füge der Volkskunde abgesteckt wurden, wird ma
t vergeblich suchen. Eine [...] und das haben schon Forscher u
mmler vor hundert Jahren in dem beschwörenden Topos de
nf Minuten vor zwölf" zum Ausdruck [...] steigende Bedeutung
Fremdenverkehrs für Österreich ab der zweiten
lfte des 19. Jahrhunderts. Spitzenreiter waren

# Volkskunde in Österreich

## Bausteine zu Geschichte, Methoden und Themenfeldern einer Ethnologia Austriaca

Für den Österreichischen Fachverband für Volkskunde
herausgegeben von
Olaf Bockhorn, Helmut Eberhart und Dorothea Jo. Peter

Innsbruck 2011

Österreichsicher Fachverband für Volkskunde
c/o Fachbereich Europäische Ethnologie/Volkskunde
Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie
Innrain 52, 5020 Innsbruck
ZVR-Zahl: 592792150

Mit finanzieller Unterstützung von

Dieses Werk steht unter einer Creative Commons Lizenz:
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Österreich

# Inhalt


**5** Olaf Bockhorn, Helmut Eberhart
Einleitung

## 1. Geschichte der österreichischen Volkskunde

**11** Ingo Schneider
Erste Ansätze. Zur Frühgeschichte der österreichischen Volkskunde vom 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

**39** Herbert Nikitsch
Volkskunde in Österreich nach 1945

## 2. Theoretische Ansätze und Methoden

**75** Johann Verhovsek
„Theoriendynamik" in der österreichischen Volkskunde

## 3. Kanon im Wandel
### 3.1. Siedlung – Wohnung – Kleidung

**127** Wolfgang Slapansky
Vom Dorf zur Stadt

**151** Burkhard Pöttler
Vom Bauernhaus zur Wohngemeinschaft. Aspekte volkskundlicher Haus- und Wohnforschung in Österreich

**177** Bernhard Tschofen
Similar Colours? Bekleidungskultur: Forschung, Sinn und Sache

### 3.2. Arbeit und Gerät

**213** Gertrud Benedikt, Christian Stadelmann
Vom Bauern zum Landschaftspfleger

**239** Oskar Moser
Vom hölzernen Pflug zum modernen Computer

### 3.3. Lebensgestaltung und Freizeit

**265** Helga Maria Wolf
Vom Heiligenbild zum Fernsehprediger

**299** Leander Petzoldt
Zur Geschichte der Erzählforschung in Österreich

**333** Gerlinde Haid
Vom Volkslied zum „Evergreen“

**373** Ekkehard Schönwiese
Vom Volksschauspiel zur SitCom

**415** Ulrike Kammerhofer-Aggermann
Von der Volkskunstforschung zu den Erzeugnissen und Erscheinungen einer Gruppenästhetik

**457** Elfriede Grabner
Von der Volksmedizin zu den Wunderheilern

**487** Hermann Steininger
Vom Pranger zum Bezirksgericht

## 4. Frühe Leistungen – Neue Aufgaben

**513** Hans Haid
Volkskunde / Volkskultur zwischen Pflege und Kulturarbeit

**529** Gertrud Liesenfeld
Zwischendrin. Heimatpflege im Spannungsfeld von Volkskunde und Volkskultur

**559** Elisabeth Bockhorn
Volkskunde und Schule. Eine fach- und problemgeschichtliche Skizze

**577** Wolfdieter Zupfer
Volkskunde und Erwachsenenbildung

**587** Adelheid Schrutka-Rechtenstmm
Tourismus und VolkskundePRobe

**617** Susanne Breuss
Volkskundliche Familienforschung in Österreich

**653** Albert F. Reiterer
Interethnik - Phänomen Ethnizität

**679** Roland Girtler
Randkulturen

## 5. Wege in die Zukunft

**707** Dieter Kramer
Umrisse einer zeitgenössischen Europäischen Ethnologie als Kulturwissenschaft

Olaf Bockhorn und Helmut Eberhart

# Einleitung

„Nicht um der allgemeinen Sitte zu huldigen, sondern um gewisse, mir genau bekannte Gebrechen, woran dieses Werk leidet, zu erklären, ja zum Theile sogar zu entschuldigen, musste es mit einem Vorworte versehen werden, worin auch Einiges über seine Entstehung gesagt werden mag, die manche seiner Gebrechen erklären wird“ (Schreiner 1843, V).

Dieser Satz aus dem Vorwort eines „naturhistorisch-statistisch-topographischen Gemähldes“ der Stadt Graz und ihres Umlandes aus dem Jahre 1843 gilt in ähnlicher Weise auch für die folgenden „Bausteine zu Geschichte, Methoden und Themenfeldern einer Ethnologia Austriaca“. In den frühen 90er Jahren konzipiert und mit einigem Elan in Angriff genommen, sollten sie als damals aktueller Sammelband erscheinen – geplant als Pendant zu dem 1988 in erster Auflage erschienen „Grundriss der Volkskunde“, in dem Österreich zwar mitberücksichtigt worden, aber lediglich mit einer heimischen Fachvertreterin, Elfriede Grabner, vertreten war (Brednich 1988).

Die „Volkskunde in Österreich“ war als Handbuch, vor allem für Studierende, gedacht, die sich für „Volkskunde/Ethnologia Europea“ (so die seinerzeitige Bezeichnung der Studienrichtung in Österreich) entschieden hatten. Der letzte einigermaßen vergleichbare Versuch hatte inzwischen allenfalls noch fachgeschichtliche Bedeutung (Mais 1952). Das Konzept unseres Bandes (denn an eine Buchveröffentlichung zu denken war noch eine Selbstverständlichkeit) sah jedoch keineswegs eine Abrechnung mit der volkskundlich-wissenschaftlichen Vergangenheit in unserem Land vor, sondern eine Dokumentation des gegenwärtigen Standes einer zeitgemäßen Kultur- und Gesellschaftswissenschaft. Ziel war zum einen, die sich wandelnden und erweiterten Forschungsfelder sowie Wege in die Zukunft aufzuzeigen, zum anderen auf Theorien, Methoden und die Geschichte des Faches in Österreich einzugehen.

Die vorgesehene (und letztlich beibehaltene) Gliederung in fünf Hauptkapitel lautete: Geschichte der österreichischen Volkskunde – Theoretische Ansätze und Methoden – Kanon im Wandel – Frühe Leistungen / Neue Ansätze – Wege in die Zukunft. Vor allem im zentralen Kapitel „Kanon

im Wandel" sollte aktuellen Entwicklungen und Fragestellungen breiter Raum eingeräumt werden; dass „Kanon" weder als Theorieersatz (vgl. Scharfe 1970) noch zur Vermittlung eines Zugehörigkeitsgefühles zum Fach (siehe Bausinger 1980, 4) dienen sollte, sondern als der Übersichtlichkeit dienendes Gliederungselement betrachtet wurde, sei zur Vermeidung von Missverständnissen hier ausdrücklich betont.

Die ursprünglich angestrebte thematische Vielfalt haben wir weitgehend erreicht; lediglich im Bereich der Fachgeschichte schien es von Beginn an sinnvoll, auf Beiträge über die Periode 1850 – 1950 zu verzichten. Für die Zeit bis 1900 war (und ist) die „Geschichte der österreichischen Volkskunde" von Leopold Schmidt immer noch mit Gewinn heranzuziehen (Schmidt 1951); überdies waren in den Jahren davor Aufsätze erschienen, in denen auch die zur Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden ethnographisch-volkskundlichen Ansätze an den österreichischen Universitäten behandelt worden waren (Eberhart 1983, Bockhorn 1988; zur universitären Fachgeschichte in Österreich vgl. auch Dow – Bockhorn 2004). Vor allem aber war gerade der umfangreiche Band „Völkische Wissenschaft" veröffentlicht worden, dessen zweiter Teil der österreichischen Volkskunde, speziell in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, gewidmet ist (Jacobeit u. a. 1994).

Der besagten Vielfalt wegen waren Kolleginnen und Kollegen zur Mitarbeit eingeladen worden, welche auf bestimmten Feldern mehr als andere gearbeitet und vielfach als „Spezialist/inn/en" auf dem angefragten Gebiet ausgewiesen waren. Fast alle Angefragten sagten zu, nicht alle waren jedoch in der Folgezeit in der Lage, ihre Zusage einzuhalten. Die Gründe dafür tun hier nichts zur Sache, die Folgen hingegen schon: Erste Verzögerungen traten ein, Bemühungen, die entstandenen Lücken zu füllen, kosteten Zeit und führten nicht immer zum Erfolg, unsere mit der Redaktion und Eingabe der eingelangten Beiträge beschäftigte Mitherausgeberin musste erstmals um Korrekturen und allfällige Ergänzungen bitten, die wiederum einige Zeit in Anspruch nahmen. Letztlich stellte sich heraus, dass wir unser ursprüngliches Ziel eines aktuellen Handbuches nicht erreichen würden, sondern uns mit einer Aufsatzsammlung begnügen müssten, deren Entstehungszeit vor bzw. um die Jahrtausendwende deutlich sein würde (was auch an der Beibehaltung der alten Rechtschreibung ersichtlich ist).

Zwischenzeitlich und schon vorher waren auch Abhandlungen zu Themen erschienen, die in unserer Sammlung nicht (oder auch: nicht mehr) vertreten sind, auf die wir somit nur noch verweisen können: der Arbeiter-,

Arbeits- und Industriekultur waren schon Ende der 1980 Jahre zwei Landesausstellungen mit umfangreichen Katalogen gewidmet gewesen (Kropf 1987, Amt der NÖ Landesregierung 1989); ein ausschließlich von Vertreterinnen der Europäischen Ethnologie verfasster Sammelband hatte sich unter anderen mit Frauen- und Geschlechterforschung beschäftigt (WIDEE 1993); bereits 1992 war ein Beitrag von Franz Grieshofer erschienen, in dem er die Entwicklungslinien des volkskundlichen Museumswesens in Österreich aufgezeigt hatte (Grieshofer 1992). Zu „Brauch" sind seither die mehrfach ausgezeichneten und richtungsweisenden drei CD-Roms „Bräuche im Salzburger Land" veröffentlicht worden, in denen das Thema über das Regionale hinaus abgehandelt wird (Luidold – Kammerhofer 2002-2004). Auch die Tagungsbände der Österreichischen Volkskundetagungen von 2001, 2004 und 2007 sind hier zu erwähnen, weil in ihnen jeweils durchaus aktuelle Fragestellungen (Volkskultur und Erlebnisgesellschaft, Alltagskultur nach 1945, Kulturelles Erbe) behandelt werden (Bockhorn u. a. 2002, Bockhorn u. a. 2005, Berger u. a. 2009).

Weitere Verzögerungen (die eine nochmalige Durchsicht der Beiträge erforderlich machten) waren nicht nur schwindenden Energien der Herausgeber, sondern auch der Tatsache geschuldet, dass es sich angesichts des Umfanges von über 700 Seiten als unmöglich erwies, einen Verlag zu finden, der ohne beträchtliche Finanzierungszuschüsse das Risiko einer Veröffentlichung auf sich nehmen wollte. Als Lösung erwies sich der Vorschlag, die Arbeit, entsprechend aufbereitet, auf der Homepage des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde zu publizieren und für Bibliotheken und allfällige weitere Interessenten in geringer Auflage auch eine CD-Rom zu produzieren.

Beides legen wir hiermit vor, durchaus im Bewusstsein, damit einen bereits selbst zur Fachgeschichte gewordenen Forschungsstand zu veröffentlichen. Dies mag auch erklären, warum wir uns wenig von der „alten" Volkskunde distanziert haben, doch gilt unserer Ansicht nach immer noch die Meinung Helmut Paul Fielhauers (1937-1987), dass sich bzw. dass man die Volkskunde nur weiterentwickeln könne, wenn man sie – ihre Geschichte und ihre Themen – kenne. Vertritt man also die Meinung, dass „Europäische Ethnologie" keine grundlegend neue, sondern eine auf der namentlich langsam verschwindenden Volkskunde fußende Wissenschaft ist, dann wird man, so hoffen wir, dieser Aufsatzsammlung doch einiges Interesse entgegenbringen. Sollte man sie hingegen nur als letzten Abgesang auf eine im 21. Jahrhundert nicht mehr zeitgemäße Wissenschaft betrachten, so erhielte sie zumindest so etwas wie dokumentarischen Wert, allenfalls

dadurch gesteigert, dass in ihr, fünfzehn Jahre nach seinem Tod, der letzte Aufsatz von Oskar Moser (1914-1996) doch noch erscheint, eines großen Wissenschafters, dessen Toleranz und Weitblick auch heutzutage beispielgebend wären.

Bleibt uns abschließend nur noch, Dank zu sagen: den Autorinnen und Autoren (insbesondere für ihre Geduld); unserer Mitherausgeberin Dorothea Jo. Peter, die die Texte von Anfang an betreut, korrigiert und auch (noch für die vorgesehene Drucklegung) layoutiert hat; Richard Schwarz, der die Vorbereitung und Durchführung der Internetpräsentation übernahm und die Produktion der CD-Rom betreute. Dank gilt auch dem Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung für jene Förderung, die letztlich das Erscheinen der Beiträge ermöglicht hat. Dass der Österreichische Fachverband für Volkskunde, noch unter seiner langjährigen Vorsitzenden Editha Hörandner (1939-2008), das Vorhaben von Anfang an getragen und dafür seinerzeit ein Sonderkonto eingerichtet hat, durch das die gesamte Redaktionsarbeit und ein Teil der Fertigstellung finanziert werden konnten, sei abschließend und mit Dankbarkeit besonders hervorgehoben.

## Literatur

Amt d. NÖ Landesregierung (Hg.): Magie der Industrie. Arbeiten im Industriezeitalter. München 1989.

Bausinger, Hermann: Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 76 (1980), S. 1-21.

Berger, Karl C. – Margot Schindler – Ingo Schneider (Hg.): Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft (=Buchreihe d. Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS., Bd. 23). Wien 2009.

Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien. Von den Anfängen bis 1939. In: Lehmann, Albrecht – Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag (=Lebensformen, Bd. 3). Berlin – Hamburg 1988, S. 63-83.

Bockhorn, Olaf – Editha Hörandner – Hartmut Prasch (Hg.): Erlebniswelt Volkskultur (=Buchreihe d. Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS., Bd. 17). Wien 2001.

Bockhorn, Olaf – Margot Schindler – Christian Stadelmann (Hg.): (=Buchreihe d. Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS., Bd. 19). Wien 2006.

Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie (=Ethnologische Paperbacks). Berlin 1988 [3. Auflage 2001].

Dow, James R. – Olaf Bockhorn: The Study of European Ethnology in Austria (=Progress in European ethnology). Aldershot 2004.

Eberhart, Helmut: Zur Entwicklung des Faches Volkskunde an der Karl-Franzens-Universität Graz. In: Brückner, Wolfgang – Klaus Beitl (Hg.): Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Institutionenausbildung (=Mitteilungen d. Instituts f. Gegenwartsvolkskunde, Nr. 12). Wien 1983, S. 35-50.

Grieshofer, Franz: Entwicklungslinien im volkskundlichen Museumswesen in Österreich. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich (=Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. XXVI). Wien 1992, S. 21-40.

Jacobeit, Wolfgang – Hannjost Lixfeld – Olaf Bockhorn unter Mitarbeit von James R. Dow (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien – Köln – Weimar 1994 [Teil 2: Österreich; mit Beiträgen von

Olaf Bockhorn, Christoph Daxelmüller, Helmut Eberhart, Reinhard Johler, Gertraud Liesenfeld und Herbert Nikitsch].

Kropf, Rudolf (Hg.): Arbeit – Mensch – Maschine. Der Weg in die Industriegesellschaft. Linz 1987.

Luidold, Lucia – Ulrike Kammerhofer (Hg.): Bräuche im Salzburger Land (=Salzburger Beiträge zur Volkskunde, Bd. 13 – 16 [CD-Rom 1-3, Begleitheft]). Salzburg 2002-2004.

Mais, Adolf (Hg.): Österreichische Volkskunde für Jedermann. Wien 1952.

Scharfe, Martin: Kritik des Kanons. In: Abschied vom Volksleben (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts d. Universität Tübingen, Bd. 27). Tübingen 1970, S. 74-84.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (=Buchreihe d. Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS., Bd. 2). Wien 1951.

Schreiner, Gustav: Grätz. Ein naturhistorisch-statistisch-topographisches Gemählde dieser Stadt und seiner Umgebungen. Grätz 1843 [Neudruck Graz 1976].

WIDEE. Wissenschafterinnen in der Europäischen Ethnologie (Christa Höllhumer u. a.): Nahe Fremde – fremde Nähe. Frauen forschen zu Ethnos, Kultur und Geschlecht (=Reihe Frauenforschung, Bd. 24). Wien 1993.

Ingo Schneider

# Erste Ansätze

## Zur Frühgeschichte der österreichischen Volkskunde vom 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

Die Herausbildung der Volkskunde in Österreich kann nur vor dem Hintergrund der allgemeinen Disziplinengeschichte der Kulturwissenschaft Volkskunde/Europäische Ethnologie dargestellt werden, auch wenn oder gerade weil die österreichisch-ungarische Monarchie unserem Fach besondere Entstehungsbedingungen bot. Die folgenden Ausführungen beabsichtigen, ein Bild vom Entwicklungsgang *volkskundlicher* Beobachtungen bzw. Forschungen in Österreich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zu geben. Im Rahmen eines Übersichtsartikels kann dieses Bild nicht in jeder Beziehung voll durchgezeichnet werden. Es soll aber dennoch anschaulich sein. Die den einzelnen Entwicklungsphasen zugrunde liegenden ideengeschicht-lichen Hintergründe werden deshalb immer anhand ausgewählter Beispiele vorgestellt. Die Beschränkung eröffnet die Chance breiterer Darstellung und größerer Farbigkeit, und dies scheint mir wichtiger als eine möglichst umfassende Auflistung aller in Frage kommenden Daten, Namen und Fakten. Eine solche steht in Leopolds Schmidts *Geschichte der österreichischen Volkskunde* ohnehin bereits zur Verfügung (L. Schmidt 1951).

Da wohl keine Wissenschaft voraussetzungslos an einem Nullpunkt einsetzt, ist es notwendig, nach den geistesgeschichtlichen Grundlagen zu fragen, auf denen volkskundliches Denken und Arbeiten beruht, und die zur Entstehung einer Fachtradition führten. Die wesentlichen Weichenstellungen dafür erfolgten im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert, als – eingebettet in die führenden Geistesströmungen der Zeit, Aufklärung und Romantik – ein wachsendes Interesse an „Volkskultur" spürbar wurde. Seitdem gibt es eine kontinuierliche Entwicklung hin zur Ausbildung einer wissenschaftlichen Disziplin Volkskunde, eine Entwicklung, die freilich noch nicht innerhalb eines klar definierten und einheitlichen Rahmens verlief, sondern in verschiedene, gerade im Entstehen begriffene Wissenschaftstraditionen eingebunden war.

Die Wurzeln unseres Faches können freilich wesentlich weiter zurückverfolgt werden. Fragen wir deshalb zunächst, worin das Gemeinsame der Betrachtungsweisen liegt, die später das Attribut *volkskundlich* erhielten. Es ist ein bestimmtes Interesse am alltäglichen Lebensvollzug vorwiegend der mittleren und unteren Bevölkerungsschichten, ihrer Wohnweise, ihren Nahrungs- und Kleidungsgewohnheiten, Sitten und Bräuchen, ihrer Glaubenswelt, ihren Erzählungen und Liedern, das den *volkskundlichen Blick* kennzeichnet. Dieses Interesse manifestiert sich erstmals deutlich an der Wende zur Neuzeit (Bausinger 1970, 12; Gerndt 1986, 20). Die Voraussetzungen dafür lagen in „eine[r] gewisse[n] Distanzierung eines Betrachters vom allgemein Geläufigen. Das Übliche mußte als etwas Eigenartiges und Besonderes erkannt werden, es mußte vor allem einmal zu Bewußtsein kommen" (L. Schmidt 1951, 20).

## I.

Im 15. Jahrhundert gingen wesentliche Impulse zu diesem Prozeß der Bewußtwerdung des eigenen Alltags von Italien aus. 1451 erschien das umfangreiche Werk *Italia illustrata* des Flavio Biondo, 1458 verfaßte der Humanist, Dichter und spätere Papst Pius II, Enea Silvio Piccolomini nach dem Vorbild der antiken Kosmographien eine Beschreibung der damals bekannten Welt unter dem Titel *Europa* . Bei der Darstellung der deutschsprachigen Länder konnte er einerseits aus eigener Erfahrung berichten – Enea Silvio kannte Deutschland und Österreich aus mehreren, längeren Aufenthalten – zum anderen schöpfte er aber aus einer bis dahin unbekannten Quelle, die erst um die Jahrhundertmitte in einer einzigen Handschrift nach Rom gelangt war, aus der *Germania* des P. C. Tacitus. Die Schriften der italienischen Renaissance, vor allem die wiederentdeckte Germania, scheinen die Humanisten in Deutschland sehr beeindruckt zu haben. Nach mehreren Handschriften erschien 1473 in Nürnberg eine erste deutsche Übersetzung im Druck. Conrad Celtis hielt an der Wiener Universität eine Vorlesung über das Werk, das die Möglichkeit bot, „mit den Augen des 1. Jahrhunderts n. Chr. auf das eigene Volk" (Gerndt 1986, 21) zu schauen. Der Autor Tacitus, ein vornehmer Römer, hielt in der *Germania* seinen Landsleuten das Bild eines unverdorbenen, kraftvollen Volkes vor Augen und verfolgte dabei wohl moralisierende Absichten. So lobte er z. B. die Hochhaltung der Einehe und die geringe Zahl der Ehebrüche und betonte, daß die Kinder von ihren eigenen Müttern an der Brust genährt und nicht Ammen übergeben würden (Tacitus, Übersetzung v. K. Büchner, 1985,161). Tacitus berichtete aber auch über Häuser und Siedlungen, Kleidung, Nahrung und Religion der Germanen, über Kindererziehung und

Gastfreundschaft, Gerichtsbarkeit und Begräbnissitten. Der Quellenwert der Schrift ist heute sicher umstritten. Wichtig ist aber, daß ihre Rezeption in Deutschland eine verstärkte Hinwendung zum eigenen Alltag zur Folge hatte. Im ausgehenden 15. und im 16. Jahrhundert erschienen aus der Feder deutscher Humanisten eine Reihe von landeskundlichen Beschreibungen und Weltbüchern, in denen der Schilderung des alltäglichen Lebens breiter Raum eingeräumt wurde. So befaßte sich das wohl wichtigste Werk der Epoche, Johannes Bohemus' *Repertorium trium Joannis [...] de omnium gentium ritibus* ausschließlich mit volks- bzw. völkerkundlichen Themen, wie Sitten und Bräuchen, Beschäftigungen, Kleidung, Nahrung, Sprache und Wohnweise der Völker der damals bekannten Welt. Wie in den späteren Kosmographien Sebastian Francks oder Thomas Münsters gilt freilich der Hauptteil des „Repertorium" der Beschreibung der deutschen Stämme (E. Schmidt 1904).

Die Hinwendung zum Volksleben äußerte sich aber nicht ausschließlich in Weltbüchern und regionalen landeskundlichen Beschreibungen. Daß sie gewissermaßen in der Luft lag, geht auch aus anderen Quellengattungen hervor; etwa aus spätmittelalterlichen Predigtsammlungen und Traktaten, in denen immer wieder der Gegensatz zwischen kirchlicher Lehrmeinung und Formen der Volksfrömmigkeit deutlich wird. Belege dafür lassen sich bereits im frühen 15. Jahrhundert auch für Österreich anführen. So wandte sich z. B. der Wiener Minoritenpater Johann Bischof, 1395-1406 Hofprediger Wilhelms von Österreich, in seiner Predigt zum 1. Jänner gegen das „heidnische Brauchtum" des Bleigießens und Anklöpfelns; und der in Wien tätige Augustiner Nikolaus von Dinkelsbühel (ca.1360-1433) zählte in seinem Traktat *De praeceptis decalogi* in der Rede über das erste Gebot alle Arten von Zauberei und Aberglauben auf, die gegen dieses und andere Gebote verstießen (Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Bd. 6, Sp.1108).

Einen sehr frühen und besonders reichhaltigen Beleg für die Beobachtung von Volksglaubensvorstellungen aber auch Erzählstoffen des beginnenden 15. Jahrhunderts stellt das spätmittelalterliche Lehrgedicht *Die Pluemen der Tugent* aus dem Jahre 1411 dar, ein nicht nur für die ältere Germanistik, sondern ebenso für die Volkskunde bedeutsames Werk (Zingerle 1874). Der Autor Hans Vintler entstammte einer reichen und mächtigen Bozner Bürgersfamilie und verfügte als Angehöriger der gebildeten Oberschicht genau über jene distanzierende Haltung gegenüber der Volkskultur, die *volkskundliche* Beobachtungen in dieser Zeit ermöglichte. *Die Pluemen der Tugent* sind im Hauptteil eine teilweise

sehr genaue Übersetzung der italienischen Moralschrift *I Fiori di virtù* des Benediktinermönchs Tomaso Leoni (entstanden um 1300). Vintler erweiterte die Vorlage jedoch immer wieder mit Sprüchen und Erzählungen aus anderen Quellen und eigenem Erfahrungsschatz. Als Beispiel sei die Erzählung von dem Bürger, der dem Teufel eine Kerze opferte (AaTh 778*) angeführt, die bei Vintler erstmals mit dem Schwankmotiv der Schatzmarkierung durch Exkremente (AaTh 1645B) kontaminiert belegt ist. Bereits Ignaz Vinzenz Zingerle machte auf dieses Erzählmotiv aufmerksam (Zingerle 1874, XXVI) und vertrat, wie später auch Siegfried Neumann (Neumann 1994), die These, Vintler habe hier aus mündlicher Überlieferung geschöpft: Ein Bürger, der sein ganzes Hab und Gut vertan hat, opfert in einer Kirche allen dort vertretenen Heiligen eine Kerze. Als ihm eine übrig bleibt, verbrennt er diese dem ebenfalls in dieser Kirche abgebildeten Lucifer zu Ehren, in der Hoffnung, daß auch dieser ihm vielleicht helfen könnte. Der Teufel erscheint dem Bürger im Traum, führt ihn zu einem unter einem Baum befindlichen Schatz und rät dem Mann, um die Stelle am nächsten Tag wiederzufinden, dort einen Haufen hinzusetzen. Der Bürger befolgt den Rat des Teufels. Als er daraufhin von seiner Frau recht unsanft mit den Worten aus dem Schlaf gerissen wird „waffen! man wo sein dein sin? wie bescheissest du mich und dein pet!“ (Vers 3315), muß er erkennen, daß er lediglich geträumt hat. Größere Selbständigkeit legte Vintler im Anhang seines Werkes (ab Vers 7028) an den Tag, doch auch hier orientierte er sich an einer Vorlage, einem lateinischen Gewissensspiegel des Martin von Amberg (Dörrer 1953). Vintler übte Kritik an den Sitten seiner Zeit und seines Standes und legte eine umfangreiche Sammlung abergläubischer Vorstellungen und magischer Handlungen vor (Ebermann 1913). Seine „Aberglaubensliste“ reicht von christlich-magischen Heilhandlungen wie der Vertreibung von Fieber durch Hostien oder dem Verschlucken von Palmkätzchen über Handlesen, Glück oder Unglück verheißende Vorzeichen zu verschiedenen mit Schadenszauber und Hexerei in Verbindung gebrachten Vorstellungen, etwa der Verwandlung in Katzengestalt zum Diebstahl von Wein, der Erzeugung von Wein aus einer Eichensäule oder dem Milchdiebstahl. Vintler nannte auch eine Reihe dämonischer Gestalten des Volksglaubens, wie Bilwis, Trud, Alp, Ork, Elben, Schrattel oder Frau Percht, Gestalten, die alle in den Sagensammlungen des 19. Jahrhunderts wiederkehren. In der Fülle volkskundlicher Beobachtungen sind die *Pluemen der Tugent* im frühen 15. Jahrhundert unerreicht. Sie lassen genau jenes aus einer gewissen Distanzhaltung erwachsende Interesse am Volksleben in seinen unterschiedlichen Ausprägungen erkennen, das am Beginn volkskundlicher Beobachtungen stand.

Ähnliche Voraussetzungen trafen im 15. Jahrhundert noch auf eine weitere Quellengattung zu, die für die Entwicklung der Volkskunde immer wieder eine Rolle spielen sollte: die Reiseliteratur. Für Österreich kann mit den Reisetagebüchern des Felix Faber (Garber 1923) und des Paolo Santonino auf schöne Beispiele verwiesen werden. Santonino war bischöflicher Sekretär und bereiste als Begleiter des Bischofs von Caorle in den Jahren 1485-1487 Osttirol, Kärnten und die Untersteiermark. Seine volkskundlichen Notizen bezogen sich in erster Linie auf Essen und Trinken der Oberschicht. Ausführlich schilderte er in seinen Tagebüchern Tag für Tag die dem Bischof und seinem Gefolge vorgesetzten, meist erlesenen Speisen und Getränke. Dazwischen streute er immer wieder, eher zufällig andere Beobachtungen zu Land und Leuten ein, zur Sprache, zum Ackerbau, zum Wallfahrts- und Votivbrauchtum oder zu den „[...] Stuben nach deutscher Art mit wunderbaren Hölzern ausgetäfelt [...]", die Santonino offensichtlich nicht kannte. Bemerkenswert ist auch der Hinweis Santoninos auf die bis heute in Osttirol und Oberkärnten anzutreffenden Trockengerüste für Getreide und Heu, die „Harpfen": „Nach dem Schnitt wird, was sie ernten, auf Holzstangen gehängt, die an freiem und sonnigem Platze gesetzt werden" (Egger 1947, 74).

## II.

Im 16. Jahrhundert und ebenso in weiten Teilen des 17. Jahrhunderts ist für die Vorgeschichte der Volkskunde in Österreich wenig Bedeutsames zu verzeichnen. Während in Deutschland in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit den oben angeführten landeskundlichen Werken und Kosmographien wichtige Beiträge zur Geschichte unseres Faches vorliegen, entstand auf österreichischem Boden nichts Vergleichbares. L. Schmidt weist einzig auf die wissenschaftshistorische Bedeutung verschiedener Sagenaufzeichnungen und Schwankbücher hin (Schmidt, 1951, 25ff.). Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts scheint das Interesse an der Darstellung des Alltagslebens allgemein zurückgetreten zu sein, und dies blieb im wesentlichen so bis ca. zur Mitte des 18. Jahrhunderts. An die Stelle interessierter Beobachtung trat im Barock eine von Bildungshochmut getragene Geringschätzung des Volkslebens. Dies bedeutet nicht, daß das 17. Jahrhundert für die Volkskunde nicht auch fruchtbare Werke hervorgebracht hätte. Eine ganze Reihe barocker Dissertationen behandeln „volkskundliche" Themen, häufig Bräuche, allerdings als bekämpfenswerten Aberglauben (Daxelmüller 1979). Für Österreich gilt es vor allem auf zwei jeweils herausragende Einzelleistungen hinzuweisen: 1610 erschien in Ingolstadt ein für die Volkskunde ergiebiges Werk mit dem barocken Ti-

tel *Die Grewel der Verwüstung menschlichen Geschlechts [...]* (Guarinoni 1610). Sein Autor, Hippolytus Guarinoni (1571-1654), in Trient gebürtig und langjähriger Leibarzt im Haller Damenstift nahe Innsbruck war ein vielseitiger Mann. Er verfaßte zahlreiche Schriften sittlich-moralischen und religiösen Inhalts, betätigte sich als Kirchenbaumeister und war, von religiösem Wahn getrieben, hauptverantwortlich für die Verbreitung der Ritualmordlegende des Anderl von Rinn bei Innsbruck und die Promulgation seines Kultes. *Die Grewel* verfasste Guarinoni in didaktischer Absicht. Wortreich und in barocker Übertreibung prangerte er die mißlichen und in vieler Weise ungesunden Lebensverhältnisse seiner Zeit an, beklagte die schlechten hygienischen Zustände, mangelnde Reinlichkeit, unmäßiges Essen, übermäßigen Branntweingenuß und die miserable Wohnsituation weiter Kreise der Bevölkerung und erkannte in diesen Umständen zurecht die Ursachen vieler Krankheiten. Guarinoni erwies sich als guter Beobachter der Lebensverhältnisse seiner Zeit. In seine Darstellung ließ er immer wieder Anekdoten, Fabeln und Brauchschilderungen einfließen. *Die Greuel der Verwüstung menschlichen Geschlechts [...]* vermitteln somit vielfältige Einblicke in die Lebensgewohnheiten des frühen 17. Jahrhunderts.

