als auch über dessen Grenzen hinaus die Zusammenarbeit und die Diskussion zu fördern und die Rolle der „scientific community“ innerhalb der aktuellen Anforderungen, der sich die Wissenschaft nicht länger entziehen kann, zu definieren.

Eva Julien-Kausel

Anmerkungen

- 1 Bio-Bibliographisches Lexikon der Volkskunde. Herausgegeben von Klaus Beitzl und Wolfgang Brückner. Bisher erschienene Vorarbeiten:
 Folge 1: Heller, Eva: Volkskundler in und aus Bayern heute. Würzburg – München – Wien 1985.
 Folge 2: Kausel, Eva: Volkskundler in und aus Österreich heute (unter Berücksichtigung von Südtirol). Wien 1987.
 Folge 3: Martischinig, Michael, Volkskundler in der Deutschen Demokratischen Republik heute. Wien 1990.
 Folge 4: Alzheimer, Heidrun, Volkskunde in Bayern. Ein biobibliographisches Lexikon der Vorläufer, Förderer und einstigen Fachvertreter. Würzburg – München – Wien 1991.
 Folge 5: Beitzl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich. Mit Beiträgen von Olaf Bockhorn, Franz Grieshofer, Herbert Nikitsch, Margot Schindler. Wien 1992.
 Folge 6: Paulsen, Astrid, Kai Detlev Sievers: Volkskundler und Volkskundlerinnen in Schleswig-Holstein und Hamburg heute. Kiel 1992.
 Folge 7: Alzheimer-Haller, Heidrun: Frauen in der Volkskunde. Würzburg 1994.
 Folge 8: Mannheims, Hildegard (Bearb.): Volkskundlerinnen und Volkskundler im Rheinland heute. Bonn 1995.
- 2 Répertoire de l'ethnologie de la France. Etabli par Christine Langlois avec la collaboration d'Edouardo Zambon. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

KRETZENBACHER, Leopold, *Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulte der ‚Volksfrömmigkeit‘ in den Südost-Alpenländern*. München, Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften 1994 (Sitzungsber. d. phil. hist. Kl. 1994, Heft 1). 132 Seiten, 2 Farbtaf., 22 Abb. auf Taf., 2 Fig. im Text.

Das Bilder-Dekret des Tridentinischen Konzils (1546 – 1563), ausgelöst nicht sosehr von Luthers reformatorischen Bestrebungen, bei denen die Abschaffung des Bilderkults eine geringe Rolle spielte, sondern von Zwinglis und Calvins Bildersturm in der Westschweiz und Frankreich sowie dem Hugenottenkrieg hat langfristig zu einer gewissen Reglementierung der Bildinhalte kirchlicher Sakraldarstellungen im katholischen Raum geführt; statt der Verehrung wurde den *images* nur mehr didaktische Funktion zugestanden, und damit der mittelalterlichen Bilderwelt und ihrer meditativen Substanz eine wesentliche Existenzgrundlage entzogen. Verglichen mit der Ikonologie des Johannes von Damaskos, auf die nach dem byzantinischen Ikonoklasmus die orthodoxe Bilderlehre gründet, war dies eine oberflächliche und beiläufige Verordnung, deren Auswirkungen nicht gleich überall mit derselben Intensität spürbar waren. In ‚Relikträumen‘ wie den Südostalpenländern haben sich z.T. auch später noch Bildzeugnisse erhalten, die vortridentinisch weiter verbreitet gewesen sein dürften. Über die Voraussetzungen der Bildregelungen des Tridentiner Konzils berichtet ein Einleitungskapitel, „Anlaß und Werden des Bilder-Dekretes vom 3.12.1563 auf dem Konzil von Trient“ (S. 5 – 15), die Folgewirkungen werden an vier verschiedenen Bildthemen erläutert: den Vierundzwanzig Ältesten aus der Johannes-Apokalypse, dem „Feiertags-Christus“, dem keulenschwingenden Fasten-Christus und dem Motiv: Judas als Fischdieb beim Letzten Abendmahl.

Kretzenbacher hat in seinem langen und intensiven Forscherleben immer wieder Themen der religiösen Bildinterpretation aus Mittelalter und volkstümlicher Neuzeit aufgegriffen und mit unnachahmlicher Sensitivität und kenntnisreicher Subtilität behandelt – wobei die Schlußfolgerungen, nach Maßgabe der Diffizilität der Materie und der Ausgeprägtheit des schriftfernen Bild-Denkens, das eben heute nicht mehr in diesem Maße gegeben ist, keineswegs immer eindeutig sind –, sodaß er auch bei den vorliegenden Themenstellungen immer wieder gleich auf eigene Vor- und Parallelarbeiten verweisen kann. Dies gilt auch für das erste Kapitel: „Zwei Fresken in der Steiermark und in Kärnten und ein häresienaher Volkskult um die Vierundzwanzig Ältesten in der Steiermark des 14./15. Jahrhunderts“ (S. 16 – 33), ein Thema, zu dem er sich schon 1961 geäußert hat (Die „Vierundzwanzig Ältesten“. Südostalpine Zeugnisse zu einem Kultmotiv aus der Apokalypse. *Carinthia* I, 151. Jg., F. 2 – 4, Klagenfurt 1961, S. 579 – 605). Es geht um

die 24 *presbyteroi* der Johannes-Apokalypse auf einem Freskoband des Gurker Doms und auf einem Mauerbild der Bergknappenkirche in Oberzeiring (beide nachtridentinisch übertüncht). Der Verfasser geht dem nicht häufigen Bildmotiv in der Kunstgeschichte nach, aber auch in Schriftzeugnissen wie der Sentenzensammlung des Bruders Otto von Passau oder Berichten von einem Sonderkult (im Augustinger Chorherrenstift St. Florian bei Linz, ein Gutachen der Theologischen Fakultät in Wien), die von einer gewissen Häresie-Angst zu Beginn des 15. Jahrhunderts zeugen. Bis auf eine einzige Ausnahme (Priesterhauskapelle in Klagenfurt 1769), ist das Bildmotiv seither verschwunden.

Mit keinem speziellen Verdikt, aber einem offenbar „unerwünschten“ Bildmotiv beschäftigt sich das zweite Kapitel: „Der mystische ‚Feiertags-Christus‘ steht für Kirchengebot und Sozialmahnung zur Arbeitsruhe“ (34 – 73), zu dem schon Robert Wildhaber (Der „Feiertagschristus“ als ikonographischer Ausdruck der Sonntagsheiligung. *Zeitschrift für Schweizer Archäologie und Kunstgeschichte* 16, 1956, S. 1 – 34), Kretzenbacher selbst (Der „Feiertagschristus“. Zur Volkskunde und Kulturgeschichte der neuen Freskenfunde aus dem mittelalterlichen Oberzeiring. Im Band: *1000 Jahre Silberort Oberzeiring*, Oberzeiring 1956, S. 33 – 39) und Oskar Moser (Der „Feiertagschristus“ als Mahnbild und Quelle der Sachforschung. Zwei neue Funde mittelalterlicher Fresken in Kärnten. *ÖZV XLIV/93*, 1990, S. 331 – 371) die Materialgrundlagen erstellt haben. Zum Zeiringer Fund (neben der weitreichenden Materialzusammenstellung von Wildhaber) tritt nun St. Lorenzen im Mürtal, zu Mosers Kärntner Entdeckungen die Marienwallfahrtskirche im krainischen Crngrob bei Škofja Loka mit vielen Arbeitsdetails des Alltagslebens sowie das slowenische Bergkirchlein von Prištava bei Polhov Gradec. Das Arbeitstabu des Sonntags, personifiziert auch in der St. Domenica, hat eine lange Tradition und entspricht durchaus dem Kirchenrecht. Trotzdem ist der von den Arbeitsgeräten verwundete Schmerzensmann, dessen Herkunft bislang ungeklärt ist, nach dem Tridentinum „verschwunden“; die bestehenden Bilder wurden fast durchwegs übertüncht.

Das dritte Kapitel geht auf ein verwandtes ikonographisches Sonderthema ein: „Zwei nur ostalpin bezeugte Mahnbild-Fresken eines keulenschwingenden ‚Fasten-Christus‘.“ (S. 74 – 83) Zu der von Elfriede Grabner jüngst analysierten Abbildung in der unterkärntischen Wallfahrtskirche Maria Rojach (Bildquellen zur Volksfrömmigkeit. Teil I: Der „Fastenchristus“. Zur Ikonographie und Kulturgeschichte eines seltenen spätmittelalterlichen Mahnbildes. *ÖZV XLIV/93*, 1990, S. 311 – 320) fügt der Verfasser noch einen weiteren Beleg aus der Stadtpfarrkirche St. Andreas in Lienz hinzu, der die verbotenen Speisen in Beischrift direkt benennt. Die Keule dürfte auch mit dem strafenden Gottes-Pfeil in Zusammenhang stehen.

Von besonderem Interesse ist das vierte Kapitel: „Judas Iskarioth als Fischdieb. Zur Mehrfachdeutung eines schon mittelalterlich seltenen Bildmotives aus den Passions-Zyklen.“ (S. 84 – 123) Ausgehend von der Abendmahls-Darstellung am hochmittelalterlichen Verduner Altar in Klosterneuburg, der Judas im Vordergrund vor dem Tisch zeigt, einen Fisch hinter seinem Rücken versteckend, wie er von Christus den den Verräter kennzeichnenden Bissen empfängt (Joh. 13, 26), mit dem der Satan in ihn eindringt (Joh. 13, 27), stellt Kretzenbacher Bild- und Schriftzeugnisse zum seltenen Motiv des „Fischdiebs“ zusammen: das älteste Bildzeugnis ist eine byzantinische Onyx-Schale (10. Jahrhundert), es folgen Miniaturen im Winchester-Psalter (12. Jahrhundert, Ausstrecken der Hand nach dem Fisch in der Schüssel), in einem koptischen Tetraevangeliar (1179/80, greift mit der Hand nach der Fischschüssel), im französischen „Leber-Psalter“ in Rouen (13. Jahrhundert, Christus steckt Judas selbst einen Fisch in den Mund) sowie einem Glasgemälde in Bourges (13. Jahrhundert, versteckt einen Fisch hinter den Rücken, reißt einen zweiten an sich) usw. Die Deutungen von Jursch, Röhrig, Porte u.a. können nicht genügen, haben auch theologisch keine Grundlage, denn vom „Stehlen“ ist in den Schriftredaktionen, weder bei Johannes noch den Synoptikern, nirgendwo die Rede; Judas ist zwar „Kassendieb“, in byzantinischen Hymnen oft als „Räuber“ bezeichnet, man mag ihm in spätgotischen und neuzeitlichen „Hypercharakterisierungen“ (Dinzelbacher) manches Negative andichten (Häßlichkeit, Gefräßigkeit, sogar Erektion), doch reicht dies nicht aus für die prägnante hochmittelalterliche Versteckens-Geste am Verduner Altar. Beim Fisch dürfte es sich auch nicht um die Ichthys-Symbolik der Gottesdarstellung handeln (also „Gottesraub“), sondern um die auf frühen Abendmahlsabbildungen häufige einfache Fischspeise (statt des selteneren „Lammes“). Kretzenbacher macht sich auch auf die Suche nach Textzeugen; die bestehende Literatur führt ihn zu den französischen Mysterienspielen, wo zwar auf die Freßgier des *proditor* hingewiesen wird, der Fischdiebstahl aber eher selten, zuerst in der Passion von Autun 1470, festgehalten ist. Und dahin kann es, kulturhistorisch gesehen, nur durch Apokryphen oder die Ikonographie gelangt sein. Derartige Apokryphe haben sich allerdings bisher nicht nachweisen lassen; selbst Abraham a Santa Clara, der in seinem Judas-Kompendium (vierbändig, 1688 – 1695) alle nur bekannten Judasgeschichten und -legenden zusammenstellt, kennt den Fischdiebstahl nicht. Aus der nachtridentinischen Ikonographie verschwindet das Motiv wieder, in den Volksmedien ist es nur in einer oberrheinisch/elsäßischen Bilderbibel (2. Hälfte 15. Jahrhundert) nachzuweisen sowie auf einem Passionsaltar des Meisters Konrad von Soest in Nieder-Wildungen in Niedersachsen (1403), wo Judas einen größeren Fisch unter das Tischtuch schiebt. Im orthodoxen Südosteuropa und in Asien auf Zypern ist nur die Geste der nach der

Fischschüssel ausgestreckten Hand nachweisbar, während in der für ihre Fresken berühmten Sveta Bogorodica-Kirche in Studenica (16. Jahrhundert) die „Fortsetzung“ der Greif-Geste abgebildet ist: Judas packt den Fisch schon mit den Fingern seiner rechten, aber der „Diebstahl“ (das Verstecken) ist noch nicht vollzogen. Die Judas-Apokryphen wissen nichts von einem Fischdiebstahl.

Das eigenartige Bildmotiv läßt sich vielleicht doch in seiner Eigendynamik und Entstehungsstruktur ursprünglich als Kombination der beiden Arten der Verräterkennzeichnung rekonstruieren: Matth. 26, 23: „Der die Hand mit mir in die Schüssel eintaucht, der wird mich verraten“ und Joh. 13, 26: „Der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde“. Der *Ichthys* ist in vielen frühen Abendmahlsabbildungen als Gottes-Symbol vorhanden; später wird daraus, in einer der Speisenvarianten des „mystikos deipnos“, ein Fischessen. Der schriftbezeugte Griff in die Schüssel (Matth.) wird zum Fischraub (Freßgier), im Zeichen der Hypercharakterisierung (Judas und die Seinen als Diebsgesindel) zum Fisch-Diebstahl (als Analogon zum Kassen-Diebstahl). Die Johannes-Version spielt in die Darstellung herein, wenn Judas den Fisch (den Bissen, mit dem der Teufel in ihn fährt) verschlingt (im französischen „Leber-Psalter“ steckt ihm Jesus selbst den Fisch in den Mund). Nach den Entwicklungsmöglichkeiten der „typologischen Übertragung“ wäre eine solche Hypothese als weiterer Arbeitsvorschlag nicht unplausibel, bedürfte aber sicher noch weiterer Erhärtung durch weitere Bildzeugnisse (d.h. eine Überprüfung der gesamten bekannten Abendmahlsdarstellungen auf dieses Detail hin) bzw. der Untersuchung von Entwicklungsdynamiken verwandter Thematiken in ihrer Ausfaltung von der frühchristlichen Bild-Kürzel bis zu den narrativen Bildkompositionen des Hochmittelalters. Die Kombination von Bibelstellen ist der religiösen Malerei in ihren narrativen Bildausformungen ja geläufig, und die „typologischen Übertragungen“ führen zu einem bildmeditativen Weiterdenken vor allem in der Buchmalerei (zur Judas-Bildoptik im orthodoxen Bereich vgl. W. Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*. Wien 1991, Bd. 1 S. 71 – 82, Bd. 2 S. 220 – 251).

Den hochinteressanten und anregenden Band beschließen ein Abbildungsverzeichnis (S. 124 – 126), ein Register (S. 127 – 132) sowie der Bildteil mit 22 einfarbigen und zwei vielfarbigen Abbildungen. Die Entdeckung und Restaurierung hoch- und spätmittelalterlicher Kirchenfresken im Südostalpenraum mit den heutigen Mitteln der Technologie unter der späteren Übermalung und Übertünchung sowie ihre erste volkskundliche oder kunstwissenschaftliche Kommentierung und Auswertung geben dem Altmeister der volkskundlichen Bildforschung im vielgestaltigen Beziehungsraum zwischen *imagines*, Legenden und Apokryphen immer wieder aufs neue Gelegenheit, sein weites Wan-

derwissen und seine stupende Quellenkenntnis in Komparation und Kollektion, wechselseitiger Erhellung und subtiler Problemstellung unter Beweis zu stellen und interdisziplinäre Fragestellungen des religiösen Bild-Denkens neuen Lösungen zuzuführen bzw. neue Grundlagen für weitere zielgerichtete Forschung zu erstellen. Das Bildmotiv des erzverräterischen Fischdiebstahls bei der Einsetzung der Eucharistie verführt geradezu zu weiteren Recherchen und Spekulationen. Auch weiterhin καλέξ δυνάμειζ!

Walter Puchner

DILG, Peter, Gundolf KEIL, Dietz-Rüdiger MOSER (Hg.), *Rhythmus und Saisonalität*. Kongreßakten des 5. Symposions des Mediävistenverbandes in Göttingen 1995. Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag 1995. S. 477, zahlreiche Abb. (auch mehrfarbig), Skizzen, Graphiken, Tabellen usw. im Text und auf Taf.