Das zweite hier vorzustellende Werk erschien gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Laibach. *Die Ehre des Herzogthums Crain*, verfaßt von dem Krainer Landedelmann Johann Weichard Freiherr von Valvasor (1641-1693), 1689 fertiggestellt, ist eine ungeheuer stoffreiche und vielseitige Landeskunde dieses Teils der österreichisch-ungarischen Monarchie. Sie stellt nicht nur einen einsamen, man kann durchaus sagen, wissenschaftlichen Höhepunkt dar, sondern weist in ihrem Ansatz, der Breite des Stoffes und der Darbietung des Materials weit in die Zukunft. Valvasor führte bereits genau jenes diskursive Feld geographisch-naturhistorisch-historischer Erörterungen vor, aus dem 100 Jahre später in der Aufklärung einer der beiden wichtigen Zweige der Volkskunde entstehen sollte. Unter Mithilfe des Nürnbergers Erasmus Franciszi bot er in 4 Bänden, aufgeteilt auf 15 Bücher, eine erschöpfende Darstellung des Herzogtums Krain, seiner topographischen und geologischen Verhältnisse, der Gewässer, Tiere, Pflanzen, aber auch der dort lebenden Menschen, ihrer Sprachen und Bräuche, Speisen und Kleidung sowie der religiösen und politischen Zustände. Für die Volkskunde von besonderem Wert sind das 6. Buch, „Darinn die Crainerisch- und slavonische Sprache/wie auch/Sitten und Gebräuche dieses Landes/ als Heirathen/ Hochzeiten/ Kind=Tauffen/ Begräbnissen [...] erzehlet werden"; weiters das 7. Buch, das von der Religion der Krainer handelt, sowie das 14. und 15. Buch, die eine Chronik der Region von den Anfängen bis zur Lebenszeit des Verfassers enthalten und

dabei eine Fülle chronikalischer Erzählungen über Seuchen, Hungersnöte, Landplagen oder merkwürdige Himmelserscheinungen verarbeitet. Das 6. Buch fasziniert vor allem durch seine nach Volksgruppen getrennten, detailreichen Schilderungen von Wohn- und Siedlungsweise, Trachten, Hochzeitsbräuchen, Kindstaufen, Gruß- und Begräbnissitten. Im Kapitel über „Ober=Crain" beschrieb Valvasor z. B. ausführlich die Hochzeitsladung, den Aufzug der Brautleute, die Herstellung brauchgebundener Speisen, damit verbundene, agonale Reiterbräuche und die scherzhafte Vorenthaltung der Braut. Gleich mehrere Seiten widmete er der Darstellung der Tanzlust der Oberkrainer. Valvasor behandelte die Tanzplätze und Tanzgelegenheiten zu Kirchweih, im Fasching, beim gemeinsamen Spinnen des Garns im Winter, beim nächtlichen Austreten der Hirse und beim Flachsbrecheln. Dazu ein Textausschnitt, der auch die sexuelle Komponente der Tanzveranstaltungen sowie deren mögliche Spätfolgen nicht verschwieg:

> „Wenn man aber den Hirs austritt / oder auch wenn man den Flachs (welchen man in Crain Haar nennet) brechelt; so kommen die Buben / mit Hörnern / und blasen drein. Zween und zween treten allezeit nebeneinander / und stimmen recht zusammen. Also macht man den Arbeitenden und Arbeiterinnen / eine Musik / dabey auch bisweilen getantzet wird. Hernach gehen sie gemeinlich miteinander schlaffen: wobey dann Zucht / Erbarkeit / und Keuschheit gleichfalls gern mit entschlaffen / und der Buhlerey die Schildwacht auftragen. Bey solcher Gelegenheit / löffelt Mancher / mit der Seinigen / zwey oder drey Jahre vorher / ehedann er sie heiratet: daher eine so versuchte Braut / aus lauter Freundlichkeit / offt zwey oder drey Kinder eher / dann den Mann / bekommt: und nachdem sie so oft von ihm geprobirt worden / nimt er endlich die Hänne / samt den Küchlein / heirathlich zu sich / und ehelicht sie. Und das geschicht gar offt / daß sie sich also selbst copulieren / ehe sie dann gecopulirt werden" (Valvasor 1689, 6. Buch, 291).

An einigen Stellen des 6. Buches erwähnt Valvasor auch besondere Volksglaubensvorstellungen und damit verbundene Sagen; so habe es sich bei den Bewohnern des Karsts zugetragen, „daß wann es mit einem schwangeren Weib / bis an die Geburt / gelanget / an stat eines Kindes / eine Schlange von ihr gekommen / [...]." Durch bestimmte magische Rituale könne diese dann aber in ein Kind rückverwandelt werden (Valvasor 1689, 6. Buch, 314). Über die Bewohner Istriens berichtete Valvasor, sie glaubten, „es gebe gewisse Zauberer und Hexenmeister / welche den Kindern das Blut aussaugen". Diese „Strigons" genannten Toten-gespenster würden auch „bey nächtlicher Weyle / ihre Weiber bekriechen / und beschlaffen" und würden nicht eher Ruhe geben „bevor sie ihm einen Pfahl

von Dornholz durch den Leib schlagen." Solche Durchpfählungen toter Körper bei geöffnetem Grab seien, so Valvasor, „unter den Istrianern / auf dem Lande / nemlich den Bauern / sehr gemein" (Valvasor 1689, 6. Buch, 335). Valvasor stand diesen und anderen Geschichten und abergläubischen Anschauungen wohl kritisch gegenüber, stellte sie aber dennoch nicht eindeutig und ausschließlich als Ausdrucksformen des Volksglaubens dar, sondern versuchte durch Heranziehung anderer Autoren seine Schilderungen zu relativieren und in einen wissenschaftlichen Diskurs einzubinden. Im 7., der Religion gewidmeten Buch, behandelte Valvasor verschiedene Bräuche des Kirchenjahrs, so die Speisenweihe zu Ostern, die Herstellung des Osterbrotes „Kolatsch" sowie der „Potizen" zu Weihnachten, die Heischebräuche der Umsinger von St. Nikolaus bis Lichtmeß, aber auch abergläubische Handlungen wie etwa Losbräuche in der Christnacht und schließlich ausführlich den Hexenglauben seiner Zeit. In der Genauigkeit der Darstellung und der Vielfalt volkskundlicher Beobachtungen stellte die *Ehre des Herzogthums Crain*, wie erwähnt, eine überragende Einzelleistung dar. Valvasor nahm noch in einer anderen Hinsicht ein späteres Merkmal der wissenschaftlichen Volkskunde vorweg: in der nahezu ausschließlichen Konzentration auf den Bauernstand. Er zählt somit zu den Vorvätern einer bis in unsere Zeit reichenden Wissenschaftstradition, die ihr Hauptaugenmerk der ländlich-bäuerlichen Bevölkerungsschicht zuwandte, und dies damit begründete, nur dort könne Volksleben und Volkskultur noch urtümlich und unreflektiert erlebt und studiert werden.

Für das späte 17. Jahrhundert sei noch eine weitere Text- bzw. Quellengattung erwähnt, in der sich immer wieder ein Interesse am alltäglichen Lebensvollzug der einfachen Bevölkerungsschichten zeigte: die volkstümliche Predigtschriftstellerei. Als bedeutendster Vertreter dieser Richtung in Österreich sei der aus Schwaben stammende Augustinerpater Ulrich Megerle, bekannt unter dem Namen Abraham a Sancta Clara (1644-1709), erwähnt. Sein umfangreiches Schrifttum enthält Angaben zu unterschiedlichen Bereichen der Volkskultur, zu Volksglauben und Brauch, zu Volkslied und Volkserzählung, Sprichwort und Redensart (L. Schmidt 1951, 31).

## III.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts trat die Entwicklung der Volkskunde zur wissenschaftlichen Disziplin in eine entscheidende Phase. Waren es bisher jeweils nur herausragende Einzelleistungen gewesen, so begann nun allmählich eine kontinuierliche Beachtung von „Volkskultur".

Verantwortlich für die sich vor allem in der zweiten Jahrhunderthälfte abzeichnende Intensivierung volkskundlicher Aufzeichnungen war die das gesamte politische, wirtschaftliche, geistige und kulturelle Leben im 18. Jahrhundert beherrschende Geistesströmung der Aufklärung, die in ihrem Streben nach Vernunft und Ordnung, Fortschritt und Szientismus die wesentlichen Voraussetzungen für unser modernes Wissenschaftsverständnis schuf. In ihrem Sog formierte sich eine ganze Reihe wissenschaftlicher Disziplinen. Um die Mitte des Jahrhunderts setzte, getragen von Gedanken der Aufklärung, aber auch angeregt von den sozial- und naturphilosophischen Ideen J. J. Rousseaus, die Beschreibung des Alltagslebens in größerem Umfang ein. Volkskundliche Beobachtungen waren in jener Zeit vor allem in zwei Erörterungszusammenhänge eingebunden; in einen im engeren Sinne wissenschaftlichen: gemeint sind die ab 1750 aufblühende neue Wissen-schaft der Statistik oder Staatswissenschaft, im weiteren aber auch die Geographie und Geschichte; und einen eher populären, feuille-tonistischen: die auch schon in früheren Epochen für volkskundliche Beobachtungen bedeutsame, nun aber stark anschwellende Reiseliteratur. Zwischen beiden Richtungen bestanden vielfältige Beziehungen und fließende Übergänge.

Die Ausbildung der Statistik zum Universitätsfach ist nur vor dem Hintergrund der Ideen der Aufklärung und der ihr entsprechenden Staatsform des aufgeklärten Absolutismus verständlich. Sie verdankt ihre Entstehung nicht wissenschaftlichem Eigeninteresse, sondern stand von Anfang an in praxisbezogenen, pragmatischen Zusammenhängen. Ihre Aufgabe war es, den absolutistischen Staaten möglichst genaue Grundlagen zur Verwaltung und damit zur besseren Regier-barkeit der Untertanen zu liefern oder, wie ihr erster bedeutender Vertreter Gottfried Achenwall 1749 in seinem *Abriß der neuesten Staatswissenschaft* definierte, „Schlüsse zu formieren, wie ein Staat klüglich zu regieren sey" (Achenwall 1749, zitiert nach Hartmann 1988, 12). Die sich ab 1750 zunächst in Deutschland rasch entfaltende Statistik war zunächst alles andere als eine reine Zahlenwissenschaft. Sie zielte auf eine umfassende Zustandsbeschreibung einzelner Regionen, auf möglichst exaktes Wissen über die Lebensgrundlagen und -verhältnisse der dort lebenden Menschen. Daß dabei auch volkskundliche Fakten eine Rolle spielten, liegt auf der Hand. Neben Daten über wirtschaftliche und soziale Zustände, Klima und Bodenverhältnisse erhoben die Vertreter der neuen Staatswissenschaft auch ein breites Spektrum der Alltagskultur: Sitten und Bräuche, religiöse Einstellung, Nahrungs- und Kleidungsgewohn-heiten, Siedlungs- und Wohnweisen. Im Umkreis von Statistik und Reiseliteratur

tauchen um 1780 auch die Begriffe Volks- und Völkerkunde erstmals auf (Kutter 1978; Möller 1964; Narr / Bausinger 1964). Zwischen beiden Termini scheint in jener Zeit noch nicht klar unterschieden worden zu sein. So lesen wir in einem für die österreichische Volkskunde wichtigen Werk jener Zeit, in Joseph Rohrers *Uiber die Tiroler* den Untertitel *Ein Beytrag zur österreichischen Voelkerkunde* (Rohrer 1796). Auf dieses kleine Büchlein wird noch zurückzukommen sein.

Wissenschaftliche Statistik und feuilletonistische Reiseliteratur – dies gilt für Deutschland wie Österreich gleichermaßen – standen in einem fruchtbaren Austausch. Ihre Entwicklung verlief freilich nicht parallel. In Österreich entfaltete sich die Reiseliteratur etwas früher. Die wichtigen Werke der Statistik entstanden hier erst um die Wende zum und im Laufe des 19. Jahrhundert(s). Für die österreichische Reiseliteratur war neben den allgemeinen Ideen der Aufklärung auch der Einfluß Rousseaus auf die Erschließung der Alpen von Bedeutung, der über die Schweizer Naturforscher und Alpinisten nach Österreich gelangte und am deutlichsten in den Schriften von Belsazar Hacquet de Lamotte spürbar wurde. Hacquet de Lamotte (gest. 1815), ein aus der Bretagne stammender Arzt, wurde nach dem siebenjährigen Krieg in Laibach ansässig und unternahm von dort aus ausgedehnte Reisen. In seinem Werk zeigt sich ein für jene Phase der österreichischen Volkskunde charakteristischer Zug: die Verbindung naturhistorischer und kulturhistorisch-volkskundlicher Interessen.Während in den ersten Reiseberichten die naturhistorisch-geologische Ausrichtung noch deutlich dominierte, gewann der volkskundliche Aspekt in den späteren Schriften zunehmend an Bedeutung. Die erste Veröffentlichung Hacquets, die *Oryctographia Carniolica, oder Physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, [...]* galt noch in erster Linie der Beschreibung der geologischen Verhältnisse. Aber die ausführlichen Aufzeichnungen zum Bergbau und zur Verhüttung mit genauen Schilderungen von Schmelzöfen und Hammerwerken, z. B. in Feistritz, waren durchaus auch volkskundlich von Belang. Dazwischen streute Hacquet immer wieder Bemerkungen zu Land und Leuten, deren Lebensgrundlagen, Bräuchen und Tänzen ein. Am detailreichsten gerieten dabei, wie auch bei anderen Autoren der Zeit, die Schilderungen regionaler Trachten; dem 3. und 4. Teil seiner Beschreibung Krains sind bereits Trachtendarstellungen beigefügt. In den Äußerungen über das Wallfahrtswesen oder über die „Charlatanerie in der Medicin", die sich im Heilbad Teplitz zu große und vielfältige Wirkung von kupferhältigem Wasser erhoffe, zeigte sich Hacquets aufklärerische Gesinnung (Hacquet 1778). Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß Hacquet andererseits selbst gelegentlich mit dem Brustton der Über-

zeugung gelehrten Aberglauben wiedergab. So berichtete er in seinem nächsten Werk *Neueste physikalisch = politische Reise in den Jahren 1778 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder nördlichen Karpaten* von einem Edelmann, dessen Mutter in einem Monat 7 Kinder auf die Welt gebracht habe. Hacquet sah darin „ein[en] klare[n] Beweis der Super-fötation" (Hacquet 1790-1796, 20). In dem kleinen Städtchen Sireth oder Seret traf er einen Edelmann und dessen Frau, beide von ganz heller Hautfarbe, deren 6 Kinder alle „schwarz wie die Zigeuner" gewesen seien. Auf sein Nachfragen erfuhr er, die Kinder kämen alle weiß zur Welt, würden aber von Zigeunerinnen gestillt, deren Milch sie schwarz mache. Im Laufe der Jahre würde sich die dunkle Hautfarbe dann teilweise wieder verlieren. Vom Standpunkt der Erzählforschung sind solche *memorabilia curiosa* durchaus interessant und von Wert. Sie werfen ein Licht auf den Irrationalismus bzw. den Volksglauben jener Zeit. Daß der gebildete und von der Aufklärung beseelte Feldforscher Hacquet solche Geschichten offensichtlich selbst glaubte, verwundert dagegen doch etwas. Die zweite Reisebeschreibung Hacquets bietet über diese Kuriositäten hinaus bereits eine Fülle volkskundlicher Informationen, und wie schon 100 Jahre früher bei Valvasor treten die besonderen Gegebenheiten des Vielvölkerstaats Österreich-Ungarn deutlich zutage. Hacquet widmete sich ausführlich den verschiedenen Ethnien, denen er auf seinen ausgedehnten Reisen begegnete, schrieb über deutsche Kolonistendörfer ebenso wie über Szèkler, Siebenbürger Sachsen, Slowenen, Kroaten, Usoken, Wallachen, Juden und Zigeuner. Neben der Berücksichtigung der bereits bekannten volkskundlichen Themen wie Kleidung, Nahrung und Wohnweise fällt ein gewisses allgemein anthropologisches Interesse auf sowie der Versuch, das Typische, Charakteristische einzelner Ethnien darzustellen. Beschreibungen des Volkscharakters werden in dieser Zeit fixer Bestandteil der Reise- aber auch der topographisch-statistischen Literatur. Bemerkenswert ist, daß Hacquet immer wieder die Lebensverhältnisse von Männern und Frauen differenziert betrachtete und etwa auch die ungleichen Arbeitsverhältnisse zwischen den Geschlechtern thematisierte. So schrieb er z. B. über die Siebenbürger Sachsen:

> „Im Fleiß übertreffen aber bey diesem Volk die Weiber ihre Männer. Frühe, nachdem sie ihre häusliche Arbeit verrichtet haben, gehen sie mit dem Mann zur Feldarbeit, ein Stück Brod und ein wenig Speck oder Käß nebst dem Wasser ist ihre Nahrung den ganzen Tag hindurch. Nun trifft es sich nicht selten, daß noch ein junges Weib, auch ein oder zwei kleiner Kinder hat; diese muß sie in einer von Leinwand gemachten Hangmatte mittragen, welche dann im Felde mit 4 Stöcken aufgestellet wird. Kommt sie mit dem Mann des Abends von der

> Arbeit, so liegt ihr wieder die ganze Hausbesorgung auf dem Hals, indessen der Mann ausruhen kann" (Hacquet 1790-1796, Zweyter Teil, 180f.).

Das 1801 erschienene letzte Werk Hacquets, seine *Abbildung und Beschreibung der südwestlichen und östlichen Wenden, Illyrer und Slawen [...]* gilt schließlich ausschließlich der Volkskunde. Hacquet ging systematisch vor und behandelte bei jeder Volksgruppe der Reihe nach Wohnweise, körperliche Beschaffenheit, Charakter, Sitten und Bräuche, Arbeitsweise, besonders ausführlich die Tracht und meist auch die Nahrung, ferner Tänze, Musikinstrumente und Lieder (Hacquet 1802-1805).

Die Schriften Hacquets sind nicht das Produkt kurzer Bildungsreisen. Sie entstanden auf der Basis längerer, man könnte sagen, Forschungsreisen und -aufenthalte und eingehender Literaturstudien. Auch wenn über Hacquets Erhebungsmethode nichts bekannt ist und er sich wohl auch manchen Bären aufbinden ließ, wie die Beispiele der Superfötation und der schwarzen Kinder zeigen, kann Hacquet als Vorläufer volkskundlicher Feldforschung bezeichnet werden. Sein Ansatz – von einem naturhistorischen Interesse ausgehend zur Erforschung des Volkslebens – fand im ausgehenden 18. Jahrhundert vor allem in der Person des Freiherrn von Moll und dessen Freundeskreis eine Entsprechung und Weiterführung.

Karl Ehrenbert Freiherr von Moll (1760-1838), Sohn eines Beamten im Dienste des Salzburger Erzbischofs, in Thalgau und Zell am Ziller aufgewachsen, war ein vielseitig interessierter und begabter Mensch und typischer Vertreter der österreichischen Aufklärung. In jungen Jahren machte er die Bekanntschaft Hacquets und unternahm mit ihm ausgedehnte Wanderungen, als deren Ergebnis die *Reise durch die Norischen Alpen, Physikalischen und anderen Inhalts unternommen in den Jahren 1784 bis 1786* (Hacquet 1791) mit zahlreichen volkskundlichen Beobachtungen erschien. Bereits 1785 hatte Moll gemeinsam mit dem Naturforscher Franz von Paula Schrank, die *Naturhistorischen Briefe über Oesterreich, Salzburg, Passau und Berchtesgaden* veröffentlicht und darin mit einer ausführlichen Darstellung der Almwirtschaft und des Almlebens im Zillertal einen wichtigen Beitrag zur frühen österreichischen Volkskunde geleistet (Schrank / Moll 1785). Moll ließ hier eine empfindsame Begeisterung für das natürliche, unverdorbene Landleben und damit eine geistige Verwandschaft zu Erzherzog Johann anklingen, die auf den Einfluß Rousseaus und der frühen Romantik verweisen. So schrieb er z. B. in den *Naturhistorischen Briefen über Österreich, [...]:*

> „Ich fand es wenigstens für meinen Geist sehr nahrhaft, auf ähnlichen Reisen nicht nur die Natur in den Tieren, Pflanzen und Mineralien – sondern auch

> in den Menschen, und seinen verschiedenen Gewohnheiten, vorzüglich in Gegenden, wo er im natürlichsten Zustande zu seyn scheint, aufzusuchen" (zit. nach L. Schmidt 1938, 124).

Die eigentümliche Sehnsucht nach Natur, Natürlichkeit und heiler Welt, gerade bei Menschen, die sich dem Geist der Aufklärung verpflichtet fühlten, bildete eine wichtige Wurzel volkskundlicher Beobachtungen jener Zeit. Molls Bedeutung liegt aber nicht so sehr in seinem eigenen Schrifttum. Hier wäre zweifellos sehr viel mehr von ihm zu erwarten gewesen, hätte er nicht im Salzburger Staatsdienst eine steile Karriere gemacht. Moll verstand es aber offenbar, einen Kreis volkskundlich interessierter Zeitgenossen um sich zu versammeln und scheint auf diese in vielfacher Weise anregend gewirkt zu haben. Diesem Kreis gehörte neben anderen der bayerische Journalist und Exjesuit Lorenz Hübner an, der seit 1784 in Salzburg lebte und 1796 seine dreibändige *Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentums Salzburg in Hinsicht auf Topographie und Statistik* (Hübner 1796) vorlegte, ein Werk, das nun nicht mehr von der Naturwissenschaft ausging, sondern ein für Österreich frühes und ganz ausgezeichnetes Beispiel topographisch-statistischer Landesbeschreibung darstellt. Das dem 3. Band angefügte *Salzburger Idiotikon* geht wesentlich auf Vorarbeiten Molls zurück. Karl E. Freiherr von Moll, der nach der Säkularisation Salzburgs seinen zweiten Lebensabschnitt in Bayern verbrachte, lieferte in seiner Salzburger Zeit noch einen weiteren wichtigen Beitrag zur Ausbildung der österreichischen Volkskunde. Er war zeitlebens ein begeisterter Sammler und hatte schon in Zell ein kleines Museum zusammengestellt, das er dann in Salzburg weiter ausbaute. Neben dem „Naturalienkabinett" hatte Moll auch eine volkskundliche Abteilung angelegt, das wohl erste volkskundliche Museum in Österreich, wie L. Schmidt hervorhebt (L. Schmidt 1938, 135). Die Sammlungen blieben leider nicht erhalten. Wir wissen davon nur aus kurzen Beschreibungen von Zeitgenossen. So schrieb der für die frühe österreichische Volkskunde ebenfalls bedeutsame Franz Michael Vierthaler, Molls „culturhistorisches Cabinett" habe „die National - Costüme, Volksspiele, Sitten und Gebräuche etc. von Stadt und Land im Erzbistum Salzburg, theils figürlich, theils bildlich dargestellt" enthalten (zit. nach L. Schmidt 1938, 136). Unter den zahlreichen Besuchern der Moll'schen Sammlungen war auch der österreichische Erzherzog Johann, der bekanntlich später selbst volkskundliche Sammlungen ganz besonders förderte; dazu aber später.

Zuvor ist noch auf den Beitrag eines anderen Mannes hinzuweisen, der zwischen den beiden bestimmenden Persönlichkeiten der Zeit, dem Freiherrn von Moll und Erzherzog Johann anzusiedeln ist und unabhängig

von beiden für die frühe österreichische Volkskunde wichtige Werke schuf. Der in Wien geborene und dort auch verstorbene Josef Rohrer (1769-1828) verband in seinen in jungen Jahren verfaßten Schriften Elemente der Reiseschriftstellerei mit dem Streben nach Systematik und Exaktheit, wie es die neue Wissenschaft der Staatenkunde oder Statistik auszeichnete. Durch den Beruf seines Vaters, eines Beamten der Monarchie, kam er nach Innsbruck, trat selbst in den Staatsdienst ein und war zunächst als Kreisamtsbeamter in Bregenz tätig. Hier entstand seine erste, viel zitierte Studie *Uiber die Tiroler. Ein Beytrag zur österreichischen Voelkerkunde* (Rohrer 1796). Das schmale Bändchen zeigt bereits die in den späteren Schriften beibehaltene Systematik bzw. den wissenschaftlichen Ansatz des Autors. Ausgehend von anthropologischen Beobachtungen (Kap. I: Körperliche Beschaffenheit der Tiroler) gelangte er zur Darstellung der Erwerbsgrundlagen (Kap. II: Betriebsamkeit der Tiroler). Dabei ging er unter anderem ausführlich auf die verschiedenen Formen temporärer und zeitlicher Auswanderung in Tirol und Vorarlberg ein, deren Ursachen er zu Recht im Mißverhältnis von Bevölkerungswachstum und Bodenerträgen bzw. alternativen Beschäftigungsmöglich-keiten erkannte (Rohrer 1796, 16ff.). Das dritte Kapitel handelt vom „Kunstsinn der Tiroler". Hier verband er, was im ersten Moment vielleicht etwas merkwürdig erscheinen mag, aber sicher mit Bedacht geschah: Beispiele bäuerlichen Erfindungsgeistes wie z. B. ein Wasser getriebenes Butterfaß oder eine ebenso angetriebene Dreschmaschine mit der Darstellung herausragender Persönlichkeiten in Kunst und Kultur des Landes. Die Absicht ist klar. Der „Tiroler" sollte als vielseitig begabter Menschenschlag vorgestellt werden. Die beiden letzten Kapitel „Denkart der Tiroler" und „Charakter der Tiroler" gelten an sich beide dem Volkscharakter, wobei hier einiges über abergläubische Vorstellungen und Bräuche einfließt. Nach seiner Übersiedlung nach Lemberg legte J. Rohrer dann 1804 in rascher Folge gleich fünf volkskundlich-völkerbeschreibende Bücher vor, von denen drei ausschließlich den Völkern der Monarchie gewidmet waren. Jeweils in eigenen Bänden handelte er über die deutschen, slawischen und jüdischen Bewohner des österreichischen Kaiserreichs und ging dabei immer nach demselben, gegenüber seiner Studie über die Tiroler allerdings etwas ausgebauten Schema vor. Nach einer allgemeinen Übersicht über die jeweiligen Volksgruppen folgten Abschnitte über „Körperliche Beschaffenheit", Nahrungs-, Kleidungs-, Beschäftigungsart, Kunstsinn, Denkart, Religion und sittlichen Charakter (Rohrer 1804). Auch bei Josef Rohrer vermissen wir Auskünfte über seine Erhebungsmethoden und Quellenangaben. Dennoch hat er offensichtlich auch aus eigener Anschauung berichtet. Rohrer

scheint in jenen Jahren von einem außerordentlichen Reisetrieb beseelt gewesen zu sein. Ganz im Sinne der aufgeklärten Staatswissenschaft strebte er nach möglichst genauen Kenntnissen über die Völker der Monarchie und spiegelte somit, wie über 100 Jahre früher Valvasor und kurz vor ihm Hacquet, noch einmal die besondere Situation im Vielvölkerstaat Österreich wider. Die Begrenzung auf eine Ethnie war in Österreich in jener vorwissenschaftlichen Phase noch nicht gegeben.

## IV.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfuhren volkskundliche Beobachtungen eine weitere Intensivierung und Ausweitung. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund der Aufklärung trat eine zweite, in ihrer Wirkung auf die Ausbildung der Volkskunde nicht minder bedeutende Geistesströmung hinzu: die Romantik. Ihr verdanken nicht nur die Philologie, sondern auch die Volkskunde und im besonderen die Volkslied- und die Volkserzählungsforschung entscheidende Impulse. Die Anfänge der Romantik reichen in die 70er Jahre des 18. Jahrhunderts zurück. Ausgangspunkt für die romantische Richtung der Volkskunde bildeten Gedanken Johann Gottfried Herders, der uns nicht nur als ein Vordenker aller Kulturtheorie (Scharfe 2002), sondern auch der Idee der „anonymen Volksseele" gilt. Im Zuge seiner geschichtsphilosophischen Überlegungen glaubte Herder den Geist der Völker, die „Seele eines Volkes" am reinsten in seiner Volksdichtung erkennen zu können. Bei ihm finden wir die zentralen Begriffe der späteren romantischen Volkskunde vorgeprägt: Volkspoesie, Naturpoesie, Nationalpoesie und Mythologie (Moser 1956/57; Bausinger 1980). Bei Herder begegnet uns also bereits jene idealisierende Konzeption des Volksbegriffs, der die späteren volkskundlichen Bemühungen in die Bahnen wirklichkeitsfernen Sammeleifers lenkte. Die Analyse der Kultur breiter Bevölkerungsschichten, wie sie im Umkreis von Statistik und Reiseliteratur begonnen worden war, trat damit in den Hintergrund. 1767 erschien Herders *Aufruf zur Sammlung alter Volkslieder*. Seine 1774 veröffentlichten *Alten Volkslieder*, besser bekannt unter dem späteren Titel *Stimmen der Völker in Liedern*, standen am Beginn der volkskundlichen Begeisterung für das Volkslied und die Volkspoesie insgesamt (Herder 1885, Bd.25). Herders Volksbegriff orientierte sich nicht am Alltag der kleinen Leute, sondern war ein idealistisches Konstrukt. Dies ließ ihn auch Lieder berühmter Dichter, so z. B. auch des jungen Goethe, in seine Sammlung übernehmen, sofern sie seiner Vorstellung des Volksliedes entsprachen. Herders an der „ballad revival" orientierte Konzeption war jedoch nicht national begrenzt. Seine Sammlung enthielt insgesamt 173

Lieder aus der ganzen Welt. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfuhren die ersten großen Sammelbestrebungen aber bereits nationale Beschränkungen. Dies gilt für *Des Knaben Wunderhorn* (Arnim / Brentano 1805) ebenso wie für die *Teutschen Volksbücher* (Görres 1807), die *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm (Grimm 1812/1815) und ihre *Deutsche[n] Sagen* (Grimm 1816/1818). Mit Jakob und Wilhelm Grimm waren die bestimmenden Forscherpersönlichkeiten dieser für die Volkskunde entscheidenden Epoche auf den Plan getreten. Durch ihre in jungen Jahren edierten Märchen- und Sagenausgaben und die von Jakob 1835 vorgelegte *Deutsche Mythologie* gaben sie die entscheidende Anregungen zu den volkskundlichen Sammelbestrebungen des 19. Jahrhunderts. Jakob Grimm hatte mit seiner *Mythologie* der von Herder vorgegebenen Interpretation der mündlichen Überlieferung als Zeugnis des „Volksgeistes" noch eine zweite, nachhaltiger wirkende beigefügt. Sein Ansatz, Sagen und Märchen als Überreste längst vergangener Zeiten zu interpretieren, zielte auf die Rekonstruktion der germanischen Mythologie (J. Grimm 1875-1878). Damit war eine Wissenschaftstradition begründet, die unserem Fach bis in unsere Tage erhalten bleiben sollte. Welche Wirkung die Grimms mit ihren frühen Werken ausübten, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß allein im deutschen Sprachraum an die 1000 regionale Sagensammlungen entstanden – vorwiegend zwischen 1850 und 1900.