Der stattliche und wohlausgestattete Aktenband des vom 15. bis 18.3.1993 in Göttingen stattgefundenen 5. Symposions des Mediävistenverbandes mit dem Rahmenthema „Rhythmus und Saisonalität“ umfaßt geistes- und naturwissenschaftliche Referate zum Thema: insgesamt 28, davon zwei Grundsatzreferate und sieben naturwissenschaftliche Referate (zur Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden in der historischen Forschung) sowie 19 Referate, die zwei Themenkreisen gewidmet waren: „Die Ordnung der Zeit und die Zeit als ordnender Faktor“ und „Rhythmische Prozesse und Saisonalität in Bevölkerungsstruktur und Landesausbau“. Fast alle diese Beiträge dürfen in der einen oder anderen Form auch das Interesse der historischen Volkskunde beanspruchen. Der *homo maedievalis* lebt mit einer Vielfalt von Zeitbegriffen, die zwischen seiner kurzen durchschnittlichen Lebenserwartung (*vanitas*) und der eschatologisch ausgerichteten „Heilszeit“ einzuordnen sind; die neuen Formen absoluter Zeitmessung sind in die Alternität von persönlicher und sozialer Fest- und Alltagszeit einzubauen. Viel mehr als eine Aufzählung der Referattitel kann eine Rezension des umfangreichen Bandes nicht bringen.

Die Hauptreferate umfassen je ein naturwissenschaftliches und ein geisteswissenschaftliches Thema: Gunther Hildebradt, „Rhythmus und Saisonalität als biologische Konstanten“ (S. 13 ff.) und Jan-Dirk Müller, „Jahreszeitenrhythmus als Kunstprinzip“ (S. 29 ff., zu Jahreszeiten und Heortologie in der deutschen höfischen Literatur). Die Einzelreferate der Sektion 1: „Die Ordnung der Zeit und die Zeit als ordnender Faktor“ umfaßt folgende Titel: „Die Ordnung der Zeit durch den Schöpfer in der Patristik und in den frühen lateinischen Hymnen“ von Fidel Rädle (S. 51 ff.), „Die Zeit als

Ordnungsfaktor in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung“ von Hans-Werner Goetz (S. 63 ff.), „Wiederholung der Heilsgeschichte“ von Hans Unterreitmeier (S. 75 ff., Liturgie als Passionswiederholung), „Kirchenjahr und Endlichkeit. Christliches Leben im Spannungsfeld von zyklischer und linearer Weltdeutung“ von Wendelin Knoch (S. 83 ff.), „Zeitbewußtsein einer mittelalterlichen Stadt“ von Edith Ennen (S. 93 ff., mit einem Anhang zu Jahrmärkten und Messen mittelalterlicher Städte), „*Oratio und cura infirmorum*. Vom Tagesablauf in einem spätmittelalterlichen Spital“ von Ulrich Knefelkamp (S. 101 ff.), „Saisonale Aspekte im spätmittelalterlichen Weinbau“ von Otto Volk (S. 117 ff.), „Saisonales Zeremoniell und Brauchtum in Byzanz“ von Franz Tinnefeld (S. 135 ff.), „Hagiographie und Geschichte. Die altkirchenslavische *Vita Constantini*“ von Giorgio Ziffer (S. 143 ff.), „Zeit als erzähltechnisches Mittel in der volkstümlichen Epik des Mittelalters“ von Anton Schwob (S. 151 ff.), „Zeit des Unheils im Nibelungenlied“ von Dietz-Rüdiger Moser (S. 161 ff.), „Astrologische Prognostik als Planungsfaktor im Spätmittelalter“ von Walter Blank (S. 171 ff.), „Strukturierte Zeit. Die dreimalige Ladung im ‚Reinhart Fuchs‘“ von Brigitte Janz (S. 181 ff.), „Zeit des Heils – Zeit der Welt. Wandel in der Konzeption der Zeit in deutschen Dichtungen des Mittelalters“ von Trude Ehlert (S. 199 ff.), „Jahreszeiten – Beobachtungen zur Pragmatik, kommunikativen Funktion und strukturellen Typologie eines Topos“ von Thomas Bein (S. 215 ff.).

Sektion 2: „Rhythmische Prozesse und Saisonalität in Bevölkerungsstruktur und Landesausbau“ umfaßt folgende Referate: „Die Zeit für die Liebe. Zur Darstellung des Verhältnisses von Lebensalter und Sexualität im mittelalterlichen Schrifttum“ von Alfred Karnein (S. 241 ff.), „Statusabhängige Ernährungsunterschiede in merowingerzeitlichen Bevölkerungen Südwestdeutschlands“ von Holger Schutkowski (S. 257 ff., rekonstruiert aus Grabbeigaben), „Das Marienheiligtum im Domschatz zu Hildesheim. Gründungsheiligtum und Gründungsgedenken im Lebensrhythmus von Bistum, Stadt und Gesellschaft“ von Nikolaus Gussone (S. 269 ff.), „Jährliche Wiederkehr oder ganz anderes: Märzfeld oder Marsfeld?“ von Matthias Springer (S. 297 ff.).

Vom „Naturwissenschaftlichen Symposium“ sind folgende Themen einschlägig: „Neue Untersuchungen an mittelalterlichen Handschriften“ von Robert Fuchs und Doris Oltrogge (S. 327 ff. zu Rekonstruktionstechniken von Buchmalereien), „*De tempore herbarum*. Vegetabilische Heilmittel im Spiegel von Kräuter-Sammel-Kalendern des Mittelalters. Eine Bestandsaufnahme“ von Ulrich Stoll (S. 347 ff. mit alphabetischem Lexikon), „Landnutzung im Umfeld städtischer und ländlicher Siedlungen des Mittelalters“ von Ulrich Willerding (S. 377 ff.), „Montanarchäologie im Harz“ von Lothar Klappauf (S. 403 ff.), „Zur Herkunft der Wetzsteine aus der Grabung

auf dem Burgwall in Berlin-Spandau“ von Hans-Joachim Bautsch und Josef Riederer (S. 423 ff.), „Zum Weiterleben antiker Maßeinheiten und Methoden der Bauplanung im Mittelalter“ von Rolf C. A. Rottländer (S. 433 ff.).

Ein umfassendes kumulatives Register zu Namen, Orten und Sachen (S. 447 – 475) beschließt den auf Glanzpapier gedruckten Prachtband, der mit seiner Fülle von Beiträgen zum mittelalterlichen Zeitverständnis, aber auch dem Seitenthema der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden in der historischen Forschung auf den sensiblen Leser nicht anders als anregend wirken kann.

Walter Puchner

KOMLOSY, Andrea (Hg.), *Industrie – Kultur – Mühlviertel – Waldviertel – Südböhmen. Reisen im Grenzland*. Wien, Deuticke, 1995, 256 Seiten, zahlr. s/w-Abbildungen und Karten.

BAKOS, Eva, *Waldviertel – Wachau – Weinviertel. Landschaften für Genießer*. Wien, J & V, Edition Wien, Dachs VerlagsgesmbH, 1994, 226 S., zahlr. Farbabb., 1 Karte

Das Waldviertel ist für Stadtflüchtige längst kein Geheimtip mehr, obwohl oder gerade weil es sich seine Ursprünglichkeit in Natur und Lebensart bis jetzt einigermaßen unbeschadet erhalten konnte. Die großen Touristenströme gehen an der Region nach wie vor vorbei, was die einen – die Touristen, die eigentlich keine sein wollen, und die Wochenendwaldviertler – freut, aber die anderen – die Regionalpolitiker, Bürgermeister und Fremdenverkehrsleute – mit Sorge erfüllt. Auf der Suche nach gesunder Regionalentwicklung, nach Arbeitsmöglichkeiten für die lokale Bevölkerung, nach Belebung und Öffnung insgesamt wird dem sogenannten sanften Tourismus, der Ökologie- und Kulturinteressen im Blick hat, nach wie vor eine nicht geringe Bedeutung zugemessen.

Offenbar gibt es zur Zeit dafür auch Interesse, das sowohl den entsprechenden Bildbänden als auch den etwas anderen Reiseführern einen nicht geringen Markt beschert. Als Beispiele dieses Genres für das Gebiet nördlich der Donau können etwa Falter's Feine Reiseführer stehen (Das Weinviertel, Das Kamptal, Die Wachau) oder das 1994 erschienene Buch von Eva Bakos, welches das Waldviertel, die Wachau und das Weinviertel als Landschaften für Genießer darstellt. Genießen soll man dürfen: „besonders schöne Plätze, erlesene Architektur, gutes Essen, hervorragende Weine, sympathische Menschen, die etwas für die Region Typisches machen“ (S. 5). Derartige Genüsse enthüllen, laut Autorin, weder Geschichtswerke und Kunstführer noch Wanderkarten, Gourmetguides und Weinalmanache, obgleich man

auf dieselben natürlich zurückgreifen wird, will man eine Region möglichst in der Ganzheit der Naturschönheiten und Kulturvielfalt erkunden.

„Die Menschen, die etwas für die Region Typisches machen“, rechtfertigen eine Bekanntmachung dieses Reiseführers in einer Zeitschrift für Volkskunde. Mit „Typischem“ beschäftigt sich das Fach in jüngerer Zeit intensiv; mit Stereotypen und nationalen Symbolen genauso (vgl. die Ausstellung „Schottenrock und Lederhose. Europäische Nachbarn in Symbolen und Klischees“ in Berlin 1994 oder Bücher über „Typisches“ in der Schweiz oder zum Thema „Typisch englisch“) wie mit Typischem im Sinne von lokalen Identitäten und heimatlichen Sinnbildern (vgl. Ausstellung und Begleitbuch „Schönes Österreich“. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie. Wien, Österreichisches Museum für Volkskunde, 1995). Die Sehnsucht nach diesem Typischen im Kleinen und Überschaubaren steigt offensichtlich mit der als Entfremdung empfundenen Internationalisierung der Alltagswelt in der Medien- und Konsumgesellschaft.

So ist der journalistisch flott geschriebene und sorgfältig recherchierte Führer von Eva Bakos auch dort am interessantesten, wo er Menschen und ihre kreative Arbeit vorstellt wie die Textildesignerin Vesna in Primmersdorf bei Raabs, den Kräuterbauern René Meier, der die Seefahrt gegen ein bäuerliches Anwesen in Untermixnitz eingetauscht hat, wo er seltene Kräuter produziert, das Ehepaar Warlamis, welches mit ihrem Design-Center in Schrems die gesamte Umgebung belebt, oder das Künstlerzentrum Schloß Buchberg von Gertraud und Dieter Bogner und viele andere. Die Lektüre lohnt sich auch dort, wo über Handwerk und traditionelle Wirtschaftszweige berichtet wird, über Glas- und Papiererzeugung in Handarbeit, über vergangene und gegenwärtige Textilindustrie, über alternative Land- und Teichwirtschaft, über regionale Küche und deren verfeinerte Spielarten oder wo auf Kulturzentren und Museen hingewiesen wird, nicht ohne auf deren oft bemerkenswerte Entstehungsgeschichte einzugehen. Ein Reiseführer also, sehr subjektiv, mit einer starken zeitbezogenen Punzierung, aber als solcher seinerseits wahrscheinlich eines Tages ein kulturgeschichtliches Zeitdokument für die Lebensart der neunziger Jahre.

Das Jahr 1989 hat auch im nördlichen Ober- und Niederösterreich die Welt verändert. Sie war auf einmal nicht mehr in Laa an der Thaya, in Gmünd und gleich hinter Freistadt zu Ende, sondern eröffnete die bisher von der einheimischen Bevölkerung eher skeptisch, mit gemischten Gefühlen oder auch bis dato gar nicht zur Kenntnis genommene Nachbarschaft mit Südböhmen und Südmähren. Eine der ersten, die forschend in diesen neuen und ungeheuer spannenden Grenzraum vordrang, war Andrea Komlosy. Die durch sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien ausgewiesene Kulturhistorikerin beteiligte sich an diversen grenzüberschreitenden Kulturinitiativen und initiierte ihrerseits Wissenschaftskooperationen mit dem Nachbarland.

Das jüngste Ergebnis dieses Engagements ist „Kulturen an der Grenze“, ein interdisziplinäres österreichisch-tschechisches Forschungs- und Ausstellungsprojekt, welches in Form von an der mährisch-böhmisch-wald- und weinviertlerischen Grenze von März bis Dezember 1995 entlang wandernden Ausstellungen (vgl. *Volkskunde in Österreich*. 30. Jg., Folge 3, Wien 1995, S. 19) und einem gleichnamigen Begleitbuch (Andrea Komlosy, Václav Bůžek, František Svátek (Hg.), *Kulturen an der Grenze. Waldviertel – Weinviertel – Südböhmen – Südmähren*. Wien, Promedia, 1995, 364 S, Abb., Tab.) konsumierbar ist.

Etwa zur gleichen Zeit erschien der hier anzuzeigende Reiseführer, der das behandelte Gebiet um die Region Mühlviertel/Böhmerwald erweitert. Als Mitarbeiter konnte Komlosy Historiker, Journalisten und Architekten aus Österreich und der Tschechischen Republik gewinnen. Der Stil der Publikation knüpft an den von der Autorin verfaßten Band „Waldviertler Textilstraße: Reiseführer durch Geschichte und Gegenwart einer Region“. Waidhofen an der Thaya 1990, 2. Auflage Wien 1994, an (vgl. Rezension in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLIV/93, Wien 1990, 480 – 482), ist aber sowohl thematisch als auch regional weiter gefaßt.

Der Schwerpunkt der Textilstraße lag naturgemäß in der Geschichte und Gegenwart der Spinnerei-, Weberei- und Wirkwarenindustrie der Textilregion Waldviertel mit knappen Hinweisen auf andere Betriebszweige. Das Programm des neuen Führers wurde nun um sämtliche Sparten der lokalen Industriegeschichte der genannten Regionen erweitert: Glashütten, Brauereien, Steinbrüche und Torfstiche, die traditionsreiche Teichwirtschaft, Mühlen, Sägen und Hammerwerke, kleine Teppichwebereien und große Textilwerke. Der Industrie-Kultur-Pfad umfaßt eine Strecke von 777 Kilometern und 70 Stationen, welche historische Industriearchitektur, Siedlungsbauten, technische Denkmäler sowie bestehende Betriebe mit Besichtigungsmöglichkeiten umfaßt.

Besonders interessant sind natürlich jene Stationen jenseits der Grenze, zu denen der Zugang früher verschlossen war, etwa um die städtischen Zentren Krumau/Český Krumlov, Budweis/České Budějovice, Wittngau/Třeboň, Neuhaus/Jindřichuv Hradec. Die Glasfabrik Stölzle in Alt-Nagelberg hat ihre Entsprechung in den Glashütten von Chlum und Lenora, der Agrarindustrie Gmünd steht die Nutzung der regionalen Bodenschätze in Südböhmen gegenüber (Graphitbergbau, Torfgewinnung, Silberbergbau). Die wechselvolle Geschichte bekannter Firmen wie der 1847 gegründeten Bleistiftfabrik Hardtmuth in Budweis, von deren Band jährlich 300 Millionen Bleistifte des Markennamens „Koh-i-noor“ rollen, findet man in diesem Führer ebenso wie etwa eine in den 1970er Jahren gegründete Korbflechterei-genossenschaft, welche, auf traditionellem Handwerk aufbauend, bis heute erfolgreich Flechtwaren in Handarbeit herstellt und vertreibt.

In einem bereits vor Jahrhunderten angelegten künstlichen System von Teichen, das eine komplizierte Vernetzung der Wasserläufe voraussetzt, schwimmen je nach Richtung die berühmten „Waldviertler“ oder wenige Kilometer weiter eben „böhmischen“ Karpfen, deren Teichwirten jüngsten Pressemeldungen zufolge die EU-Konkurrenz schwer zu schaffen macht. Der Geschichte der Torfgewinnung entlang des Flusses Lainsitz tragen die Naturlehrpfade „Červené blato/Rotes Moor“ bei Jiříkovo Údolí und der Heidenreichsteiner Wald- und Moorlehrpfad Rechnung. Die vielen weiteren attraktiven Stationen wie Mühlenspaziergänge, Glasschleifereien, eine Flachsschwunganlage, Hammerschmieden und Holzschwemmen, Brauereien und Töpfereien können hier nicht einmal alle genannt werden. Anhand des Industriekulturführers lassen sich aber all diese Plätze leicht aufspüren und per Automobil, per Rad oder zu Fuß erkunden.

Die Qualität des Reiseführers macht, wie schon beim Textilstraßen-Führer, der wissenschaftliche Begleittext aus. Das Buch ist viel mehr als ein Reiseführer, nämlich eine profunde, wenn auch knapp gehaltene Wirtschaftsgeschichte, mit all den historisch-politischen Verflechtungen und Wirnissen dieses Grenzraumes. In einem dreißigseitigen Vorspann zu den siebenzig konkreten Stationen führt die Autorin allgemein in das Land und seine Ressourcen ein, stellt die bereits genannten Wirtschaftszweige der Region vor, geht in einem Kapitel „Zwischenräume“ auf die besondere örtliche Situation zwischen den Habsburgerzentren Wien und Prag ein und spricht über die Trennlinien und politischen Zäsuren, deren gravierendste, das vierzigjährige totale Auseinanderdriften eines ehemals einheitlichen Kulturraumes durch die radikalste aller denkbaren Grenzen, die als „eiserne Vorhang“ in die Geschichte einging, auch die gravierendsten Spuren hinterlassen hat. Jede einzelne der siebenzig Stationen wird mit den Informationen vorgestellt, die sich ein historisch interessierter Reisender wünscht. Unter dem Hinweis „Für Unermüdliche“ werden noch weitere Empfehlungen für Seitenblicke auf Denkmäler und Museen, von Aussichtstürmen und Spaziergängen entlang des Weges gegeben. Eine Liste ausgewählter Museen und Tourismus-Informationen ergänzen das Angebot.