Über weite Strecken des 19. Jahrhunderts wirkten in Deutschland und Österreich die *romantische* und die *statistische* Richtung der Volkskunde nebeneinander, griffen aber in Leben und Werk einzelner Gelehrter immer wieder ineinander über. Dies trifft in besonderem Maße auf die wohl wichtigste Persönlichkeit im Entwicklungsgang der österreichischen Volkskunde im frühen 19. Jahrhundert zu, auf Erzherzog Johann. Bei ihm finden wir auch einige, für die spätere Volkskunde charakteristische Gedanken: so die unserem Fach lange Zeit eingeschriebene Rückwärtsgewandtheit, eine stark bewahrend-restaurative Tendenz, die Verherrlichung des Bauernstands auf der einen und eine großstadtfeindliche Haltung auf der anderen Seite. Der von der Dekadenz des Adels und Bürgertums angewiderte Erzherzog legte immer wieder eine naive Begeisterung für das Landleben, die Alpenwelt und ihre Bewohner an den Tag. Eine Stelle aus seinen Tagebuchaufzeichnungen mag dies verdeutlichen: „Welche Einfalt, welches Herz bei manchen Menschen, wo noch nichts verdorben [...] Gott erhalte solche Menschen; sie gibt nur das Gebirge. Ich liebe diese Menschen wie Brüder und Kinder, Blut und Leben wollte ich geben, könnte ich sie glücklich und zufrieden machen und die alten Sitten, den alten Geist, das gute Herz erhalten" (zit. nach Geramb 1911, 41). Das Interesse des Erz-

herzogs an volkskundlichen Beobachtungen wurde, wie bei vielen seiner Zeitgenossen, wohl durch seine bereits in jungen Jahren aufgenommene, ausgedehnte Reisetätigkeit geweckt. Seine Tagebuchaufzeichnungen legen davon Zeugnis ab. In den Notizen über die 1801 unternommene Reise durch Salzburg und Tirol handelte er z. B. ausführlich von den „Gebräuchen und Sitten des Pinzgaues", von den Bauernhäusern, Mahlzeiten, der Tracht, von Charakter, Körperbeschaffenheit, Religion, von Volksschauspiel, Volksliedern, Musik und Liebesleben (Geramb 1911, 43). Mit besonderer Liebe scheint er immer wieder die Alpenregionen vor allem der Steiermark durchwandert zu haben. Auch darüber berichtete Erzherzog Johann in seinen Tagebüchern, die überhaupt eine Fülle volkskundlicher Notizen enthalten. Nach der temporären Abtrennung des von ihm sehr geschätzten Tirol vom österreichischen Kaiserstaat wandte Erzherzog Johann sein Hauptaugenmerk der Steiermark zu. Hier begründete er 1811 mit dem Joanneum eines der frühesten Museen der österreichisch-ungarischen Monarchie und vermachte diesem seine umfangreichen Sammlungen. Das von Erzherzog Johann selbst entworfene Konzept, in dem von Anfang an auch die Volkskunde Berücksichtigung fand, war für die damalige Zeit höchst modern. Museen waren für ihn niemals nur Orte der Aufbewahrung und Präsentation verschiedener Sammlungen, sondern hatten zugleich auch einen Forschungs- und Bildungsauftrag zu erfüllen. Dem Joanneum waren deshalb bereits in den ersten Jahren verschiedene Lehrkanzeln und etwa auch ein chemisches Labor angefügt. Im Bereich der Volkskunde verfolgte Erzherzog Johann allerdings vorwiegend volksbildnerische Ziele. Er wollte der Jugend den Wert der alten Sitten nahebringen. Eng mit der Gründung des Joanneums verbunden sind die von Erzherzog Johann initiierten statistischen Rundfragen, denn bereits im Programm des Museums wurde als zweiter Hauptpunkt die „Statistik mit allen Subdivisionen" angeführt (Geramb 1911, 53). Im Dezember 1810 und Jänner 1811 versandte er nach langer, gründlicher Vorbereitung seine Rundfragen an die Kreisämter. Ein wesentliches Ziel war die Erfassung eines breiten Spektrums an Volkskultur. Die Fragen betrafen unter anderem die Bereiche Volksmedizin und -brauch, Volkslied und Volkserzählung, Sprache, Kleidung, Nahrung, bäuerliche Geräte, Almwirtschaft, Haus und Hof aber auch das Dienstbotenwesen. Der Rücklauf der breit angelegten Aktion entsprach leider nicht den hochgesteckten Zielen. Die eingelangten Materialien kamen zunächst ins Joanneum, später dann ins steirische Landesarchiv. Welch reiche Ergebnisse die Umfrage Erzherzog Johanns zeitigen konnte, wenn sie einen interessierten Beantworter fand, belegt der *Versuch einer Statistik vom kameralischen Bezirke Fohnsdorf im Judenburger Kreise* aus dem

Jahre 1813 (Geramb 1928). Sein Verfasser, der in Klagenfurt geborene Johann Felix Knaffl (geboren 1769), war österreichischer Beamter und als solcher einige Jahre als Kameralverwalter im obersteirischen Bezirk Fohnsdorf tätig. Der „Versuch" hielt sich genau an den von Erzherzog Johann ausgesandten Fragebogen. Von den insgesamt ca. 90 Fragen wurden zwar nur 41 beantwortet, diese allerdings sehr ausführlich. Nach einem kurzen topographisch-statistischen Teil deckt die Beschreibung Knaffls sämtliche Bereiche der Volkskultur ab. So behandelte er ausführlich Aspekte der Volksmedizin, des Volkschauspiels mit vollständigen Textwiedergaben eines Weihnachtspiels und eines Paradiesspiels, der Volksmusik und des Volkstanzes. Hier gibt er nicht nur die Stimmung der Instrumente, sondern auch eine ganze Reihe von Notenbeispielen wieder. Interessant ist auch die genaue Darstellung des Tagesablaufs in einem bäuerlichen Haushalt. Aufs Ganze gesehen stellt die „Knaffl-Handschrift" ein frühes, wertvolles Beispiel einer regionalen Volkskunde dar. Den Entwicklungsgang unseres Faches konnte sie aber nicht unmittelbar beeinflussen, da sie erst über 100 Jahre nach ihrer Fertigstellung im Druck erschien. Die „Knaffl-Handschrift" vermittelt einen guten Einblick in den volkskundlich-statistischen Ansatz des österreichischen Erzherzogs Johann, dessen Hauptinteresse an Land und Leuten weniger der besseren Regierbarkeit der Untertanen als der Dokumentation und Erhaltung von Volkskultur an sich galt. Aus dieser Perspektive sind auch die Bemühungen Johanns zur Pflege der Trachten und Erhaltung des Volksliedes zu sehen. Gerade diese bewahrend-pflegerischen Neigungen ließen den österreichischen Erzherzog zu einem typischen Vertreter der österreichischen Volkskunde werden.

Leopold Schmidt bezeichnete den nun noch zu behandelnden Zeitraum von ca. 1815 bis 1848 als „glänzendste Epoche der österreichischen Volkskunde" (L. Schmidt 1951, 63) und gab im entsprechenden Abschnitt seiner *Geschichte der österreichischen Volkskunde* ein detailreiches Bild der volkskundlichen Aktivitäten jener Zeit. Heutigem Urteil vermag seine Einschätzung nicht standzuhalten. Denn neue Erkenntnisse oder Fortschritte in theoretischer und methodischer Hinsicht brachte jene Epoche kaum. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelangte einerseits die in der Tradition der Auf-klärung stehende statistische Topographie, die bereits Ende des 18. Jahrhunderts in Lorenz Hübner und J. Rohrer herausragende Vertreter gefunden hatte, zur vollen Entfaltung. Volkskundliche Betrachtungen fanden, eingebunden in umfassende landeskundliche Beschreibungen, ihren Platz. Als Beispiele können für Oberösterreich die fünfbändige *Geschichte, Geographie und Statistik des Erzherzogthums Österreich ob*

*der Enns und des Herzogthums Salzburg* von Benedikt Pillwein (Pillwein 1843) genannt werden, für die Steiermark *Das Herzogthum Steiermark, geographisch-topographisch dargestellt und mit geschichtlichen Erläuterungen versehen* von Georg Göth (Göth 1840-1843). Auch für Vorarlberg und Tirol liegen mit Franz J. Waitzeneggers *Vorarlberg* (Waitzenegger 1839) und Johann J. Stafflers *Tirol und Vorarlberg, statistisch mit geschichtlichen Bemerkungen* (Staffler 1839-1847) entsprechende Werke vor. Diese Schriften beeindrucken allesamt durch die Fülle der systematisch dargebotenen Informationen. Betrachten wir das leider unvollendete Werk Stafflers kurz in Hinblick auf seinen volkskundlichen Gehalt. Es gilt als Musterbeispiel einer topographisch-statistischen Landeskunde. Gemessen am Gesamtumfang von über 2000 eng bedruckten Seiten nehmen sich die volkskundlichen Angaben eher bescheiden aus. Beeindruckend ist die Schilderung der für viele Gegenden Tirols und Vorarlbergs lebenswichtigen zeitlichen Auswanderung im ersten Band (Staffler, 1839, 369ff.). Im Vorspann zu den einzelnen Bezirken versuchte sich Staffler jeweils an Darstellungen des Volkscharakters. Die übrigen volkskundlichen Beobachtungen begegnen uns dagegen zufällig und willkürlich. So erwähnte Staffler z. B. im Unterinntalter Brixental die berittene Fronleichnamsprozession, den Antlaßritt (Staffler 1839, 810f.). Immer wieder begegnen wir lokalen Sagen und Legendenbildungen. Unter anderem gab Staffler die Episode aus den sagenhaften Erzählungen über Herzog Friedl mit der leeren Tasche wieder, in der jener auf der Flucht vom Konstanzer Konzil in der Gegend von Meran als Mühlknecht untertauchte (Staffler 1847, 657). An anderer Stelle berichtete Staffler über die sagenhafte römische Stadt Maja bei Meran (Staffler 1847, 658). Stafflers Behandlung volkskundlicher Stoffe ist charakteristisch für die statistische Landesbeschreibung: sie verharrt meist im Deskriptiven; eine durchgehende Systematik, wie sie die Topographien ansonsten auszeichnet, fehlt.

Ähnliches gilt für die Reiseliteratur der Zeit, die gemessen an der Zahl der Veröffentlichungen weiter zunimmt, in ihrem volkskundlichen Gehalt aber nicht an die Schriften Hacquets oder des Freiherrn von Moll heranreicht. Neben die mehr erzählenden Schilderungen treten nun bereits richtige Reiseführer mit genauen Routenbeschreibungen und Hinweisen zur Besichtigung (z. B. Weidmann 1830, 1845). Notizen zur Volkskunde finden wir dort nur sporadisch. In den erzählenden Schilderungen von Reiseeindrücken ist der volkskundliche Anteil dagegen deutlich größer. Ein Beispiel dafür bildet das zweibändige *Tyrol vom Glockner bis zum Orteles* des jungen deutschen Literaten August Lewald (Lewald 1833/34) mit teilweise ausführlichen Schilderungen des Volkslebens. Neben genauen

Beschreibungen von Volksschauspielen, Prozessionen und Trachten finden sich bei Lewald etwa auch Angaben zu den Ernährungsgewohnheiten, dazu der folgende Ausschnitt:

> „Während der italienische Tyroler seine gelbe oder schwarze Blende (Polenta) täglich verzehrt, und der ärmere Bergbewohner sich mit seinem Roggenmuß und der Geißmilch begnügen muß, führt der deutsche Landmann der Ebene (im Etschthale) ein üppigeres Leben. [...] Gewöhnlich werden fünf Mahlzeiten gehalten: das Vor- oder Frühmahl, der Halbmittag, der Mittag, die Marend und das Nachtmahl. Beim Mittag- und Nachtmahl wird geräuchertes Fleisch gegessen und Wein reichlich getrunken. Selbst die Knechte erhalten bis zwei Maß täglich, und in der Mähe- und Erntezeit auch wohl mehr. Castanien, Nüsse und das trefflichste Obst, womit auch ein belebter Handel getrieben wird, machen einen Hauptbestandtheil der übrigen Mahlzeiten aus. Gemüse wird nur wenig gegessen, die feineren kennt man nicht einmal dem Namen nach; ihre Stelle nimmt der Salat ein. Knoblauch als Würze ist sehr beliebt, und oft fielen uns die spanischen Hirten ein, wenn uns auf einer Gebirgstour die guten Leute eine Ziege schlachteten, und sie uns süßduftend von Knoblauch auftrugen“ (Lewald 1833/34, Bd. 2, 151).

Auch wenn solche Schilderungen durchaus einen gewissen Infor-mationswert aufweisen, bleiben sie im allgemeinen doch an der Oberfläche. Fundierter und von größerer Sachkenntnis getragen sind dagegen die Arbeiten einheimischer Reisender, wie zum Beispiel die Schriften des in Lienz geborenen und in Meran wirkenden Geistlichen Beda Weber. Er verband in seinen zahlreichen Werken landschaftliche und historische Darstellungen mit Schilderungen von Sagen und Bräuchen (Weber 1837-1838, 1852). Ideen der Aufklärung und der Romantik greifen dabei ineinander.

Kehren wir noch einmal an den Anfang des 19. Jahrhunderts zurück, um auf die Entwicklung der romantischen Volkskunde in Österreich einzugehen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hielten sich einige führende Vertreter der deutschen Romantik in Wien auf. 1809 trat Friedrich Schlegel in österreichische Dienste, hielt 1810-1812 in Wien historische und literaturhistorische Vorlesungen und gab die Zeitschrift *Deutsches Museum* heraus, an der unter anderem auch Jakob Grimm mitarbeitete. 1813 weilte Clemens Brentano zum zweiten Mal in Wien, und 1814 kam Jakob Grimm als hessischer Legationssekretär für ein knappes Jahr zum Wiener Kongreß. Über Vermittlung seines Freundes Brentano fand er Eingang in einen Kreis von Antiquaren und Sammlern, die sich wöchentlich im Wirtshaus zum Stroblkopf in der Wollzeile trafen. Aus diesen Treffen entstand die sogenannte „Wollzeiler-Gesellschaft“, die sich die

Aufsammlung von Märchen und Sagen, Volksliedern, Reimen, Sprichwörtern, abergläubischen Vorstellungen und Bräuchen zum Ziel setzte. Im Feber 1815 ließ die Gesellschaft das *Circular wegen Aufsammlung der Volkspoesie* drucken, neben den statistischen Erhebungen Erzherzog Johanns ein weiteres frühes volkskundliches Fragebogenunternehmen auf österreichischem Boden. Das „Circular" wurde in insgesamt 189 Exemplaren verschickt, ein Großteil davon nach Deutschland. Über den Erfolg dieses Unternehmens sind wir leider nicht unterrichtet (L. Schmidt 1974; Petzoldt 1993). Auf den Entwicklungsgang der romantischen Ausrichtung der österreichischen Volkskunde scheinen Schlegel, Brentano und Jakob Grimm trotz ihrer Aktivitäten in Wien interessanterweise keinen unmittelbaren Einfluß ausgeübt zu haben. Vor allem Jakob Grimm wurde erst für die zweite Generation der österreichischen Sagensammler zum entscheidenden Anreger.

Auch in Österreich setzte die romantische Volkskunde mit der Aufsammlung von Volksliedern ein. 1807 veröffentlichte der Tiroler Landrichter Johann Strolz erstmals ein Tiroler Volkslied mit Melodie (Strolz 1807) und verwendete dabei als erster den Begriff Volkslied im romantischen Sinn. Etwa ab 1811 befaßte sich Joseph Georg Meinert mit den Volksliedern der Deutschen in Mähren und legte 1817 seine wichtige Sammlung *Fylgie oder alte deutsche Volkslieder in der Mundart des Kuhländchens* vor (Meinert 1817), nachdem er bereits vorher Auszüge daraus in Schlegels *Deutsches Museum* gegeben hatte. 1819 folgte die von dem Schlesier Maximilian Schottky und dem Wiener Magistratsbeamten Franz Ziska gemeinsam herausgegebene Sammlung *Österreichische Volkslieder mit ihren Singweisen* (Ziska / Schottky 1819), und im selben Jahr wurde von der Wiener Gesellschaft für Musikfreunde und ihrem Sekretär Joseph von Sonnleitner eine groß angelegte Sammlung *Volksmelodien der gesammten österreichischen Monarchie* initiiert, die aber leider nur ausschnittweise veröffentlicht wurde (L. Schmidt 1951, 80). Die umfangreiche Sammlung Schottkys von ca. 1500 Liedern ging leider größtenteils verloren (L. Schmidt 1951, 82). Für den Bereich des Volkslieds ist weiters noch der Dichter Johann Gabriel Seidl zu nennen, der von Schottky und Ziska aber auch von Erzherzog Johann angeregt seine Sammlung *Almer. Innerösterreichische Volksweisen* veröffentlichte (Seidl 1850). – Schottky und Ziska waren nicht durch Jakob Grimm oder Clemens Brentano zur Aufsammlung von Volksliedern gelangt. Sie standen dem Kreis der frühen Breslauer Germanisten um Friedrich Heinrich von der Hagen und Johann Georg Büsching nahe. Ziskas Interessen gingen aber über das Volkslied hinaus. Er verfaßte bereits 1819 eine kurze

Beschreibung des „Hudlerlaufens“ (= Huttlerlaufen) in der Gegend von Hall, die wohl früheste Beschreibung Tiroler Fasnachtsbrauch-tums, die bezeichnender Weise in *Büschings wöchentliche Nachrichten [...]* erschien (Ziska 1819). Ziska bemühte sich aber auch um die Volkserzählung und gab 1822 die kleine Sammlung *Österreichische Volksmärchen* heraus, die entgegen ihrem Titel in erster Linie in Mundart wiedergegebene Sagen enthielt. Die Sammlung fand leider nicht die ihr gebührende Anerkennung. Die Anregung zur Aufzeichnung von Volkserzählungen dürfte Ziska wiederum von Büsching erhalten haben, der ja bereits 1812 seine Sammlung *Volkssagen, Märchen und Legenden* vorgelegt hatte. Das Interesse an der Aufsammlung von Sagen und Märchen nahm in den folgenden Jahren in Österreich ständig zu. Es erschienen sowohl regionale Sammlungen als auch eine Vielzahl verstreuter Sagenmitteilungen in Zeitschriften und Zeitungen, häufig allerdings in romantisch poetischer Stilisierung. Einen entscheidenden Aufschwung erlebte die Volkserzählforschung aber erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, als der Einfluß der Grimmschen Märchen- und Sageneditionen und vor allem auch der *Deutschen Mythologie* Jakob Grimms in Forscherpersönlichkeiten wie Ignaz V. Zingerle, Franz Vonbun, Johann Nepomuk Ritter von Alpenburg oder Theodor Vernaleken voll zur Wirkung kam.[1] Etwa zur selben Zeit setzt auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Volksschauspiel und -lied auf österreichischem Boden ein. 1853 legte Karl Weinhold nach seiner Berufung an die Universität Graz seine grundlegende Untersuchung über Weihnachtslieder und -spiele vor (Weinhold 1853). Nun fand die Volkskunde, wenn auch noch im Rahmen der Ger-manistik in Gelehrten wie Ignaz V. Zingerle in Innsbruck und Karl Weinhold in Graz, erstmals Eingang in die österreichischen Universitäten. Darüber zu berichten, ist aber nicht mehr Aufgabe dieses Beitrags.

## V.

Erst gegen Ende des hier zu behandelnden Zeitraums zeichnet sich eine kontinuierliche Entwicklung volkskundlicher Forschungsaktivi-täten ab, eine Entwicklung, die allerdings nicht einsträngig, sondern aufgeteilt auf zwei Richtungen – die *statistische* und die *romantische* – verläuft. Diese beiden Linien nehmen im allgemeinen voneinander wenig Notiz. Nur außergewöhnliche Persönlichkeiten wie Erzherzog Johann sehen

[1] Vgl. dazu den Beitrag von Leander Petzoldt *Zur Geschichte der Erzählforschung in Österreich* in diesem Band.

die Gemeinsamkeit und schaffen eine Verbindung. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zeigte er in seinem vielfältigen Wirken bereits spätere Leitgedanken der wissenschaftlichen Volkskunde auf: die Wahrnehmung von Volksleben und Volkskultur als ernstzunehmenden Objekten der Forschung, Sammeln und Bewahren als Hauptaufgaben der Forschung, die Begrenzung des Begriffs Volk auf einen ganz bestimmten Ausschnitt des sozialen Spektrums: die ländlich-bäuerliche Bevölkerung. Für den Zeitraum vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts läßt sich keine Forschungskontinuität im engeren Sinne feststellen. Ein roter Faden zieht sich aber auch durch die teilweise weit auseinander klaffenden „volkskundlichen" Aktivitäten jener Zeit. Wiederum sind im wesentlichen zwei Entwicklungslinien zu unterscheiden. Auf der einen Seite begegnen Beobachtungen, die aus heutiger Sicht das Attribut „volkskundlich" bean-spruchen können, immer wieder in Schriften religiösen, moralisch-sittlichen Gehalts. Ich erinnere an spätmittelalterliche wie barocke Predigtsammlungen, an das Lehrgedicht *Die Pluemen der Tugent* des Hans Vintler oder *Die Grewel der Verwüstung menschlichen Geschlechts [...]* des Hyppolitus Guarinoni. Die zweite, noch wichtigere Ebene *volkskundlicher* Erörterungen bildete die Beschreibung von Land und Leuten, wie sie in diesem Beitrag für Österreich beispielhaft von den Reisetagebüchern des 15. Jahrhunderts über Valvasor hin zu Reiseliteratur und topographisch-statistischen Werken der Aufklärung vorgeführt wurde. Der Vielvölkerstaat Österreich bot hier, dies belegen die Schriften Valvasors, aber auch Hacqets und Rohrers eindrucksvoll, besonders interessante Voraussetzungen. Die „volkskundlichen" Ansätze dieser Richtung weisen noch nicht jene nationale bzw. ethnische Begrenzung auf, die für die spätere Volkskunde leider charakteristisch werden sollte. Die Vertreter jener Entwicklungslinie stützten ihre Arbeiten teils auf Literaturstudien, teils trugen sie ihr Material als reisende (Feld)forscher zusammen. Über ihre Arbeitsweise im Einzelnen geben die Forscher freilich im allgemeinen keine Auskunft. In methodischer Hinsicht hervorzuheben sind das statistische Fragebogenunternehmen Erzherzog Johanns und das *Circular zur Aufsammlung der Volkspoesie* der Wollzeiler-Gesellschaft. Österreich kann somit auch auf wichtige Beiträge zur Geschichte des Fragebogens, die ja weit über das 19. Jahrhundert zurückgeht (Hartmann 1988, 17ff.), verweisen. Auch die Verfasser von topographisch statistischen Landesbeschreibungen wie L. Hübner und J. J. Staffler dürften eine Art Fragebogen benützt haben. Eine *volkskundliche* Kategorie, die zumindest seit Valvasor in Österreich immer wieder herumgeistert, ist jene des „Volkscharakters". – Sie ist nicht zuletzt insofern interessant, als sie auf die Einbettung der frühen

Volks-kunde in ein übergeordnetes anthropologisches Konzept verweist. Wie im folgenden Beitrag zu zeigen sein wird, gab es in Österreich später Bestrebungen, die Volkskunde in diesem Rahmen zu verankern. Wichtige Beiträge zur Geschichte der österreichischen Volkskunde sind weiters in den frühen museologischen Interessen des Freiherrn von Moll und abermals des Erzherzog Johann zu erkennen, sowie in den Sammel- und Forschungsaktivitäten auf den Gebieten Volkslied und Volkserzählung. Die Beschränkung auf mündliche Volksüberlieferung bzw. die Überbetonung oraler Kultur war ein Merkmal der Romantik. Wenngleich diese Konzentration auf einzelne Kultursegmente die Gefahr in sich birgt, die Gesamtheit der Kultur und das Zusammenspiel ihrer Teile sowie deren kontextuelle Einbindung zu vernachlässigen, ist die sich abzeichnende Spezialisierung doch auch ein Indiz zunehmender Verwissenschaftlichung. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist der Boden für eine wissenschaftliche Volkskunde jedenfalls auf vielfältige Weise bereitet.

## Literatur

Achenwall, Johann Gottfried: Abriß der neuesten Staatswissenschaft der vornehmen Europäischen Reiche und Republicken zum Gebrauch in seinen akademischen Vorlesungen. Göttingen 1749.

Arnim, Achim von / Brentano, Clemens (Hg.): Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder. 3 Bde. Heidelberg 1806-1808.

Bausinger, Hermann: Formen der „Volkspoesie" (= Grundlagen der Germanistik, 6). Berlin 1980, 2. Aufl., Kap. I. 1: Die Erfindung der „Volkspoesie", 11-19.

Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumskunde zur Kulturanalyse. Berlin-Darmstadt. o. J. (1970).

Büsching, Johann Georg: Volkssagen, Märchen und Legenden. Leipzig 1812 (Reprint Hildesheim-New York 1969).

Daxelmüler, Christoph: Disputationes Curiosae. Zum „volkskundlichen" Polyhistorismus an den Universitäten des 17. und 18. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 5). Würzburg 1979.

Dörrer, Anton: Art. Hans v. Vintler. In: Langosch, K (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. IV. Berlin 1953, Sp. 698-701.

Ebermann, Oskar: Zur Aberglaubensliste in Vintlers Pluemen der Tugent. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 23 (1913), 1-18.

Egger, R. (Übers.): Die Reisetagebücher des Paolo Santonino 1485-1487. Klagenfurt 1947.

Garber, J. (Übers.): Die Reisen des Felix Faber durch Tirol in den Jahren 1483 und 1484 (= Schlern-Schriften, 3). Innsbruck-München 1923.

Geramb, Viktor (Hg.): Die Knaffl-Handschrift. Eine obersteirische Volkskunde aus dem Jahre 1813 (= Quellen zur deutschen Volkskunde, 2). Berlin-Leipzig 1928.

Geramb, Viktor: Erzherzog Johanns Bedeutung für die steirische Volkskunde. In: Das steiermärkische Landesmuseum Joanneum und seine Sammlungen. Graz 1911, 35-70.

Gerndt, Helge: Kultur als Forschungsfeld. 2. Auflage, München 1986.

Görres, Joseph: Die deutschen Volkslieder. Heidelberg 1807.

Göth, Georg: Das Herzogthum Steiermark. Bd. 1-3. Wien 1840-1843.

Grimm, Brüder: Deutsche Sagen. Vollständige Ausgabe nach dem Text der 3. Aufl. von 1891. München o. J.

Grimm, Brüder: Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Hgg. v. Heinz Rölleke. Stuttgart 1984.

Grimm, Jakob: Deutsche Mythologie. 4 Ausg. 3 Bde. Berlin 1875-1878.

Guarinoni, Hippolytus: Die Grewel der Verwüstung menschlichen Geschlechts [...]. Ingolstadt 1610. (Reprint Bozen 1993).

Hacquet, Belsazar: Oryctographia Carniolica oder Physikalische Erdbeschreibung von Krain, Istrien und zum Teil der benachbarten Länder. 4 Bde. Leipzig 1778-1789.

Hacquet, Belsazar: Abbildung und Beschreibung der südwestlichen und östlichen Wenden, Illyrer und Slawen. 5 Hfte. Leipzig 1802-1805.

Hacquet, Belsazar: Neueste physikalisch-politische Reise in den Jahren 1778 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder nördlichen Karpaten. 4 Bde. Nürnberg 1790-1796.

Hacquet, Belsazar: Reise durch die Norischen Alpen, Physikalischen und anderen Inhalts unternommen in den Jahren 1784 bis 1786. Nürnberg 1790.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hgg. v. H. Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer. 10 Bde. Berlin-Leipzig 1927-1940.

Hartmann, Andreas: Die Anfänge der Volkskunde. In: Brednich, Rolf Wilhelm (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Berlin 1988, 9-30.

Herders Sämtliche Werke. Hgg. v. Bernhard Suphan. 25. Bd.: Alte Volkslieder. Berlin 1885.

Hübner, Lorenz: Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentums Salzburg in Hinsicht auf Topographie und Statistik. 3 Bde. Salzburg 1796.

Kutter, Uli : Volks-Kunde. Ein Beleg von 1782. In: Zeitschrift für Volkskunde, 74 (1978), 161-166.

Lewald, August: Tyrol, vom Glockner bis zum Orteles, und vom Garda- zum Bodensee. München 1833/34.

Möller, Helmut: Volkskunde, Statistik, Völkerkunde 1787. In: Zeitschrift für Volkskunde, 60 (1964), 218-233.

Meinert, Joseph Georg.: Fylgie oder alte deutsche Volkslieder in der Mundart des Kuhländchens. Wien-Hamburg 1817.

Moser, Hugo: Volk, Volksgeist und Volkskultur. Die Auffassungen J. G. Herders in heutiger Sicht. In: Zeitschrift für Volkskunde, 53 (1956/57), 127-140.

Narr, Dieter / Bausinger, Hermann: „Volkskunde" 1788. In: Zeitschrift für Volkskunde, 60 (1964), 233-241.

Neumann, Siegfried: Von Norditalien an die Ostsee. Zur deutschsprachigen Überlieferung zweier Erzählstoffe. In: Petzoldt, Leander u. a. (Hg.): Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkserzählung. Berichte und Referate des achten bis zehnten Symposions zur Volkserzählung, Brunnenburg/ Südtirol 1991-1993. Frankfurt/M. u. a. 1995, 99-114.

Petzoldt, Leander: Märchenforschung in Österreich. In: Röth, Dieter / Kahn, Walter (Hg.): Märchen und Märchenforschung in Europa. Ein Handbuch. Frankfurt/M. 1993, 170-178.

Pillwein, Benedikt: Geschichte, Geographie und Statistik des Erzherzogthums Österreich ob der Enns und des Herzogthums Salzburg. 5 Tle. Linz 1843.

Rohrer, Josef: Uiber die Tiroler. Ein Beytrag zur österreichischen Voelkerkunde. Wien 1796.

Rohrer, Joseph: Versuch über die deutschen Bewohner der österreichischen Monarchie. 2 Tle. Wien 1804.

Rohrer, Joseph: Versuch über die jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie. 2 Tle. Wien 1804.

Rohrer, Joseph: Versuch über die slawischen Bewohner der österreichischen Monarchie. Wien 1804.

Scharfe, Martin: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln-Wien 2002.

Schmidt, Erich: Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation (= Historische Studien, 47). Berlin 1904.

Schmidt, Leopold: Karl Ehrenbert Freiherr von Moll und seine Freunde. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 47, NF 9, (1938), 113-138.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde. Wien 1951.

Schmidt, Leopold: Die Brüder Grimm und der Entwicklungsgang der österreichischen Volkskunde. In: Schmidt, Leopold (Hg.): Wunder über Wunder. Gesammelte Studien zur Volkserzählung. Wien 1974, 9-28.