Beide Reiseführer sind als Handgepäck für zukünftige Grenzland-Erkundungen uneingeschränkt zu empfehlen. Die Autorinnen bieten unterschiedliche Zugänge an, Eva Bakos mehr sinnlich atmosphärisch, Andrea Komlosy akademischer, aber trotzdem sehr flüssig und spannend geschrieben.

Eine Fußnote zum Industriekulturführer bleibt allerdings anzumerken, die sich nicht auf den Inhalt, sondern auf einen formalen Aspekt bezieht: die Verwendung des großen I mitten in Wörtern zur Geschlechtsneutralisation von Autoren und Autorinnen, Arbeitern und Arbeiterinnen, Autofahrern und Autofahrerinnen etc. Ich finde diese modische Attitüde ärgerlich, weil sie den Lese- und Sprachfluß stört und meines Erachtens nicht einmal als

Zeichen für die erwünschte Gleichbehandlung der Frauen taugt. Die Sache schmälert nun zwar nicht die Qualität des Buches, aber doch ein wenig das Lesevergnügen, und das ist schade.

Margot Schindler

BROMBERGER, Christian, in Zusammenarbeit mit Alain HAYOT und Jean-Marc MARIOTTINI, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1995, 406 Seiten. Abb.

Für eine „Ethnologie der Passionen“ plädiert Christian Bromberger in seiner Einleitung. Unsere Gesellschaft bietet ein weites Spektrum unterschiedlichster Passionen, welche die einen in die Stadien drängen, andere zu Rockkonzerten, Ausstellungen, Hundeschauen, Motorradclubs etc. Und weit davon entfernt, von Wesentlicherem abzulenken, sind es gerade diese Leidenschaften, die Auskunft geben über das Funktionieren und die Mechanismen unserer Gesellschaft. Brombergers Buch regt dazu an, sich unter veränderten Gesichtspunkten „klassischen“ Themen wie Riten, Stereotypen und Autostereotypen und ihren Repräsentationsformen zu widmen, dem Stellenwert des Sports in unserer Gesellschaft, hinausgehend über die soziologisch-gesellschaftliche Zuordnung der einzelnen Sportarten, aber auch Themen wie Gewalt und Identität, verbale und nonverbale Kommunikation, Gruppenkultur und geschlechtsspezifisches Verhalten.

Fußball ist, wie jedermann weiß, eine weltumspannende Passion (so hat etwa die FIFA mehr Mitgliedstaaten als die UNO). Es nimmt daher nicht wunder, daß die Idee, diesem Sport eine umfassende Studie zu widmen, Christian Bromberger ausgerechnet im Iran gekommen ist. Anlässlich eines Feldforschungsaufenthaltes in einem abgeschiedenen Dorf im Norden des Landes zur Zeit der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Irak und dem Iran, galt das allgemeine Interesse weniger der prekären Versorgungslage oder dem Kriegsgeschehen als den Erfolgen eines Rummenigge, Platini oder Maradona. Ja, sogar die Resultate von Matches wie Bastia gegen Nancy wurden von der dörflichen Jugend mit Interesse verfolgt.

Auch wenn ihm öfters vorgehalten wurde, sich einem ephemeren Phänomen zu widmen, das des Interesses „seriöser“ wissenschaftlicher Betrachtung nicht würdig wäre, widmete sich Christian Bromberger, unterstützt von der Mission du Patrimoine ethnologique, während mehrerer Jahre der minutiösen Erforschung dieses Sports und gelangt zu einem Ergebnis, das nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in den Medien größte Beachtung findet,

und das gerade zu einem Zeitpunkt, als die Fußballwelt durch Bestechungsskandale und den Absturz Bernard Tapies erschüttert wird.

Ausgehend vom Spiel selbst zeichnet er ein Bild unserer Gesellschaft, ihrer Wünsche und Hoffnungen, ihrer Identitätssuche und ihrer Rituale, einer von Männern geprägten Welt allerdings, denn auch wenn es durchaus am Fußball interessierte Frauen gibt, bleiben diese doch in der Minderzahl.

Die alten Antagonismen zwischen Nord und Süd finden sich wieder im Stil der Mannschaften, aber auch in der demographischen Zusammensetzung ihrer Anhängerschaft und treten lautstark zutage, wenn ein Match etwa Napoli und Juventus Turin aufeinandertreffen läßt. Marseille, ähnlich wie Neapel, fühlt sich bestärkt in seiner ewigen Rolle des unschuldigen Opfers, verfolgt und verachtet vom Norden in Gestalt des in Paris ansässigen Fußballbundes, wenn nach dem Triumph des Europacups die Verbannung in die zweite Liga erfolgt, und läßt eine trotzige „dann erst recht“-Stimmung aufkommen, ein Zusammenrücken, ein Herauskehren stereotypen Verhaltens. Diese Antagonismen finden sich wieder im Stil der Spieler, aber auch in den Persönlichkeiten etwa der Präsidenten, wo der Selfmade-man Tapie dem aus gutbürgerlichen Kreisen stammenden Claude Bez gegenübersteht, die medienwirksame Großsprecherei des einen der Verhaltenseinheit des anderen. Je akuter die Krisensituation und die wirtschaftliche Misere, desto stärker artikuliert sich die Identifikation mit dem regionalen Club. Eine Niederlage trifft die ganze Stadt, und ein Sieg ist eine Revanche an den wirtschaftlich Überlegeneren, dem Establishment, ein Triumph von David gegen Goliath.

Die Topographie des Stadions, des Platzes, den der einzelne Zuschauer einnimmt, wird von Bromberger feinfühlig analysiert. Die Veränderung der Position gemäß dem Lebenszyklus spiegelt den Platz des Individuums in der Gesellschaft wider. Vom Stehplatz zum Sitzplatz, vom jugendlichen Überschwang zur beruflichen und familiären Eingliederung reicht der Bogen, und jeder Etappe kommt die Bedeutung eines „rite de passage“ zu. Neben den sozialen Kontakten, die ins Stadion hineingetragen werden, wie etwa den Gruppierungen von Klassenkameraden, Arbeitskollegen, Nachbarn, läßt dieser Ort aber auch neue Beziehungen entstehen, die dann im täglichen Leben weitergeführt werden.

Die Eingliederung in die Gruppe der engagierten Zuschauer oder in einen Fanclub ist auch eine wichtige Station im Prozeß der Integration neuangekommener Immigranten.

Die Vorliebe für den einen oder anderen Club hängt von diversen Faktoren ab. Sie kann familienbestimmt sein (im Sinne einer Tradition, die vom Vater, in selteneren Fällen von der Mutter, an den Sohn weitergegeben wird, oder als Zeichen der Auflehnung gegen familiäre Werte). Sie kann in der Vorliebe für den Stil einer Mannschaft liegen, oder ein Zeichen der Identifi-

fikation mit einer Stadt sein, wie dies vor allem für die verarmten Städte Marseille, Neapel oder Liverpool der Fall ist. Jedenfalls zeigt sich, daß bei näherem Hinsehen die scheinbar homogene Gruppe der Fans sich aus einer Unzahl von Einzelschicksalen zusammensetzt.

In den 70er Jahren, mit der zunehmenden Autonomisierung der Jugendlichen, entsteht gleichzeitig auch eine Fülle von differenzierten Ritualen und Codes, die letztlich nur der Eingeweihte in seinem ganzen Umfang entschlüsseln kann und die somit zur Hierarchisierung beitragen. Dies reicht von den Slogans und Liedern bis hin zu vestimentären Versatzstücken. Der Zuschauer wird selbst zum Akteur (man denke nur an die berühmte „Welle“), der einer eigenen Dynamik unterliegt. Es ist längst bekannt, daß der Verkauf von Gadgets ein einträgliches Geschäft ist, ob es sich nun um Schals in den Farben eines bestimmten Clubs handelt, um Fahnen, Abzeichen, Autogrammen und Postern einzelner Spieler, T-Shirts und ähnlichem.

Ausgehend von der Beschreibung dreier symptomatischer und symbolischer Spiele (Napoli gegen Juventus Turin, AC Turin gegen Juventus Turin und Olympique Marseille gegen Bordeaux), zeichnet Bromberger ein präzises Bild dreier Städte – Neapel, Turin und Marseille – und ihrer Bewohner. Und nach und nach setzt sich wie ein Puzzle aus Beobachtungen und exemplarischen Portraits, Bildern und verbalen Äußerungen – Beschimpfungen des Gegners, Anfeuerung der eigenen Mannschaft – ein faszinierendes Gesamtbild zusammen.

Ein Fußballmatch, so schreibt er, läßt in einem kurzen Zeitraum das ganze Spektrum von Gefühlen empfinden, die man sonst im Laufe eines langen Lebens fühlen kann: Freude, Schmerz, Haß, Angst, Langeweile, das Gefühl der Ungerechtigkeit ausgeliefert zu sein ... Es „verbalisiert ernste Dinge, wie den Tod, die Sexualität, die Identität des anderen“. Und allen diesen Gefühlen wird vielfältiger Ausdruck verliehen.

Das Fußballmatch ist nicht nur ein Spiel auf grünem Rasen, sondern ein „totales Spektakel“, in dem neben den Spielern den Zuschauern eine wichtige Rolle zukommt. Diese Selbstdarstellung findet besonders in Neapel und Marseille, Städten mit einer traditionellen Begeisterung für die Oper und andere theatralische Ausdrucksformen, ihren natürlichen Nährboden. Man schminkt sich in den Farben des Clubs, maskiert sich mit Perücken, verkleidet sich mit Schals, Kappen, Blousons, Pullovern, unterwirft sich einer minutiös geregelten Choreographie, schwenkt Fahnen und Banderolen und versucht mit verbalen Mitteln, den Gegner einzuschüchtern und die eigene Mannschaft anzufeuern. Ironische Wortspiele wechseln ab mit groben Beleidigungen. Wenn in Marseille etwa die Beschimpfungen sexueller und rassistischer Art überaus aggressiv sind, so kommt es doch nur in Ausnahmefällen zu handgreiflichen Auseinandersetzungen während des Spiels oder danach. Bei den Versuchen, den Gegner einzuschüchtern, fehlen auch nächst-

liche Ruhestörung („Charivari“) vor dem Hotel der angereisten Mannschaft, Bombendrohungen oder Warnungen an den Schiedsrichter nicht. Diese Beleidigungen nehmen an Heftigkeit zu, sobald sie sich gegen einen „Erbfeind“ richten, d.h. eine Mannschaft, die aus verschiedenen Gründen als besonderer Gegner angesehen wird. Diese Feindschaften führen ihrerseits zu „Verbrüderungen“ mit anderen Mannschaften, wenn diese beispielsweise gegen den „Feind“ spielen. So reisen etwa Fans von Napoli nach Marseille, um die OM gegen Milano anzufeuern. Die Aversionen gegen einen anderen Club dehnen sich auch auf die offiziellen Vertreter (Präsidenten) der Gegner aus, und die Verachtung kennt keine Grenzen, wenn einer der Spieler ins gegnerische Lager wechselt. Er wird zum geschmähten Verräter und zum bevorzugten Ziel der verbalen Angriffe. Ernsthaftigkeit und Relativität der Slogans hält sich die Waage, wenn der eine Spieler als „dreckiger Neger“ apostrophiert, ein anderer Spieler, gleichfalls schwarzer Hautfarbe, aber mit Ovationen empfangen oder als „schwarzer Panther“ verherrlicht wird.

Die Unterschiede in den Clubs zeigen sich auch in ihren Spielweisen. So gefällt sich Juventus Turin im Vergleich mit einer gut geölten Maschine, die aus gleichmäßigen Elementen besteht, seriös, nüchtern, dem Image von Fiat und dem industrialisierten Norditalien entsprechend, während Neapel als „Haufen von Künstlern, die zu Geniestreichen neigen“, beschrieben wird.

Die rituelle Dimension des Fußballs tritt in vielfältiger Weise zutage. Hier ist zunächst einmal die Gliederung des Jahreslaufes zu nennen, die in bestimmten Abständen wiederkehrenden Ereignisse wie Weltmeisterschaften, die räumliche Komponente, d.h. die Matches auf lokaler, nationaler und schließlich internationaler Ebene, aber auch der Ablauf des Spieles selbst mit seinem Ritual von Aufstehen und Niedersetzen, vom Einzug der Spieler bis zum Austausch der Leibchen am Ende, und die Phasen seiner Vorbereitung sowohl auf seiten der Fans als auch der Spieler, wenn sich diese etwa die letzten Tage vor einem Spiel in mönchische Abgeschiedenheit zurückziehen, oder die Treffen der Fanclubs, die ihre Aktionen vorbereiten. Auch volksfromme und magische Elemente finden sich in reichem Maße. Bromberger beschreibt etwa die offiziellen Pilgerreisen der Toros an den Ort des Flugzeugunglücks, das 1949 der gesamten Mannschaft das Leben gekostet hatte, oder der Spieler der OM nach Notre Dame de la Garde, der Basilika, die über Marseille thront, aber auch die verstohlenen Kirchenbesuche der Anhänger, die noch rasch eine Kerze für ihre Mannschaft entzünden, selbst wenn sie nach eigener Aussage Atheisten sind, denn „man kann ja nie wissen“. Die Fans tragen Medaillen und glücksbringende Armbänder, Unterwäsche in der Farbe ihrer Mannschaft, durchbohren die Fotos der gegnerischen Spieler und bezeichnen den Schiedsrichter als schwarze Katze. Die Spieler selbst legen Wert darauf, im Bus, der sie zum Stadion bringt, auf einem bestimmten Platz zu sitzen, den rechten Schuh vor dem linken anzuzie-

hen, sich zu bekreuzigen, sobald sie den Rasen betreten, oder sich vor dem Spiel nicht zu rasieren, um die männliche Kraft nicht zu schwächen, aber auch um dem Gegner ein furchteinflößendes Äußeres entgegenzuhalten.

Den so weitverbreiteten Enthusiasmus für das Fußballspiel erklärt Bromberger damit, daß ein Fußballmatch ebenso wie die Geschichte eines Clubs ein Symbol für die Prekarität und die Veränderlichkeit des Einzelnen und der Gruppe darstellt. Die Wertvorstellungen und Ideale einer demokratischen Gesellschaft finden sich hier inkarniert, wo jeder, ungeachtet seiner Herkunft und seines sozialen Status, durch eigene Kraft und Leistung emporkommen kann, die Performanz des Einzelnen jedoch eingebunden ist in ein Ganzes, denn nur innerhalb der Gruppe, wo jeder seine spezifische Aufgabe zu erfüllen hat, in der Verbindung von individuellem Können und kollektiver Aktion, kann ein Erfolg errungen werden. Dazu kommen Imponderabilien wie Zufall, Glück, eine gewisse Rechtsunsicherheit (Urteil des Schiedsrichters), aber auch Tricks und Fouls, die das Resultat jedes Spiels beeinflussen – und auch das ist eine Metapher für das alltägliche Leben. Nicht immer gewinnt der Bessere, und das Glück des einen bedeutet zwangsläufig das Unglück des anderen. Diese Faktoren von Zufall und Leistung geben dem Spiel seine Allgemeingültigkeit, machen es diskutierbar, interpretierbar, wecken Emotionen positiver und negativer Art. Es sei hier darauf hingewiesen, daß etwa 1969 ein Fußballmatch als Auslöser des Krieges zwischen El Salvador und Honduras diente, aber auch auf die Rolle des „Kapitän Arkan“, Präsident des Fußballclubs „Roter Stern“ in Belgrad, der, wie Ivan Čolović mehrfach beschrieben hat¹, das Fußballspiel gekonnt seinen politischen Überzeugungen dienstbar machte und aus den radikalsten Anhängern seines Clubs eine militärische Einheit formte, die für ihre Gewalttätigkeit bekannt ist.

Brombergers Buch ist die überzeugende und umfassende Studie eines Sports und einer Gruppe, verbunden durch eine gemeinsame Passion und doch in ihrer ganzen Verschiedenartigkeit und Komplexität ein Spiegel unserer Gesellschaft. Dazu kommen noch der mitreißende Stil des Autors und die sorgfältige Gestaltung des Buches, die somit ein interessantes und passionierendes Lesevergnügen gewährleisten.

Dem Thema Sport widmet sich übrigens auch die letzte Nummer der Zeitschrift „Terrain“, wo neben einer Einleitung von Christian Bromberger Aufsätze zum Rugby, zum Phänomen des Skateboard, zum Reitsport etc. zu finden sind².

Eva Julien-Kausel

Anmerkungen

1 Vgl. Ivan Čolović, *Bordell der Krieger*, Osnabrück 1994.

2 „Des sports“, *Terrain* 25, septembre 1995.

AZANG, Arabela Almeida, *Livros do povo*. Manaus o.J. [ca. 1994].

Von dieser Autorin konnten wir bereits zwei Bücher besprechen. Die neueste Publikation gilt den in manchen ruralen Landschaften Brasiliens noch stark verbreiteten Groschenheften, das heißt meist auf billigem Papier mit einer Handpresse hergestellten Geschichten, die im Süden des Landes häufig in Versen, im Norden hingegen mehr in Prosa abgefaßt sind.

Solche auf Jahrmärkten oder in Limonade-Buden angebotenen Schriften entziehen sich leider der Erfassung durch Bibliotheken und Archive. Zwar hat sich die Literatur-Soziologie in Brasilien diesem Genre im letzten Jahrzehnt mehr genähert als früher, aber die Systematik fehlt solchen Sekundärschriften noch immer.

Auch die vorliegende Arbeit geht in der Einteilung und Zuweisung der einzelnen Produkte etwas willkürlich vor, wenn man auch das fleißige Bemühen und die breite Kenntnis anerkennen muß. Neben einer Unterteilung in sachliche und belletristisch unterhaltende Hefte steht eine Reihung nach dem Alter der einzelnen Produkte im Vordergrund.

Bei den Sach-Heften findet sich vor allem Volksmedizin neben Heften aus dem Volksglaubensbereich. Schriften magischer Provenienz scheinen noch hoch im Kurs zu stehen, doch gibt es auch genügend Ausgaben, die sicher ein kirchliches Imprimatur ohne weiteres gefunden hätten. Pflanzen, Gifte, rustikale Praktiken treten dahinter zurück, und eher finden noch Unterweisungen handwerklicher Art Berücksichtigung.

In der zweiten Gruppe, den mehr zur Unterhaltung gedachten Themen, ist der Bogen weit gespannt. Neben Anklängen an mittelalterliche Themen – sogar das Motiv des Gral und der Amadis-Roman klingen an – dominieren Räuber- und Detektivgeschichten. Das Letztere überrascht nicht, wohl hingegen vernimmt man mit Verwunderung, daß alte Stoffe noch nicht erloschen sind, selbst wenn die Namen der berühmten Helden verändert auftauchen oder gar nicht genannt werden.

Das Geheimnisvolle bleibt zeitlos und findet offensichtlich immer wieder seine Liebhaber. Was allerdings wie eine Schlangenhaut abgestreift wird, ist das Rittertum, das heroische Element. Das höfische Milieu ist fremd geworden, und um das gralsartige Requisite scharen sich junge Leute beiderlei Geschlechts in einer eher klösterlich wirkenden Gemeinschaft.

Azang beschreibt mehr die von ihr gesammelten sehr unterschiedlichen Materialien, als daß sie diese im einzelnen analysiert. Doch macht sie gute psychologische Beobachtungen; ebenso gibt sie gute Beispiele der verschiedenen Sprach- und Stilebenen.

Da die meisten dieser Groschenhefte – oft nur einseitig bedruckte und schwach zusammengeheftete Blätter – fast nie eine Jahreszahl ihrer Veröffentlichung verraten, fällt es schwer, einen chronologischen Überblick zu

gewinnen. Wann wurde was geschrieben, wann wiedergedruckt? Manche Texte mögen noch ins vorige Jahrhundert zurückreichen, doch sind sie modernisiert und überarbeitet.

Doch bringt diese Schrift bei allen Mängeln Informationen, die uns bisher gefehlt haben.

Felix Karlinger

DEHNERT, Walter, *Fest und Brauch im Film. Der volkskundliche Film als wissenschaftliches Dokumentationsmittel. Eine Analyse*. 2 Teile, Marburg 1994 (= Arbeitskreis Volkskunde und Kulturwissenschaften, Bd. 2 und 3), 311 + 433 Seiten, zahlr. Abb.

Die vorliegende Arbeit, eine 1990/91 abgeschlossene und noch von der 1993 verstorbenen „Altmeisterin“ des volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Films, Ingeborg Weber-Kellermann, betreute Dissertation, stellt – das einmal vorweg – eine bewundernswerte Leistung dar. Wer sich jemals mit Filmprotokollen oder gar mit ungleich eingehenderen Filmanalysen beschäftigt hat, der kann ermaßen, wie zeitaufwendig allein die an Präzision wohl kaum zu übertreffenden und für die Zukunft wegweisenden Analysen von 13 Brauchfilmen aus der Zeit zwischen 1937 und 1983 gewesen sein müssen, die in Band 2 vorgelegt werden. Dieser enthält auch noch eine detaillierte Dokumentation von 22 teilweise unveröffentlichten und vor 1945 gedrehten Filmen dieses Genres, ergänzt um eine kürzere Beschreibung bzw. Auflistung von 37 nach 1945 produzierten filmischen Brauchdokumentationen, angereichert um Serien von Standbildern, die einen visuellen Eindruck des Analysierten vermitteln.

Der Übertitel der Arbeit und die ausgewählten Filme ließen nun vermuten, daß es in den beiden Bänden ausschließlich um „Fest und Brauch“ ginge – dem ist nicht so. In Teil 1 behandelt der Autor eingangs die Anfänge der (wissenschaftlichen) Kinematographie, und im Unterkapitel „Begriffe und Traditionen“ setzt er sich mit Definitionen (Kultur-, Lehr- und Dokumentarfilm) sowie mit dem Beginn dokumentarischer Filmarbeit (Robert Flaherty, Dziga Vertov, John Grierson) auseinander. Der Hauptteil, „Volkskunde und Film“, schildert die bislang weitgehend unbekanntten frühen Versuche volkskundlicher Filmarbeit in den 20er Jahren, ihre Fortsetzung und Intensivierung im „Dritten Reich“ sowie Personen und Institutionen, die sich nach 1945 um die Etablierung des volkskundlichen Films als den Kanon erweiternde Kategorie bemüht haben, erweitert um einen Blick nach Österreich und in die Schweiz.

Die Zusammenstellung ist nicht nur faktenreich, sondern vor allem filmanalytisch-kritisch: So werden, um nur zwei Beispiele zu nennen, die

ideologischen Ansätze der von Gustav Bebermeyer ab 1935 in Tübingen initiierten filmischen Arbeit auf dem Gebiet der Brauchdokumentation ebenso hervorgehoben wie die Probleme, die sich aus den Richtlinien des seit 1956 selbständigen Instituts für den Wissenschaftlichen Film in Göttingen für innovative kulturanalytische Filmarbeit bis in die 80er Jahre ergaben. Die skeptische Haltung in vielen Universitätsinstituten gegenüber dem volkscundlichen Film, die sich durch Jahrzehnte verfolgen läßt, hat nicht nur die akademische Anerkennung dieses Bereichs wissenschaftlicher Tätigkeit mehr als erschwert, sondern letztlich auch eine frühere Auseinandersetzung mit bzw. die Rezeption von durchaus kulturwissenschaftlich zu nennenden Tendenzen in Dokumentarfilmen im Umfeld von Alltag und Freizeit verhindert. Auszunehmen von dieser Kritik sind insbesondere die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, deren Filmabteilung unter der Leitung von Paul Hugger schon in den 60er Jahren die Zusammenarbeit mit jungen Filmemachern suchte, sowie Ingeborg Weber-Kellermann, die in Kooperation mit dem Hessischen Rundfunk zwischen 1969 und 1981 42 Filmprojekte realisierte, die für eine breite Öffentlichkeit gedacht waren und dennoch wissenschaftlichen Ansprüchen genügten, weil in ihnen versucht wurde, die Dynamik von Kulturprozessen unter Einbeziehung der Betroffenen sichtbar und verständlich zu machen.

Theoretische Überlegungen zur Filmanalyse (der diesbezügliche exemplarische Teil findet sich, wie schon ausgeführt, im 2. Band), eine Zusammenfassung und ein Ausblick beschließen die Arbeit, deren fünfzigseitige Bibliographie ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle am Thema Interessierten darstellt. Zu bedauern ist, daß eine Einarbeitung jüngster Entwicklungen (die Gesellschaft für den kulturwissenschaftlichen Film in Göttingen, die 1989 auf Betreiben von Rolf W. Brednich und Edmund Ballhaus wiederbelebte „Kommission für den volkscundlichen Film“ in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde) nicht oder nur ansatzweise möglich war – eine kritisch-chronistische Weiterarbeit des Autors sei hiermit angeregt. Daß das dem Rezensenten zugegangene Exemplar sich in Einzelblätter aufgelöst hat, liegt wohl an der leider mangelhaften Bindung, beweist aber auch die häufige Heranziehung und somit die Richtigkeit der von Frau Weber-Kellermann 1992 formulierten Beurteilung, daß an diesem „filmgeschichtliche(n) Klassiker ... in Zukunft niemand vorbeigehen kann, der sich mit volkscundlicher Filmarbeit befaßt“.

Olaf Bockhorn

Eingelangte Literatur: Herbst 1995

Verzeichnet finden sich hier volkskundliche Veröffentlichungen, die als Rezensionsexemplare, im Wege des Schriftentausches und durch Ankauf bei der Redaktion der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde eingelangt und in die Bibliothek des Österreichischen Museums für Volkskunde aufgenommen worden sind. Die Schriftleitung behält sich vor, in den kommenden Heften die zur Rezension eingesandten Veröffentlichungen zu besprechen.

26 Agosto, Festa di S. Alessandro/Fest des Heiligen Alessandro. Sagra del costume ischitano/Traditionelles ischitanisches Kostümfest. o.O., o.J., 16 gez. Bl., Abb.

40 Jahre NÖ Blasmusikverband. 6. NÖ Landesmusikfest 12./13. September 1992, St.Pölten. Stadt Haag, NÖ Blasmusikverband, o.J. (1992), 56 Seiten, Abb.

50 Jahre danach. Kulturgut nach dem Krieg. (= Denkmalpflege in Niederösterreich, Band 15; Mitteilungen aus Niederösterreich Nr. 5/95). Wien, Amt der NÖ Landesregierung, Abteilung III/2, Kulturabteilung, 1995, 55 Seiten, Abb.

A Herman Ottó Múzeum Kiadványai. 1977 – 1993. Miskolc, 1994, 26 Seiten, Abb.

Akinscha Konstantin, Koslow Grigori, Toussaint Clemens, Operation Beutekunst. Die Verlagerung deutscher Kulturgüter in die Sowjetunion nach 1945. Zusammengestellt nach bisher unveröffentlichten Dokumenten aus Archiven der russischen Föderation. (= Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums, 12). Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, 1995, 96 Seiten, Abb., Faks.

Alt Ramona, Althaus Hans-Joachim, Schmidt Werner, Deutschmann Christoph, Warneken Bernd Jürgen, Vom Werk tätigen zum Arbeitnehmer. Der Umbruch von Arbeitsbeziehungen und Sozialpolitik in ostdeutschen Betrieben. (= Manuskripte 142). Tübingen, Forschungsinstitut für Arbeit, Technik und Kultur e.V., 1994, 239 Seiten.

Altdeutsches Namenbuch. Die Überlieferung der Ortsnamen in Österreich und Südtirol von den Anfängen bis 1200. Herausgegeben vom Institut Österreichische Dialekt- und Namenlexika (vormals Kommission für Mundartkunde und Namenforschung). Bearbeiten von Isolde Hausner und

Elisabeth Schuster. 6. Lieferung: Euratsfeld – Gleißfeld, Ober-, Unter-. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994, Seiten 339 – 418.

Antiquitäten. 1767. Kunstauktion im Palais Dorotheum. Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 10. Oktober 1995. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Antiquitäten. Kunstauktion im Palais Dorotheum. Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 24. Oktober 1995. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Arlt Walter, Die Pottschacher Kirche im Wandel der Zeit. Pottschach, Katholische Pfarrgemeinde Pottschach, 1969, 112 Seiten, 54 Abb.

Auf und Zu. Von Knöpfen, Schnüren, Reißverschlüssen ... Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Volkskultur in Württemberg Waldenbuch, Schloß vom 23. Oktober 1994 bis 29. Januar 1995. (= Veröffentlichungen des Museums für Volkskultur in Württemberg, 4). Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum, 1994, Abb. (Inhalt: **Gabriele Mentges,** Auf und Zu. Vom Verschließen des Körpers durch Kleidung. 7 – 25; **Daniel Devoucoux,** Wendepunkt Mittelalter. Eine verschlüsselte Geschichte. 27 – 43; **Eva-Maria Klein,** „Der Putz des männlichen Geschlechts“: der Knopf. Von der Uniform zum Anzug. 45 – 59; **Daniel Devoucoux,** Von Ötzi bis J.-P. Gaultier. Die Hose und ihr Verschuß. 61 – 65; **Eva-Maria Klein,** „Rotes Brusttuch mit großen Rollknöpfen“. Knöpfe in der ländlichen Männerkleidung des 19. Jahrhunderts. 67 – 75; **Gabriele Mentges,** Von der Schnürung des Frauenleibes. Mieder, Schnürbrüste, Korsetts. 77 – 89; **Susanne Goebel,** Verschußsache Unterwäsche. Verschußformen an Unterwäsche 1870 – 1970. 91 – 109; **Gabriele Mentges,** Knopf und Knopfloch. Anmerkungen zu Funktion, Symbolik, Stil. 131 – 139; **Gabriele Mentges,** „Niemand gebrauche man Gewalt“. Zur Geschichte des Reißverschlusses. 141 – 149; **Eva-Maria Klein,** Knopferstellung früher und heute. 151 – 163.)

Ausbildungs- und Dokumentationsfilme, Armeefilmschau der Nationalen Volksarmee (1951 – 1991). Herausgegeben vom Streitkräfteamt – Abteilung I – Informations- und Medienzentrale der Bundeswehr. (= Findbücher zu Beständen des Medienzentralarchives, Band 2). Sankt Augustin, 1995, 397 Seiten.

Awecker Maria, Schmall Sabine, Theatergeschichte des Burgenlandes von 1921 bis zur Gegenwart. Bearb.v. Heinz Hischenhuber. Ergänzt von Girid und Walter Schlögl. Herausgegeben von Margret Dietrich. (= ÖAW, Kommission für Theatergeschichte, Theatergeschichte Österreichs, Band VIII: Burgenland, Heft 2). Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995, 559 Seiten, Pläne.

Back Sven-Olav, Jesus of Nazareth and the Sabbath Commandment. Åbo, Åbo Akademis Förlag – Åbo Akademi University Press, 1995, 240 Seiten.

Baldini Carlo, Il Carnevale a Greve in Chianti. (= Memorie religiose e civili del comune di Greve in Chianti, 10). Greve in Chianti, 1994, 69 Seiten, Abb.

Barstow Anne Llewellyn, Witchcraze. A New History of the European Witch Hunts. London, Pandora. *A Division of HarperCollinsPublishers*, 1994, 255 Seiten, Abb.

Baumgartner Gerhard, 6 x Österreich. Geschichte und aktuelle Situation der Volksgruppen. Mit einem Geleitwort von Bundeskanzler Dr. Franz Vranitzky. (= Edition Minderheiten, 1). Klagenfurt/Celovec, DRAVA Verlag, 1995, Abb., Tabellen, Karten.

Blecking Diethelm (Hg.), Die slawische Sokolbewegung. Beiträge zur Geschichte von Sport und Nationalismus in Osteuropa. (= Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund, Reihe B, Band 42). Dortmund, Forschungsstelle Ostmitteleuropa, 1991, 255 Seiten, Karten.

Brantsch Ingmar, Das Leben der Ungarndeutschen nach dem zweiten Weltkrieg im Spiegel ihrer Dichtung. (= Eckartschriften, Heft 134). Wien, Österreichische Landsmannschaft, 1995, 116 Seiten.

Brauchtum und Sagen in der Marktgemeinde Großgöttfritz. Großgöttfritz, ÖVP der Marktgemeinde Großgöttfritz, 1994, 80 Seiten, Abb.

Brenneisen Ernst-August, Stationen eines Lebens. Ein ostpreußischer Bauer erzählt. 2. Auflage. (= Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund, Reihe B, Band 45). Dortmund, Forschungsstelle Ostmitteleuropa, 1992, 153 Seiten, Abb., Karte.

Brockhoff Horst, Heine Günther, Wiese Rolf, Visitors' Guide. Kiekeberg Open Air Museum. (= Publications of the Kiekeberg Open Air Museum, 14). Ehestorf, Kiekeberg Open Air Museum, 1993, 36 Seiten, Abb.

Broich Josef, Spiel-Bibliographie. Literaturnachweis 1980 bis 1994. Bibliographisches Handbuch zu Spiel, Bewegung, Animation. 1 Aufl. Köln, Maternus, 1995, 335 Seiten.

Burgstaller Ernst, Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1948, 143 Seiten, 64 Abb.a.T.

Burnham Dorothy K., Unlike the Lilies. Doukhobor textile traditions in Canada. Toronto, Royal Ontario Museum, 1986, 101 Seiten, Abb.

Cantauw Christiane (Hg.), Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. 3. Arbeitstagung der DGV-Kommission Tourismusfor-

schung vom 23. bis zum 25. März 1994. (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 88). Münster/New York, Waxmann, 1995, 179 Seiten, Abb.

Clemen Carl, Deutscher Volksglaube und Volksbrauch. (= Die Bücherei der Volkshochschule, Band 23). Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen & Klasing, 1921, 89 Seiten.

Craddock Paul T., Early Metal Mining and Production. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995, 363 Seiten, Abb., Graphiken, Karten.

Danglová Olga, Folkart in Slovakia and the European Context. Sonderdruck aus Slovensky národopis 42 (1994), 48 – 52.