Schrank, Franz von Paula / Moll, Karl E. Freiherr v.: Naturhistorische Briefe über Oesterreich, Salzburg, Passau und Berchtesgaden. 2 Bde. Salzburg 1875.

Seidl, Johann Gabriel: Almer. Inneröstereichische Volksweisen. Wien 1850.

Staffler, Johann Jakob: Tirol und Vorarlberg, statistisch und topographisch, mit geschichtlichen Anmerkungen. 3 Bde. Innsbruck 1839-1847.

Strolz, Johann: Bürgall, ein Zillertaler Volkslied. In: Sammler für Geschichte und Statistik von Tirol. Bd. II. Innsbruck 1807, 57ff.

Tacitus, Publius Cornelius: Agricola.Germania. Dialogus de oratoribus. Die historischen Versuche. Übersetzt u. erläutert von K. Büchner. Stuttgart 1985.

Valvasor, Johann Weichard Freiherr von: Die Ehre des Herzogthums Crain. 5 Bde. Laybach 1689.

Waitzenegger, Franz Joseph: Vorarlberg. Innsbruck 1839.

Weber, Beda: Das Land Tirol. Mit einem Anhang: Vorarlberg. 3 Bde. Innsbruck 1837-1838.

Weber, Beda: Das Thal Passeier. Innsbruck 1852.

Weidmann, Franz Karl: Reise von Wien nach Mariazell in Steiermark und dessen Umgebung. Wien 1830.

Weidmann, Franz Karl: Darstellungen aus dem steiermärkischen Hochlande. Wien 1834.

Weidmann, Franz Karl: Touristen-Handbuch auf Ausflügen und Wanderungen in Salzburg. 2 Tle. Wien 1845.

Weinhold, Karl: Weihnachtslieder und -spiele aus Süddeutschland und Schlesien. Graz 1853.

Zingerle, Ignaz V. (Hg.): Die Pluemen der Tugent des Hans Vintler. Innsbruck 1874.

Ziska, Franz, Julius M. Schottky: Österr. Volkslieder mit ihren Singweisen. Pesth 1819. 2. Aufl. Wien 1844.

Ziska, Franz: Das Hudlerlaufen. In: Büschings wöchentliche Nachrichten für Freunde der Geschichte, Kunst und Gelehrsamkeit des Mittelalters, 4. Breslau 1819, 69ff.

Ziska, Franz: Österreichische Volksmärchen. Neu hgg. von E. K. Blümml (= Der Volksmund, IV). Leipzig 1906.

Herbert Nikitsch

# Volkskunde in Österreich nach 1945[1]

Die Vorstellung eines linearen wissenschaftlichen Fortschritts, der Wissenschaftsgeschichte als die Geschichte berühmter Gelehrter und deren bleibender Erkenntnisse zu schreiben erlaubte, scheint auch in volkskundlicher Historiographie in Mißkredit geraten zu sein. Konnte ihr etwa noch Leopold Schmidt in seiner nicht weniger als ein halbes Jahrtausend „allmählichen Wachstums" überblickenden *Geschichte der österreichischen Volkskunde* (Schmidt 1951a, 20) folgen, zielen neuere Darstellungen vorrangig auf die Brüche, Neben- und Sackgassen, auf die Neuorientierungen in der Disziplin. Dies allerdings weniger aus wissenschaftstheoretischen Überlegungen à la Thomas Kuhn; Pate steht eher die Forderung nach fachinterner Vergangenheitsbewältigung, bei der das Bild einer kumulativen Entwicklung in der Volkskunde nicht verabschiedet wird, sondern nur die Perspektive wechselt: Aus der Geschichte der „Wegbereiter" wird dann eine der Täter (eine andere Art des Respekts vor großen Namen), aus der geisteswissenschaftlichen „Grundwissenschaft" (Waehler 1947; Schmidt 1951a, 155) immerhin ein Brennpunkt gesellschaftspolitischen Übels.

Die folgende Inventur der österreichischen Nachkriegsvolkskunde möchte diese Formen der Reverenz verweigern; und so auch nicht die persönliche Rolle einzelner Fachvertreter über Gebühr in den Vordergrund stellen – wenn auch mit Recht Wissenschaft als eine von individuellen und „außerprofessionellen" Faktoren wie gesellschaftlicher Herkunft, privaten Werthaltungen oder politischen Einstellungen ihrer Repräsentanten determinierte Veranstaltung begriffen werden kann (Mendelsohn 1977). Und so sehr auch für hiesige Verhältnisse jene „fatale Kontinuität" zu konstatieren ist – wie sie sich teils in der Rehabilitierung von NS-Karrieristen, teils in „Stereotypen hilfloser Vergangenheitsbewältigung und unbewußter Abwehrmechanismen" (Emmerich 1971, 164) manifestiert hat –, soll jene selbstgerechte und „quasi-religiös" (Jeggle 1988, 61) argumentie-

1 Der Beitrag ist in leicht veränderter Form bereits 2005 veröffentlicht worden (Petr Lozviun, Johannes Moser (Hg.), Probleme und Perspektiven der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Fachgeschichtsschreibung, Dresden 2005, S.79-101)

rende Rhetorik, der der Mensch als „unheilbar urteilendes Wesen" (Egon Friedell) gerade dort aufzusitzen pflegt, wo es um seinesgleichen geht, gemieden werden. Vielmehr wäre die meist unter dem Gesichtspunkt der Faschismuskritik gestellte Frage nach „ungebrochener Tradition und neuen Ansätzen in der Volkskunde" (Emmerich 1971, 162) unter Berücksichtigung jener Aspekte zu behandeln, die ein thematisch abgestecktes und interessengeleitetes Handlungsfeld als akademische Disziplin erst konstituieren, wobei in wissenschaftssoziologischer Literatur drei Faktoren hervorgehoben werden: Ein fachspezifisches „Paradigma" im Sinne eines eigenständigen und fachintern anerkannten Theorie- und Forschungsprogramms; eine definierte Expertengemeinschaft mit der Kompetenz, diesem Programm nachzukommen, und schließlich eine wissenschaftspolitisch und ökonomisch abgesicherte institutionelle Infrastruktur als tragende Plattform eines kontinuierlichen Lehr- und Forschungsbetriebes (Clark 1974). Erst ein Blick auf solche Indikatoren ihrer (Neu)Konstituierung im spezifischen national-kulturellen Milieu könnte die prinzipiellere Frage nach der „historischen Identität" (Lepenies 1981) hiesiger Volkskunde implizieren. Der Hinweis, daß im weiteren hauptsächlich der Prozeß ihrer Institutionalisierung im öffentlich-kulturpolitischen und akademischen Raum ins Visier genommen werden kann, nicht jedoch eine stricte senso paradigmatische Orientierung und eine integrale „scientific community", soll gleich eingangs eine gewisse Skepsis signalisieren gegenüber der – wohl auch vorliegendes Handbuch leitenden – Einschätzung einer „österreichischen Volkskunde", die in genuiner Eigenleistung mehr darstellte als schlicht eine „Volkskunde in Österreich".

## 1.

Anno 1945 stand die Volkskunde hierzulande zweifellos vor der Aufgabe, sich als akademisches Fach neu zu etablieren: Nicht nur erwies sich ihr zeitpolitischer, „völkisch"-rassistischen Maximen (Jacobeit u. a. 1994) verpflichteter Forschungsimperativ und seine Gefolgschaft in zumindest offiziellem Konsens als endgültig ideologisch kompromittiert; auch ihr in der NS-Zeit ausgebautes institutionäres Gerüst war auf universitärer wie außeruniversitärer Ebene weitgehend zerstört.

In einer ersten Bestandsaufnahme der unmittelbaren Nachkriegsjahre konnte dem Fach nur ein recht weitmaschiges institutionäres Netzwerk attestiert werden (Schmidt 1947a, 1948). Auf universitärem Boden allein in Innsbruck unter dem Wirtschaftshistoriker Hermann Wopfner existent – der noch 1945, in Ersetzung des außer Dienst gestellten Adolf

Helbok (Meixner 1990), mit der Leitung des von ihm 1923 initiierten und bis 1941 geführten *Instituts für geschichtliche Siedlungs- und Heimatforschung der Alpenländer* (seit 1941 *Institut für Volkskunde*) beauftragt worden war (Ilg 1983; Johler 1994a, 450ff.) –, ist es ansonsten nur durch die Vorlesungstätigkeit einzelner Fachvertreter präsent gewesen: In Graz lasen, neben dem 1939 zwangspensionierten und nach Kriegsende an die Universität zurückgekehrten Viktor Geramb, Leopold Kretzenbacher (1939 habilitiert) und Hanns Koren (1946 habilitiert), und in Wien wurde das Fach anfangs nur von dem ebenfalls 1946 habilitierten Leopold Schmidt vertreten. Im übrigen konnte sich die Hoffnung auf eine Wiederbelebung des *Instituts für religiöse Volkskunde* an der (damals rein theologischer Ausbildung dienenden) Salzburger Universität – 1932 bis 1936 unter Hanns Koren etabliert und 1938 de facto aufgelöst (Eberhart 1984, 106ff.) – nicht erfüllen: Rudolf Kriss, dem die künftige Leitung zugedacht war (Schmidt 1947a, 167), wirkte zwar kurze Zeit als a. o. Prof. für religiöse Volkskunde in Salzburg, nahm jedoch bereits 1947 eine Honorarprofessur in München an, wohin er auch seine berühmte Sammlung religiöser Volkskunst transferiert hatte (Schmidt 1973; Alzheimer 1991, 148f.).

Gleichfalls schlecht bestellt war es zu jenem Zeitschnitt 1947/48 um den außeruniversitären Wissenschaftsbetrieb. Die während der NS-Zeit großteils auf Betreiben von hierzulande z. T. renommierten Fachvertretern gegründeten Institutionen wurden mit dem Ende der von diesen via Schreibtisch- und Feldforschungsaktivitäten wissenschaftlich unterstützten Blut & Boden-Ideologie aufgehoben: so das von Karl Haiding geführte *Institut für deutsche Volkskunde* der „Hohen Schule (in Vorbereitung)" der NSDAP in Stift Rein bei Graz (Sauer 1993), die Wiener *Forschungsstelle Mythenkunde* derselben Institution unter Karl Spieß (Bockhorn 1987a, 234; Bockhorn 1989a, 28f.) – deren „sehr bemerkenswerte Bibliothek" (Schmidt 1958a, 152) später in den Besitz des *Vereins für Volkskunde in Wien* überging (Schmidt 1960, 98) – oder die *Lehr- und Forschungsstelle für germanisch-deutsche Volkskunde* der *Außenstelle Süd-Ost* des *Ahnenerbes*, das unter Richard Wolfram die Infrastruktur des liquidierten Salzburger *Instituts für religiöse Volkskunde* beerbt hatte (Eberhart 1984). Auch jene wenigen vor der Zäsur 1938 etablierten und diese überdauernden Institutionen fachlich einschlägiger Natur waren zumindest in materieller Hinsicht mehr oder weniger stark angeschlagen. Die Volksliedarchive der Bundesländer etwa, jene Sammelstellen der 1919 vom Unterrichtsministerium der eben entstandenen Ersten Republik in Nachfolge ihrer k. k. Vorläuferinstitution als „Volkslied-Unternehmen" gegründeten Organisation zur Sammlung, Pflege und Propagierung heimi-

schen Volksmusikgutes (Suppan 1979, 285ff.; Nikitsch 1992, 42ff.), hatten einen großen Teil der Bestände verloren: so wurde in Kärnten beispielsweise die Handschriftensammlung des dortigen Volksliedarchives „von Flüchtlingen zur Gänze verheizt" (Schmidt 1947a, 165). „Mit viel Glück Krieg und Kriegsfolgen überdauert" (Schmidt 1948, 2) hatten dagegen die musealen Sammlungen in Graz, Innsbruck und Wien: Im Haus in der Wiener Laudongasse etwa verzeichnete man „nur geringen Gebäude- und Vitrinenschaden" (Schmidt 1947a, 165) und konnte bereits im März bzw. Oktober 1946 die ersten Sonderausstellungen über „Volksschauspiel in Österreich" und „Österreichische Trachten in der Volkskunst und im Bilde" – letztere übrigens als Beitrag zu den staatsbildend intendierten Feiern „950 Jahre Österreich" (Gutkas 1996, 665) – eröffnen.

Völlig neu mußte der volkskundliche Publikationsmarkt aufgebaut werden: Die meisten landes- und heimatkundlichen Zeitschriften der einzelnen Bundesländer – entsprechend den regionalen Forschungsschwerpunkten vieler Fachvertreter „immer auch von Bedeutung für die Volkskunde" (Schmidt 1947a, 168) – wie auch die beiden wichtigsten namentlich „volkskundlichen" Organe Österreichs, die *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* und *Das deutsche Volkslied*, hatten 1944 ihr Erscheinen eingestellt. Letzteres Periodikum wurde 1947 im 48. Jahrgang von der *Österreichischen Gesellschaft für Volkslied- und Volkstanzpflege* (*Volksgesang-Verein Wien*) unter der redaktionellen Leitung Raimund Zoders, Karl Magnus Kliers und Leopold Schmidts unter dem Titel *Volkslied-Volkstanz-Volksmusik* neu herausgegeben, ein Vorhaben, das 1949 abgebrochen und ab 1952, in ähnlicher redaktioneller Besetzung, als *Jahrbuch* des 1946 durch das Bundesministerium für Unterricht neubegründeten *Österreichischen Volksliedwerkes* wieder aufgenommen wurde. Und ebenfalls anno 1947 bereitete der *Verein für Volkskunde* die Herausgabe des 50. Bandes seiner Zeitschrift, die 1895-1918 als *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1919-1944 als *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* firmiert hatte, als nunmehr *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* vor – ein neuer Titel, der, so wenig modifiziert er auf den ersten Blick auch scheint, doch die Programmatik einer „Gesamtwandlung" (N. N. 1947, 7) des Faches signalisiert. In dieser spiegelt sich die diachrone Modifikation des „Österreichischen", das vor 1918 als ein auf ein geographisch-staatliches Gebilde zielender, pluriethnische Buntheit subsumierender Begriff nationaler Konnotation entbehrte und solcherart damals einer „österreichischen Volkskunde" „von selbst und nothgedrungen" [...] die vergleichende Erforschung und Darstellung" jener „bunte[n] Fülle von Völkerstämmen, welche wie in einem Auszug die ethnographische Mannigfaltigkeit Europas repräsentiert" zur

Aufgabe gemacht und – ganz im Sinne der damit implizierten (vielvölker) staatserhaltenden Intention – der 1895 von Michael Haberlandt begründeten Zeitschrift „ein tieferes Entwicklungsprincip als das der Nationalität [...] zur Richtschnur" (Haberlandt 1895, 1) gegeben hatte. Eben dieses nationale Prinzip wurde nach dem Zusammenbruch der Monarchie zum Movens all der immer kleinräumiger ausgerichteten Erkundungen regionaler Volkskultur, wie sie die Beiträge der *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*, die sich vor allem „der Volkskunde Deutschösterreichs als ihrem Kerngebiet" (Haberlandt 1918, 141) verpflichtet zeigte, dokumentieren – wobei die Funktionalisierung einer in regionaler Randlage gefundenen Agrarkultur im ökonomisch hart bedrängten Restösterreich mit seinem grassierenden Anschlußgedanken vor allem in die Richtung einer deutschen Nationalisierung ging. Und nach 1945 war es für das ideologisch angeschlagene Fach von elementarem Interesse, „die österreichische Haltung" (N. N. 1947, 7) bei der Neubegründung der Zeitschrift in den Vordergrund zu stellen; wenn so „dem vielfach ausgedrückten Wunsch, den zu eng erscheinenden Rahmen des Namens der Zweiten Folge zu verlassen" (N. N. 1947, 6f.), nachgekommen wurde, war dies im Sinne einer national-integrativen Volkskunde, die dazu ausersehen war, eine über regionale Identitätsproduktion hinausgehende „österreichische" Volkskultur zu formieren – ein Programm, dem sich in dieser seiner sozusagen antiföderalistischen Konzeption (vgl. Johler 1994b, 66f.) vor allem der künftige Leiter der *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde* verpflichtet fühlte.

Die Redaktion dieser prominentesten Plattform fachinterner Diskussion war auf der 1. österreichischen Volkskunde-Tagung (Oktober 1946 in St. Martin bei Graz) mit Leopold Schmidt jenem Mann übertragen worden, der nicht nur dem Wiener *Verein für Volkskunde* und dem von diesem getragenen Museum für die nächsten dreieinhalb Jahrzehnte seinen Stempel aufdrücken sollte, sondern auch mit Verve und nicht ohne Sendungsbewußtsein daran ging, die künftige „Volkskundearbeit in Österreich" (Dörrer 1946) in seine Hände zu nehmen. Dazu gehörte im übrigen nicht zuletzt Personalpolitik, was in jenen ersten Jahren der wiedererrichteten Republik ohne den Geruch persönlicher Ressentiments möglich war. So war etwa Schmidt bereits an der Entlassung Arthur Haberlandts als Direktor des *Österreichischen Museums für Volkskunde* nicht unbeteiligt gewesen und konnte im Vorfeld der genannten Tagung von gleichsam objektiver Warte in einem Schreiben an Viktor Geramb fordern, „keine belasteten Nationalsozialisten heranzuziehen" – um hierauf in eigener Sache zu deponieren, daß „von Wien meiner Ansicht nach nur Prof. Zoder und ich in Betracht

[kommen]" (Eberhart 1994, 580). Wenn Schmidt auch gegenüber einigen hochkarätigen NS-Volkskundlern zuweilen moderate Töne angeschlagen und etwa das Werk des durchweg rassistisch-mythomanisch argumentierenden Karl Spieß bloß als „politisch gefährdet" (Schmidt 1957, 337) befunden hat, ist es doch nicht zuletzt seiner forschen Frontstellung zu jenen „Dilettanten und Konjunkturisten" (Schmidt 1951b) des tausendjährigen Reiches zu danken, daß diesen – die ohnehin nur zu bald wieder fachpublizistisch und -organisatorisch aktiv werden durften und sich später großteils zu hohen akademischen oder wenigstens Alters-Ehren zu verhelfen wußten – eine zumindest kurzfristige Karenz des öffentlichen Auftritts im Fach beschieden wurde.

Deren Absenz unmittelbar nach Ausrufung der Zweiten Republik war freilich auch ganz im Sinne der nationalen Um- und Neudefinition und jenes „enthusiastisch-verkrampften österreichischen Patriotismus" (Hanisch 1994, 398), für dessen Inszenierung auch die Volkskunde – „angewandt" abermals für eine nunmehr andere Art der „Volk-Bildung" (Zangerle 1975; 346; Harvolk 1989) – in die Pflicht genommen worden ist. Zu diesem von prononciert antideutschem Ressentiment getönten Österreich-Bild der ersten Nachkriegsjahre konnten die in der „Ostmark" allzu engagiert gewesenen Fachvertreter naturgemäß nichts beitragen, und die Hand in Hand mit der Legitimierung des „Österreichischen" einhergehende fachinterne Aufgabe, eine „vergeistigtere Volkskunde [...] in ein europäisches Gesichtsfeld [zu] rücken" (Dörrer 1946, 5), blieb vorerst jenen überlassen, die das Jahrsiebt des NS-Regimes je nach Alter in unverdächtigem Kriegsdienst oder innerer Emigration und jedenfalls möglichst unexponiert überdauert hatten. Inhaltlich konnte man dabei insofern an Vertrautes anknüpfen, als das in Fortschritts- und Freiheitseuphorie propagierte Nationalklischee neben der Berufung auf fremdenverkehrsträchtige Landschafts- und Architekturästhetik und eine historisch gewachsene – allerdings nun nicht mehr „deutsche" – „Kulturnation" auch jene bäuerliche „Volkskultur" beschwor, die, über die politisch-ideologischen Zäsuren hinweg emotional hoch besetzt, zu jedweder Nationalisierung tauglich schien und deren fachintern zentrale thematische Positionierung den (wie immer dünnen) roten Faden in der Historiographie hiesiger Volkskunde bietet.

Wollte man eine Kurzcharakteristik des Faches vor 1945 versuchen, böte sich ja mit der Chiffre einer „angewandten Volkskunde" wohl das geeignetste Schlagwort an. Institutionell wie personell in unmittelbarer Parallele zu jener seit der Jahrhundertwende in ihrer gesellschafts-politischen Virulenz nicht zu unterschätzenden Heimat-bewegung (Johler u. a. 1995)

sich entwickelnd, nahm die Volkskunde in demonstrativ retrospektiver Reformwilligkeit eine wie immer bescheidene Rolle in den volk(s) bildnerischen Agenden der Ersten Republik ein. Auf unterschiedlicher organisatorischer Ebene, sei es im Rahmen diverser „Begutachtungs- und Beratungsstellen für die Volksechtheit volkskundlich-gewerblicher Erzeugnisse" (Haberlandt 1936, 42) – wie sie in den zentralen volkskundlichen Museen etwa in Wien und Graz eingerichtet wurden –, sei es in erster universitärer Verankerung – für die etwa im Falle Viktor Gerambs anno 1924 kommissionell mit den „kulturpolitischen Forderungen der Zeit" argumentiert worden war (Eberhart 1983, 43) – hat die Volkskunde den teils privat-vereinsmäßig, teils offiziell abgesicherten Auftrag einer nationalen Sinnstiftung wahrgenommen.

Daß diese, den zeitpolitischen Rahmenbedingungen des „Restes" vom ehemaligen „Haus Österreich" entsprechend, vorrangig auf „Deutsches" gezielt hatte – vom „Deutschen Volkslied" bis zum „Deutschen Brauchtum in Österreich" (Geramb 1924) –, tat dem angesprochenen Kontinuitätsmoment keinen Abbruch: Die Versatzstücke eines zu einigen wenigen aussagekräftigen Symbolen destillierten Kulturerbes waren problemlos zu austrifizieren als es nach 1945 „von Staatswegen die Vorkriegsauffassung, es habe weder eine eigene Volkskultur noch einen österreichischen Menschen gegeben, zu widerlegen" galt (Moser 1954, 209f.). Nestor Geramb etwa konnte ohne weiteres sein Handbuch „zur Kenntnis und zur Pflege guter Sitten und Bräuche" ins Österreichische transferieren (Geramb 1948) – eine publizistische Strategie, der er auch bei der Wiederauflage seiner nur geringfügig an zeitgeistigen Sprachgebrauch angeglichenen theoretisch-gesellschaftspolitischen Abhandlungen nachkam (z. B. Geramb 1913, 1919, 1946a). Und die *Österreichische Volkskunde für jedermann* – jenes 1952 erschienene Gemeinschaftswerk einiger „meist jüngerer und beamteter Fachleute" (Klier 1953, 64) – signalisiert so in ihrer den Rahmen des Vorkriegskanons nicht überschreitenden „volkstümlichen Darstellung unserer Volkskultur" (Mais 1952, 5) ebenso die Assimilationsfähigkeit seinerzeit herkömmlicher volkskundlicher Themenfelder an die gewandelte politische Zeitströmung wie jene „ersten wichtigeren Erscheinungen" (Schmidt 1947a, 169) der Nachkriegszeit, zu denen der sonst weniger genügsame Schmidt etwa Georg Koteks und Raimund Zoders dreibändiges *Österreichisches Volksliederbuch* (1948/50, in 2. Faksimileauflage 1969 erschienen) oder die Märchensammlungen Gerambs (1948, Erstauflage 1941) und Romuald Prambergers (1946) zählte.

Analog zur Trachtenerneuerungsbewegung, wie sie auch nach dem Krieg per Herausgabe und teils staatlich geförderter Promulgierung von „Trachtenmappen" vorangetrieben wurde, spielte die genannte volkskundliche Nachkriegsliteratur jene Dekorationsrolle bei der Formierung und Betonung österreichischer Eigenständigkeit, die ihr, wenn schon nicht von allen Autoren, so doch von der Verlegerschaft zugedacht war. An deren vorderer Front stand der „Österreichische Bundesverlag" – und die staatspolitische Funktionalisierung volkskundlich kanonisierter Thematik dokumentiert sich daher auch in der halboffiziellen apologetisch-glorifizierenden Staats-Literatur jener Tage. So verfaßte der 1951 zum a. o. Professor ernannte Hanns Koren für das von Ernst Marboe im Auftrag des Bundespressedienstes herausgegebene *Österreich-Buch* (Marboe 1948), ein Hauptwerk affirmativer Nationalpräsentation, die Beiträge über „Volk und Tracht" der einzelnen Bundesländer oder brachte einschlägige volkskundliche Artikel in der Zeitschrift *Austria* heraus (z. B. Koren 1946), deren Schriftleitung er ab dem 2. Jahrgang (1947) innehatte und die – der „Pflege der historisch-politischen Eigenwerte Österreichs" gewidmet – als Forum grundsätzlicher weltanschaulicher Meinungskundgebungen meist versöhnlich-beschwichtigenden Tenors auch von weiteren Volkskundlern (z. B. Geramb 1946b) genützt wurde.

Koren gehörte zu jener jüngeren Generation der österreichischen Nachkriegsvolkskunde, die in zeitgenössischem Urteil namentlich mit Leopold Schmidt, Leopold Kretzenbacher, Ernst Burgstaller und Oskar Moser „ungemein tüchtige und rührige Nachwuchskräfte stellen konnte" (Moser 1954, 210). Einige ihrer Vertreter suchten tatsächlich der österreichischen Volkskunde ein neues, über das pragmatisch-organisatorische Moment hinausreichendes Gerüst zu geben. Als „richtungweisende Veröffentlichung" (Moser 1954, 210) wurde und wird dabei gern Leopold Schmidts Abhandlung über *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft* hervorgehoben, die das Fach als „Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen" – hierzulande gern und oft als „erlösendes Wort" (Koren 1972, 1) begriffen – selbstbewußt in den Reigen der kulturwissenschaftlichen Disziplinen positionieren wollte (Schmidt 1947b, 115, 119). Tatsächlich prägte die Schmidt'sche Fachdefinition – in nationaler Lexikographie popularisiert (Bamberger / Maier-Bruck 1966) – für lange Zeit das öffentliche Bild der österreichischen Volkskunde, wurde auch von vielen Fachvertretern bei allen Differenzierungsversuchen zum Teil wortwörtlich übernommen (z. B. Koren 1952, 13ff.) und beeindruckt zweifellos durch ihren sachlich-nüchternen Tenor und die ihr implizite Distanz zu einem politisch belasteten Volksbegriff. In anderer Hinsicht war sie allerdings

weniger wirksam: Wenn Schmidt etwa in Abkehr von einschlägigen Aktivitäten seiner Jugendjahre – etwa als Schriftführer der vom „Hauptverband der heimatlichen Volkskunst, Volksbrauch und Trachten pflegenden Vereine" mit Sitz am *Österreichischen Museum für Volkskunde* Ende der 1930er Jahre herausgegebenen Zeitschrift *Heimatland* oder als aktiver Pflegefunktionär im Rahmen der die Volkskunde der Vorkriegszeit tief prägenden Jugendbewegung (Kretzenbacher 1983) – vehement eine „Scheidung der Volkskunde als Wissenschaft von allen Bestrebungen, welche sich ihrer wissenschaftlichen Grundlagen zu bedienen versuchen" intendierte (Schmidt 1947b, 127), nahm er eine Grenzziehung vor, die von weiten Kreisen auch gleichaltriger Kollegenschaft, mit oft erheblichem Argumentationsaufwand (Lipp 1949; Koren 1949), nicht akzeptiert wurde. Dies war freilich auch nur konsequent für die Vertreter eines Faches, das als moralisierende Unterhaltungsanstalt vorrangig populäre Wirksamkeit intendierte, wozu es weniger nüchtern-theoretischer Grundlegung als vielmehr der Präsenz in damaliger Medienlandschaft bedurfte; und diese Präsenz wurde ja auch nachdrücklich und in breiter Linie – vom „Hausbuch" bis zur Familiensendung im Rundfunk (Reischek 1953; ORF Pressedienst 1973) – demonstriert.

Im übrigen war Schmidts Konzeption einer „Überlieferungskunde" von nur geringer Originalität. Nicht nur bediente sie sich jener „Bestimmungsmerkmale des Volkstümlichen", die Richard Weiss in seiner Schweizer Volkskunde – jenem dem Fach auf neutralem Boden ausgestellten „Unbedenklichkeitsbescheid" (Jeggle 1988, 65) – durch „Gemeinschaftsbindung und Traditionsbindung" festgelegt hatte (Weiss 1946, 9), sondern erinnert auch in ihrem Rekurs auf die „Motivierungen, welche außerhalb der Individualität liegen" (Schmidt 1947b, 124), an jenes „Generell-Stagnierende", das seit Eduard Hoffmann-Krayer einer „Volkskunde als Wissenschaft" in Abwandlungen als Leitmotiv gedient hatte (Hoffmann-Krayer 1902, 10). Analog zur allgemeinen gesellschaftspolitischen Entwicklung zeigt sich solcherart der „Neubeginn" der hiesigen Volkskunde auch auf ihrem elaboriertesten theoretischen Niveau als „Rückbruch", als jener restaurative Regreß also, der generell die Konsti-tuierungsphase der Zweiten Republik begleitet und mitbestimmt hatte (Hanisch 1994, 395) – eine Tendenz, die freilich im weiteren der endgültigen akademischen Konsolidierung des Faches nicht hinderlich war.

2.

„Today the science of folklore has become an established and fully recognized subject for university and museum study" (Beitl 1968, 216). Aus dieser Bemerkung spricht nicht nur das Wunschdenken des Vertreters eines im allgemeinen Forschungs- und Wissenschaftsbetrieb doch recht marginal angesiedelten Faches: Mitte der sechziger Jahre konnte der Volkskunde in Österreich zumindest ihre Etablierung als eigenständige Disziplin auf solider organisatorischer Basis durchaus mit Recht bescheinigt werden – jene Weltoffenheit, wie sie gelegentlicher internationaler Zungenschlag suggeriert, allerdings weniger. Auch nach Abschluß des Staatsvertrages – als dem Zeitpunkt der eigentlichen „Take-off-Phase der österreichischen Nationsbildung" (Hanisch 1994, 164) im Kielwasser politischer Selbständigkeit und allmählicher wirtschaftlicher Stabilisierung – hielt sie ihre Rolle im Repertoire österreichischer Autostereotypie besetzt und konnte diese auf einem recht breiten institutionären Fundament spielen.

Dieses Fundament bildeten vor allem die nunmehr in jeder der drei damaligen Universitätsstädte eingerichteten Hochschulinstitute (Hergouth 1967), denen durch die Person ihrer jeweiligen Leiter ein spezifisches Forschungs- und Lehrprofil gegeben wurde. Während in Innsbruck Karl Ilg (habilitiert 1946, Ordinarius 1961-1984), der 1949 die Leitung des Instituts übernommen hatte, einer landesgeschichtlich orientierten Traditionskunde „bis nach Südamerika" (Ilg 1990) nachging (Johler 1994c, 596f.), prägte in Wien der 1959 zum a. o. Professor ernannte und 1961 mit der Errichtung des Volkskundeinstitutes (Bockhorn / Liesenfeld 1989) betraute Richard Wolfram (Ordinarius 1963-1972) das Fach nicht nur thematisch durch Betonung der von ihm bevorzugten Brauch- und Tanzforschung, sondern auch und vor allem heuristisch in einer terminologisch schwer zu erfassenden Art des Zugangs, den man vielleicht am ehesten als den Versuch begreift, dem Leben das Geheimnis, das vielen einer „entzauberten" Moderne ausgetrieben scheint, wieder zurückzugeben – ein Vorhaben, das schon größere Geister auf politische „Holzwege" geführt hat (Safranski 1994). Von solchen in regionaler Schwerpunktsetzung getroffenen Orientierungen im universitären Fach abgesehen, trifft der oft überstrapazierte Begriff einer wissenschaftlichen „Schule" (Szacki 1981) am ehesten auf die Grazer Volkskunde zu. Sie hatte sich im Anschluß an die „Wörter und Sachen"-Tradition Rudolf Meringers unter Geramb, für den 1949 ein Ordinariat samt eigenem Universitätsinstitut für Volkskunde genehmigt worden war (Eberhart 1983, 1991, 1994, 579ff.), und dessen Schülern Hanns Koren (Ordinarius 1955-1972) und Oskar Moser (Ordi-

narius 1972-1984) einer vorrangig haus- und gerätekundlich orientierten Sachvolkskunde verschrieben, die inhaltlich wie methodisch von dem ab 1961 in Kiel, ab 1966 in München wirkenden L. Kretzenbacher im Sinne einer „vergleichenden Volkskunde" (Gerndt / Schroubek 1973) erweitert wurde.

Neben dieser streng quellenkritischen Ausrichtung bestand man allerdings nach wie vor gerade in Graz auf „Kulturarbeit" (Koren 1949) und der „Auswertung volkskundlicher Erkenntnisse für das Volksleben unserer Zeit [...] in den Einrichtungen der Volksbildung und Kulturpflege unseres Landes" (Koren 1957), auch solcherart die Erbschaft Gerambs fortführend, der anno 1934 im Rahmen seines Steirischen Volkskundemuseums das „Heimatwerk" als halboffizielle Vermittlungsinstanz eines als „echt" deklarierten und fachlich abgesegneten Traditions- und Kulturgutes etabliert hatte. Und wie immer etwa auch die Intentionen Hanns Korens, der konsequenterweise im weiteren eine (kultur- und bildungs)politische Laufbahn auf Bundes- bzw. Landesebene einschlug – und beispielsweise mit der Gründung des „steirischen herbstes" eine in der „Stadt der Volkserhebung" nicht selbstverständliche Initiative gesetzt hat – weit über jedes Niveau heimattümelnder Vermarktung volkskundlichen Standardwissens (wie auch über dieses selbst) hinausgingen, lief jener Zug zur Praxis doch im zentralen Gleis hiesiger volkskundlicher Tradition.

So schien der Optimismus, mit dem L. Schmidt bald nach Kriegsende sein visionäres Resümee aus der „Geschichte der österreichischen Volkskunde" gezogen hatte, wenig Berechtigung gehabt zu haben. Es war wohl nicht immer im Sinne der von ihm vertretenen „neuen Sachlichkeit", mit der die Volkskunde „das kulturelle Antlitz Österreichs entscheidend mitbestimmen" (Schmidt 1951a, 155) sollte. Deren „wahrhaftig 'neue Ufer', zu denen nach dem Wort Goethes der 'neue Tag' ruft" (ebd.), waren, denkt man an die seit Mitte der 1950er Jahre verstärkt auf die fachinterne Bühne zurückgeholten ehemaligen NS-Akteure, schon auf rein personeller Ebene ohnehin kaum in Sicht. Und auch die über Detailstudien oder die beliebten Kompilationen traditionell volkskundlicher Kanonik (z. B. Burgstaller 1948; Gugitz 1949) hinausgehenden theoretisch-programmatischen Ausritte, in denen sich eine Handvoll seiner Fachkollegen versuchte (z. B. Ilg 1951; Geramb 1953; Haberlandt 1951, 1956), stellten tatsächlich in ihrer fachterminologischen Zirkeldefinitorik „kein[en] Fortschritt in der Gegenwart unserer Forschung, [sondern] weit eher die Zusammenfassung eines Jahrhunderts deutscher Vorurteile" (Schmidt 1952, 180) dar.

So mancher wieder beamtete Volkskundler dieser Tage beteiligte sich freilich zumindest in der ersten Zeit seiner neuen Karriere aus guten Gründen nicht am grundsätzlichen Fachdiskurs und beschränkte sich unter Ausklammerung programmatischer und so selbstdeklarierender Überlegungen darauf, die zeitgenössische volkskundliche Landschaft unter rein organisatorischem Aspekt zu referieren. So sprach Richard Wolfram in einem prospektiven Überblick zu den *Gegenwartsaufgaben der Volkskunde* anläßlich des Wiener Universitätsjubiläums anno 1965 recht nüchtern von einer in „zahlreiche neue Teilgebiete [sich] entfalten[den]" Disziplin, der „die Arbeit heute auf den Nägeln brennt" – auf diese Weise den fachimmanenten „5-vor-12-Tick" der Volkskunde (Köstlin) dokumentierend –, spielte im übrigen auch seinerseits bereits mit dem Bloch'schen Wort von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" und wies ansonsten auf die jeweiligen fachinternen Unternehmungen neueren Zuschnitts hin (Wolfram 1965, 354 u. 357). Dazu zählte in erster Linie die Herausgabe eines *Österreichischen Volkskundeatlas*, ein Vorhaben, das, auf Vorarbeiten in den Bundesländern (z. B. Burgstaller 1951) aufbauend, v. a. von Ernst Burgstaller, Adolf Helbok, Arthur Haberlandt, Karl Ilg und Richard Wolfram vorangetrieben und schließlich unter der Ägide der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften* nach 27jähriger Laufzeit 1982 mit der Publikation der letzten Kommentarlieferung zu Ende gebracht wurde (Kretschmer 1984). Die Vorbereitung dieses Kartenwerkes war 1953 auf einer Tagung österreichischer Volkskundler unter Vorsitz ihres „Altmeisters" Geramb angeblich „einhellig" beschlossen worden (Helbok 1959, 17). Seiner erstmaligen Erwähnung bzw. Ankündigung im achten Jahrgang (1954) der von L. Schmidt redigierten *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde* wurde allerdings wohl nicht zufällig eine gleichsam neutralisierende Mitteilung über ein im Entstehen begriffenes „Archiv der österreichischen Volkskunde" des Wiener Volkskundevereins gegenübergestellt, in der unmißverständlich „eine klare Trennung der beiden Unternehmungen auch vor der Öffentlichkeit" empfohlen und deren „Verschiedenheit [...] deutlich genug zum Ausdruck gebracht" wurde.

In der hier und im weiteren noch des öfteren (z.B. Schmidt 1958b; 1960) artikulierten Frontstellung zum *Österreichischen Volkskundeatlas* bzw. dessen Proponenten dokumentiert sich der Versuch, die österreichische Volkskunde im Wiener Museum zu zentralisieren, ein Versuch, der an frühere Überlegungen hinsichtlich eines *Österreichischen Volkskundewerkes* anknüpfte, das in Verbindung mit den Materialbeständen der österreichischen Landesstellen des *Atlas der deutschen Volkskunde* und den Materialien der in reichsdeutscher Zeit betriebenen „Bauernhausauf-

nahmen" als „Bundesamt für Volkskunde [...] die gesamte Sammelarbeit und Bewahrung der Archivstoffe zu organisieren unternehmen müßte" (Schmidt 1948, 6). Konsequenterweise hatte L. Schmidt bereits anläßlich der Neugründung des *Österreichischen Volksliedwerkes* dessen Etablierung im *Österreichischen Museum für Volkskunde* geplant, nachdem hier bereits für einige Zeit die Volksliedarchive für Niederösterreich und Wien untergebracht worden waren (Schmidt 1947a, 169). Dies wäre eine Zusammenführung gewesen, die gut zu dem Vorsatz gepaßt hätte, das genannte Zentralarchiv „hauptsächlich der Ergänzung der Sachgüter des Museums durch die geistigen Volksüberlieferungen" zu widmen (Schmidt, 1954), wie dies Schmidt nach dem Vorbild des „Nordiska museets arkiv for folksed och folktro" in Stockholm intendierte. Nachdem sich diese Fusionspläne zerschlagen hatten, mußte man sich mit hauseigenen Umfragen nach Art des Torso gebliebenen „Burgenland-Atlas" (Schmidt 1961a), „die das Sachgut des Museums kartographisch verstehen lassen sollten", und mit der Aufarbeitung „allmählich angesammelten, aber nie geordneten Zeitungs-Ausschnitt-Materials" (Schmidt 1960, 100) begnügen. Letzteres sollte rund zwei Jahrzehnte später eine der Arbeitsgrundlagen des von Schmidt als „wirklichem Mitglied" an der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften* durchgesetzten *Instituts für Gegenwartsvolkskunde* (Beitl 1986) werden, das sich u. a. die Aufgabe gestellt hatte, ein österreichisches wissenschaftliches Zeitungsarchiv nach deutschem Vorbild zu begründen (Beitl 1988). Mit der Auflösung dieser Einrichtung im Jahre 1992 wurde zwar das „Archiv der österreichischen Volkskunde" als deren Nachfolgeinstitution zumindest verbal wieder aktualisiert (Beitl 1993, 47), tatsächlich jedoch scheint mit diesem „empfindlichen Terrainverlust für das Fach Volkskunde" (ebd.) einer „sammelnden und sichtenden" Dokumentation zur „Gegenwartsvolkskunde" – zu der sich die Schmidt'sche „Überlieferungskunde" unter Beachtung auch rezenter Kulturphänomene gemausert hatte (Schmidt 1976) – fürs erste der Boden entzogen und zugleich der Versuch endgültig gescheitert zu sein, Fachgeschichte aus der Perspektive der Wiener Laudongasse zu schreiben.

Die Person Leopold Schmidts wird hier im übrigen nicht wiederholt bemüht, um dessen hegemonialen Intentionen posthum in fachhistorisch verzerrender Perspektive nachzugeben, sondern weil von ihm bzw. dem von ihm geleiteten Verein – der übrigens per Statut Fachleute und sogenannte „Laienforscher" gleichermaßen zusammenführen und die Volkskunde einer breiteren Öffentlichkeit nahebringen sollte –, so mancher, wenngleich oft erst später, anderorts und von anderen Protagonisten

verwirklichte Plan erstmals gehegt worden ist. So wurde etwa aus Anlaß der „Befreiung Österreichs" im Staatsvertragsjahr die Schaffung eines österreichischen Freilichtmuseums durch den Verein angeregt (Pöttler 1991, 206f.) und bereits in den ersten Nachkriegsjahren an den „Österreichischen Bundesverlag", der lange Jahre die *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* herausbrachte und über seinen Direktor Rudolf Dechant dem Museum eng verbunden war, mit konkreten Vorschlägen und Vorarbeiten zu einem – 1969 mit Erscheinen des 1. Bandes der „Österreichischen volkskundlichen Bibliographie" verwirklichten – *Bibliographischen Handbuch der österreichischen Volkskunde* herangetreten, wobei man die Redaktion ebenfalls ausschließlich dem *Verein für Volkskunde in Wien* überantworten zu müssen glaubte (Schmidt 1948, 10f.). Dieser, in den Schreiben seines langjährigen Generalsekretärs und späteren Präsidenten gerne als „Organisation sämtlicher Volkskundler Österreichs" bezeichnet, verfügte ja auch mit der Zeitschrift über ein für die fachliche Integration wichtiges Instrument, wobei Schmidt anfangs Anton Dörrer und Viktor Geramb als Vertreter der Universitätsstädte, in denen Volkskunde gelehrt wurde, in die Herausgabe eingebunden und die beiden Kollegen auch ins Redaktionsteam der ab 1947 erscheinenden *Volkskundlichen Beiträge aus Österreich* geholt hatte. Diese Zusammenarbeit zerschlug sich allerdings bald, wobei die konkreten Ursachen, will man nicht auf privaten unveröffentlichten Schriftverkehr zurückgreifen, nur allgemein-unbestimmt festzumachen und dabei etwa weniger in einem Reflex auf jenes bekannte, aus dem „alten Kronlandindividualismus der späteren Bundesländer" (Botz / Müller 1995, 13) resultierende föderalistische Konkurrenzverhältnis zu sehen sind, sondern wohl eher, wie immer eindimensional solche Erklärungsansätze auch anmuten mögen, im Habitus der einzelnen Akteure, die sich zuweilen wohl für die „Inkarnation des wissenschaftlichen Subjekts" (Bourdieu) hielten – eine Rolle, die ihnen von jeweiliger Anhängerschar im Gewand zärtlicher Titelei („Vater Geramb") z. T. übers Grab hinaus zugestanden wurde.

Untergraben wurden die angesprochenen Wiener Hegemoniebestrebungen jedenfalls durch die Etablierung des von Karl Ilg auf der Volkskunde-Tagung in Stift Mehrerau bei Bregenz 1957 angeregten und im Jahr darauf in Saalfelden konstituierten *Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde*, der sich als Interessensvertretung „der in der Volkskunde im öffentlichen Auftrag Tätigen" (N. N. 1958, 29) begriff. Seine Gründung stieß im Wiener Verein naturgemäß auf nur geringes Wohlwollen. Letzterer hatte auch mit keinem offiziellen Vertreter an der Gründungssitzung teilgenommen – und

im folgenden gingen die beiden Organisationen immer stärker auf Distanz zueinander und etwa auf dem Tagungssektor durchaus getrennte Wege; erst 1979 konnte man sich dazu durchringen, die österreichischen Volkskundetagungen als öffentliche Foren unmittelbarer fachinterner Kommunikation künftig gemeinsam in dreijährigem Rhythmus zu veranstalten. Die Unstimmigkeiten hiesiger, dieser Bezeichnung solcherart nur bedingt genügenden „Scientific Community" spiegeln – und darum werden sie hier erwähnt – die österreichische Volkskunde jener Tage aus quasi wissenschaftspsychologischer Perspektive (unter der auch Werte wie „Kommunismus" und „Uneigennützigkeit" zu den verbindlichen Spielregeln des Wissenschaftsbetriebs (Merton) gezählt werden), als eine Fachrichtung, die bei all ihrer institutionären Verankerung jenes Konsenses ermangelte, der die eigentliche Voraussetzung einer durchinstitutionalisierten Disziplin darstellt (Cole 1981, 86). Und wenn dieser Konsens wenigstens in einem Punkt einhellig bestanden hat, nämlich in der Forderung nach Einbindung in das Schulwesen – wie sie von der 1. Volkskunde-Tagung an mit der dort artikulierten Hoffnung auf Anerkennung des Faches „als Lehr- und Pflichtfach in [den] Bildungs- und Erziehungshäusern [...] binnen Jahresfrist" (Dörrer 1946, 5) bis zur Bildung einer Lehrplankommission im Rahmen des Fachverbandes Mitte der 1980er Jahre (Bockhorn u. a. 1984; vgl. auch Deimbacher 1984) erhoben wurde –, zeigt dies ebenfalls nur und einmal mehr, daß die österreichische Volkskunde – und das gilt generell hinsichtlich ihrer Institutionen und Organisationen wie auch hinsichtlich ihrer Vertreter und deren Problemstellungen – auch nach 1945 in hohem Grade an außerwissenschaftlichen Zielen orientiert war.

Solche Orientierung an externen Belangen läßt notwendig die Frage nach der Autonomie eines Faches aufkommen, als deren wichtigster Indikator „der Verzicht auf nichtwissenschaftliche Tätigkeiten, [auf] die Interessen anderer institutioneller Bereiche" dingfest gemacht worden ist (Cole 1981, 81). Zugleich zur Diskussion gestellt ist damit „Professionalität" im Fach, wobei dieser Begriff hier weniger auf die notorische Tatsache zielt, daß Volkskunde oft und gerne Betätigungsfeld „unzünftischer" Laienschaft war und ist (Köstlin 1984; Johler 1993), sondern den unbeschadet allen intendierten Gegenwartsbezugs und einer zu Recht postulierten „gesellschaftlichen Verantwortung" (Niederer 1969) durchgehaltenen Vorsatz meint, Wissen nicht zum Zweckmittel zu degradieren und es aus der Sphäre des „Praktikers" und seiner auf ein unmittelbares Ziel gerichteten Interessen zu salvieren. Womit die gern unter dem flotten Titel sogenannter „Gesellschaftsrelevanz" firmierende rezente Form „angewandter" Diszi-

plin – auf deren immerhin gefährliche Nähe zum Dilettantismus bereits vor langem von unverdächtiger Seite hingewiesen worden ist (Bausinger 1971, 274) – befragt und die fachhistorische Skizze näher an gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb gerückt sei.

3.

Der Historiker, so wird gern gesagt, hat einen nicht zu überschätzenden Vorteil: zu wissen, wie es weiter- und ausgegangen ist. In dieser Sichtweise gerinnt Geschichte zum Fundament gegenwärtiger Verhältnisse und im speziellen Fachgeschichte zum Fait accompli gegenwärtigen Vorgehens in der Disziplin. Doch gerade Fachgeschichte ist zu sehr mit rezenter Wissenschaftspraxis verwoben, ist zu sehr selbst ein Produkt dieser Wissenschaftspraxis, als daß der historische Blick zur Autopsie rezenten Befindens mutieren könnte; vielmehr bestimmt dieses erst seine jeweilige Perspektive. Wissend um eigene Subjektivität sollte man sich so behutsam etwa jenem mit dem Datum 1968 markierten Abschnitt volkskundlicher Fachentwicklung nähern, der üblicherweise und in Analogie zu den Verhältnissen in Deutschland als einer der wichtigsten, als Aufbruch schlechthin gewertet wird und dessen Behandlung zweifellos unumgänglich ist – ebenso unumgänglich freilich wie die Forderung, dabei moderate Töne anzuschlagen.

Denn wenn Fachgeschichte betreiben, die „Biographie" eines Faches zu schreiben zugleich (in Abwandlung einer Bemerkung von Jacques Le Goff) heißt, die Produktion der Erinnerung an dieses Fach zu berücksichtigen, dann gilt es festzuhalten, daß hierzulande die Bedeutung jenes „Abschieds vom Volksleben" bzw. dessen Nachwehen (und hierzulande gab's nur diese) zuweilen überstrapaziert bzw. mythisiert wird. So wenig gerechtfertigt es auch sein mag, der 68er Bewegung in Österreich insgesamt bloß den Charakter einer „nachholenden Entwicklung" im Vergleich zur deutschen Situation zuzuschreiben (Stocker 1995; Schwendter 1995): Kam schon in Deutschland der Volkskunde in dieser gesellschafts- und kulturpolitischen Zäsur kaum eine „Schlüsselstellung", sondern höchstens „symptomatische [Bedeutung] im Prozeß der allmählichen Veränderung" zu (Bausinger 1994, 3), wie hätte dies nicht ebenso und verstärkt hierzulande der Fall sein sollen? Öffentlicher Protest als ein Muster intellektueller Aktivität war wohl schwer durchzusetzen in einem geistigen Umfeld, das sich beim Beschreiten „neuer Wege" nur zu gern an die im eigentlichen Sinn des Wortes mittelmäßige Maxime hielt, „weder in die endlich verlassenen Gleise des 19. Jahrhunderts zurück[zu]treten, noch die Seitenwege eines

für unser Land und Volk wenig tauglichen Modernismus ein[zu]schlagen." (Schmidt 1972a, 6). Dazu kommt, daß für eine Disziplin, vor der aufgrund ihres Engagements während der NS-Zeit wohl gerade die kritische Intelligenz des Landes zurückschreckte, eine Nachwuchsgeneration nur schwer zu rekrutieren war.

So fand jenes „deutsche Beben" im Fach (Hugger 1994, 103) vorerst nur geringen Nachhall; und an den Auseinandersetzungen, wie sie die deutsche Volkskunde rund um die legendären Tagungen von Würzburg 1967, Kiel 1968, Detmold 1969 und Falkenstein 1970 tatsächlich von Grund auf erschütterten, hat sich hiesige Kollegenschaft praktisch nicht beteiligt – von sporadischen und wohl eher zufälligen Anwesenheiten bei den genannten Veranstaltungen abgesehen. Deren inhaltliche wie kommunikative Turbulenzen (vgl. Fachschaft EKW 1986) schienen dabei nicht eben im Mittelpunkt des Interesses zu liegen – so läßt sich jedenfalls aus jenem Bericht einer österreichischen Partizipantin am Detmolder Kongreß schließen, der sich ausschließlich dem „reichhaltigen Filmprogramm" der dortselbst ebenfalls tagenden Filmkommission widmete (Lies 1970). Dieser Bericht war übrigens der einzige seiner Art, mit der in der *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde* zumindest indirekt die damaligen Vorgänge in Deutschland rezipiert wurden – was im übrigen wohl nicht wenig zur Legendenbildung über diese beitrug, ansonsten freilich ganz in der Konsequenz genannten Publikationsorgans lag, das, vorrangig „gemüthaften Einzelforschungen" (Narr 1970, 46) im heimisch-regionalen Kontext verschrieben, seinerzeit kaum je einen Blick über die Grenzen geworfen hat. Damit gehorchte es der kulturpolitischen Verfassung jener „langen fünfziger Jahre" Österreichs (Hanisch 1994, 426), die allgemein bis Mitte der 60er Jahre hinaus das Land prägten und zu jener generellen Provinzialisierung des Kulturbetriebes geführt hatten, die als Folge des facettenreichen Prozesses der Re-Austrifizierung im Sinne einer „restitutio in integrum" geortet wird (Sieder u. a. 1995, 16f.).

Daß dieses konservative Klima im Fach bis weit in die 70er Jahre hinein andauerte und auch dann nur von einigen wenigen konterkariert wurde, verdankt sich nicht nur der mit Auslaufen der offiziellen Entnazifizierung (Meissl u. a. 1986) legistisch gedeckten Restitution diskreditierter Fachvertreter – die ja aufgrund des allgemeinen öffentlichen Konsenses, daß auf die personellen Ressourcen jener „Belasteten" nicht verzichtet werden könne (Botz / Müller 1995, 33f.), in sämtlichen Diziplinen praktiziert wurde. Die Entwicklung war wohl konstitutiv für eine Disziplin, die sich als „Agentur des Traditionellen" verstand und ihre gesellschaft-

liche Anerkennung und akademische Etablierung über ihren Beitrag zur Konsolidierung jener „nationalen Begriffsvertrautheiten" (Johler / Tschofen 1995, 214) legitimierte, von denen die Richtung ihres Forschungsbetriebs weitgehend bestimmt war – auch dort, wo diese Richtung ins Präsens wies.

„Gegenwartsvolkskunde", dieses „volkskundlich unbetretene Gebiet", das „gangbar [gemacht zu haben]" (Schmidt 1961b, 293) L. Schmidt gern für sich in Anspruch genommen hat, wurde hierzulande ja in recht traditioneller Kanonik und, wo nicht als simple Reliktforschung, so doch aus einer Perspektive betrieben, die gegenwärtige Phänomene bzw. deren Funktion ausschließlich vor der Kontrastfolie einer gewöhnlich positiv konnotierten Vergangenheit wahrnimmt. Beispiele für diesen nostalgisch unterfütterten Versuch, ans Perfekt orientiert in die Aktualität und auf die Höhe der eigenen Zeit vorzustoßen, finden sich zur Genüge dort, wo „der Forschungsstand des Faches [...] abgelesen werden kann" (Schmidt 1977a, 2) – eben in der *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde*, die ab ihrem 75. Jahrgang zusätzlich von Klaus Beitl betreut wurde und so einen „allmählichen Ablösevorgang der Generationen, wie dies im Wissenschaftsbetrieb vielleicht doch am sinnvollsten erscheint" (Schmidt 1972b, 51) zumindest redaktionell spiegelte. Hier wurden jene Marginalien, die – ob aus früherer Kulturstufe stammend, ob rezenter Genese – sinnvoll erst bemerkenswert sind, wenn sie als Indikatoren sozialer Sachverhalte begriffen werden, teils schlicht registriert (z. B. Schuller 1970a; Petrei 1975; Prasch 1977; Grieshofer 1978; Eberhart 1978), teils in Exerzierung des Konzeptes des Funktionsäquivalents, allerdings zuweilen auf dessen bescheidenstem Niveau, abgehandelt (z. B. Schuller 1970b; Lukas 1976). Und ohne unfreundliche Generalisierung läßt sich als allgemeine Tendenz damaliger hiesiger Volkskunde, zumindest in ihrer Repräsentation durch das Hauptpublikationsorgan, eine dezidierte Unaufgeschlossenheit gegenüber jenen Soziologisierungstendenzen im Fach konstatieren, die bereits anläßlich des Erscheinens von Bausingers *Volkskultur in der technischen Welt* hierzulande recht mißtrauisch ad notam genommen worden waren (Schmidt 1961b) und gegen die im weiteren die längste Zeit Front gemacht wurde – in unterschiedlicher Taktik des Vorgehens. Dieses reichte von Ignorierung über klarstellende Abgrenzung gegenüber diversen, nur als Symptome eines disziplinären Modetrends gesehenen Ansätzen und Publikationen, die „gar nicht für uns geschrieben [sind]" (Schmidt 1977b, 310), bis zu wütenden Ausfällen gegen „so manche deutschen Kleinstädter [...], die sich vom 'Abschied vom Volksleben' bis zu allen noch möglichen

Zersetzungs- und Zertrümmerungserscheinungen des Faches bemerkbar machen wollten" (Schmidt 1981, 37).

Doch nicht nur im Einflußbereich L. Schmidts – auf den hier als einen der wenigen damals jenseits der österreichischen Grenzen rezipierten hiesigen Fachvertreter allerdings in erster Linie zu rekurrieren ist – hat die Volkskunde dem ja auch hierzulande vor sich gehenden tiefgreifenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umschichtungsprozeß wenig Rechnung getragen. Wenngleich sie sich zuweilen durchaus fortschrittlich gebärdete: So hielt etwa Karl Ilg in Innsbruck bereits 1949 seine erste „Arbeitervolkskundevorlesung" und vergab im weiteren Dissertationen zu einschlägiger Thematik. Diese waren allerdings ganz im Sinne des Doktorvaters abgefaßt, den „keine marxistische Philosophie, wie sonst häufig, zur Arbeiter- und Dienstbotenvolkskunde geführt [hatte], sondern meine Ganzheitsauffassung vom 'Volk'" (Ilg 1990, 18). Unbelastet von klassenkämpferischer Attitüde waren freilich auch die zur gleichen Zeit publizierten Beiträge zur „Arbeiterkunde" von Johann Mokre gewesen, gegen die gleichwohl von Ilg recht heftig polemisiert wurde (Ilg 1962, 158ff.). Mokre – der während seines bewegten Lebens eine Karriere vom (stände)staatlichen Volksbildungsreferenten in der Steiermark über Lehr- und Forschungsaktivitäten in den USA bis zum Universitätsprofessor der Rechts- und Staatswissenschaften an der Universität Graz (deren Soziologisches Institut er schließlich begründete) durchlief (Müller 1993) – hatte sich in seinen einschlägigen, später gern als „Ansätze zur Arbeiterkulturforschung" (Slapansky 1991, 241) begriffenen Arbeiten (Mokre 1936, 1950, 1955) im Sinne eines dezidiert katholischer Soziallehre verpflichteten Engagements um eine „konservative Anhebung dieses 'Standes'" (Fielhauer 1984, 66) bemüht. An ihn, dessen realitätsnahe Ausführungen für Ilg, der sich an der Harmonie eines „in den tiefen Wurzeln von Nachbarschaft und Verwandtschaft verankerte[n] Volkes" delektierte, freilich ein zu „unerfreuliches, düsteres Bild [entwarfen]" (Ilg 1962, 156, 159), konnte gleichwohl später weit eher angeknüpft werden als an nominell fachnähere Studien von der Art jener Helene Grünns, in denen „das sich entwickelnde Arbeiterbrauchtum [...] als vollzogene Lebensordnung" (Grünn 1974, 189) in Analogie zur einer ebenso romantisierten Bauern- und Handwerkerkultur gewertet wurde.

Jener Teilbereich des Faches, das sich hierzulande im Vergleich zu anderen Disziplinen sehr verspätet mit den urbanen proletaroiden Sozialmilieus auseinandersetzte (Fielhauer / Zupfer 1979), ist in inhaltlicher wie organisatorischer Hinsicht untrennbar mit dem Namen Helmut Fielhauer

verbunden: Er hatte nicht nur die erste Tagung der 1979 im Anschluß an den 22. DGV-Kongreß in Kiel gegründeten Kommission „Arbeiterkultur" in Wien organisiert (Kaschuba / Warneken 1980; Fielhauer / Bockhorn (Hg.) 1982), sondern sich zeitlebens in einem über das rein Fachliche hinausgehenden Engagement dieser Thematik verpflichtet gefühlt. Und wenn „Arbeiterkulturforschung" auch späterhin recht prominenten Raum im hiesigen Forschungs- und Lehrbetrieb eingenommen (Bockhorn u. a. 1989; Slapansky 1991) und für manche die einschlägig damit Befaßten eo ipso zu „aufgeschlossenen Volkskundler[n]" (Bockhorn 1989b, 12) konsekriert hat, hängt dies wohl mit dem sozialen Charisma jenes Mannes zusammen, der zugleich als Wissenschaftler – auch (und dies anfangs wohl vorrangig) jenseits unserer Grenzen – als ein „Lichtblick in der österreichischen Volkskunde" wahrgenommen wurde (Bockhorn 1987b, 160).

Tatsächlich spiegelt die Person Fielhauers auch biographisch den allmählichen Prozeß einer „nachhaltige[n] Umstrukturierung" (Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 115) der Volkskunde in unserem Land. Fielhauer (1974 habilitiert, 1977 a. o. Prof.) hatte seine wissenschaftliche Laufbahn 1961 beim *Österreichischen Volkskundeatlas*, dem er lange Zeit als Autor und Koordinator für Niederösterreich verbunden blieb, begonnen, wurde 1963 Assistent Richard Wolframs und baute mit diesem das neu gegründete Institut für Volkskunde an der Wiener Universität auf, dessen Leitung er von 1980 bis zu seinem Tode 1987 innehatte. Er war – wie damals nicht unüblich – aus einer anderen Disziplin, diesfalls von der Germanistik her, auf die Volkskunde gestoßen, hatte sich bei Wolfram das methodische und stoffliche Repertoire der „klassischen Volkskunde" angeeignet (Kramer 1989, 115) und konzentrierte sich anfangs sammelnd und beschreibend auf „Bräuche, Volkspoesie, Zeugnisse der Volksfrömmigkeit und Volksmedizin" (Fielhauer 1980). Solcherart über seinen Lehrer – dem er in den ersten Jahren seiner akademischen Karriere auch persönlich verbunden war – durchaus kanonischen Erkenntnisinteressen verpflichtet, hat er freilich auch in seinen frühen Arbeiten vor den Abgründen Wolframscher Interpretatorik stets zurückgescheut und war in Sachen Kontinuität über Andeutungen etwa zur „ambivalente[n] Sinnbildhaftigkeit" oder „Materialsymbolik" von brauchtümlich verwendeten Strohgebinden (Fielhauer 1966, 32) nicht hinausgegangen. Nach seinem „inneren Bruch mit der Romantik", der sich zeitlich „gewiß nicht zufällig mit der 68er Frage, die vom Westen auch nach Österreich herüberklang" (Fielhauer 1980) überschnitt, orientierte sich Fielhauer in seiner weiteren wissenschaftlichen Arbeit vor allem an Vorbildern aus Tübingen, wandte deren Analysemodelle auf hiesige Phänomene an (vgl. Scharfe 1970;

Fielhauer 1981) und interpretierte diese entlang einer kritischer Theorie verpflichteten Verdinglichungs- und Entfremdungsthese, die ihrerseits dem radikal-aufklärerischen Sendungsbewußtsein jener „empirischen Kulturwissenschaftler" der ersten Stunde Pate gestanden war. Auch die zeitgemäße Aktualisierung der Marx- und Marxismusrezeption und -diskussion wußte er insofern in die Praxis umzusetzen, als er 1982 im Zuge einer Gastprofessur an der Berliner Humboldt-Universität die Auseinandersetzung mit der DDR-Volkskunde suchte.