Danglová Olga, Landscape Painting in Folk Environment. Sonderdruck aus: Bild-Kunde, Volks-Kunde. Beiträge der III. Internationalen Tagung des Volkskundlichen Bildforschung Komitee bei SIEF/UNESCO. Herausgegeben von Ernő Kunt. VKO Miskolc (Ungarn), 1990, 59 – 67, Abb.

Danglová Olga, Textile Posters with Inscription in the Central European Context. Sonderdruck. 57 – 64, Abb.

Daskalova Perkowski Liliana, Dobрева Doroteja, Koceva Jordanka, Miceva Evgenija, Typenverzeichnis der Bulgarischen Volksmärchen. Bearbeitet und herausgegeben von **Klaus Roth**. (= FF Communications, 257). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1995, 424 Seiten.

Dégh Linda, Narratives in society: A performer-centered study of narration. (= FF Communications, 255). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1995, 401 Seiten.

Dehnert Walter, Fest und Brauch im Film. Der volkskundliche Film als wissenschaftliches Dokumentationsmittel. Eine Analyse. Teil 2. (= Arbeitskreis Volkskunde und Kulturwissenschaften, 3). Marburg, Arbeitskreis Volkskunde und Kulturwissenschaften e.V., 1994, 443 Seiten, Abb., Tabellen.

Der Schwed' ist im Land! Das Ende des 30jährigen Krieges in Niederösterreich. Ausstellung der Stadt Horn im Höbarthmuseum. 22. Juni bis 2. November 1995. Horn, Museumsverein in Horn, 1995, 216 Seiten, Abb. (Inhalt: **Karl Rauscher**, Zum Geleit. 9; **Gustav Reingrabner**, Bemerkungen zur Ausstellung. 11 – 13; **Gustav Reingrabner**, Der Dreißigjährige Krieg und Österreich. 15 – 97; **Helmut Hagel**, Bernhard Linck. Beschreibung der Folgen der Niederlage von Jankau 1645 für das Land unter der Enns und das Stift Zwettl. 99 – 106; **Ralph Andraschek-Holzer**, Der Schwedeneinfall im Geraser Annalenwerk des Hieronymus Alam. 107 – 111; **Christoph Tepperberg**, Das kaiserliche Heer nach dem Prager Frieden 1635 – 1650. 113 – 139; **Susanne Meiringer**, Der Schwedeneinfall aus schwedischer Sicht. 141 – 144; **Erich Rabl**, Erinnerungen an die „Schwe-

denzeit“. Schwedengassen, Schwedenkreuze und Schwedensagen (eine Auswahl). 145 – 165; **Gustav Reingrabner**, Zeittafel. 167 – 173.)

Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1993. Göttingen, Wallstein Verlag, 1994, 228 Seiten.

Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1994. Göttingen, Wallstein Verlag, 1995, 254 Seiten.

Deutsches Historisches Museum 1995. Berlin, Deutsches Historisches Museum GmbH, 1994, unpag., Abb. (Kalender)

Dicziunari Rumantsch Grischun. Publichà da la Società Retorumantscha. 122. Faschicul: Inschnuir-Instar. Cuaira, Institut dal Dicziunari Rumantsch Grischun, 1995, Seiten 321 – 384

Dicziunari Rumantsch Grischun. Publichà da la Società Retorumantscha. 123. Faschicul: Instar-Intant. Cuaira, Institut dal Dicziunari Rumantsch Grischun, 1995, Seiten 385 – 448.

Die Fürsten Esterházy. Magnaten, Diplomaten & Mäzene. Ausstellung der Republik Österreich, des Landes Burgenland und der Freistadt Eisenstadt. Eisenstadt, Schloß Esterházy, 28.4. bis 31.10.95. (= Burgenländische Forschungen, Sonderband XVI). Eisenstadt, Amt der Burgenländischen Landesregierung, Abteilung XII/2 (Landesarchiv und -bibliothek), 1995, 420 Seiten, Abb. (Inhalt: **Szabolcs de Vajay**, Die Rolle der Magnaten in Ungarn. 15 – 18; **László Berényi**, Domini de Salamon-Watha dicti Zyrház de Genere Salomon. Der Ursprung der Familie Esterházy und ihre frühzeitliche Geschichte. 19 – 46; **Jakob Michael Perschy**, Die Fürsten Esterházy – Zwölf kurzgefaßte Lebensbilder. 47 – 59; **Harald Prickler**, Die Grundherrschaft als wirtschaftliche Basis des Fürstenhauses Esterházy. 60 – 83; **Éva Fülöp**, Angaben zur Besitzgeschichte des fürstlichen Zweiges der Familie Esterházy in der Feudalzeit. 84 – 97; **Felix Tobler**, Die Hochfürstliche Esterházyische Zentralverwaltung vom Ende des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. 99 – 119; **Norbert Frank**, Die Esterházy als Patronatsherren. 120 – 127; **Gerhard J. Winkler**, Das „Esterházyische Feenreich“. Musik und Theater am Esterházyischen Hof. 1289 – 139; **András Szilágyi**, Überblick einer kurzgefaßten Geschichte der Esterházyischen Schatzkammer. 140 – 143; **Gottfried Holzschuh**, Zur Baugeschichte des Fürstlich Esterházyischen Schlosses in Eisenstadt. 144 – 155; **Roland Widder**, Die Esterházyischen „Siebengemeinden“. 156 – 171; **Ingrid Haslinger**, Vom fürstlichen Speisen: Tafelkultur und Tafelzeremoniell im ausgehenden 18. Jahrhundert. 172 – 184; **János Kalmár**, Die diplomatische Mission des Fürsten Paul II. Anton Esterházy. 185 – 189; **Georg Heilingsetzer**, „Der wahre Sitz eines Soverains“. Ein Besuch in der Esterházy-Residenz Eisenstadt (1802). 190 – 198; **Imre Ress**, Der Diplomat Paul III. Anton Esterházy (1786 – 1866). 199 – 212; **Franz Prost**, Die Gärten der Fürsten Esterházy. „Der

Kunst und Natur gewidmet von F (ürst) Nic (olau) Ester (házy)“. 213 – 231; **Wolfgang Meyer**, Die feudale Jagd am Fürstlich-Esterházy'schen Hofe. 232 – 237. **Perschy J. M.**, Zeittafeln. Die Chronologie des Hauses von 1583 – 1989. 238 – 247; **Johann Schandl**, Konzept und Gestaltung der Ausstellung. 248 – 250.)

Dietrich Elisabeth, Übeltäter, Bösewichter. Kriminalität und Kriminalisierung in Tirol und Vorarlberg im 19. Jahrhundert. Innsbruck/Wien, Österreichischer StudienVerlag, 1995, 251 Seiten, Tabellen.

Djurić Rajko, Roma und Sinti im Spiegel der deutschen Literatur. Ein Essay. Mit einem Vorwort und Einleitungskapitel von Joachim S. Hohmann. (= Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 13). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang/Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1995, 273 Seiten, Abb.

Dobrovolskaia E., Yaroslavl. Moskau, Edition „Iskoustvo“, 1968, 221 Seiten, Abb.

Drotárstvo. Drahtindustrie. Wire Industry. Žilina, Považské múzeum v Žiline, 1995, unpag., Abb.

Ducastelle Jean-Pierre, La Ducasse d' Ath. (= La Tradition par l'Image, 1). Bruxelles, Ministère de la Culture de la Communauté française de Belgique, 1994, 104 Seiten, Abb.

Eberhart Helmut, Karl Kaser (Hg.), Albanien. Stammesleben zwischen Tradition und Moderne. Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 1995, 200 Seiten, Abb. (Inhalt: **Hubert Neuwirth**, Geschichte muß sein. 17 – 30; **Gabriele Ponisch**, „Nuk kuptoj“. Selbstreflexion in der Feldforschung. 31 – 45; **Margit Pufitsch-Weber**, „Schade, daß du meine Sprache nicht sprichst ...“. Frauenleben zwischen Tradition und Emanzipation. 47 – 63; **Robert Pichler**, Macht der Gewohnheit. Die Dukagjin-Stämme und ihr Gewohnheitsrecht. 65 – 83; **Silvia Santner-Schriebl**, Bruchige Traditionen. 85 – 99; **Reinhard Tuder**, „Wohin gehst du, mein Sohn?“ Wirtschaftliche Probleme und ihre Folgen. 101 – 115; **Stephanie Schwandner**, Freund, Feind und Ehre. 117 – 132; **Karl Kaser**, Jede Menge Familie. Der patriarchale Haushalt im Modernisierungsprozeß. 133 – 149; **Helmut Eberhart**, „... Und in Ewigkeit Amen“. Das Dukagjin-Hochland als katholische Enklave. 151 – 167; **Elke Hammer**, Aspirin kann durch nichts ersetzt werden. 169 – 181; **Kurt Gostentschnigg**, „Es war einmal ...“ Erzählen im Alltag. 183 – 198.)

Eder Ernst Gerhard, Bade- und Schwimmkultur in Wien. Sozialhistorische und kulturanthropologische Untersuchungen. (= Kulturstudien, 25). Wien/Köln/Weimar, Böhlau Verlag, 1995, 359 Seiten, Abb.

Eines Fürsten Traum. Meinhard II – Das Werden Tirols. Tiroler Landesausstellung 1995. Schloß Tirol, Stift Stams. 2. Auflage. Dorf Tirol, Südtirol

ler Landesmuseum und Innsbruck, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, 1995, 600 Seiten, Abb., Kartenteil.

Encyklopédia L'udovej Kultúry Slovenska 1. Bratislava, Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995, 454 Seiten, Abb., Abb. a.T.

Encyklopédia L'udovej Kultúry Slovenska 2. Bratislava, Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995, 418 Seiten, Abb. a.T.

Ethnologica 2, Pozyskiwanie i wstępna obróbka ziarna zbóż wsi polskiej. (Inhalt: **Trojan Mieczysław**, Omłot zbóż; **Jagięła Kazimierz**, Narzędzia do przeróbki ziarna zbóż). (= Acta Universitatis Wratislaviensis, 1553). Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994, 237 Seiten, Abb., Karten, Tabellen.

Familien-Freizeit-Führer. 103 Tips in und um Wien für Familien mit Kindern. Klosterneuburg/Wien, Mayer & Comp., o.J., 120 Seiten, Abb., Karten.

Farwick Petra, Deutsche Volksliedlandschaften. Landschaftliches Register der Aufzeichnungen im Deutschen Volksliedarchiv. Teil III. (= Studien zur Volksliedforschung, 1). Bern/Frankfurt am Main/New York, Peter Lang, 1986, 149 Seiten, Karten.

Festschrift. XXI. Allschlaraffisches Concil zu Vindobona. O.O., o.J., unpag.

Festschrift. Zur Eröffnung des Museums im Schottenstift. Wien, Museum im Schottenstift Ges.m.b.H., 1994, 219 Seiten, Abb.

Florentina Pakosta, Historisches Museum der Stadt Wien, 201. Sonderausstellung. 1040 Wien, Karlsplatz 4. 12. Mai bis 18. Juni 1995. Wien, Eigenverlag der Museen der Stadt Wien, 1995, 84 Seiten, Abb.

Framke Gisela (Hg.), Spitze. Luxus zwischen Tradition und Avantgarde. Dortmund, Edition Braus, 1995, 207 Seiten, Abb.

Frauenleben 1945 – Kriegsende in Wien. 205. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien 21. September – 19. November 1995. Wien, Museen der Stadt Wien, 1995, 222 Seiten, Abb. (Inhalt: **Erika Thurner**, Frauenleben 1945 ... 10 – 24; **Christiane Holler**, **Franz Severin Berger**, Ich habe überlebt. Fragen an, Erinnerungen von, Gespräche mit Wiener Frauen über den Bombenkrieg gegen Wien 1943 bis 1945. 25 – 40; **Irene Bandhauer-Schöffmann**, Schlechte Karten für Frauen. Die Frauendiskriminierung im Lebensmittelkartensystem im Nachkriegs-Wien. 41 – 57; **Marianne Baumgartner**, Vergewaltigungen zwischen Mythos und Realität. Wien und Niederösterreich im Jahr 1945. 59 – 71; **Ingrid Bauer**, „Ami-Bräute“ – und die österreichische Nachkriegsseele. 73 – 83; **Brigitte Ungar-Klein**, „Du bleibst bei mir, jetzt und weiterhin. 85 – 97; **Helga**

Embacher, Unwillkommen? Zur Rückkehr von Emigrantinnen und Überlebenden aus den Konzentrations- und Vernichtungslagern. 99 – 113; **Johanna Gehmacher, Gabriella Hauch**, Eine „deutsch fühlende Frau“. Die großdeutsche Politikerin Marie Schneider und der Nationalsozialismus in Österreich. 115 – 132; **Ela Hornung**, Trennung, Heimkehr und danach. Karls und Melittas Erzählungen zur Kriegs- und Nachkriegszeit. 133 – 149; **Eva Blimlinger**, Frauen in österreichischen Schulbüchern. Wissen Sie, daß es früher Frauen gegeben hat? Davon haben Sie nichts in der Schule gehört? 151 – 160.)

Friedjung Prive, „Wir wollten nur das Paradies auf Erden. Die Erinnerung einer jüdischen Kommunistin aus der Bukowina. Herausgegeben und bearbeitet von Albert Lichtblau und Sabine Jahn. (= Damit es nicht verlorengeht ..., 31). Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 1995, 338 Seiten, 21 Abb. a.T.

Gaigg Gerhard, Jalkotzy Alexander (Red.), OÖ. Museumsführer. Ein Wegweiser zu 224 Museen und Sammlungen in Oberösterreich. Herausgegeben vom Institut für Volkskultur. Linz, Univ.-Verlag Rudolf Trauner, 1995, 117 Seiten, Abb.

Gavin Robin Farwell, Traditional Arts of Spanish New Mexico. The Hispanic Heritage Wing at the Museum of International Folk Art. Santa Fe, Museum of New Mexico Press, 1994, 96 Seiten, Abb.

Glas und Porzellan. 1764. Kunstauktion im Palais Dorotheum. Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 12. September 1995. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Goddard Victoria A., Llobera Josep R., Shore Cris (Ed.), The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict. Oxford/Providence, Berg, 1994, 310 Seiten.

Götze Christine, Juniorführer. Ein Museumsführer für Mädchen und Jungen ab 10 Jahre durch die Landtechnische Sammlung des Freilichtmuseums am Kiekeberg. Ill. von Harold Müller. (= Schriften des Freilichtmuseums am Kiekeberg, 15). Ehestorf, Freilichtmuseum am Kiekeberg, 1995, 30 Seiten, Abb.

Grenzenloses Österreich. Symposium. April 1994. Dokumentation 1. Wien, Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung., 1994, 236 Seiten, Abb. (Inhalt: **Erhard Busek**, Gedanken zur Europäischen Identität Österreichs. 9 – 14; **Günther Burkert**, Grenzenloses Österreich. 15 – 20; **Hermann Maurer**, A.E.I. O.U. und das Österreicharchiv, 21 – 28; **Hanns Haas**, Verfeindete Brüder an der Grenze. 31 – 34; **Bohuslav Beneš**, Oral History im Bereich Südmähren-Niederösterreich. 35 – 39; **Jean-Paul Bled**, Die französischen Beiträge zur österreichischen Pluralität. 40 – 44; **Ruth Wodak**, Identitätswandel Österreichs im veränderten Europa. 45 – 59; **Jo-**

hann Marte, Hinter Nation und Sprache. 60 – 63; **Josef Langer**, Staatsgrenzen und Entwicklung. 64 – 78; **György Eger**, Regionalism and Multiethnic Regions. 79 – 81; **Zeffiro Ciuffoletti, Franco Cardini, Carlo Cresti**, Das Kaffeehaus als Ort der „Sociabilità“. 85 – 90; **Zeffiro Ciuffoletti, Franco Cardini, Carlo Cresti**, Das Kaffeehaus in der Toskana. 91 – 96; **Michael Rößner**, Das literarische Kaffeehaus. 97 – 102; **Herwig Friesinger, Karol Pieta**, Kelten – Römer – Germanen. 103 – 106; **Cornelia Szabo-Knotig**, Kulturelle Tradition in Mitteleuropa. 107 – 115; **Georg Kreis**, Schweizerisches Selbstverständnis in der Krise. 116 – 119; **Katalin Gabnai**, Plätze und Gesten. 120 – 124; **Jozef Buszko**, Polen-Österreich. 127 – 128; **Walter Leitsch**, Österreich-Polen. 129 – 131; **Josef Berghold**, Österreich-Italien. 132 – 147; **Neven Budak**, Kroatien in Wien. 148 – 151; **Harald Heppner**, Brücken zwischen Österreich und Südeuropa. 152 – 155; **Max Haller**, Nationale Identität. 156 – 172; **Dušan Nečak, Franci Zwitter**, Der staatliche Rahmen und die slowenische nationale Identität. 173 – 177; **Peter Jordan**, Österreich als Reisequelle und -ziel seiner östlichen Nachbarländer. 178 – 185; **Heinz Faßmann**, Arbeitsmarkt Mitteleuropa. 189 – 195; **Società Umanitaria**, Die Musikkultur in Wien. 196 – 201; **Società Umanitaria**, Symposium: Migration Nord-Süd und Ost-West. 202 – 205; **Daniel Eckert, Leonhard Schmeiser**, Welt und Grenze. 206 – 210; **Thomas Wrbka**, Grenzen in der Kulturlandschaft. 211 – 214; **Henrieta Hammer-Moravcikova, Matús Dulla, Mara Reissberger**, Metropolen-Kreuzungen-Peripherien. 215 – 219; **Walter Hildebrandt**, Das Miteinander der Österreicher und Deutschen. 221 – 230; **Pierre Polak**, Gedanken zum Symposium. 231 – 234; **Günther Burkert**, Anstelle eines Schlußwortes. 235 – 236.)