War diese Auseinandersetzung mit real existierender Gesellschaftsutopie für Fielhauer zwar wohl teils ernüchternden, in summa jedoch anregenden Charakters, kann solches von den Angriffen, denen er sich im eigenen Land ausgesetzt fand, nicht behauptet werden. Soweit diese in persönlichen Ressentiments gründeten, sollen sie freilich hier nicht interessieren und der zeitgenössischen Fama überlassen bleiben; und wenn auch Wolfram etwa in einer Kritik an Fielhauers Arbeit über „'Maulgabe' und 'Mahlgemeinschaft'" (Fielhauer 1973) in dem darin seiner Auffassung nach dokumentierten „Streben, Selbständigkeit durch ein gewisses Abstandnehmen von mir darzutun," eine „emotionale Triebfeder" zu erkennen vermeinte (Wolfram 1974, 143), so liegt der solcherart georteten Distanzierung seines ehemaligen Schülers gewiß vor allem dessen immer stärkerer Impetus zugrunde, wissenschaftliches Erkenntnisinteresse vom gesellschaftlichen Prozeß nicht abzukoppeln und die Frage nach „Nutzen und Nachteil der Volkskunde" (vgl. Kramer 1970) nicht in „Plädoyer[s] für gestalthaftes Sehen" (Wolfram 1970) versickern zu lassen.

Was sich in Differenzen wie der hier exemplarisch angedeuteten spiegelt, ist die generell wachsende gegenseitige Entfernung der Standpunkte, sind die zunehmenden Kommunikationsbarrieren in der Disziplin, deren Vertreter höchst unterschiedliche Überzeugungen hinsichtlich des „Wissenswerten" in der Volkskunde und deren „Fachspezifik" (Bausinger 1980) hegten. Schlagwortartig polarisierend gesagt, standen mit der Zeit auch hierzulande in gegenseitiger Verständnislosigkeit die Verfechter einer „nostalgisch-retrospektive[n] Bezugsrichtung" (Greverus 1969) jenen Protagonisten einer „entzauberten Volkskunde" (Bessler 1970) gegenüber, die – unter Rückgriff auf mitunter recht heterogene und divergente Methodik aus benachbarten bzw. zu Nachbarwissenschaften deklarierten Disziplinen – den Standort der Volkskunde aus dem „Bereich bloßer Harmlosigkeiten" (Bausinger 1971, 270) zu verlegen und sozialwissenschaftlich zu fundamentieren suchten. Mit zunehmender Rezeption des disziplinären Strukturwandels in Deutschland – seinerzeit wohl tatsächlich

der „große Bruder" (Johler 1989) der hiesigen Volkskunde, konzediert man, daß es einen „Imperialismus der Qualität" (Le Goff) gibt – ist die „Kritik des Kanons" und der „Tradition", der „Theoriefeindlichkeit", der fehlenden „Praxisnähe" und der politischen „Verstrickungen" des Faches von jüngerer Wissenschaftlergeneration internalisiert worden – als Postulate kritischen Bewußtseins, die freilich allmählich auch zum „gesunkenen Wissenschaftsgut" (Martin Scharfe) wurden mit der diesem inhärenten Tendenz, elaborierte Programme zu Reiz- und Schlagwörtern, ernsthafte gesellschaftliche Anliegen zur Halbaufklärung herabkommen zu lassen.

Denn – um diese Attacke auf fachinternen Zeitgeist in drei Punkten zu spezifizieren: Hat etwa die immer wieder aufflackernde Namengebungsdiskussion zu mehr geführt, als zu jener, jedweden über den Gegenstand sich erhebenden Humors baren „political correctness", mit der gefordert wird, den Namen „Volkskunde" nicht schlicht als verbale Chiffre für ein Fachgebiet, sondern höchst wörtlich und so (historisch-ideologisch) belastet zu sehen, und ist die zunächst per Zusatztitulatur an den Institutsschildern vollzogene Hinwendung zu einer „Europäischen Ethnologie" inhaltlich über die bereits vor einem halben Jahrhundert geführte Diskussion (Erixon 1937/1938; Actes 1955; Schmidt 1956; Lutz 1969) sonderlich hinausgegangen? Kann jene beiläufig-sozialarbeiterische Attitüde, mit der hierorts etwa vom sogenannten wissenschaftlichen Nachwuchs hartnäkkig das Reinigungspersonal einer universitären Institution per Widmung zum Inbegriff der werktätigen Klasse („[...] die, die am Institut arbeitet") stilisiert wurde (Studienrichtungsvertretung 1990), ernsthaft zu einer Lösung der „Antinomie zwischen den Forderungen der Wissenschaft und denen des Gesamtlebens" (Friedrich Meinecke, zit. bei Bausinger 1986, 112) beitragen? Läuft die auch in Österreich perpetuierte NS-orientierte Fachgeschichtsschreibung nicht letztlich und paradoxerweise Gefahr, bei einer „damnatio memoriae" (jener altrömischen Sitte, die Regierungszeit eines verhaßten Imperators per Gesetzesaufhebung, Namenslöschung und Zerschlagen der Kultfiguren aus der Erinnerung zu streichen) anzukommen und so Geschichte ins Gute umzuschreiben und zu verdrängen?

Wenn sich hier die Darstellung nur indirekt fragend an die unmittelbare Gegenwart – deren institutionäres Umfeld andernorts (Beitl 1992) skizziert wurde – herantastet, hat das seinen Grund nicht nur in jener vorsichtig-freundlichen Unverbindlichkeit, die hierzulande den Umgang der Fachkollegenschaft miteinander prägt. Es gilt hier nicht, der Konfrontation mit rezentem Wissenschaftsbetrieb auszuweichen, sondern jenes Mindestmaß an historiographischer Distanz einzuhalten, ohne das

der Blick auf den Gegenstand sich nicht mehr fokussieren läßt. Zudem wäre das weite thematische, theoretische und methodische Spektrum der heutigen Disziplin, die „eigentlich alles [kann]" (Köstlin 1995) und in der es nichts zu geben scheint, was ihr nicht zum Forschungssujet dienen könnte, einer resümierenden Einfalt nicht gnädig. Den Pluralismus der Inhalte – pars pro toto und noch einmal rückblickend für das Wiener Institut hier angemerkt, dessen Festschrift anläßlich seines 25jährigen Bestehens bereits disparat genug ausgefallen ist (Bockhorn / Liesenfeld 1989) –, der Forschungsverfahren – von der Standardisierung bis zur Empathie reichend – und der theoretischen Deutungsmuster werden die einzelnen Beiträge in diesem Band aufzeigen. Und sie werden vielleicht ebenfalls zu jener Folgerung für weiteres Vorgehen kommen, die aus dem hier gebotenen Summarium einer auch fachgeschichtlich recht inkohärent sich darstellenden „österreichischen" volkskundlichen Landschaft zu ziehen ist – daß, um mit Roland Barthes durchaus im Sinne einer freien und fröhlichen Wissenschaft zu schließen, das „einzig Gegebene die Art und Weise des Nehmens ist".

## Literatur

Actes du Congrès International d'Ethnologie Régionale. Arnhem 1955.

Alzheimer, Heidrun: Volkskunde in Bayern. Ein biobibliographisches Lexikon der Vorläufer, Förderer und einstigen Fachvertreter (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 50). Würzburg 1991.

Bamberger, Richard / Maier-Bruck, Franz (Hg.): Österreich-Lexikon in zwei Bänden. Wien-München 1966.

Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Tübingen 1971.

Bausinger, Hermann: Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 76 (1980), 1-21.

Bausinger, Hermann: Konzepte der Gegenwartsvolkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 87/38 (1984), 89-106.

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Frankfurt/M.-New York 1986 [1961].

Bausinger, Hermann: Wir Kleinbürger. Die Unterwanderung der Kultur. In: Zeitschrift für Volkskunde 90 (1994), 1-12.

Beitl, Klaus: Folklore Studies in Austria, 1945-1965: An Activities Report. In: Journal of the Folklore Institute (Indiana University) V, 2/3 (1968), 216-235.

Beitl, Klaus: Das Institut für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. In: Buchhart, Helmut / Zwanziger, Ronald (Red.): Österreich in Bibliographie und Dokumentation. Unternehmungen zur Erfassung und Erschließung der Literatur über Österreich (= Biblos Schriften, 135). Wien 1986, 41-144.

Beitl, Klaus: Das Institut für Gegenwartsvolkskunde in Wien und Mattersburg. Schließung und Überleitung. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 96/47 (1993), 47f.

Beitl, Klaus (Hg.): Methoden der Dokumentation zur Gegenwartsvolkskunde. Die Zeitung als Quelle. Referate des 1. Internationalen Symposions des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 10.-11. Mai 1983 in Mattersburg/Burgenland (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 15). Wien 1988.

Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich. Mit Beiträgen von Olaf Bockhorn, Franz Grieshofer, Herbert Nikitsch, Margot Schindler und einem Institutionenverzeichnis (= Veröffentlichungen des Österreichischen

Museums für Volkskunde, 26). Wien 1992.

Bessler, Heinrich: Entzauberte Volkskunde. In: Antaios XII (1970), 216-230.

Bockhorn,Olaf: Wiener Volkskunde 1938-1945. In: Gerndt, Helge (Hg.): Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. München 23. bis 25. Oktober 1986 (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 7). München 1987a, 229-237.

Bockhorn, Olaf: Helmut P. Fielhauer (8.10.1937-5.2.1987). In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 90/41 (1987b), 158-160.

Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien. Von den Anfängen bis 1939. In: Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag (= Lebensformen, 3). Berlin-Hamburg 1988, 63-83.

Bockhorn, Olaf: Der Kampf um die Ostmark. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Volkskunde in Österreich. In: Heiß, Gernot u. a. (Hg.): Willfährige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945 (= Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, 43). Wien 1989a, 17-38.

Bockhorn, Olaf: Zur Steyrer Tagung. In: Bockhorn u. a. 1989b, 9-14.

Bockhorn, Olaf, u. a.: Lehrplanentwurf für den Unterrichtsgegenstand Volkskunde an Höheren land- und forstwirtschaftlichen Bundeslehranstalten. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 87/38 (1984), 122-127.

Bockhorn, Olaf / Liesenfeld, Gertraud (Hg.): Volkskunde in der Hanuschgasse. Forschung – Lehre – Praxis. 25 Jahre Institut für Volkskunde der Universität Wien (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 13). Wien 1989.

Bockhorn, Olaf u. a. (Hg.): Auf der Suche nach der verlorenen Kultur. Arbeiterkultur zwischen Museum und Realität. Beiträge der 4. Arbeitstagung der Kommission „Arbeiterkultur" in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Steyr vom 30.4.-2.5.1987 (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 3). Wien 1989.

Botz, Gerhard / Müller, Albert: Differenz/Identität in Österreich. Zur Gesellschafts-, Politik- und Kulturgeschichte vor und nach 1945. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 6 (1995), 7-40.

Brückner, Wolfgang (Hg.): Falkensteiner Protokolle. Frankfurt/M. 1971.

Burgstaller, Ernst: Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberösterreich. Salzburg 1948.

Burgstaller, Ernst: Das Fragewerk zu den volkskundlichen Karten im Oberösterreichischen Heimatatlas. In: Oberösterreichische Heimatblätter 5 (1951), 25-38.

Clark, Terry N.: Die Stadien wissenschaftlicher Institutionalisierung. In: Peter Weingart (Hg.): Wissenschaftssoziologie II. Determinanten wissenschaftlicher Entwicklung. Frankfurt/M. 1974, 105-121.

Cole, Stephen: Kontinuität und Institutionalisierung in der Wissenschaft: Eine Fallstudie des Scheiterns. In: Lepenies 1981, 31-110.

Deimbacher, Franz: Volkskundliche Erkenntnisse für die österreichische Pflichtschulpädagogik. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 87/38 (1984), 107-121.

Dörrer, Anton: Volkskundearbeit in Österreich. In: Die Furche. Kulturpolitische Wochenschrift, 2 (28. Oktober 1946), 43, 5-7.

Eberhart, Helmut: Bemerkungen zum Osterbaum. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 81/32 (1978), 274-275.

Eberhart, Helmut: Die Entwicklung des Faches Volkskunde an der Karl-Franzens-Universität Graz. In: Brückner, Wolfgang / Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde als akademische Disziplin. Referate eines wissenschaftsge-schichtlichen Symposions vom 8.-10. Oktober 1982 in Würzburg (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 12). Wien 1983, 35-50.

Eberhart, Helmut: Die Volkskunde an der Universität Salzburg. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte. In: Rotraut Acker-Sutter (Hg.): Heimat als Erbe und Auftrag. Festschrift für Kurt Conrad zum 65. Geburtstag. Salzburg 1984, 99-119.

Eberhart, Helmut: Viktor Geramb und die Volkskunde in Graz zur Zeit der nationalsozialistischen Machtergreifung. In: Historisches Jahrbuch der Stadt Graz 21/22 (1991), 123-145.

Eberhart, Helmut: Viktor Geramb und seine Erben. In: Jacobeit u. a. 1994, 579-587.

Emmerich, Wolfgang: Zur Kritik der Volkstumsideologie. Frankfurt/M. 1971.

Erixon, Sigurd: Regional European Ethnology. In: Folk-Liv 1 (1937), 89-108 und 2 (1938), 263-294.

Fachschaft EKW: Legenden und Wirklichkeiten. Institutsgeschichte aus studentischer Sicht. In: Jeggle, Utz u. a. (Hg.): Tübinger Beiträge zur Volkskultur. für hb – 17.9.1986 (= Untersuchungen des Ludwig Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 69). Tübingen 1986, 348-373.

Fielhauer, Helmut: Allerheiligenstriezel aus Stroh. Beiträge zum burschenschaftlichen Brauchtum im Weinviertel. In: Helmut Fielhauer / Kretschmer, Ingrid (Hg.): Volkskundliche Beiträge anläßlich der Eröffnung des Instituts für Volkskunde der Universität Wien (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 1). Wien 1966, 21-34.

Fielhauer, Helmut Paul: „Maulgabe" und „Mahlgemeinschaft". Darstellung und Deutung eines Brauches am Beispiel Niederösterreich. In: Öster-reichische Zeitschrift für Volkskunde 76/27 (1973), 173-212.

Fielhauer, Helmut P.: Die Schwierigkeit, ein „Volkskundler" zu sein. In: Extrablatt 4/7 (1980), 78; wiederabgedruckt in: Helmut P. Fielhauer: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse 1). Wien 1987, 17.

Fielhauer, Helmut Paul: Allerheiligenstriezel aus Stroh – Ein Burschenbrauch im Weinviertel, Niederösterreich. In: Wissenschaftlicher Film 27 (1981), 43-53.

Fielhauer 1984: Fielhauer, Helmut Paul: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. In: Ehalt, Hubert Ch. (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags (= Kulturstudien, 1). Wien u. a. 1984, 59-79.

Fielhauer, Helmut P./ Zupfer, Wolfdieter: Präliminarien zur Erforschung der Arbeiterkultur in Österreich. In: Zeitschrift für Volkskunde 75 (1979), 261-266.

Fielhauer, Helmut / Bockhorn, Olaf: Die andere Kultur. Volkskunde, Sozialwissenschaften und Arbeiterkultur. Ein Tagungsbericht. Wien u. a. 1982.

Geramb, Viktor: Gedanken über Volkskunde und Heimatschutz. In: Deutsch-Österreich, 1 (1913) 37, 299-307.

Geramb, Viktor: Von Volkstum und Heimat. Gedanken zum Neuaufbau. Graz 1919.

Geramb, Viktor: Deutsches Brauchtum in Österreich. Ein Buch zur Kenntnis und zur Pflege guter Sitten und Bräuche. Graz 1924.

Geramb, Viktor: Um Österreichs Volkskultur. Salzburg 1946a.

Geramb, Viktor. Entpolitisierung des Lebens. In: Austria. Zeitschrift für Kultur und Geistesleben 1 (1946b) 1, 15-18.

Geramb, Viktor: Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche. 3. Auflage, Graz 1948.

Geramb, Viktor: Der Volksbegriff in der Geistesgeschichte und in der Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 50 (1953), 7-34.

Gerndt, Helge / Schroubek, Georg (Hg.): Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag. München 1973.

Greverus, Ina-Maria: Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 60 (1969), 11-28.

Grieshofer, Franz J.: Seit wann gibt es den Osterstrauß (-baum)? In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 81/32 (1978), 43-46.

Grünn, Helene: Brauchtum der Fabriksarbeiter. Beobachtungen in der VÖEST-Alpine-AG (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 2; zugl. Sonderabdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 111 (1974) Sonderband 7, 188-210). Wien 1974.

Gugitz, Gustav: Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. 2. Bde. Wien 1949.

Gutkas, Karl: Die Feiern „950 Jahre Österreich" im Jahre 1946. In: Feigl, Helmuth (Red.): Festgabe des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich zum Ostarrîchi-Millennium. 2. Teil (= Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich NF 62/2). Wien 1996, 665-686.

Haberlandt, Arthur: Wege und Ziele der österreichischen Volkskunde. In: Laos 1951, 154-164.

Haberlandt, Arthur: Volk, Nation und Staat. In: Der Donauraum 1 (1956), 217-222.

Haberlandt, Michael: Zum Beginn! In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895), 1-3.

Haberlandt, Michael: An unsere Mitglieder und Leser. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 24 (1918), 141-142.

Haberlandt, Michael: Jahresbericht des Vereines und Museums für Volkskunde für das Jahr 1935. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 41 (1936), 42-45.

Hanisch, Ernst: Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert. Wien 1994.

Harvolk, Edgar: „Volkserziehung" durch „Volkserkenntnis". Zur „angewandten Volkskunde" der Jahre 1934-38. In: Bauer, Ingolf u. a. (Hg.): Forschungen zur historischen Volkskultur. Festschrift für Torsten Gebhard zum 80. Geburtstag (= Beiträge zur Volkstumsforschung, XXVI). München 1989, 339-354.

Helbok, Adolf: Zur Geschichte des Österreichischen Volkskundeatlas. In: Bratanic, B. / Burgstaller, E. (Hg.): Konferenz für volkskundliche Kartographie in Linz a. d. D. 11.-13. Dezember 1958. Linz 1959, 17-20.

Hergouth, Alois: Die Situation der Volkskunde an den österreichischen Universitäten. In: Ethnologia Europaea I (1967), 254-256.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Volkskunde als Wissenschaft. Zürich 1902.

Hugger, Paul: Volkskunde in der Schweiz seit dem Zweiten Weltkrieg. Zwischen Provinzialismus und Weltoffenheit. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 97/48 (1994), 97-112.

Ilg, Karl: Um die Ziele und den Betrachtungsgegenstand der Volkskunde. In: Burgenländische Heimatblätter 13 (1951), 99-108.

Ilg, Karl: Probleme und Aufgaben der Arbeitervolkskunde in Österreich. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 65/16 (1962), 155-168.

Ilg, Karl: Volkskunde an der Universität Innsbruck, ihre Entstehung und unsere Ziele. In: Krömer, Wolfram / Menghin, Osmund (Hg.): Die Geisteswissenschaften stellen sich vor (= Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 137). Innsbruck 1983, 135-144.

Ilg, Karl: 40 Jahre Volkskunde – bis nach Südamerika. In: em. Univ.-Prof. Dr. Karl Ilg: „Zur Summe eines Lebens" (= Informationsbuch Kleine Reihe, 19). Lochau/Bregenz 1990, 9-21.

Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994.

Jeggle, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 51-71.

Johler, Reinhard: Der „große" und der „kleine Bruder". In: Kuckuck 4/1 (1989), 24-26.

Johler 1993: Johler, Reinhard: Konstrukte: Nationalismus, Regionalismus und Volkskultur – Zum Beitrag der Volkskunde. In: Bericht über den neunzehnten österreichischen Historikertag in Graz veranstaltet vom Verband Österreichischer Geschichtsvereine in der Zeit vom 18. bis 23. Mai 1992 (= Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Historiker und Geschichtsvereine, 28). Wien 1993, 313-319.

Johler, Reinhard: Geschichte und Landeskunde: Innsbruck. In: Jacobeit u. a. 1994a, 449-462.

Johler, Reinhard: Nationalistisch, national und regional – die österreichische Volkskultur. In: Walter Deutsch u. a. (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1993. Wien 1994b, 62-70.

Johler, Reinhard: „Tradition und Gemeinschaft": Der Innsbrucker Weg. In: Jacobeit u. a. 1994c, 589-601.

Johler u. a. 1995: Johler, Reinhard u. a.: Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 65). Wien 1995.

Johler, Reinhard / Tschofen, Bernhard: Brücke, Bergwerk, Berefarii. Wiener Urbanität im Diskurs – ein Superlativ der Normalität? In: Zeitschrift für Volkskunde 91 (1995), 202-222.

Kaschuba, Wolfgang / Warneken, Bernd Jürgen: DGV-Kommissionstagung „Arbeiterkultur" vom 27. April bis 2. Mai 1980 in Wien. In. Zeitschrift für Volkskunde 76 (1980), 265-268.

Klier, Karl M.: Rezension „Österreichische Volkskunde für jedermann". In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 56/7 (1953), 64f.

Koren, Hanns: Zur Volkskunde der Stadt. In: Austria. Zeitschrift für Kultur und Geistesleben 1 (1946) 6, 30-33.

Koren, Hanns: Volksbildung und Volkskunde. In: Kapfhammer, Franz Maria (Hg.): St. Martin. Ein bahnbrechendes Werk österreichischer Volksbildung. Festgabe für Josef Steinberger. Wien 1949, 183-192.

Koren, Hanns: Volkskunde in der Gegenwart. Graz 1952.

Koren, Hanns: Die Volkskunde an der Grazer Universität. In: Österreichische Hochschulzeitung IX/13 (1957), 16.

Koren, Hanns: Geleitwort. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag (= Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien, 2). Wien 1972, 1-5.

Köstlin, Konrad: Anmerkungen zu Riehl. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 7 (1984), 81-95.

Köstlin, Konrad: Der Tod der Neugier, oder auch: Erbe – Last und Chance. In: Zeitschrift für Volkskunde 91 (1995), 47-64.

Kramer, Dieter: Wem nützt Volkskunde? In: Zeitschrift für Volkskunde 66 (1970), 1-16 (Diskussion ebd., 16-59).

Kramer, Dieter: Lebensgeschichte und Wissenschaft. Zum wissenschaftlichen Erbe von Helmut Paul Fielhauer. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 85 (1989), 415-419.

Kretschmer, Ingrid: Der österreichische Volkskundeatlas. Zum Abschluß des Gesamtwerkes. In: Arnberger, Erik (Hg.): Kartographie der Gegenwart in Österreich. Wien 1984, 193-207.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskunde als Faktor der Kulturprägung im Österreich der Zwischenkriegszeit. In: Internationales Kulturhistorisches Symposion Mogersdorf, 12. Szombathely 1983, 83-93.

Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2. Auflage, Frankfurt/M. 1976.

Lepenies, Wolf: Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie. In: Lepenies, Wolf (Hg.): Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, 1. Frankfurt/M. 1981, I-XXXV.

Lepenies, Wolf (Hg.): Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. 5. Bde., Frankfurt/M. 1981.

Lies, Elfriede: Der wissenschaftliche Film in der Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 73/24 (1970), 176-177.

Liesenfeld, Gertraud / Nikitsch, Herbert: Neubeginn und verfehlte Sachlichkeit. Zur Volkskunde Leopold Schmidts. In: Jacobeit u. a. 1994, 603-616.

Lipp, Franz: Angewandte Volkskunde als Wissenschaft. In: Koren, Hanns / Kretzenbacher, Leopold (Hg.): Volk und Heimat. Festschrift für Viktor von Geramb. Graz u. a. 1949, 307-317.

Lukas, Elfie: Der Einfluß des Fernsehens auf die bäuerliche Wohnkultur des Obdacherlandes. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 79/30 (1976), 148-152.

Lutz, Gerhard: Volkskunde und Ethnologie. In: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969), 65-80.

Mais, Adolf (Hg.): Österreichische Volkskunde für jedermann. Wien 1952.

Marboe, Ernst: Das Österreich-Buch. Wien 1948.

Meissl, Sebastian u. a. (Hg.): Verdrängte Schuld, verfehlte Sühne. Entnazifizierung in Österreich 1945-1955. Symposion des Instituts für Wissenschaft und Kunst Wien, März 1985. Wien 1986.

Meixner, Wolfgang: „...eine wahrhaft nationale Wissenschaft der deutschen...". Der Historiker und Volkskundler Adolf Helbok (1883-1968). In: Skolast 34 (1990), 126-133.

Mendelsohn, Everett: The Social Construction of Scientific Knowledge. In: Everett Mendelsohn u. a. (Hg.): The Social Produktion of Scientific Knowledge (= Sociology of the Sciences, I). Dordrecht/Holland-Boston/USA 1977, 3-26.

Mokre, Hans: Brauchfähige Kräfte in der Arbeiterschaft. In: Monatsschrift für Kultur und Politik I (1936), 1115-1120.

Mokre, Johann: Grundriß der Arbeiterkunde. Wien 1950.

Mokre, Johann: Aus der Welt des Arbeiters. Dokumente zur Arbeiterkunde. Wien 1955.

Moser, Hans: Gedanken zur heutigen Volkskunde. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1954), 208-234.

Müller, Reinhard: Johann Mokre (1901-1981) Rechtsphilosoph und Soziologe. In: Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich – Newsletter 8, (Mai 1993), 12-17.

Narr, Roland: Volkskunde als kritische Sozialwissenschaft. In: Jeggle, Utz / Korff, Gottfried (Red.): Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 27). Tübingen 1970, 37-73.

Niederer, Arnold: Zur gesellschaftlichen Verantwortung der gegenwärtigen Volksforschung. In: Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. Göttingen 1969, 1-10.

Nikitsch, Herbert: Außeruniversitäre Facheinrichtungen. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte. In: Beitl 1992, 41-60.

N. N. (Leopold Schmidt): Zum ersten Band der Neuen Serie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 50/1 (1947), 5-7.

N. N.: Österreichischer Fachverband für Volkskunde konstituiert. In: Kulturberichte aus Niederösterreich. Beilage der „amtlichen Nachrichten der N. Ö. Landesregierung". Folge 4, 1958, 29.

ORF Pressedienst: Brauchtumssendungen produziert von der Hauptabteilung Musik. Wien, 3. April 1973 (Masch.Schr.).

Petrei, Bertl: Zur weißen Maturafahne. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 78/29 (1975), 48-50.

Pöttler, Viktor Herbert: Geschichte und Realisierung der Idee des Freilichtmuseums in Österreich. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 94/45 (1991), 185-215.

Prasch, Helmut: Die Waschmaschine. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 80/31 (1977), 136-137.

Reischek, A(ndreas): Volkskunde und Rundfunk in Österreich. In: Volkskunde und Rundfunk. Tagungsbericht der Arbeitstagung des Süddeutschen Rundfunks in Verbindung mit dem Verband der Vereine für Volkskunde, Stuttgart 30. Januar – 1. Februar 1953, 50-54.

Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München-Wien 1994.

Sauer, Doris: Erinnerungen: Karl Haiding und die Forschungsstelle „Spiel und Spruch" (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 6). Wien 1993.

Scharfe, Martin: Zum Rügebrauch. In: Hessische Blätter für Volkskunde 61 (1970), 45-68.

Schmidt, Leopold: Volkskunde in Österreich 1945-47. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 44 (1947a), 164-169.

Schmidt, Leopold: Die Volkskunde als Geisteswissenschaft. In: Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie, 73.-77 (1947b), 115-137.

Schmidt, Leopold: Stand und Aufgaben der österreichischen Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 2/52 (1948), 1-12.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 2). Wien 1951a.

Schmidt, Leopold: Volkskunde zwischen Diktatur und Demokratie. In: Die Warte. Blätter für Forschung, Kunst und Wissenschaft, Nr. 29 vom 14. Juli 1951b, 2.

Schmidt, Leopold: Rezension von „Walter Wiora: Das echte Volkslied". In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 6/57 (1952), 179-180.

Schmidt, Leopold: Archiv der österreichischen Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 8/57 (1954), 72.

Schmidt, Leopold: Internationaler Volkskunde-Kongreß in Arnhem 1955. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 59 (1956), 58-61.

Schmidt, Leopold: Karl Spieß +. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 11/60 (1957), 335-338.

Schmidt, Leopold: Karl von Spieß (1880-1957). In: Zeitschrift für Volkskunde 54 (1958a), 150-153.

Schmidt, Leopold: Zum volkskundlichen Kartenwesen in Österreich. In: Zeitschrift für Volkskunde 54 (1958b), 129f.

Schmidt, Leopold: Das Österreichische Museum für Volkskunde. Werden und Wesen eines Wiener Museums (= Österreich-Reihe, 98/100). Wien 1960.

Schmidt, Leopold: Nachrichten aus dem Archiv der österreichischen Volkskunde 13. Veröffentlichungen aus der Arbeit am Atlas der Burgenländischen Volkskunde 1951-1961. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 15/64 (1961a), 118-121.

Schmidt, Leopold: Rezension von Hermann Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart 1961. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 64/15 (1961b), 293-295.

Schmidt, Leopold: Volkskunde gestern und heute. In: Neue Wege. Kulturzeitschrift junger Menschen, 254 (Jänner 1972a), 5-6.

Schmidt, Leopold: Zum 75. Jahrgang der Zeitschrift. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 75/26 (1972b), 50-51.

Schmidt, Leopold: Rudolf Kriss +. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 76/27 (1973), 243-245.

Schmidt, Leopold: Gegenwartsvolkskunde. Eine bibliographische Einführung (= Veröffentlichungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, Sonderband 1). Wien 1976.

Schmidt, Leopold: Zum achtzigsten Jahrgang. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 80/31 (1977a), 1-2.

Schmidt, Leopold: Rezension von Wiegelmann / Zender / Heilfurth, Volkskunde. Eine Einführung, Berlin 1977. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 80/31 (1977b), 308-311.

Schmidt, Leopold: Volkskunde in der Gegenwart. Hinweise und Randbemerkungen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 84/35 (1981), 1-40.

Schuller, Linde: Ein Glücksbrief anno 1970 in der Großstadt. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 73/24 (1970a), 229-230.

Schuller, Linde: Zur „Volkskunde des Autos". In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 73/24 (1970b), 152-173.

Schwendter, Rolf: Das Jahr 1968. War es eine kulturelle Zäsur? In: Sieder u. a. 1995, 166-175.

Sieder, Reinhard u. a.: Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in der Zweiten Republik. In: Sieder u. a. 1995, 9-32.

Sieder, Reinhard u. a. (Hg.): Österreich 1945-1995. Gesellschaft Politik Kultur (= Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, 60). Wien 1995.

Slapansky, Wolfgang: Bemerkungen zur Stadt- und Arbeiterkulturforschung. Ein Lagebericht aus volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Sicht. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 94/45 (1991), 232-258.

Stocker, Karl: „Wir wollten alles ganz anders machen". Die 68er Bewegung in der österreichischen Provinz. In: Sieder u. a. 1995, 176-185.

Studienrichtungsvertretung Volkskunde an der Universität Wien (Hg.): Ohne Engagement – Volkskunde zwischen Nein und Danke! 1. Studentische Tagung am 19./20. November 1988 in Werfen/Salzburg-Land (= Mitteilungen aus dem Institut für Volkskunde der Universität Wien, 3). Wien 1990.

Suppan, Wolfgang: Volksmusik seit 1800. In: Flotzinger, Rudolf, / Gruber, Gernot (Hg.): Musikgeschichte Österreichs. Bd. 2. Graz u. a. 1979, 281-311.