Grenzenloses Österreich. Workshops. 1994. Dokumentation 2. Wien, Bundesministerium für Wissenschaft, Forschung, und Kunst, 1995, 127 Seiten. (Inhalt: **Richard Mitten**, Internationalisierung und institutionelle Transformation. 11 – 15; **David F. Good**, Historical Foundations. 17 – 22; **Franz Traxler**, Internationalization, Institutions and Performance. 23 – 29; **Randy Kindley**, Internationalization and National Economic Performance. 31 – 36; **John R. Freeman**, Internationalization and Democracy. 37 – 43; **Helga Leitner, Eric Sheppard**, Institutional Innovation and Economic Performance. 45 – 47; **Emil Brix**, Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa. 51 – 55; **Hannes Stekl**, Problemraster für die Analyse öffentlicher Gedenktage. 57 – 60; **Cornelia Szabo-Knotig**, Musikerziehung als kultureller Indikator. 63 – 85; **Kurt Blaukopf**, Musikerziehung: Kulturelle Indikatoren aus soziologischer Sicht. 87 – 94; **Gerhard Fink**, Interkulturelle Kommunikation im Geschäftsleben. 97 – 117; **Peter Vodopivec, Feliks Blister**, Zentren und Peripherien in Mitteleuropa. 121 – 127.)

Gri Gian Paolo, San Giuseppe Chiara (Hg.), I Costumi Popolari del Trentino. Negli Acquerelli di Carl von Lutterotti. San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1994, Abb.

Groier Michael, Die Almwirtschaft in Österreich. Bedeutung und Struktur. (= Facts & Features, 11). Wien, Bundesanstalt für Bergbauernfragen, 1993, 19 Seiten, Graph., Tabellen.

Groier Michael, Ländlicher Raum und Fremdenverkehr. Bedeutung für Österreich. (= Facts & Features, 6). Wien, Bundesanstalt für Bergbauernfragen, 1993, 14 Seiten, Graph., Tabellen.

Haberlandt Michael, Haberlandt Arthur, Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur. Stuttgart, Strecker und Schröder, 1928, 304 Seiten, 167 Abb., 14 Tafeln.

Hae-il Cho, America. Seoul, Dongsuh Munhaksa, Inc., 1990, 104 Seiten.

Hafner Stanislaus, Prunč Erich (Hg.), Thesaurus der slowenischen Volkssprache in Kärnten. Band 4: G-H. (= ÖAW, phil.hist.KL., Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung, Sonderpublikation). Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994, 208 Seiten.

Haftner Daryl M. (Hg.), European Women an Preindustrial Craft. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995, 204 Seiten, Abb., Graphiken, Tabellen. (Inhalt: **Daryl M. Haftner**, Introduction: A Theoretical Framework for Women's Work in Forming the Industrial Revolution. vii – xv; **Reed Benhamou**, Women and the Verdigris Industry in Montpellier. 3 – 15; **Inger Jonsson**, Women Flax Scutchers in the Linen Production of Hälsingland, Sweden. 16 – 30; **Walter Endrei and Rachel P. Maines**, On Two-Handed Spinning. 31 – 41; **Daryl M. Haftner**, Women Who Wove in the Eighteenth-Century Silk Industry of Lyon. 42 – 64; **John F. Sweets**, The Lacemakers of Le Puy in the Nineteenth Century. 67 – 86; **Whitney Walton**, Working Women, Gender, and Industrialization in Nineteenth-Century France: The Case of Lorraine Embroidery Manufacturing. 87 – 107; **Pierre Caspard**, The Calico Painters of Estavayer: Employers' Strategies toward the Market for Women's Labor. 108 – 136; **Patrizia Sione**, From Home to Factory: Women in the Nineteenth-Century Italian Silk Industry. 137 – 152; **Jean H. Quataert**, Survival Strategies in a Saxon Textile District during the Early Phases of Industrialization, 1780 – 1860. 153 – 178; **Tessie P. Liu**, The Commercialization of Trousseau Work: Female Homeworkers in the French Lingerie Trade. 179 – 197.)

Hahner Gudrun, Jesserer Hans, Hinterglasbilder aus dem Schwarzwald. Blaubeuren, Verlag Gudrun Hahner, 1994, 232 Seiten, Abb.

Haid Gerlinde, Haid Hans (Hg.), Alpenbräuche. Riten und Traditionen in den Alpen. Bad Sauerbrunn, Ed. Tau, 1994, 271 Seiten, Abb. (Inhalt: **Konrad Köstlin**, Alpen-Bräuche. Ein Vor-Wort. 7 – 11; **Thomas Antonietti**, „Für Gott und Vaterland“. Streiflichter auf das kirchliche Brauchtum im Wallis. 13 – 28; **Elisabeth Bockhorn**, Feste, Feiern, Feierabend ... Eine Bergbäuerin erzählt. 29 – 38; **Olaf Bockhorn**, „Vergelt's Gott tausendmal

für die armen Seelen ...“. Lebendige Allerseelenbräuche in Osttirol. 39 – 48; **Gianni Bodini**, Brauchtum und Bruderschaften im ligurischen Hinterland. 49 – 60; **Suzanne Chappaz-Wirthner**, Die Herren von Brig als türkische Eroberer. 61 – 70; **Gerlinde Haid**, Sie kamen von drei Bergen ... Vom Dreikönigssingen in den Alpen. 71 – 98; **Hans Haid**, Feuer in den Alpen. 99 – 124; **Karl Imfeld**, Alpine Bann- und Segensbräuche. Am Beispiel von Obwalden/Schweiz. 125 – 142; **Jean-Marc Jacquier**, Fasnacht in Samoëns. 143 – 152; **Helena Ložar-Podlogar**, Die Neujahrsmasken aus dem Bohinjertal in den slowenischen Alpen. 153 – 168; **Renato Morelli**, Die Coscritti. 169 – 196; **Josef Öfner**, Gurgler Gemat. 197 – 206; **Paul Rösch**, Das Schandmal an der Hausmauer. 207 – 216; **Hans Haid**, Verfemt gehurt verboten erschossen aufgegeigt & exkommuniziert. Über Rügegerichte, Haberfeldtreiben, Zopfabschneiden vom Ultental bis Miesbach ... 217 – 220; **Roman Schweidlenka**, Sehnsucht nach dem Archaikum. Über die politische Besetzung alten Brauchtums. 221 – 234; **Helga Maria Wolf**, Großstadtleben – Wiener Bräuche im Wandel. 235 – 252; **Hans Haid**, ... immer höher, am höchsten, am größten – und andere folkloristische Superlative. 253 – 257.)

Haiderer Rudolfine, Grüß Gott! Heil Hitler! Freundschaft! Erlebnisse eines Wiener Arbeiterkindes 1926 – 1945. Krems, Österreichisches Literaturforum, 1995, 179 Seiten.

Harrington Joel F., Reordering marriage and society in Reformation Germany. Cambridge, University Press, 1995, 315 Seiten, Abb., Tabellen.

Hausbau in Görlitz, in der Lausitz und in Böhmen. Gaststätten und Kneipen. Bericht über die Tagung des Arbeitskreises für Hausforschung in Görlitz vom 7. bis 11. September 1992/Arbeitskreis für Hausforschung. (= Jahrbuch für Hausforschung, 43). Marburg, Jonas Verlag, 1995, 303 Seiten. Abb., Pläne.

Heidinger Annemarie, Vertrieben. Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1945/46. (= Eckartschriften, 133). Wien, Österreichische Landsmannschaft, 1995, 76 Seiten, Abb.

Henkel Gabriele, Otte Wulf, Herzogin Anna Amalia – Braunschweig und Weimar. Stationen eines Frauenlebens im 18. Jahrhundert. (= Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums, 79). Braunschweig, Braunschweigisches Landesmuseums, 1995, 120 Seiten, Abb.

Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Aufsatzband. Herausgegeben von Sönke Lorenz im Auftrag des Badischen Landesmuseums Karlsruhe und in Zusammenarbeit mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen. Redaktion: Jürgen Schmidt. (= Volkskundliche Veröffentlichungen des Badischen Landesmuseums Karlsruhe, Band 2/2). Ostfildern, Cantz, 1994, 415 Seiten, Abb., Karten, Tabellen.

Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Katalogband. (= Volkskundliche Veröffentlichungen des Badischen Landesmuseums Karlsruhe, Band 2/1). Ostfildern, Cantz, 1994, 255 Seiten, Abb.

Hilts Patricia, An Eighteenth Century German Court Weaver: Johann Michael Frickinger. In: SS & D. Seite 16 – 19 u.58 – 59, Abb. (Fotokopie).

Hilts Patricia, Roses and Snowballs: The Development of Block Patterns in the German Linen-Weaving Tradition. In: *Ars Textrina*, 5. Winnipeg, Charles Babbage Research Centre, 1986, Seite 167 – 248, Abb. (Fotokopie).

Hilts Patricia, Seventeenth and Eighteenth Century Twills: The German Linen Tradition. In: *Ars Textrina*, 3. Winnipeg, Charles Babbage Research Centre, 1986, Seite 139 – 172, Abb. (Fotokopie).

Hilts Patricia, The Weavers Art Revealed. Facsimile, Translation, and Study of the First Two Published Books on Weaving: Marx Ziegler's *Weber Kunst und Bild Buch* (1677) and Nathaniel Lumscher's *Neu eingerichtetes Weber Kunst und Bild Buch* (1708). Part I: Marx Ziegler's *Weber Kunst und Bild Buch*. (= *Ars Textrina*, 13). Winnipeg, Charles Babbage Research Centre, 1990, 288 Seiten, Abb., Faks.

Hilts Patricia, The Weavers Art Revealed. Facsimile, Translation, and Study of the First Two Published Books on Weaving: Marx Ziegler's *Weber Kunst und Bild Buch* (1677) and Nathaniel Lumscher's *Neu eingerichtetes Weber Kunst und Bild Buch* (1708). Part II: Nathaniel Lumscher's *Neu eingerichtetes Weber Kunst und Bild Buch*. (= *Ars Textrina*, 14). Winnipeg, Charles Babbage Research Centre, 1990, 379 Seiten, Abb., Faks.

Hinterglasbilder aus Böhmen, Mähren und der Slowakei aus dem Volkskundemuseum des Prager Nationalmuseums. Eine Sonderausstellung des Hinterglasmuseums Sandl. Sandl, Hinterglasmuseum Sandl, 1992, 75 Seiten, Abb.

Hinterglasbilder aus südböhmischen Museen. Bergreichenstein – Krumau – Budweis. Eine Sonderausstellung des Hinterglasmuseums Sandl. Sandl, Hinterglasmuseum Sandl, [1992?], 49 Seiten, Abb.

Hinterglassymposion 1992, 1993 und 1994. Sandl, Hinterglasmuseum Sandl, o.J., 170 Seiten, Abb.

Hofbauer Johanna, Prabitz Gerald, Wallmannsberger Josef (Hg.), Bilder – Symbole – Metaphern. Visualisierung und Informierung in der Moderne. (= Passagen Gesellschaft). Wien, Passagen-Verl., 1995, 238 Seiten, Abb., Graph. (Inhalt: **Johanna Hofbauer, Gerald Prabitz, Josef Wallmannsberger,** Das Prinzip Kupplung – Bilder, Symbole, Metaphern und die Kunst der Verknüpfung. 11 – 29; **Johann August Schüle**in, Im Dilemma der Darstellung. Humanwissenschaftliche Textstrategie zwischen Dichter Beschreibung und Denotation. 31 – 45; **Bettina Heintz,** Zeichen, die Bilder

schaffen. 47 – 81; **Gerald Prabitz**, Schrift-Bild und Ökonomie. Die Bedeutung des Visuellen für den betriebswirtschaftlichen Text. 83 – 124; **Arno Bammé, Wilhelm Berger, Ernst Kotzmann, Ulrike Oberheber**, Technologische Erlebnisräume. 125 – 136; **Johanna Hofbauer**, Metaphern des Managens und Praktiken der Arbeitskontrolle. 137 – 187; **Josef Wallmannsberger**, Textverlustigungen: Prolegomena zu einer fröhlichen Wissenschaft der Rhetorica Electronica. 189 – 222; **Pierre Bourdieu**, Habitus – Kode und Kodifizierung. 223 – 235.)

Hohmann Joachim S. (Hg.), Sinti und Roma in Deutschland. Versuch einer Bilanz. Unter Mitarbeit der Sinti/Roma-Arbeitsgruppe des Informationsdienstes Bremen. (= Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 14). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang/Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1995, 322 Seiten, Graphiken, Tabellen.

Holló László Galéria. Kiállításvezető 1. Ujváry Zoltán adomány. Putnok, 1994, 52 Seiten, Abb.

Holzapfel Otto, Das Deutsche Volksliedarchiv Freiburg i.Br. 2. unveränderte Auflage. (= Studien zur Volksliedforschung, 3). Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1993, 263 Seiten, Abb., Noten, Tabellen.

Holzapfel Otto, Spuren der Tradition. Folkloristische Studien. (= Studien zur Volksliedforschung, 6). Bern/Frankfurt am Main/New York/Paris, Peter Lang, 1991, 167 Seiten, Abb.

Hovorka Gerhard, Die Bergbauern in der österreichischen Landwirtschaft. Entwicklung, Einkommen und Direktförderungen. (= Facts & Features, 13). Wien, Bundesanstalt für Bergbauernfragen, 1994, 26 Seiten, Graph., Tabellen.

Hsia R. Po-Chia, Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550 – 1750. London/New York, Routledge, 1992, 218 Seiten.

Huber Helmut (Red.), Heimat St. Martin. St. Martin im Sulmtal, Gemeinde St. Martin i. S., 1994, 199 Seiten, Abb., Karten.

Itinerari padani. L'Autunno. Feste, tradizioni, gastronomia.. Milano, Electa, 1993, 206 Seiten, Abb.

Jecker Hans, „Glück und Tücken der Menschheit“. Erinnerungen eines solothurnischen Offiziers, Politikers und Unternehmers. (= Das Volkskundliche Taschenbuch, 4). Basel, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 1995, 271 Seiten, Abb.

Jenderko-Sichelschmidt Ingrid, Marquart Markus, Ermischer Gerhard, Stiftsmuseum der Stadt Aschaffenburg. (= Bayerische Museen, 18). München, Weltkunst-Verlag, 1994, 128 Seiten, Abb.

Jubileumuitgave van de Antwerpse Verenigingen van Vee en Vlees – 1988. Antwerpen, Stad Antwerpen i.s.m., 1988, 308 Seiten, Abb.

Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen. Wien, Picus Verlag, 1995, 443 Seiten, Abb.

Jugendstil. 1773. Kunstauktion im Palais Dorotheum. Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 7. November 1995. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Jussel Guntram, Berge und Menschen. Ein alpines Lesebuch. Bludenz, Österreichischer Alpenverein, Sektion Vorarlberg, o.J. (1995), 268 Seiten, Abb.

Karlinger Felix, Geschichte des Märchens im deutschen Sprachraum. Grundzüge. 2. um e. bibliographischen Nachtrag erw. Auflage. (= WB-Forum, 9). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, 159 Seiten.

Kilian Ruth, Die Kartoffel. Geschichte, Geräte, Produkte. Mit Beiträgen von Hans Frei und Theodor Schmolze. Begleitheft zur Sonderausstellung des Rieser Bauernmuseums Maihingen vom 1.5. bis 30.10.1988. (= Schriftenreihe der Museen des Bezirks Schwaben, 1). Gessertshausen, Museumsdirektor des Bezirks Schwaben, 1988, 71 Seiten, Abb.

Kirchner Heidemarie, Schifffahrts- und Schifffbaumuseum Wörth a. Main. (= Bayerische Museen, 19). München, Weltkunst-Verlag, 1994, 110 Seiten, Abb.

Kleidermanufaktur Habsburg. Feine Jagd- und Gesellschaftskleidung. Herbst/Winter 1994/95. (= Austria-Export-Prospekt, 1/94). 8 Bl., Abb.

Kleindorfer-Marx Bärbel, Schmidbauer Edeltraud, Frauenleben Frauenarbeit Frauenalltag. Lebensbilder aus dem Landkreis Cham. Begleitband zu einer Ausstellung des Kulturreferats und der Frauenbeauftragten des Landkreises Cham. 2. verbesserte Auflage. (= Schriftenreihe Kreismuseum Walderbach Landkreis Cham, 8). Cham, 1995, 156 Seiten, Abb.

Kluge Andrea, unter Mitarbeit von Inge Weid und Ute Sklarczyk, Trachtenmuseum Ochsenfurt. (= Bayerische Museen, Band 20). München, Weltkunst Verlag, 1994, 104 Seiten, Abb.

Kovács István B. (Hg.), Vály-Völgy. (= Népismereti könyvtár, 1). Pozsony/Rimaszombat/Felsovály, Csehszlovákiai Magyar Néprajzi Társaság, 1991, 429 Seiten, Abb.

Kreuzer Anton, Die Armbanduhr. Geschichte Technik Design. Klagenfurt, Carinthia, 1995, 295 Seiten, Abb.

Kügler Martin, Pfeifenbäckerei im Westerwald. Die Geschichte der Pfeifenbäckerei des unteren Westerwaldes von den Anfängen um 1700 bis heute. (= Volkskundliche Untersuchungen im Rheinland, 22). Köln, Rheinland-Verlag GmbH, 1995, 424 Seiten, 114 Abb.

Kunz Ludvík, Volkstümliche Fayencenofen in Wischau/Vyskov na Morave. Sonderdruck aus: 100 Jahre der Museumsarbeit, 1893 – 1993. Abb.

Landmann Salcia, Mein Galizien. Das Land hinter den Karpaten. München, Herbig, 1995, 234 Seiten, Abb., Karte.

Lanier Doris, Absinthe. The Cocaine of the Nineteenth Century. A History of the Hallucinogenic Drug and Its Effect on Artists and Writers in Europe and the United States. Jefferson/North Carolina/London, McFarland & Company, Inc., Publishers, 1995, 185 Seiten, Abb.

Lauffer Otto, Singvögel als Hausgenossen im deutschen Glauben und Brauch. (= Hort deutscher Volkskunde, Band 5). Berlin, Walter de Gruyter, [1935?], 76 Seiten, Abb.a.T.

Lehmann Ernst, Volksgut als Bildungsgut des Volkes. Halle, Akademischer Verlag Halle, 1939, 116 Seiten.

Lehning James R, Peasant and French. Cultural contact in rural France during the nineteenth century. Cambridge, University Press, 1995, 239 Seiten, Karten, Tabellen.

Lenzenweger Josef, **Stockmeier (†) Peter**, **Bauer Johannes B.**, **Amon Karl**, **Zinnhobler Rudolf (Hg.)**, Geschichte der katholischen Kirche. 3. verb. und erg. Auflage. Graz/Wien/Köln, Styria, 1995, 597 Seiten.

Liebesgaben für den Schützengraben. 1914 – 18. 15. Juni – 14. August 1994. Hamburg, Altonaer Museum in Hamburg/Norddeutsches Landesmuseum, 1994, 56 Seiten, Abb.

Lipp Franz C., Die Ischler Kalß-Krippe. 2. Auflage. Linz, Denkmayr, 1989, 41 Seiten, Abb.

Liszka József (Hg.), „Csillagok, csillagok, szépen ragyogjatok ...“. Tanulmányok a 65 éves Ág Tibor köszöntésére. (= Népismereti Könyvtár, 7) Komárom-Dunaszerdahely, Gyurcsó István Alapítvány, 1993, 285 Seiten, Abb., Noten.

Lorenz Sönke, **Bauer Dieter R. (Hg.)**, Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes. (= Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, XV). Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995, 434 Seiten. (Inhalt: **H.C.Erik Midelfort**, Alte Fragen und neue Methoden in der Geschichte des Hexenwahns. 13 – 30; **Claude Lecouteux**, Hexe und Hexerei als Sammelbegriff. 31 – 44; **Dieter Harmening**, Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe. 45 – 63; **Andreas Blauert**, Schweizerische Ketzler-, Zauber- und Hexenprozesse des frühen 15. Jahrhunderts. Eine Skizze. 65 – 81; **Anita Raith**, Ein württembergischer Hexenprozeß des Jahres 1592. Eine Fallstudie. 83 – 100; **Anita Raith**, Hexenprozesse beim württembergischen Oberrat. 101 – 121; **Klaus Graf**, Hexenverfolgung in Schwäbisch Gmünd.

123 – 139; **Gisela Vöhringer-Rubröder**, Hexenverfolgung in der Reichsstadt Esslingen. 141 – 158; **Karl Kempf**, Hexenverfolgung in der Rottenburg. 159 – 202; **Sönke Lorenz**, Die Rechtsgutachten von Johann Fichard in Sachen Hexenprozeß. 203 – 240; **Sönke Lorenz**, Die Rechtsauskunftstätigkeit der Tübinger Juristenfakultät in Hexenprozessen (ca. 1552 – 1602). 241 – 320; **Wolfgang Behringer**, Sozialgeschichte und Hexenverfolgung. Überlegungen auf der Grundlage einer quantifizierenden Regionalstudie. 321 – 345; **Ingrid Ahrendt-Schulte**, Hexenprozesse als Spiegel von Alltagskonflikten. 347 – 358; **Hartmut Lehmann**, Hintergrund und Ursachen des Höhepunktes der europäischen Hexenverfolgung in den Jahrzehnten um 1600. 359 – 373; **Inge Schöck**, Das Ende der Hexenprozesse – das Ende des Hexenglaubens? 375 – 389; **Gerd Schwerhoff**, Die Erdichtung der weisen Männer. Gegen falsche Übersetzungen von Hexenglauben und Hexenverfolgung. 391 – 419.)

Ludwig Klemens, Ethnische Minderheiten in Europa. Ein Lexikon. (= Beck'sche Reihe, 1115). München, Beck, 1995, 232 Seiten, 1 Karte.

Lundström Inga, Adolfsson Gundula, La femme forte. De magicienne à sorcière. (= AmS-Småttrykk, 29). Stavanger, Arkeologisk museum i Stavanger, 1995, 32 Seiten, Abb.

Maaß Kurt-Jürgen, Deutschland von Außen. Der andere Blick 50 Jahre danach. Rheinbach, Verlag Druckpartner Moser, 1995, 191 Seiten.

Mentz Ferdinand, Deutsche Ortsnamenkunde. (= Deutschkundliche Bücherei). Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1921, 114 Seiten.

Messner Sepp, Hemma von Gurk. Wesentliches kurz gefaßt. Kolbnitz, Eigenverlag, 1995, 71 Seiten, Abb., Karten, Noten.

Michelsen Peter, Vand Til Tørstig Jord. Kunstvandingsens hvor, hvornår, hvordan. [The where, when and how of irrigation.] With an English Summary. København, Christian Ejlers' Forlag, 1995, 160 Seiten, Abb.

Mit ránhagytak a századok ... Vezető a Herman Ottó Múzeum állandó régészeti kiállításához. Miskolc, 1994, 79 Seiten, Abb.

Möbel. Sonderauktion im Palais Dorotheum. Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 18. Oktober 1995. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Murken Jan u.a., König-Otto-von-Griechenland-Museum der Gemeinde Ottoberunn. (= Bayerische Museen, 22). München, Weltkunst-Verlag, 1995, 126 Seiten, Abb.

Museums in Divided Societies. Proceedings of the Annual Conference of ICOM/ICR 1994, Austria – Slovenia – Italy. Ljubljana, Mestni muzej, 1995, 89 Seiten, Abb. (Inhalt: **Margriet Lestraden**, Introduction. 5 – 6; **Hartmut Prasch**, ICR in the Alpe-Adria Region. 7 – 8; **Margriet Lestra-**

den, „Museums in Divided Societies“. 12 – 13; **Friedrich Waidacher**, Museum – Who Needs It? 14 – 19; **Brian Turner**, Ireland – Division and Diversity. 20 – 29; **Rastko Močnik**, The Extraordinary Musealic Art In An Ordinary Divided Society. 30 – 36; **Brigitta Bergström**, Museums in a Multicultural Society. 37 – 43; **Nomi Louv**, Sinai – a Farewell for Peace. 44 – 45; **Rainer Hofmann**, Minorities and their Representation in Museums. 46 – 50; **Jens Ole Lefèvre**, Two Museums for National Minorities in the Danish-German Border Region. 51 – 56; **Hartmut Prasch**, Regional and Local Museums – Aspects on Museum Work in Carinthia. 58 – 64; **Gregor Moder**, Museum Work in Slovenia. 65 – 71; **Giovanni B. Marsilio**, Museum Work in Friuli/Italy – Statistics on the „Carnico Museum of Folkart and Tradition“ as an Example. 72 – 73; **Monika Ramoser**, Conference – Excursions in Carinthia. 74 – 77; **Irena Žmuc**, Visiting Slovene Museums With the ICR. 78 – 83.)

Muzee în aer liber din România. Open-air museums in Romania. Musées en plein-air en Roumanie. Freilichtmuseen in Rumänien. București, Ministerul culturii, 1993, 212 Seiten, Abb.

Paška čipka. Lace from the island of Pag. La dentelle de l'île de Pag. Spitzen von Pag. Il pizzo dell'isola Pago. Encaje de la isla de Pag. Zagreb, Etnografski muzej, o.J., 31 Seiten, Abb.

Passionsspiele Kirchschatz in der Buckligen Welt. Programm. Kirchschatz, Pfarramt Kirchschatz, 1995, Abb.

Paukner Josef, Holzknechtmuseum Ruhpolding. (= Bayerische Museen, 21). München, Weltkunst-Verlag, 1994, 104 Seiten, Abb.

Pearce Susan (Ed.), Art in Museums. (= New Research in Museum Studies: An International Series, 5). London/Atlantic Highlands, The Athlone Press, 1995, 292 Seiten, Abb., Graphiken, Tabellen.

Peissl Walter, Das „bessere Proletariat“. Angestellte im 20. Jahrhundert. (= Studien zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte, 4). Wien, Verlag für Gesellschaftskritik, 1994, 315 Seiten, Graph., Tabellen.

Petercsák Tivadar, A képes levelezőlap története. Miskolc, 1994, 207 Seiten, Abb.

Petrascheck-Heim Ingeborg, Stickereien im Vorarlberger Landesmuseum. Ein kurzer Wegweiser. Sonderdruck aus: Jahrbuch des Vorarlberger Landesmuseumsvereins – Freunde der Landeskunde, 1994, 67 – 123, Abb.

Pfälzisches Wörterbuch. Band VI. Lieferung 46: Stumpfen-wasser – Urban-aufseher. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, Spalte 769 – 960.

Piangerelli, Paola (Hg.), La terra, il fuoco, l'acqua, il soffio. La collezione dei fischietti di terracotta del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari. Roma, Edizioni de Luca, 1995, 382 Seiten, Abb.

Pillinger Renate, Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche. (Ikographisch-ikonologische Studie). (= ÖAW, Phil.hist Kl., Sitzungsberichte, 612). Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1994, 40 Seiten, 37 Abb.a.T.

Pirkl Herwig, Chronik St. Jakob in Haus. St. Jakob in Haus, Gemeinde St. Jakob i.H., o.J. (ca. 1992), Abb., Karten, Tabellen.

Platt Charles, Popular Superstitions. London, Herbert Jenkins Limited, 1925, 244 Seiten.

Plöbl Elisabeth, Kinder auf dem Dorf 1900 – 1939. (= Schriftenreihe der Museen des Bezirks Schwaben, 3). Gessertshausen, Museumsdirektion des Bezirks Schwaben, 1989, 78 Seiten, Abb.

Porter Roy, Hall Lesley, The Facts of Life. The Creation of Sexual Knowledge in Britain, 1650 – 1950. New Haven/London, Yale University Press, 1995, 415 Seiten, Abb.

Pöttler Burkhard, Jalkotzy Alexander, Sierninghofen-Neuzeug. Ein Ort im Umbruch. (= Sonderpublikationen der Oberösterreichischen Heimatblätter). Linz, Institut für Volkskultur, 1995, 170 Seiten.

Preußisches Wörterbuch. Deutsche Mundarten Ost- und Westpreußens. Band 5, Lieferung 3: schlimmen – schnuppe. Neumünster, Wachholtz Verlag, 1994, Spalte 257 – 384.

Pröstler Viktor, Callwey's Handbuch der Uhrentypen. Von der Armbanduhr bis zum Zappler. München, Callwey, 1994, 211 Seiten, Abb.

Rattue James, The Living Stream. Holy Wells in Historical Context. Woodbridge, The Boydell Press, 1995, 183 Seiten, Abb., Karten, Tabellen.

Rauchbauer Judith von, Kleidung gestern und heute. 200 Jahre Kleidungsgeschichte. Eine Abteilung im Stadtmuseum Amberg. (= Bayerische Museen, 23). München, Weltkunst-Verlag, 1995, 112 Seiten, Abb.

Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. Herausgegeben vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte München. Lieferung 103: Flammleiste-Flechtornament. München, Zentralinstitut für Kunstgeschichte, 1995, Spalten 769 – 896, Abb.

Reder Klaus, Die bayerischen Physikatsberichte 1858 – 1861 als ethnographische Quelle am Beispiel Unterfranken. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 57). Würzburg, Bayerische Blätter für Volkskunde und München, Bayerisches Nationalmuseum, 1995, 496 Seiten, Graph.

Rékai Miklós, Horvát Éva, Kiss Ferenc, Keserü Gyökér. Budapest, Néprajzi Múzeum, 1995, unpag., Abb., Engl. Summary.

Resch Andreas, Die alpenländische Sensenindustrie um 1900. Industrialisierung am Beispiel des Redtenbacherwerks in Scharnstein, Oberöster-

reich. (= Studien zur Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftspolitik, 3). Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 1995, 298 Seiten, Abb., Tabellen, Diagramme.

Riolini Peter, *Bachene. Schwäbische Tonmodellfiguren..* (= Schriftenreihe der Museen des Bezirks Schwaben, 8). Gessertshausen, Museumsdirektion des Bezirks Schwaben, 1992, 84 Seiten, Abb.

Roth Klaus (Hg.), *Südosteuropäische Populärliteratur im 19. und 20. Jahrhundert.* (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 14; Südosteuropaschriften, 13). München, Münchner Vereinigung für Volkskunde/Südosteuropä-Gesellschaft, 1993, 416 Seiten, Abb., Tabellen. (Inhalt: **Klaus Roth**, *Populäre Lesestoffe in Südosteuropa.* 11 – 32; **Jozo Džambo**, *Zur Erforschung der Populärliteratur in Jugoslawien. Ansätze, Themen, Probleme.* 33 – 54. **Giorgos Kechagioglou**, *Neugriechische belletristische Volksbücher. Vorüberlegungen zu bibliographischen sowie literatur- und gattungsgeschichtlichen Fragen.* 55 – 66; **Evangelia Antzaka-Weis**, *Die „Volksbibliothek“ des Anestis Konstantinidis. Zur Formierung eines Korpus von Populärliteratur bei Athener Verlegern im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts.* 67 – 95; **Liliana Eidam**, *Der Weg zum Professionalismus: Bulgarische Populärautoren 1878 – 1944.* 97 – 110; **Ani Gergova**, *Zur Entwicklung des Buchwesens in Bulgarien nach der Befreiung 1878.* 111 – 122; **Miran Hladnik**, *Der Verlag populärer Literatur „St. Hermagoras“.* 123 – 136; **Monika Skowronski**, *Die Distribution bulgarischer Volksbücher im 19. und 20. Jahrhundert (bis 1944).* 137 – 158; **Alkis Angelou**, *Die ‚Geschichte des edlen Herrn und Oberbefehlshabers Stavrakis‘. Zur Rezeption einer neugriechischen Rimada im 18. und 19. Jahrhundert.* 159 – 172; **Tomislav Helebrant**, *Aufklärungsschriften gegen die Aberglaubensliteratur im serbischen und kroatischen Sprachraum im 19. und 20. Jahrhundert.* 173 – 185; **Ines Köhler-Zülch**, *Von der Handschrift zum Buch und zur Heftchenliteratur. Bulgarische Geschichten über Alexander den Großen im 19. und 20. Jahrhundert.* 187 – 226; **Ivan Čolović**, *Der Tod des Ljuba Zemunac oder: Das Beschützerparadoxon.* 239 – 253; **Juliana Roth**, *Der verschriftlichte Schwankheld. Zur Bedeutung des Buchdrucks für die bulgarische Volkskultur.* 255 – 269; **Divna Zečević**, *Der Einfluß religiös-belehrender populärer Lesestoffe auf das alltägliche Erzählen.* 271 – 285; **Žak Eskenazi**, *Arthur Conan Doyle und seine Epigonen. Aus der Geschichte der übersetzten Kriminalromane in Bulgarien (1921 – 1930).* 287 – 297; **Marina Marinescu**, *Der komische Held in rumänischen und bulgarischen Volksbüchern.* 299 – 316; **Lidia Michova**, *Die bulgarischen Kalender vor der Befreiung 1878.* 317 – 329; **Gabriele Wolf**, *Briefsteller in Bulgarien (1835 – 1923).* 331 – 346.)