Szacki, Jerzy: „Schulen" in der Soziologie. In: Lepenies 1981, Bd. 2, 16-30.

Waehler, Martin: Volkskunde als Grundwissenschaft. In: Niederdeutsches Jahrbuch für Volkskunde 22 (1947), 111-145.

Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart 1985.

Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Erlenbach-Zürich 1946.

Wolfram, Richard: Gegenwartsaufgaben der Volkskunde. In: Aufgaben der Universität Wien in Gegenwart und Zukunft. Aufsätze zur 600-Jahrfeier. Wien 1965, 353-358.

Wolfram, Richard: Plädoyer für gestalthaftes Sehen. In: Zeitschrift für Volkskunde 66 (1970), 28-32.

Wolfram, Richard: Um den Begriff der „Gemeinschaft". Bemerkungen zu der Arbeit von H. Fielhauer, „Maulgabe und Mahlgemeinschaft". In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 77/28 (1974), 143-152.

Zangerle, Ignaz: Geschichte der katholischen Erwachsenenbildung. In: Pöggeler, Franz (Hg.): Geschichte der Erwachsenenbildung, 4). Stuttgart u. a. 1975, 336-352.

Johann Verhovsek

# „Theoriendynamik" in der österreichischen Volkskunde

## Theorienlosigkeit als Eigenart?

Leopold Schmidt eröffnete seine *„Geschichte der österreichischen Volkskunde* mit einem interessanten Vergleich zwischen der deutschen und österreichischen Fachtradition. Vorweg betonte er die „ausgesprochene Selbständigkeit und Eigenart" (Schmidt 1951, 5) der österreichischen Volkskunde, um dann auf den für ihn entscheidenden Unterschied hinzuweisen. Demnach bilden „reale Kenntnisbeiträge" wie Objektsamm-lungen und Beschreibungen den österreichischen Weg, während die Entwicklung abgeleiteter Theoreme für die deutsche Volkskunde charakteris-tisch sei. Aber: „So mancher gewaltige Ausblick kann sich jedoch den größten theoretischen Leistungen der deutschen Volkskunde ebenbürtig zur Seite stellen, und erscheint durch seine feste Verbindung mit jener Kenntnis der realen Gegebenheiten nur um so beweiskräftiger" (Schmidt 1951, 6). Als zusätzlichen „Eigenwuchs" der österreichischen Volkskunde erachtete Schmidt „herzhafte Kenntnisnahme, innige Verbundenheit", wie auch „bewußte Distanzhaltung" und den „Willen zur ehrlichen Objektivität" (Schmidt 1951, 20).

An dieser Charakteristik einer nahezu ausschließlich datenliefernden Grundwissenschaft scheint sich auch in den folgenden Jahrzehnten wenig geändert zu haben, folgt man der Einschätzung Olaf Bockhorns, der die österreichische Volkskunde bis zur Entwicklung neuerer Ansätze bei Helmut Paul Fielhauer in den 1970er Jahren als „überwiegend problem- und theorienlos" bezeichnete (Bockhorn 1987, 159).

Aber nicht nur in Österreich formulierte man Zweifel am theoretischen Gehalt volkskundlicher Forschungen: So diagnostizierte Hermann Bausinger nicht nur einen Mangel an ausformulierten Theorien, sondern eine „nachhaltige Aversion gegen jede theoretische Bemühung" als „in hohem Maß symptomatisch" (Bausinger 1968/69, 55) für die Volkskunde am Ende der 1960er Jahre. Er sah die Gründe für dieses Theorienmanko vor allem in der „Vielfalt volkskundlicher Materialien", die den theoretischen

Tiefgang hemmt, und im reinen Positivismus, der das Bestehende festhält, ohne eine theoretische Auseinandersetzung damit zu führen (Bausinger 1968/69, 57). Für Österreich besonders bedeutsam dürfte aber die an sich wissenschafts- und theorienfeindliche Haltung in der Frühgeschichte der Institutionalisierung des Faches gewesen sein. In einem Widerspruch gefangen, verurteilten viele Fachvertreter damals einerseits die tiefe Kluft zwischen den Gebildeten und der breiten Schicht des Volkes und kamen andererseits selbst aus dem Bildungsbürgertum, sonst wären sie niemals Wissenschaftler geworden (vgl. Deißner 1997, 169-172). Abstraktionen und rationalistische Analysen galten ihnen wie ein Verrat an ihrem selbstgewählten Auftrag, das natürliche, reine Denken und Empfinden des Volkes zu ergründen und zu verteidigen.

Die Theorienfeindlichkeit provozierte in Deutschland in den 1960er Jahren den dezidierten *Abschied vom Volksleben* (Geiger u. a. 1970) und die Diskussion zahlreicher Fachbegriffe, die in der Zeit davor nahezu kritiklos von jeder Volkskundlergeneration übernommen worden waren. Von österreichischer Seite gab es kaum Reaktionen auf die Neuorientierung des Faches in Deutschland. Führende Fachvertreter äußerten sich abschätzig über „die Neutöner" und beklagten den Verlust von „Lebensnähe und Wärme" (Wolfram 1969, 2) oder wandten den Ideologieverdacht gegen jene, die sich von überkommenen Ideologien zu befreien suchten. In eine einführende Bibliographie zur Gegenwartsvolkskunde aus dem Jahr 1976 nimmt Leopold Schmidt den Band *Abschied vom Volksleben* nicht auf. Auch die Protokolle der Falkensteiner Tagung, in deren Rahmen die Grundsätze für das gegenwärtige Wissenschaftsverständnis und -gefüge der Volkskunde abgesteckt wurden, wird man dort vergeblich suchen. Eine Beteiligung österreichischer Volkskundler an der wichtigen Theoriendiskussion im Fach Anfang der 1970er Jahre fand nicht statt. Ein weiteres Indiz für die betonte Theorienlosigkeit der österreichischen Volkskunde?

Das Bild von der theorienlosen, ja theorienfeindlichen Wissenschaft „Volkskunde" möchte ich an den Beginn eines Beitrages zum Thema „Theorien" stellen, um diese Negativprojektion für die Entwicklung des Faches in Österreich in Frage zu stellen. Folgt man Thomas S. Kuhn, so ist es unmöglich, daß eine Gruppe von Wissenschaftlern ihre Arbeit „ohne eine Reihe anerkannter Überzeugungen ausüben könnte" (Kuhn 1976, 16). Und betrachtet man die Geschichte der Volkskunde in Österreich näher, so stößt man in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts tatsächlich auf ein „Nebeneinander verschiedener Richtungen" (Bockhorn 1994b, 477), die mit leitenden Erkenntniszielen und damit mit Theorien verbunden sein

mußten. Der Eindruck, daß Leopold Schmidt diese Theorien zu vergessen suchte, weil sie rigoros an eine Zeit erinnern, die man im Nachkriegsösterreich am liebsten totschwieg, drängt sich auf. Auch aus heutiger Sicht betrachtet, ist zu hinterfragen, wie sinnvoll es ist, in einer weitgehend anachronistisch erscheinenden Gedankenwelt zu wühlen und sich so mit den eigentlich ungeliebten, überwunden geglaubten Ausgangspunkten einer Wissenschaft zu beschäftigen.

Auch die Frage, wo denn diese Ausgangspunkte liegen, drängt sich auf. Der Blick auf die vielschichtige Entwicklung mit dem Mittel einer „rücklaufenden Neueinteilung" der theoretischen Hintergründe, ergibt je nach Perspektive „mehrere Vergangenheiten, mehrere Verkettungsformen, mehrere Hierarchien der Gewichtung, mehrere Determinationsraster, mehrere Teleologien für ein und dieselbe Wissenschaft" (Foucault 1992, 11), ein Umstand, der die Darstellung wahrlich nicht einfach macht. Ein Umstand aber auch, der von Beginn an den Vorwurf der Theorienlosigkeit widerlegt, statt dessen aber die Frage der Wirkung der Lehrsätze in ihrer Zeit in den Vordergrund rückt.

Die Vielfalt der Theorien umfassend zu schildern, ist nicht möglich. Auch eine „nationale Eigenart" der österreichischen Volkskundler zu konstruieren, liegt mir fern. Auf den folgenden Seiten bleibt jedoch genügend Platz – einer Einführung gemäß – die Grundaxiome von österreichischen Vertretern dieses Faches, festgehalten auf der Ebene formalisierter, schriftlich fixierter Lehrsätze, aneinanderzustellen und zu vergleichen und aus heutiger Sichtweise zu versuchen, die Ausgewogenheit jener Wissenschaft in ihrer Zeit darzulegen. Der notwendige zeitliche Rahmen ist mit der Institutionalisierung der Volkskunde als einer eigenständigen Wissenschaft vorgegeben.

## Volkskunde – zugeordnet und eingebunden

Obwohl die Geschichte der österreichischen Volkskunde mit Vor- und Frühgeschichte des Faches bis in das Zeitalter von Humanismus und Renaissance zurück Forschungstraditionen nachweisen kann (vgl. Schmidt 1951, 20f.), so bietet sie trotzdem um 1900 keinen einheitlichen Forschungskonsens. Speziell für dieses Fach entwickelte Schulen oder Lehrbücher, die die Paradigmen der Volkskunde festhalten und zu den Kennzeichen „normaler Wissenschaft" (Kuhn 1976, 25f.) zählen, fehlen. Volkskunde war zu diesem Zeitpunkt in Österreich ein zwar „mit Eifer (nebenbei) betriebenes" (Kaindl 1903, VI) Teilgebiet verschiedener For-

schungsrichtungen, aber in Theorie und Methode dem Großen und Ganzen ethnologischer, historischer und philologischer Fächer nachgeordnet.

Es wäre daher falsch, von *der* Volkskunde zu sprechen. Es liegt mir auch fern, im nachhinein jeden, der sich mit geistigen oder materiellen Gütern unterer Bevölkerungsschichten befaßte, in den Kreis der „Volkskundler" einzuordnen. Ebenso inkorrekt wäre es, eine scheinbar zielstrebige Entwicklung eines Faches „Volkskunde" zu konstruieren. Es gab um die Jahrhundertwende eine wachsende Zahl von Wissenschaftern, die davon sprachen, auch Volksforschung zu betreiben. Eine Übereinkunft über den Rahmen an Theorien, Methoden und Begriffen der Volkskunde fehlte allerdings und so prägten stark individualistische Anschauungen das Profil der vorhandenen „Volkskunden" (Schmidt 1951, 154). Bezüglich des Wesens, der Aufgaben und Ziele einer als Wissenschaft zu etablierenden Volkskunde gab es daher auch grundsätzliche Auffassungsunterschiede. Öffentlich ausdiskutiert wurden diese allerdings nur selten.

Zur selben Zeit im Ausgang des 19. Jahrhunderts erlebte das „Kulturthema" einen deutlichen Aufschwung und löste die Konjunktur der „sozialen Frage" ab, obwohl diese in keiner Weise zufriedenstellend geklärt war (Bruch u. a. 1989, 11). Dieser Wandel vollzog sich vor dem Hintergrund des „zeittypischen Musters kultureller Desorientierung", die als Krise des Fin de siècle mit den Stichworten „Wertverlust, Traditionszerfall, Orientierungslosigkeit, Sinnvakuum" charakterisiert wird (Bachmaier 1990, VII).

Der allmähliche Niedergang des Vielvölkerstaates der Habsburger Monarchie und die einschneidenden und mit großer Dynamik ablaufenden Veränderungen der Lebensverhältnisse aller Bevölkerungsgruppen infolge technischer und industrieller Entwicklung bildeten die Grundbedingungen eines allgemein verbreiteten Bruchs mit bewährten Mustern der Lebensorientierung. Die kulturelle Frage war Diskussionsgegenstand vor allem der bürgerlichen Schichten, die nach „kultureller Vergesellschaftung" und in diesem Sinn um verbindliche Deutungsmuster, Werte und Verhaltensregeln rangen (vgl. Bruch u. a. 1989, 14f.).

Auf dieser Suche nach möglichen Ordnungsentwürfen für die Gesellschaft im 20. Jahrhundert kamen unterschiedliche, oft extrem entgegengesetzte Konzepte ins Gespräch. Die geistige Strömung der „Moderne" fühlte sich der Gegenwart, dem „Jetzt" verpflichtet und lehnte Vergangenes als primäre Norm ab (Csáky 1990, 30). Vertreter dieser Richtung progressiv-liberalen Denkens erlebten die Gegenwart als den Anfang der Zukunft (Mannheim 1974, 39) und waren von einer rationalen Durchdringung

und fortschreitenden Umgestaltung des Vorhandenen überzeugt (Greiffenhagen 1974, 161). Auf der Gegenseite existierten restaurativ orientierte Kräfte, die in der Rückbesinnung und im Festhalten am Althergebrachten, Bewährten eine Alternative zur Überwindung zeitgenössischer Probleme sahen. Sie erachteten die Gegenwart als letzte Etappe der Vergangenheit (Mannheim 1974, 39), die es zu retten galt, um den Kreis der Geschichte wieder zu schließen.

Im dialektischen Zusammenspiel dieser Standpunkte um die Jahrhundertwende nimmt die noch nicht als eigenständige Wissenschaft etablierte Volkskunde in Österreich keine bedeutende Stellung ein. In den aufkeimenden Auseinandersetzungen um ihre Ziele, den zugrundezulegenden Theorien und Methoden wird aber deutlich, daß sowohl aufklärerisch-progressive als auch romantisch-konservative Ansätze zur Diskussion standen. Diese ambivalente Grundhaltung wird an einem Hauptthema des Faches in dieser Zeit deutlich, der Volkskunst. Die einen erwarteten vom Volkskunstdiskurs eine Modernitätssteigerung, einen Impuls für die Kunstavantgarde um die Jahrhundertwende, während andere sie als bewußt antimodernistisches Modell des „Primären und Natürlichen, des Einfachen und Ursprünglichen" auffaßten (Korff 1994, 385f.).

## Ethnologische „Wurzeln"

Einen „Mittel- und Knotenpunkt" der „losen Fäden" der Volksforschung in Österreich versuchte der Wiener Ethnograph Michael Haberlandt 1895 mit der Herausgabe der *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* zu knüpfen. In diesem Publikationsorgan des 1894 ins Leben gerufenen *Vereins für österreichische Volkskunde* sollten „die Bausteine" zusammengetragen werden, um „das Gebäude einer österreichischen Volkskunde zu errichten" (Haberlandt 1895, 2).

In einem der ersten Ausgabe der Zeitschrift vorangestellten programmatischen Aufsatz legte er die Volkskunde in Österreich an einer Position fest, die den völkerkundlichen Paradigmen der Zeit entsprach. Dabei stellten seine Forderungen um „volle Unbefangenheit in nationalen Dingen" und im gleichen Sinn um Überwindung der weit verbreiteten „nationalen Formel" (Haberlandt 1895, 1), weiters um Anwendung der völkervergleichenden Methode, für diese Zeit im Fach keine Novität dar. Karl Weinhold hatte dieselben Ansinnen nach wertfreier Darstellung und komparativer Vorgangsweise in teilweise gleichem Wortlaut bereits 1891 in der Einleitung zum ersten Band der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* gestellt (Weinhold 1891, 1). Und doch kündigten diese Standpunkte in

einer Zeit, in der im österreichischen Teil der Habsburger-Monarchie die großdeutsche Lösung die nationalen Phantasien des Bildungsbürgertums dominierten, eine eigenwillige Haltung an.

Haberlandt, der die Sprengkraft nationaler Einstellungen im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn offenbar erkannt hatte, drängte auch noch in den folgenden Jahren mit Vehemenz darauf, mit der vergleichenden Methode ethnographisch feststellbare Parallelen zwischen den Völkern und damit übernationale Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, um so der Volkskunde eine friedensstiftende und ausgleichende Funktion zu verleihen (Haberlandt 1911, IX). Die „bunte ethnographische Zusammensetzung Österreichs" wurde von Haberlandt als geradezu ideales Forschungsfeld eingeschätzt, um „die Hauptstämme der indoeuropäischen Völkerfamilie" in verschiedener historischer Schichtung zu erforschen. In synchronem Vergleich der innerstaatlichen „survivals" könnten so die kulturellen Elementar- und Primärformen erschlossen werden, ohne die Ur- und Frühgeschichte bemühen zu müssen. Außerdem gereiche der Umstand der umfangreichen „Überlebsel"-Existenz im Land zu dem Vorteil, daß tiefere Entwicklungsprinzipien der Kulturentwicklung festgehalten werden könnten, ohne daß man „außer Landes gehen" müsse (Haberlandt 1895, 1).

Die Grundaxiome dieses „tieferen Entwicklungsprinzips" wurden von Haberlandt an dieser Stelle nicht näher ausgeführt. Gemäß des von ihm in der *Allgemeinen Völkerkunde* 1897 vertretenen „Entwicklungsprinzips" ging er von der Annahme aus, „daß die Völker unter dem Drucke der äußeren Verhältnisse und im Wettbewerb miteinander sich von tieferen Lebensstufen zu höheren Gesittungszuständen emporarbeiten, und daß wir in den verschiedenen Lebenszuständen, wie wir sie unter den Völkern der Erde antreffen, die verschiedenen Stufen dieses Entwicklungsganges zu erkennen haben" (Haberlandt 1917, 17).

Ausgangspunkt der im 19. Jahrhundert unter den Ethnologen weit verbreiteten evolutionistischen Grundhaltung (Müller 1993, 197) war die Vorstellung des Fortschreitens der Kulturentwicklung aller Völker von einer gemeinsamen „unzivilisierten" Grundstufe aus, die auch die Vorfahren der Europäer durchlebt hätten. Im Kulturstufenmodell dieser Zeit galt der Lebensstil der gebildeten Schichten von Europa und Amerika als höchstes Stadium der Zivilisation, das vom Naturzustand der Primitiven weit entfernt läge (vgl. Harris 1989, 437). In der Rekonstruktion des naturnahen Lebens der Menschen sah man einen notwendigen Beitrag zur Festlegung der Gesetzmäßigkeiten, die den Evolutionsprozeß der Völker begleiten.

Für Michael Haberlandt waren die äußeren Entwicklungskräfte, dazu zählte er die geographischen und historischen Lebensbedingungen, wie auch innere Entwicklungskräfte, die durch psychische und biologische Faktoren wie Artcharakter und auch Rasse gegeben seien, für das ungleichzeitige Vorhandensein von Völkern „unterschiedlicher Kulturarmut und Kulturreichtums" verantwortlich (Haberlandt 1917, 22). Er trat damit für einen Ausgleich zweier an sich unvereinbarer Gedankenkonzepte ein: zwischen Milieu- und Rassentheorie. Sowohl die vom Völkerkundler Friedrich Ratzel entwickelte anthropo-geographische Perspektive, die in den landschaftlichen Gegebenheiten und in den wechselseitigen Beziehungen zwischen Völkern die wissenschaftlich beachtenswerten Faktoren für die Kulturentwicklung zu erkennen meinte, als auch die Ansichten des französischen Diplomaten Arthur Graf Gobineau, der die Geschichte der Völker als Auswirkung der Rassencharaktere und das Ergebnis der Rassenkreuzungen und -mischungen lehrte, erschienen Haberlandt als mögliche Erklärungsansätze (Haberlandt 1917, 23). In seinem Konzept der Volkskunde sollte allerdings der rassische Aspekt vordergründig keine Rolle spielen. Man wolle keine Beschäftigung „mit der Naturseite der österreichischen Bevölkerung", erklärte Haberlandt ausdrücklich in der genannten programmatischen Einleitung.

In der Erforschung des „eigentlichen Volkes", gleichgesetzt mit der „volksthümlichen Unterschicht", die in einem „urwüchsigen Geisteszustand" verharrend, eine „primitive Lebensführung" mit „primitivem Wirtschaftsbetrieb" aufrechterhalten habe, meinte Haberlandt die „Naturform" (Haberlandt 1985, 1) und damit die allen europäischen Völkern gemeinsame Kulturgrundstufe darstellen zu können. Ohne den Ausdruck „Vulgus" zu verwenden, legte Haberlandt damit einige Jahre vor Eduard Hoffmann-Krayer eine Teilung der Bevölkerung fest. Er rekurrierte auf ein subkulturell klassifiziertes Volk im Volke, um das Forschungsfeld der Volkskunde genauer abzugrenzen. Erst der Vergleich der geistigen und materiellen Volksgüter des „primitivsten und rückständigsten" Teils von Bevölkerungsgruppen (Haberlandt 1904, 59) ließe nach Haberlandt die Zusammenhänge zwischen den Ethnien in Europa erkennen und die „kulturgeschichtliche Wahrheit" zu Tage treten (Haberlandt 1911, IX).

Die Intention Haberlandts, die Volkskunde in den Dienst der Erforschung von universell verbreiteten Phänomenen zu stellen, die in weiterer Folge zur Klärung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten menschlicher Entwicklung beitragen sollten, läßt erkennen, wie grundlegend die Volkskunde am Beginn ihrer wissenschaftlichen Institutionalisierung entlang naturwissen-

schaftlicher Richtlinien ausgerichtet war und wie nahe sie dem Konzept einer empirisch orientierten Anthropologie stand. In Distanznahme zu den von zahlreichen Volksforschern betriebenen romantischen Idealisierungen der ländlichen Bevölkerung im 19. Jahrhundert wurde ergo um „treue und gewissenhafte Beobachtung, schlichte, ungeschminkte Schilderung" und um „Objektivität und Wahrheit" gebeten (Haberlandt 1895, 2).

Und Haberlandt stand mit seinem Aufruf zu einer streng positivistischen Haltung in der Volkskunde nicht alleine. Der Kunsthistoriker, bedeutende Volkskunsttheoretiker (Korff 1994, 382-386) und Mitbegründer des Vereins für österreichische Volkskunde Alois Riegl warnte mit klaren Worten vor den Sehnsüchten von Städtern und Gebildeten „nach der geistigen Anschauung eines goldenen Zeitalters" und vor der Schaffung neuer Ideale, „nachdem so manche von den alten ihre wärmende Kraft eingebüßt haben" (Riegl 1895, 5). Er nahm auch Bezug auf die damals deutlich sichtbar werdende Tendenz der Bevormundung von ländlichen Bevölkerungskreisen durch Volksforscher mit primär heimatpflegerischen Neigungen. Riegl verwahrte sich im Namen des Vereines für Volkskunde dagegen, „das Volk künstlich und gewaltsam auf seiner heutigen Culturstufe zurückzuhalten" und damit der Landbevölkerung die Möglichkeit zur Befreiung aus Armut und wirtschaftlicher Abhängigkeit zu nehmen (Riegl 1895, 6).

Mit noch prägnanteren Worten und unabhängig von Haberlandt drängte der jüdische Folklorist Friedrich Salomo Krauss zu einer Volkskunde auf streng naturwissenschaftlicher Grundlage. Im Gegensatz zu Haberlandt, der primär über das Studium materieller Kulturgüter den Zugang zum Volk suchte, konzentrierte sich Krauss ausschließlich auf mündliche Überlieferungen, auf Erzählungen und Lieder. Krauss, den Christoph Daxelmüller retrospektiv als genialen Zyniker und scharfen Beobachter bezeichnete (Daxelmüller 1987, 211), kämpfte bis zum persönlichen Ruin (vgl. Burt 1990, 60f.) um eine auf Interdisziplinarität und Methodenvielfalt fußende empirisch orientierte Volksforschung, die nationale, konfessionelle und ästhetische Schranken in der Kulturanalyse überwinden müsse. „Der Volksforscher muß als Weltbürger denken und schreiben", notierte Krauss in seinen noch heute beachtenswerten „Merksprüchen für Folkloristen" (Scherman / Krauss 1899, 133) und unterstrich diesen Grundsatz durch seinen Widerstand gegen den Mißbrauch der Volkskunde für jegliche nationalen und religiösen Interessen (Burt 1990, 65).

Als Grundprinzip wissenschaftlicher Volkskunde bezeichnete Krauss die Weiterentwicklung der Idee des „einheitlichen Völkergedankens" des Bremer Arztes und späteren Ethnopsychologen Adolf Bastian (Scherman

/ Krauss 1899, 76f.). Ganz in dessen Sinn war er von einer ursprünglichen psychischen Einheit der Menschheit überzeugt und sah in der Bestimmung der „Gesetze des einfachsten Denkens" ein Hauptziel der Volkskunde. Auch in der Methodik der Volkskunde orientiert er sich an Bastian, der sich nicht mehr auf die Kenntnis überlieferter ethnographischer Quellen verließ, sondern selbst auf Reisen ging, um sich direkt an die Menschen zu wenden (Mühlmann 1986, 87f.). Im Auftrag der *Wiener Anthropologischen Gesellschaft* verfaßte Krauss in den Jahren 1884/85 umfangreiche Aufzeichnungen mündlicher Überlieferungen in Bosnien, in der Herzegowina und in Teilen Slawoniens und Dalmatiens unter zum Teil schwierigsten Bedingungen (Burt 1990, 23-46). Krauss forderte vom Volksforscher die Einnahme der distanzierten Sichtweise des naturwissenschaftlichen Beobachters und damit eine wertfreie Aufnahme von Volkssitten und Anschauungen, ohne sie den zensurierenden Moralprinzipien des Guten, Wahren, Schönen oder Zweckmäßigen zu unterwerfen (Krauss 1905, XI). Überdies dürfe nicht nur nach den „alten Dingen in den Überlieferungen des Volkes" gesucht werden. Die Aufgabe des Ethnographen bestehe in der Sammlung des Vorhandenen (Scherman / Krauss 1899, 49). Der wichtigste Arbeitsschritt im Forschungsprozeß lag für Krauss in der Analyse der psychologischen Motive hinter den erhobenen Phänomenen, um die „Volksseele" wirklich verstehen lernen zu können. Erst nach Anwendung der psychologischen Methode war nach dem Dafürhalten von Krauss die notwendige Suche nach ethnographischen Parallelen außerhalb des gewählten geographischen Raums möglich, die ihre Gemeinsamkeiten nicht aus bloßen Äußerlichkeiten schöpften, sondern tatsächlich den gleichen Grundgedanken entstammten (Scherman / Krauss 1899, 76).

Die Absichten von Michael Haberlandt und Friedrich S. Krauss, unabhängig voneinander die Volkskunde in Österreich auf eine völkerkundliche bzw. völkerpsychologische Basis zu stellen, fand kaum Nachfolger. Keinem von beiden gelang es, mit ihrer Vorstellung von einer eigenständigen, nach naturwissenschaftlichen Prinzipien orientierten Volkskunde an Universitäten Aufnahme zu finden und schulebildend zu wirken. Haberlandt hielt zwar in Wien ab 1900 Lehrveranstaltungen, die die Ethnographie Europas behandelten (Bockhorn 1988, 73). Beruflich konnte er sich aber nicht an der Universität etablieren (Bockhorn 1982, 15). Sein Versuch in *Die Welt als Schönheit* eine Theorie der Ästhetik zu entwickeln, ohne „metaphysische Ausschweifungen", sondern auf einer rein biologisch-funktionalistischen Basis (Haberlandt 1905), mißlang. Aber er zeigt den Anspruch Haberlandts, neben seinen ethnographischen Arbeiten auch

auf dem Gebiet der anthropologischen Theorien-entwicklung schöpferisch tätig zu werden. Und Krauss, der sich im weiteren Verlauf seines wissenschaftlichen Strebens zentral der Erforschung von Sexualität und Erotik im Volksleben zuwandte, ein Bereich, der so gar nicht ins Bild einer hehren Volkskultur paßte, endete – als Pornograph gebrandmarkt – in stiller Vergessenheit (Burt 1990, 111) und bis vor wenigen Jahren von den nachfolgenden Volkskundlergenerationen in Österreich völlig ignoriert.

Wie aktuell die Ansichten von Krauss in seiner Zeit waren, zeigt das Beispiel des Historikers Raimund Friedrich Kaindl, der 1903 als erster einen Gesamtüberblick über die volkskundlichen Theorien und Methoden auf österreichischem Gebiet verfaßte und darin mehrfach auf die Epistemologie des Folkloristen zurückgreift. Für Kaindl ist die Volkskunde ein „Zweig der Völkerwissenschaften" (Kaindl 1903, 1) und ganz im Sinne von Krauss vermerkte er zu den Möglichkeiten der Erfassung von Volkskultur: „Die Kultur eines Volkes lerne ich nicht daraus erkennen, daß ich einzelne Raritäten aus derselben in einem Kabinette vereinige: ich muß vielmehr bestrebt sein, das zu erforschen, was gemeinsam, typisch ist, was alle Köpfe lenkt und leitet. Den ‚Gesellschaftsgedanken' auf induktivem Wege durch Vergleich alles vorhandenen Materials zu erforschen, aus ihm heraus die geheimsten Triebfedern zu entdecken, das ist ein lohnenderes Unternehmen, [...]" (Kaindl 1903, 7).

Aus Kaindls volkskundlichem Lehrbuch wird aber auch deutlich, welche Entwicklung die österreichische Volkskunde in den folgenden Jahren nehmen sollte. Er stellte die Volkskunde nicht ausschließlich in Bezug zur Ethnologie, sondern verwies geflissentlich auch auf die ältere sprachwissenschaftlich-historische Ausrichtung des Faches. Die Trennung beider Richtungen wollte Kaindl „im Zusammenströmen" in der Volkskunde überwunden wissen, wobei er den Fachvertretern selbst wiederum nur einen eingeschränkten Aufgabenbereich zuwies. Der Volkskundler müsse sich demnach auf eine „eng umgrenzte Provinz" (Kaindl 1903, 22) und das Sammeln von Überlieferungsgut konzentrieren (Kaindl 1903, 19). Dann käme der Völkerkundler zum Zug, denn ihm unterliege der völkerübergreifende Vergleich und die Bestimmung von Naturgesetzen der Menschheitsentwicklung (Kaindl 1903, 22). Die frühen ethnographischen Studien von Kaindl, die er in den damaligen österreichischen Ostprovinzen, vor allem im Karpatenraum, durchführte, befaßten sich denn auch schwerpunktmäßig mit den zahlreichen ethnischen Gruppen dieser Region (Eberhart 2001, 366). Nach dem ersten Weltkrieg änderte sich allerdings seine anfänglich kosmopolitische Ausrichtung radikal und seine Arbeiten wurden vom Geist einer betont deutsch-völkischen Selbstdarstellung dominiert.

Mit der Abkehr von der universalen Sichtweise in der Volkskunde war gleichzeitig die Aufgabe der Suche nach völkerübergreifenden Gemeinsamkeiten verbunden. Das Trennende wurde vor das Verbindende gesetzt, jetzt ging es um Ausgrenzung und die Feststellung von Singularitäten. Diese Entwicklung betraf aber nicht die Volkskunde allein, sondern den gesamten Bereich der Kulturwissenschaften. Das Bewußtsein der historischen Bedingtheit von kulturellen Erscheinungen war durch die Ergebnisse der zahlreichen empirischen Untersuchungen gewachsen (Müller 1993, 198). Der historisierende Blick und damit verbunden ein das Eigentümliche, Einmalige beschreibendes, idiographisches Verfahren löste die Suche nach allgemeinen die Menschheitsentwicklung determinierenden Gesetzen ab. In der österreichischen Volkskunde gewann die deutsch-nationale, betont ethnozentrische Perspektive und damit die Überhöhung völkischer Einzigartigkeit die Oberhand.