Roth Klaus (Hg./Ed.), *Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne. Southeast European Folk Culture in the Modern Era.* (= Südosteuropa-Jahrbuch, 22). München, Selbstverlag der Südosteuropa-Gesellschaft, 1992, 356

Seiten, Abb. (Inhalt: **Klaus Roth**, Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne. 11 – 28; **Eleonora Skouteri-Didaskalou**, Everyday Culture in 19th – 20th Century Northern Greece. Social Practices and Historical Discourses. (Towards a *Meta-Folklore?*). 29 – 58; **Borut Brumen**, Das ETSEO-Projekt und die Entwicklung der Alltagskultur in Prekmurje im 20. Jahrhundert. 59 – 73; **Mirjana Prošić-Dvornić**, The Rurbanization of Belgrade after the Second World War. 75 – 102; **Werner Schiffauer**, Das Ideal der Segregation – Annäherung an die urbane Kultur der türkischen Großstadt. 103 – 118; **Doroteja Dobрева**, Gedruckte Witze aus Gabrovo. Zur Genese des Bildes einer bulgarischen Industriestadt. 119 – 134; **Sam Beck**, Erbschaft, Familie und Moral in einem rumänischen Bergdorf: Poiana Marului in der Periode des Sozialismus. 135 – 162; **Annemie Schenk**, Die Kollektivierung der Landwirtschaft und die Volkskultur in Rumänien. 163 – 182; **Bernard Lory**, Armee und Militärdienst als Faktoren des Wandels von Alltagsleben und Mentalitäten in Südosteuropa. 183 – 196; **Gabriella Schubert**, Von den „Nationaltrachten“ zur europäischen Stadtkleidung: Zum Wandel im Kleidungsverhalten der Donau-Balkan-Völker. 197 – 234; **Herbert R. Ganslandt**, Das politische Weltbild der Griechen. Zur Soziogenese einer politischen Kultur. 235 – 263; **Tamás Hofer**, Die Pflege der Volkskultur als Gegenstand populistischer, bürgerlicher und sozialistischer Diskussion in Ungarn. 263 – 278; **Dunja Rihtman-Auguštin**, Von der Marginalisierung zur Manipulation. Die Volkskultur in Kroatien in unserer Zeit. 279 – 294; **Carol Silverman**, Peasants, Ethnicity, and Ideology in Bulgaria. 295 – 309; **Radost Ivanova**, Folklore in the Entertainment Programs of the Bulgarian Tourist Organization „Balkantourist“. 312 – 319; **Péter Niedermüller**, Lebensgeschichtliches Erzählen als Quelle zur Gegenwartsvolkskunde in Südosteuropa: das Beispiel der jüdischen Kultur in Budapest. 322 – 342; **Gjergj Misha**, Zum alltäglichen Erzählen in Albanien. 343 – 352; **Ioan Goian**, Öffentliche Sprache in der rumänischen Volkskultur. 353.)

Rudolph Richard L. (Ed.), The European Peasant Family and Society. Historical Studies. Liverpool, Liverpool University Press, 1995, 256 Seiten, Graphiken, Tabellen. (Inhalt: **Richard L. Rudolph**, Introduction. 1 – 5; **Richard L. Rudolph**, Major Issues in the Study of the European Peasant Family, Economy, and Society. 6 – 25; **Michael Mitterauer**, Peasant and Non-Peasant Family Forms in Relation to the Physical Environment and the Local Economy. 26 – 48; **Norbert Ortmayr**, Late Marriage: Causes and Consequences of the Austrian Alpine Marriage Pattern. 49 – 63; **James R. Lehning**, Socio-economic Change, Peasant Household Structure and Demographic Behaviour in a French Department. 64 – 85; **Antoinette Fauve-Chamoux**, The Stem Family, Demography and Inheritance: The Social Frontiers of Auto-Regulation. 86 – 113; **Ulrich Pfister**, The Protoindustrial Household Economy: Toward a Formal Analysis. 114 – 145; **Martha White**

Paas, *Family Labour Strategies in Early Modern Swabia*. 146 – 153; **Domenico Sella**, *Peasants as Consumers of Manufactured Goods in Italy around 1600*. 154 – 164; **Andrejs Plakans and Charles Wetherell**, *Family and Economy in an Early Nineteenth-Century Baltic Serf Estate*. 165 – 187; **Jürgen Schlumbohm**, *From Peasant Society to Class Society: Some Aspects of Family and Class in a North-west German Protoindustrial Parish, Seventeenth-Nineteenth Centuries*. 188 – 205; **Gay L. Gullickson**, *Womanhood and Motherhood: The Rouen. Manufacturing Community, Women Workers, and the French Factory Acts*. 206 – 232; **Stanley L. Engerman**, *Family and Economy: Some Comparative Perspectives*. 233 – 248.)

Scharrer Werner, *St. Nikolaus in Schwaben. Ein Volksheliger in Kirche, Kunst und Brauchtum. Mit Beiträgen von Hans Frei und Günther Kapfhammer*. (= Schriftenreihe der Museen des Bezirks Schwaben, 6). Gessertshausen, Museumsdirektion des Bezirks Schwaben, 1991, 108 Seiten, Abb.

Schenda Rudolf, *Das ABC der Tiere. Märchen, Mythen und Geschichten*. München, C. H. Beck, 1995, 434 Seiten, Abb.

Schimmel Annemarie, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München, C. H. Beck, 1995, 404 Seiten.

Schlee Ernst, *Scherrebeker Bildteppiche*. (= Kunst in Schleswig-Holstein, 26). Neumünster, Karl Wachholtz Verlag, 1984, 325 Seiten, Abb.

Schmidt Günter Erik, *Ehrenzeichen und Orden im Österreich der Zwischenkriegszeit 1918 – 1938*. Graz, Leykam, 1994, 189 Seiten, Abb.

Schmitz Britta, *Hebammen in Münster. Historische Entwicklung – Lebens- und Arbeitsumfeld – Berufliches Selbstverständnis*. (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 85). Münster/New York, Waxmann, 1994, 199 Seiten, Graph., Tabellen.

Selheim Claudia, *Das textile Angebot eines ländlichen Warenlagers in Süddeutschland 1778 – 1824. Band I*. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 53). Würzburg, Bayerische Blätter für Volkskunde und München, Bayerisches Nationalmuseum, 1994, 429 Seiten.

Selheim Claudia, *Edition der Textilinventare aus Neuenstadt am Kocher. Anhang zu Band 53*. (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 54). Würzburg, Bayerische Blätter für Volkskunde und München, Bayerisches Nationalmuseum, 1994, 220 Seiten.

Skulpturen. 1769. Kunstauktion im Palais Dorotheum. Ludwigstorff-Saal, 2. Stock. 16. Oktober 1995. Wien, Dorotheum Auktions-, Versatz- und Bank-Gesellschaft m.b.H., o.J., unpag., Abb.

Slatery David, *The End of the Anthropological Self. Foucault in the Trobriand Islands*. (= *Seria etnologia i antropologia kulturowa*, 17). Poznań, Adam Mickiewicz University Press, 1993, 144 Seiten.

Slovakia. Museums and Galleries Guide-Book. Bratislava, Slovenské národné múzeum, 1994, 271 Seiten, Abb.

Sommer-Mathis, Andrea, Tu felix austria nube. Hochzeitsfeste der Habsburger im 18. Jahrhundert. (= dramma per musica, 4). Wien, Musikwissenschaftlicher Verlag, 1994, 272 Seiten, Abb., 7 Abb. a. 4 Tafeln.

Southern R.W., Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Volume I: Foundations. Oxford/Cambridge, Blackwell, 1995, 329 Seiten, Abb.a.T., Karten.

Sperl Alexander (Bearb.), Das Haushaltungsbüchl der Grünthaler. (= Quellen zur Geschichte Oberösterreichs, 3). Linz, OÖ Landesarchiv, 1994, 341 Seiten.

Štajnochr Vítězslav, Die wundertätige Maria. Mariendarstellungen aus europäischen Wallfahrtsorten. Aus der Sammlung der Ethnographischen Abteilung des Nationalmuseums in Prag. 1. Auflage. Sandl u. Neukirchen bei Hl. Blut, Hinterglasmuseum u. Wallfahrtsmuseum, 1995, 167 Seiten, Abb.

Steirisches Volksliedwerk (Hg.), Lieder eintrichtern! Wege, auch junge Leute zum Singen zu bringen. Tagungsbericht zum Seminar „Lieder haben lernen“. Neue und alte Wege der Liedvermittlung und Liedanwendung. (Sätze und Gegensätze, Beiträge zur Volkskultur, 3). Graz, Weishaupt-Verlag, 1994, Abb., Noten.

Sternschulte Agnes, Die Haustierte. (= Einzelführer des Westfälischen Freilichtmuseums Detmold – Landesmuseum für Volkskunde, Heft 14). Detmold, Landschaftsverband Westfalen-Lippe Westfälisches Freilichtmuseum Detmold – Landesmuseum für Volkskunde, 1995, Abb., Graphiken, Karten.

Steuer Heiko, Zimmermann Ulrich (Hg.), Streifzüge durch die frühen Hochkulturen. Ein historisches Lesebuch. (= Beck'sche Reihe, 1046). München, C. H. Beck, 1994, 409 Seiten, Abb.

Stief Wiegand, Register zu Alfred Quellmalz. Südtiroler Volkslieder, 3 Bände. Kassel: Bärenreiter 1968, 1972 und 1976. (= Studien zur Volksliedforschung, 4). Bern/Frankfurt am Main/New York/Paris, Peter Lang, 1990, 179 Seiten, Karten, Tabellen.

Tervonen Viljo (Hg.), József Budenzin ja Antti Jalavan kirjeitä vuosilta 1875 – 1892. (= Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia/Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 220). Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura, 1995, 208 Seiten, 2 Abb.

Tozzer Kurt, Zelsacher Günther, 1945. So war es wirklich. Der Umbruch vor 50 Jahren. Leben zwischen Leid und Lüge. St.Pölten/Wien, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, 1995, 222 Seiten, Abb.

Trachten und Trachtenfolklorismus. (= Thüringer Hefte für Volkskunde, 3). Erfurt, Thüringische Vereinigung für Volkskunde e.V., 1995, 124 Seiten, Abb., Tabellen. (Inhalt: **Wolfgang Brückner**, Luxus, Mode und Moderne als Kontext von Volkstracht. 7 – 22; **Armin Griebel**, Phasen von Trachtenpolitik im 19. Jahrhundert am Beispiel Bayerns. 23 – 31; **Marina Moritz**, „Bürgertracht“ und „Bauertracht“. Ländliches Kleidungsverhalten um 1800 im Spiegel zeitgenössischer Quellen aus dem Meininger Oberland. 32 – 36; **Peter Fauser**, Trachtenfolklorismus zwischen Geschichtsbewußtsein und Repräsentation. Einhundert Jahre Trachtenpflege in der Gemeinde Milz/Grabfeld. 36 – 47; **Gitta Böth**, Vom heutigen Umgang mit „Trachten“. 48 – 52; **Inge Weid**, Historische Fotografien als Quelle für Kleidungsforschung. 53 – 64; **Gudrun Braune**, Zur Kleidung armer Leute in Jena. 64 – 83; **Magdalena Bindmann**, Die Trachtenhauben in Thüringen. 84 – 106; **Ernst Stahl**, Volkstrachten – Zu ihrer Entwicklung und Bedeutung in Thüringen. 107 – 116; **Walter Saal**, Wer den Hut aufhat ... 117.)

Veit Ludwig Andreas, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Ein Durchblick. Freiburg im Breisgau, Herder & Co.G.m.b.H., 1936, 251 Seiten, Abb.a.T.

Verk Sabine, Laubenleben. Eine Untersuchung zum Gestaltungs-, Gemeinschafts- und Umweltverhalten von Kleingärtnern. (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 86). Münster/New York, Waxmann, 1994, 255 Seiten, Graphiken, Tabellen, Karten.

Volksschauspiel in Österreich. Ausstellungskatalog. Bad Ischl, 1946, 30 Seiten.

Wall Diana DiZerega, The Archaeology of Gender. Separating the Spheres in Urban America. New York/London, Plenum Press, 1994, 241 Seiten, Abb., Graphiken, Tabellen, Karten.

Wege der Volksmusik. Beispiel Ries. Mit Beiträgen von Friedhelm Brusniak, Hans Frei, Dagmar Held, Karl Horak (†), Hartmut Steger und Erich Tremmel. (= Schriftenreihe der Museen des Bezirks Schwaben, 7). Gessertshausen, Museumsdirektion des Bezirks Schwaben, 1992, 72 Seiten, Abb.

Wehner-Franco Silke, Deutsche Dienstmädchen in Amerika 1850 – 1914. (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 87). Münster/New York, Waxmann, 1994, 389 Seiten, Abb., Graph., Tabellen.

Weiser Lily, Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Stuttgart/Gotha, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.G., 1923, 91 Seiten.

Weiser-Aall Lily, Volkskunde und Psychologie. Eine Einführung. Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1937, 132 Seiten.

Weithmann Michael W., Balkan-Chronik. 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet; Graz/Wien/Köln, Verl. Styria, 1995, 542 Seiten, Abb., Karten.

Welzig Werner, Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar. In Zusammenarbeit mit Heinrich Kabas und Roswitha Woytek herausgegeben und durch Zeugnisse zur Predigt in der deutschen Literatur vom 18. zum 20. Jahrhundert ergänzt. (= ÖAW, Phil-Hist.Kl., Sitzungsberichte, 626). Wien, Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften, 1995, 839 Seiten.

Wiener Kunstauktionen, 8.Kunstauktion, 26. Sept. 1995, 27. Sept. 1995, unpag. Abb.

Wiener Kunstauktionen, 8.Kunstauktion, 28. Sept. 1995. unpag., Abb.

Wiese Rolf, Museumsführer Freilichtmuseum am Kiekeberg. Kreismuseum des Landkreises Harburg. 3.überarbeitete und erweiterte Auflage. (= Schriften des Freilichtmuseums am Kiekeberg, 4). Ehestorf, Freilichtmuseum am Kiekeberg, 1995, 112 Seiten, Abb.

Wirobal Karl H., 150 Jahre Museum Hallstatt. 110 Jahre Musealverein Hallstatt. Festschrift. Hallstatt, Musealverein Hallstatt, 1994, 51 Seiten, Abb.

Zajonc Juraj, Domácka výroba tkanín v juhozápadnom zemplíne (1900 – 1990). Sonderdruck aus: Slovensky národopis, 41 (1993), 397 – 422, Abb.

Zeitbrüche-Lebensbrüche. Frauenalltag in Thüringen 1945. Begleitbuch I für die gleichnamige Ausstellung des Museums für Thüringer Volkskunde Erfurt vom 27. April bis 27. August 1995. (= Schriften des Museums für Thüringer Volkskunde Erfurt, 2). Erfurt, Museum für Thüringer Volkskunde Erfurt, 1995, 115 Seiten, Abb.

Zeitbrüche-Lebensbrüche. Frauen erinnern sich an das Jahr 1945. Begleitbuch II für die Ausstellung „Frauenalltag in Thüringen 1945“ des Museums für Thüringer Volkskunde Erfurt vom 27. April bis 27. August 1995. (= Schriften des Museums für Thüringer Volkskunde Erfurt, 3). Erfurt, Museum für Thüringer Volkskunde Erfurt, 1995, 107 Seiten, Abb.

Zoder Raimund (Hg.), Das Traismaurer Krippenspiel. Ein deutsches Weihnachtsspiel aus dem Beginne des XIX. Jahrhunderts. Wien, Stähelin und Lauenstein, 1920, 88 Seiten, Ill., Noten.

Zull Gertraud, Oberammergauer Schnitzereien. Gewerbe und Handel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. (= Bayerische Schriften zur Volkskunde, 4). München, Kommission für Bayerische Landesgeschichte, Institut für Volkskunde, 1995, 407 Seiten, Abb.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Univ.-Prof. Dr. Olaf Bockhorn
Fach Volkskunde, Universität Bayreuth
Geschwister-Scholl-Platz 3
D-95445 Bayreuth

Dr. Brigitte Bönisch-Brednich
Merkelstraße 49
D-37085 Göttingen

Prof. Dr. Rašid Durić
„Ernst Moritz Arndt“-Universität
Institut für Slavistik
Domstraße 9
D-17487 Greifswald

Hermann Hummer
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Dr. Eva Julien-Kausel
Mission du patrimoine ethnologique
65, rue de Richelieu
F-75002 Paris

Univ.-Prof. Dr. Felix Karlinger
Hauptstraße 20
A-3420 Kritzensdorf

Univ.-Prof. Dr. Konrad Köstlin
Institut für Volkskunde der Universität Wien
Hanuschgasse 3/4
A-1010 Wien

Dr. Herlinde Menardi
Tiroler Volkskunstmuseum
Universitätsstraße 2
A-6020 Innsbruck

Univ.-Prof. Dr. Oskar Moser
Wilhelm Raabe Gasse 19/3
A-8010 Graz

Dr. Jana Pospíšilová
Ústav pro etnografii a folkloristiku
Akademie věd České Republiky
Veveří 97
CZ-602 00 Brno

Univ.-Prof. Dr. Walter Puchner
Soutani 19
GR-10682 Athen

OR Dr. Margot Schindler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15 – 19
A-1080 Wien

Dr. Georg R. Schroubek
Waldpromenade 44
D-82131 Gauting/München

Dr. Marta Toncova
Ústav pro etnografii a folkloristiku
Akademie věd České Republiky
Veveří 97
CZ-602 00 Brno

Vojislav Vujović
Lerchengasse 6/9
A-1080 Wien

Univ.-Prof. Dr. Karl Wernhart
Institut für Völkerkunde der Universität Wien
Universitätsstraße 7
A-1010 Wien