## Sachvolkskunde und Volkstumspflege

Die Etablierung des Nationalgedankens in der Volkskunde in Österreich ist eng verbunden mit einer Person, der es wie keiner anderen gelang, die Volkskunde auf universitärem und kulturpolitischem Bereich zu institutionalisieren: Viktor Geramb. Der Aufarbeitung seines wissenschaftlichen Werdeganges wurden bereits zahlreiche Veröffentlichungen gewidmet und sie soll an dieser Stelle nicht wiederholt werden. Statt dessen wird sein Konzept für eine wissenschaftliche Volkskunde an drei Eckpfeilern seiner Überlegungen dargelegt: Sachvolkskunde, Volkstums- und Heimatpflege und Gerambs Versuche „Volk" zu definieren. Seine Vorbildwirkung auf zahlreiche Vertreter der österreichischen Volkskunde berechtigt zu einer eingehenderen Betrachtung seiner Gedanken.

Für die sachvolkskundliche Richtung in Graz hatten vor Geramb schon andere namhafte Wissenschafter den Grundstein gelegt. Etwa der Inhaber der Lehrkanzel für Sanskrit und vergleichende Sprachforschung Rudolf Meringer, der in Konkurrenz mit dem ebenfalls in Graz tätigen Romanisten Hugo Schuchardt, die Methode „Wörter und Sachen" entwarf (Eberhart 1994a, 404). Sie ging von einer direkten Verbindung zwischen Wortform und Sachverhalt aus (Schmidt-Wiegand 1992, 25), sodaß, grob umschrieben, die Annahme Geltung erlangte, daß Sachverhaltsveränderungen Änderungen in den Laut- und Wortformen nach sich ziehen. Für die historische Sprachforschung bedeutete dies, daß genaue Sachforschungen die Sprachgeschichte klären und vice versa genaue Literaturstudien bei der Erkundung der Geschichte der Sachen weiterhelfen könnten. In der

Fusion von Sprachforschung und Sach-forschung, wobei unter Sachen nicht nur räumliche Gegenstände, sondern auch Gedanken, Vorstellungen und Institutionen verstanden werden sollten, sah Meringer die Möglichkeit eines wissenschaftlich fundierten Ausbaues der Kulturgeschichtsschreibung bis weit zurück in die Vergangenheit und in den „Sachstudien im Volke" die vermißte Annäherung der philologischen Wissenschaften an das Leben (Meringer 1909, 1).

Viktor Geramb, der durch seine umfangreichen und mit wissenschaftlicher Akribie betriebenen Bauernhausforschungen seine Befähigung zu Sachstudien im Volk erbringen konnte, fand in Meringer nicht nur einen vorbildhaften Lehrer sondern auch einen einflußreichen Förderer auf universitärem Gebiet (Eberhart 1994b, 428). 1924 erhielt Geramb die „venia legendi" für „Deutsche Volkskunde". Habilitationsvater war Rudolf Meringer. 1931 erfolgte dann die Ernennung zum außerordentlichen Professor für Volkskunde (Eberhart 1994b, 433). Dies hatte insofern große Bedeutung, als Geramb damit als erster Vertreter eines selbständigen Faches Volkskunde an einer Universität im deutschsprachigen Raum (Kretzenbacher 1983, 85) seine Vorstellungen von Volksforschung an eine von seinem Gedankengut offenbar faszinierte und überzeugte Studentenschaft weitergeben (Kretzenbacher 1983, 86) und auf diesem Weg eine Grazer Schule der Sachvolkskunde begründen konnte.

Das „Wörter und Sachen"-Konzept, das Geramb lehrte, war aber nicht allein vom Gedanken geleitet, aus streng positivistischer Sichtweise die Sachen zu benennen, ihre Form und Funktion zu bestimmen. Seine detailreichen Studien mit einer breit gestreuten Materialerfassung erlangten in Folge vor allem deshalb gesellschaftspolitische Wirkung, da sie unter die Maxime der Rettung und Bewahrung einer vom Untergang bedrohten volkstümlichen Welt gestellt wurden (Roth 1992, 47). Die roman-tischen Ideale einer nationalen Volkstums- und Heimatpflege bildeten die äußere feste Schale, in die Geramb seine Vorstellungen von den Aufgaben und Zielen der Volkskunde einfassen konnte.

Schon in einem seiner frühen Vorträge stellte Geramb klar, daß für ihn die „nationale Idee" im Mittelpunkt des Faches Volkskunde steht (Geramb 1913, 5). Um diese Einschränkung zu legitimieren, stellte er eine Analogie zwischen der psychologischen Entwicklungsgeschichte eines Menschen und dem Werdegang von Völkern dar. Die Volkskunde habe in diesem Entwicklungsprozeß die Funktion, die „reflexive" Selbstbeobachtung, das Bewußtwerden des eigenen „Ich" eines Volkes zu fördern (Geramb 1913, 6). Im deutschen Volk war seiner Ansicht nach die nationale Bewußtwer-

dung noch nicht in alle Schichten vorgedrungen. Erst in der Verbindung von nationaler Bewegung und Volkskunde liege die Möglichkeit, das Nationalgefühl auch in den Bauernstand zu tragen und die Notwendigkeit des Volksschutzes allgemein verständlich zu machen (Geramb 1913, 18). Im Heimatschutz sah Geramb die letztendlich zentrale Aufgabe der deutschen Volkskunde (Geramb 1933, 21). Und Heimatschutz bedeutete für Geramb im Grunde genommen die Reinerhaltung deutschen Volkstums von allen fremden, von anderen Kulturen kommenden Einflüssen (Geramb 1933, 23).

Die Idee der praktischen Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse in Gestalt einer „angewandten Volkskunde" war weder originär von Geramb entwickelt worden noch ein neues Element im Fach selbst. Sowohl im Zeitalter der Aufklärung als auch in der Romantik waren mit der Volksforschung nicht nur rein wissenschaftliche Erkenntnisziele verbunden, sondern in nahezu allen Fällen auch kultur- und gesellschaftspolitische Absichten (Maier 1991, 347). In der Zeit der Entwicklung eines eigenständigen Wissenschaftsprofils der Volkskunde wirkte sich die forcierte Verflechtung mit der nationalen Heimatpflege aber deutlich verengend auf die Perspektiven des Faches aus und verschüttete bereits bestehende umfassendere Forschungsansätze, wie sie etwa Karl Weinhold oder Eduard Hoffmann-Krayer zur Jahrhundertwende vorgebracht hatten (Maier 1991, 352). Auf der anderen Seite läßt sich die These, daß es ohne Konnex zum Heimatpflegegedanken erst viel später oder gar nie zu einer universitären Verankerung der Volkskunde in Österreich gekommen wäre, nur schwer widerlegen. Ein beredtes Beispiel dafür bildet der universitäre Werdegang von Geramb, dem man zutraute, daß er die nach dem ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch der Donaumonarchie notwendige nationale Identitätssuche durch sein Wirken an der Universität Graz maßgeblich unterstützen könnte (Eberhart 1994b, 429).

Die frühe inhaltliche Koordinierung von volkskundlichen und heimatpflegerischen Zielen führte jedenfalls dazu, daß die Ängste vor Industrialisierung und Urbanisierung, vor neuen und damit fremden Kulturströmungen, vor den Individualisierungstendenzen der Moderne, daß diese Ängste, die den „Heimatschutz" als praktische Abwehrhaltung provoziert hatten, direkt im Ansatz der Volkskunde wirksam wurden und in Österreich sehr lange Zeit wirksam blieben. Die Verengung des Blickes durch die Brille einer von Kulturpessimismus geprägten Heimatpflege verhinderte das Gewahrwerden der tatsächlichen Gründe für die schwierige Lebenssituation, in der sich die Bevölkerung auf dem Land befand. Statt dessen klammerte

man sich an ein rückwärtsgewandtes Idealbild, in dem ein als ursprünglich angesehenes, harmonisches bäuerliches Leben im Zentrum stand.

Diese konservative Werthaltung wird auch in Gerambs Aufsätzen deutlich, die er in der Zwischenkriegszeit verfaßte und mit denen es ihm gelang, an der Theoriendiskussion um das Wesen und die Ziele der Volkskunde an vielbeachteter Stelle teilzunehmen. Die Erforschung der allgemeinen Gesetze menschlicher Entwicklung oder der Elementar- und Menschheitsgedanken waren für ihn alleinige Aufgabe der Völkerkunde und nicht der deutschen Volkskunde, die als Erkenntnisziel die eine „Volkseele", den „Volksgeist", das Besondere des deutschen Volkes zu erkunden habe (Geramb 1924, 330). Der Ethnologie, Anthropologie und Völkerpsychologie gestand er zwar eine Randbedeutung für die Volkskunde zu, in erster Linie bildeten für ihn jedoch historische und philologische Kenntnisse die Grundlagen volkskundlichen Forschens (Geramb 1924, 335). Und er engte die Volkskunde auf einen rein geistes-wissenschaftlichen Ursprung ein, indem er ihre eigentlichen Wurzeln in der Frühromantik bei Johann Gottfried Herder, Justus Möser und den Brüdern Grimm festlegte (Geramb 1924, 324). Ein besonderes Anliegen war Geramb aber die Rückorientierung der Volkskunde an den Grundsätzen des Volksforschers und Kulturhistorikers Wilhelm Heinrich Riehl (Geramb 1924, 325), der in Deutschland am Anfang „eines agrarromantischen und agrarkonservativen Denkens" stand, das in den gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Veränderungen des Industrialisierungsprozesses die Quelle allen Übels erblickte (Bergmann 1970, 38).

Ein Leitthema in den theoretischen Arbeiten Gerambs stellten die Versuche der Bestimmung des Begriffes „Volk" und damit des eigentlichen Gegenstands der Volkskunde dar. In seinen frühen Arbeiten setzte er „Volk" mit den untersten, ungebildeten, unkultivierten und bodenständigen Schichten gleich (Geramb 1910, 13) und sah ausschließlich im Bauernstand (Geramb 1913, 10), den er noch frei von der geschichtlichen Entwicklung der Denk- und Lebensweise der Stadt wähnte, das Sujet des Faches. Wie Riehl war Geramb davon überzeugt, daß die Bauernschaft als eine „Macht des Beharrens" am meisten von der nationalen Eigenart des deutschen Volkstums bewahrt habe. Die Volkskunde als „Bauernkunde" zu betreiben, erschien ihm daher aufgrund der nationalen Bedeutung des Bauernstandes als ausreichend.

Als er in den 1920er Jahren als erster österreichischer Vertreter der Volkskunde in die Theoriendiskussion des Faches eintrat, begrüßte er die von Eduard Hoffmann-Krayer eingebrachte Abgrenzung, die besagte, daß nicht

der Gesamtkomplex „Volk" Gegenstand des Faches sein soll, sondern nur eine bestimmte Schicht, die mit dem „vulgus in populo" umschrieben wurde. Dieser Abgrenzungswunsch entsprach durchaus den Vorstellungen Gerambs von einer Gliederung der Bevölkerung in eine naturnahe, volkstümliche und eine hochzivilisierte, internationale Schicht (Geramb 1924, 337). Geramb schloß sich theoretisch auch der Ansicht Eugen Mogks an, daß die Volkskunde eine psychologische Sichtweise einnehmen sollte und nicht länger nur einen bestimmten Stand, sondern allgemein das „assoziative und prälogische Geistesleben" (Geramb 1927/28, 170) in Betracht ziehen muß, das nicht nur im Bauerntum, sondern auch bei den „Kindern aller Stände" und in Affekthandlungen selbst bei den Höchstgebildeten „durchschlägt" (Geramb 1927/28, 180). Eine Öffnung des Gegenstandsbereiches war mit dieser Wendung von einer Standesabgrenzung zu einem zugeschriebenen und damit ebenso starren geistig-seelischen Profil nicht verbunden. Der Kern des „deutschen vulgus" lag für Geramb weiterhin im Bauerntum, das damit Hauptgegenstand seiner Volkskunde blieb.

Nicht erwähnt hatte Geramb den Umstand, daß Hoffmann-Krayer die Bezeichnung „vulgus" gewählt hatte, um entgegen den romantischen Vorstellungen einer in den unteren Schichten wirkenden Volksseele eine differenzierte Betrachtung der Entstehung und Verbreitung von Volkskultur im Fach zu etablieren (Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 70). Auch dem Streit um die abwertende Bedeutung des Wortes „vulgus", den Adolf Strack mit seiner entschiedenen Entgegnung auf Hoffmann-Krayer entfacht hatte (Strack 1903, 71f.), wich Geramb aus, wohl um sein Bild von der harmonischen Entfaltung des Faches nicht zu gefährden. Dafür setzte er die von Albrecht Dieterich für die Umschreibung der Unterschicht vorgeschlagene romantische Metapher vom „Mutterboden des Volkes", aus dem heraus die Kulturnation erwachsen sei (Dieterich 1902, 176), als direkte Übersetzung von „vulgus" und gleichsam ideale Definition des Arbeitsgebietes der Volkskunde fest (Geramb 1924, 336f.) und rettete damit die Fiktion von Einheit, „die zumeist Volksseele genannt wird und als kollektive Gemeinsamkeit gedacht wird" (Jeggle 1994, 54).

Entlang der verschwommenen Parabel vom „Mutterboden" versuchte Geramb rationale Überlegungen zur Völkerentwicklung und Völkerpsychologie mit den romantischen Vorstellungen eines ahistorischen, vor allem in der vermeintlich organischen Gemeinschaftskultur der unteren Schichten unablässig wirkenden, nationalen Geistes zu verbinden. Die Geheimnisse, das Wesen des deutschen „Volksgeistes" zu bestimmen, erschien daher wichtiger, als etwa soziale, ökonomische oder interethnische Faktoren der

Kulturentwicklung zu erheben. Geramb folgte damit der aus dem philosophischen Idealismus kommenden Auffassung, daß die Idee das Sein, also auch die wirtschaftlichen und sozialen Zustände bestimmt.

Die Vermittlerrolle zwischen sachlicher Grundlagenforschung und spekulativer Volksseelenbestimmung, die Geramb einnahm, sollte der Rettung und wissenschaftlichen Rehabilitierung der deutschen Romantik dienen (Geramb 1937, 27f.) und ein auf seelischer Nähe und Liebe anstelle intellektueller Distanz und Rationalität aufgebautes Verhältnis zum Forschungsgegenstand schaffen (Geramb 1953, 32f.). Besonders letzteres Ansinnen ließ für vage, hypothetische Äußerungen viel Raum. Das „völkische", die „Besonderheiten", die Manifestationen des „Volksgeistes", wären demnach „irgendwo zwischen" den Polen von „urmenschlicher Primitivität einerseits und höchst entfalteter Persönlichkeitsstruktur andererseits" zu finden (Geramb 1927/28, 168). Dieser völkische Zwischenbereich fällt nach Geramb „am ehesten" mit dem bürgerlichen Kulturbereich zusammen, der „von unten, von der Mutterschicht" her seine „Wachstumsquelle" empfange (Geramb 1927/28, 169). Mit diesen intuitiven Erfassungsversuchen war es zwar nicht möglich, die Volkskunde auf eine empirisch gesicherte Erkenntnisgrundlage zu stellen, aber in den organologischen Vergleichen erfüllte er sich und seinen zahlreichen Zuhörern und Nachahmern ein Traumbild, eine Wunschvorstellung von „Volk", die in einer bewegten, unsicheren Epoche der österreichischen Geschichte den Sehnsüchten und Hoffnungen nach einem nahtlosen Anschluß an die vermeintlich harmonische und ruhige Vergangenheit voll entsprachen. Die Volkskunde in Österreich errang mit diesem „sozialen Mythos" (Estel 1994, 76), der die Verheißung einer schöneren, neuen Welt nach der Katastrophe des ersten Weltkrieges beinhaltete, in der Zwischenkriegszeit eine selbst von ihren Vertretern kaum erwartete Popularität, vor allem auch im Kreis der studentischen Jugend (vgl. Kretzenbacher 1983, 86f.). Doch das Fach entfernte sich gleichzeitig immer mehr von der Realität der gesellschaftlichen Entwicklung, die über die organisch-konservativen Heile-Welt-Utopien hinwegging (Bausinger 1971, 61). Die erhoffte Richtungsänderung der sozialen Bewegungen hin zum Urbild gesunden Bauerntums und einträchtiger Dorfwelt blieb aus.

## Volksgeschichtsschreibung und Volkstumskampf

Ein weiterer Impuls für die Institutionalisierung der Volkskunde als Wissenschaft in Österreich kam von der Universität Innsbruck. Auch hier bildete, wie in Graz, die Germanistik den ersten Ausgangspunkt zur Wahrnehmung volkskundlicher Inhalte. Seit 1859 Inhaber der Lehrkanzel für deutsche Sprache und Literatur, hatte Ignaz von Zingerle eine Märchen- und Sagensammlung in der Nachfolge der Brüder Grimm initiiert. Er gilt als Begründer der „tirolischen Volkskunde", die von Beginn an vor allem zwei gesellschaftspolitische Aufgabenbereiche übernahm, nämlich in Tirol und Vorarlberg ein ethnisch fundiertes Landesbewußtsein zu stärken und eine wissenschaftlich fundierte deutsche Sprach- und „Volkstums"-Politik im italienisch besiedelten südlichen Teil des Landes zu unterstützen (Johler 1994a, 408f.). Italienisch-irredentistische Ansprüche sollten so von Grund auf mit wissenschaftlichen Mitteln bekämpft werden.

Die universitäre Etablierung des Faches selbst erfolgte aber schlußendlich nicht über die Germanistik sondern über die Geschichtswissenschaft und ist mit dem Wirtschafts- und Rechtshistoriker Hermann Wopfner und in der Zwischenkriegszeit mit Adolf Helbok, der vor dem ersten Weltkrieg Geschichte und Klassische Philologie studiert hatte, verbunden. Den Innsbrucker „Sonderweg", wie ihn Reinhard Johler genannt hat (Johler 1994a, 409), im Detail nachzuvollziehen ist aufgrund der komplexen Struktur der Landes- und Volksgeschichtsschreibung hier nur im Ansatz möglich. Zum grundsätzlichen Verständnis sei auf die innovative Wende hingewiesen, die Karl Lamprecht um die Jahrhundertwende in der Geschichtsforschung vollzogen hatte. Seine Kritik an der bestehenden Individual- und Herrschaftsgeschichtsschreibung, die bis dahin die „Masse", die namenlose Bevölkerung als nicht wirkungsrelevant für die geschichtliche Entwicklung angesehen hatte, führte zu einer teilweisen Revision der Auffassung von der Bedeutung des „Volkes" im Prozeß der Geschichte. Lamprecht vertrat in Rekurs auf Riehl die Ansicht, daß in den alltäglichen, meist unbeachteten Zeugnissen des Volkslebens die eigentlichen Antriebskräfte geschichtlicher Entwicklung lägen (Oberkrome 1993, 47). Das Bild vom autonom handlungsfähigen Volk, dem die Bildungs- und Führungsschicht nur als Sprachrohr diene, lenkte die Historiographie auf bis dahin unbeachtete Forschungsquellen und -felder. Der geänderten Blickrichtung entsprangen landes-geschichtliche Projekte, die mit für die Geschichtsforschung außergewöhnlich interdisziplinären Ansätzen und beachtlicher Methodenvielfalt – hier sei vor allem auf die auch in der Volkskunde später immer wichtiger werdende Kartographie hingewiesen wie auch auf die aus den

Sozialwissenschaften übernommene Statistik – in ihrem leitenden Erkenntnisinteresse auf die Gegebenheiten in den Mittel- und Unterschichten der Bevölkerung zielte (Oberkrome 1993, 48).

Der komplexe Forschungsansatz der Volksgeschichtsschreibung, in den alle in Frage kommenden Nachbarwissenschaften einbezogen wurden, um so ein möglichst umfassendes, alle bestimmenden Faktoren einschließendes Bild von der Geschichte der Lebensäußerungen eines Volkes zu zeichnen (Jacobeit 1991, 47-54), verlor leider sehr bald seinen innovativen Charakter. Sie verband sich teilweise schon vor dem ersten Weltkrieg mit Zivilisationskritik, einer kämpferisch orientierten Heimatschutzidee und einem sich immer radikaler gebärdenden völkisch-großdeutschen Denken. Hatte schon Lamprecht trotz seiner an sich universalistisch ausgerichteten Bestrebungen mit breiten kulturhistorischen Erhebungen zur Erhellung der deutschen „Volksseele" beitragen wollen und deutliche Sympathien für die Grenzdeutschen erkennen lassen, so erklärte Hermann Aubin, ein Schüler Lamprechts, die erneuerte Landesgeschichte zum Mittel, um zu Erkenntnissen über das Deutschtum als Ganzes zu kommen (Oberkrome 1989, 33). Über die Bestimmung des deutschen Wesens hinaus ging es aber auch sehr bald um die wissenschaftliche Untermauerung einer vermeintlichen Höherwertigkeit deutschen Kultur- und Gesellschaftslebens. Auf diese Weise sollte vor allem in den deutschen Grenzräumen ein verstärktes Bewußtsein völkischer Zusammengehörigkeit und Bedeutsamkeit geweckt werden.

Zu den deutschen Grenzräumen zählte man aufgrund seiner Vergangenheit und verstärkt nach den Ereignissen des ersten Weltkrieges und der Annexion Südtirols durch Italien auch Nordtirol. Nun erschien es um so notwendiger, im Volkstumskampf die „Einheit Tirols" und die „Deutschheit Südtirols" mit wissenschaftlichen Argumenten zu untermauern (Johler 1994b, 451f.). In dem an der „Grenzlanduniversität" Innsbruck 1923 eingerichteten *Institut für geschichtliche Siedlungs- und Heimatkunde der Alpenländer*, das auf die Initiative Hermann Wopfners zurückging und auch von ihm geleitet wurde (Johler 1994b, 453), erhielt die deutschtumsorientierte Landes- und Volksgeschichtsschreibung ihre universitäre Institutionalisierung. Wopfner, ein Verehrer und kurzzeitig auch Schüler Lamprechts, der sich als Wirtschaftshistoriker in der Tradition Riehls fühlte (Oberkrome 1989, 37), hatte schon vor dem ersten Weltkrieg ein reges Interesse am Bauerntum sowie der Siedlungs- und Agrargeschichte seiner Tiroler Heimat entwickelt. Mit der Überzeugung, daß sich in der seelischen Haltung des Bauern vor allem in den entlegenen Alpengebieten seit dem

Mittelalter wenig geändert habe, suchte er den unmittelbaren Kontakt zur ländlichen Bevölkerung dieser Regionen, um deren materielle aber auch geistige Lebenswelt festzuhalten. Daraus ergab sich seine Hinlenkung zur Volkskunde, die in diesem Sinn für ihn ein Hilfsinstrument darstellte, um gleichsam in die Zeit seiner geschichtlichen Forschungen zurückzukehren (Johler 1994a, 411f.). Aber auch in Wopfners engagierten heimatkundlichen und -pflegerischen Aktivitäten bildete das Konzept der „angewandten Volkskunde" einen gewichtigen Teil. Eine eingehendere theoretische Auseinandersetzung mit dem Fach Volkskunde unterließ Wopfner. Während Wopfners Studien sich auf landesgeschichtliche Analysen seines engeren heimatlichen Kulturraums konzentrierten, entwickelte sein Mitarbeiter am obenerwähnten Institut, Adolf Helbok, ein theoretisches Konzept, das eine Synthese von sämtlichen Kultur- und Sozialwissenschaften im deutschen Raum unter den Hauptkategorien „Rasse und Boden" vorsah. Der Volkskunde kam darin eine zwar relativ eigenständige, aber in einem anderen Sinn untergeordnete Rolle zu.

Helbok ging in seinem theoretischen Modell von der Existenz von Kulturkreisen aus, die von den Faktoren Boden und Volkstum bestimmend geprägt wären (Helbok 1925, 3). Der Erde komme darin die selbständige Funktion zu, Leben und Kraft zu erhalten und gestaltbildend auf Flur und Siedlung, auf Wohn- und Wirtschaftsweise zu wirken. Das Volkstum aber entfalte sich nach Ansicht Helboks primär über seine rassischen Grundlagen, die wiederum die Gemeinschaftskultur und den geistigen Zustand desselben formen (Helbok 1925, 4). Die „Symbiose zwischen Erde und Volk" offenbare „den innersten Kern der deutschen Geschichte" (Helbok 1925, 3), der mit Hilfe von Siedlungsforschung und deutscher Volkskunde illustriert werden könne. Die kartographische Methode gemeinsam mit dem leitenden Gedanken der Kulturraumabgrenzung diente sinngemäß als optisches Darstellungs- und Erhellungsinstrument der „Boden und Volk"-Idee.

Der Volkskunde im speziellen teilte Helbok die Aufgabe zu, „Kulturgeologie" zu betreiben und so der Erarbeitung der ursprünglichen Kulturlebenslagen eines Landes zu dienen. In der für Helbok typischen Entlehnung von Modellen aus den Naturwissenschaften, die Interdisziplinarität vortäuscht und in Wirklichkeit die willkürliche Heranziehung gerade ins Konzept passender Paradigmen anderer Wissenschaften darstellt, beschrieb er zur Untermauerung seiner Ideen die historische Schichtung der Volkskultur geologisch: „Neben dem Urgestein, das da und dort herausschaut, zeigen sich ältere und jüngere Anschwemmungen, erscheinen eingekapselte Fossilien, die es zu bestimmen gilt" (Helbok 1925, 17).

Mit den Ansichten des Germanisten und Volkskundlers Hans Naumann übereinstimmend, teilte er die geistig-seelischen Kulturlebenslagen in zwei Schichten: Einer bewußt individuell-schöpferischen Oberschicht auf der einen Seite und andererseits einer unbewußt schaffenden Gemeinschaft der Primitiven. Dem bewußten Geistesleben der Oberschicht habe sich die Kulturgeschichte zu widmen, während das unbewußte Geistesleben der Bauern, Arbeiter, Handwerker und fallweise auch der Gebildeten Gegenstand der Volkskunde sei (Helbok 1925, 14f.). Allerdings folgte Helbok Naumann nicht in letzter Konsequenz und setzte der These eines einseitigen Kulturdiffusionsprozesses von der Oberschicht zur Unterschicht die Ansicht entgegen, daß auch „primitives Gut nach oben steigen" könne.

Trotz volksgeschichtlichem Ansatz unterschieden sich diese ersten theoretischen Abhandlungen von Helbok zur Volkskunde ihrem Inhalt nach bloß in Nuancen von denen, die in der österreichischen Volkskunde in den 1920er Jahren allgemein verbreitet waren. Lediglich die rassistische Komponente, verbunden mit der Ausgrenzung alles „Nicht-Deutschen" war in seinem Grundansatz deutlicher ausgeprägt und sollte in der Hochkonjunktur dieses Gedankengutes in den 30er Jahren zum alles bestimmenden Faktor in seinen Ansichten zur Volksforschung werden. Die weitere Karriere Helboks ging Hand in Hand mit seiner Begeisterung für die nationalsozialistische Gesinnung. 1929 übernahm er die österreichische Geschäftsstelle des *Atlas zur deutschen Volkskunde* (Meixner 1990, 127), 1934 rief ihn das preußische Ministerium zu Gastvorlesungen zur deutschen Volksgeschichte an die Universität Berlin und 1935 erfolgte die Berufung an das *Institut für Deutsche Landes- und Volksgeschichte* in Leipzig (Ludwig 1991, 83). Nun konnte er darangehen, seinen Plan, die Führerschaft in der deutschen Volkstumsgeschichtsschreibung zu übernehmen (Ludwig 1991, 85), umzusetzen.

Der Gleichschaltung mit den nationalsozialistischen Wissenschaftsvorgaben zu entsprechen, bildete für Helbok dabei eine vordringliche Aufgabe. Forschung und Lehre habe seiner Ansicht nach ganz im Sinne Riehls „dem Staate und dem Volke" zu dienen. Im Interesse des Staates und des Volkes wiederum läge es, den „geistigen Zusammenschluß aller Deutschen", der „möglichst innerlich, stark und untrennbar" sein solle, zu gewährleisten (Helbok 1935a, 4). Zur Herstellung dieser inneren Festigkeit müsse dem „völkischen Sittengesetz" entsprochen werden, das jeden Versuch, „Fremde zu Deutschen zu machen, als verwerflich" erachtet (Helbok 1935a, 5). Und um dieses „völkische Sittengesetz" noch zu untermauern, bemühte Helbok die Biologie, um mit organologischen Vergleichen die vermeint-

liche Gesetzmäßigkeit seiner immer abstruser werdenden Ideen wissenschaftlich abzusichern. Das Volk war für ihn demnach eine „biologische Tatsache", „ein Organismus", der sein „eigenständiges Leben zu führen" habe (Helbok 1935b, 1f.). Zum „Grundproblem aller Volksforschung" erklärte er daher sinngemäß „die Rassenfrage", die er für sich dahingehend beantwortete, daß „die Nordrasse" die dominante Rasse im deutschen Volk sei und gleichzeitig auch „Voraussetzung des volksphysiologischen Daseins". Ihr Verlust müsse demnach den „volksphysiologischen Untergang" bedeuten (Helbok 1935b, 5). Die Volkskunde selbst verschmolz Helbok mit der Volksgeschichte zu einer Art „Volksleibforschung", in der vor allem deutsche Kulturraum- und Volkstumsfragen geklärt werden sollten.

In diesem Ideenbrei, den Helbok aus dem an sich begrüßenswerten Ansatz fächerübergreifend orientierter Volksgeschichtsschreibung gerührt hatte, waren die wissenschaftlichen Zielsetzungen einem politischen Bekenntnissystem untergeordnet, das an Erkenntnisgewinn an sich gar nicht interessiert war (Emmerich 1968, 146f.). Die Antworten auf völkische Fragestellungen standen als Dogmen vorgegeben in Hitlers *Mein Kampf* und Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts*. Doch Helbok war nicht bloß Epigone, der unter dem Druck eines terroristischen Regimes oder allein aus Karrierestreben sein wissenschaftliches Weltbild aufgab. Er war in einigen Punkten Vorreiter und vielleicht auch Ideenlieferant, etwa in seiner „Boden und Volk"-Konzeption, die ohne Verfälschung des Inhaltes auch mit „Blut und Boden" übersetzt werden könnte und sowohl einem blinden Rassenglauben Argumente lieferte als auch den Forderungen nach Ausweitung des deutschen Lebens- und Kulturraumes pseudowissenschaftlichen Stoff lieferte.

Nun kann man die Frage stellen, wieweit Helbok die Volkskunde in Österreich repräsentierte, verbrachte er doch die Jahre von 1934 bis zu seiner Berufung an ein neugegründetes *Institut für Volkskunde* in Innsbruck 1941 (Johler 1994c, 543) in Deutschland. Doch die Leitlinien seiner Konzeption von Volkskunde legte er bereits in den 20er Jahren fest, als er noch in Vorarlberg und Tirol wirkte. Und sie standen – wie oben erwähnt – nur in einem Punkt außerhalb des theoretischen Grundkon-senses auf den sich die führenden Fachvertreter in Österreich geeinigt hatten. Daher erweckten sie weder Aufregung noch Widerstand in diesem Kreis. Die Einordnung unter deutsch-nationales Gedankengut, die Rückorientierung auf die reaktionäre Staats- und Familienideologie eines Wilhelm Heinrich Riehl, die organologischen, idealistischen Umschreibungen des Gegenstandsbereiches „Volk" und die Funktionalisierung des Faches für Heimatschutz

und Heimatverteidigung bildeten einen Rahmen, dessen Elemente sich Helbok nicht aus Deutschland entlehnen mußte. Im Punkt der deutschnationalistischen Ausrichtung des Faches dürfte man in Österreich sogar eifriger gewesen sein als in Deutschland selbst. Denn dort spielte der nationale Aspekt in der Diskussion der führenden Fachvertreter im Vorfeld von 1933 offenbar keine wichtige Rolle (Jeggle 1994, 53).

## Germanische Altertumskunde als „Quellstrom"

Zu dem relativ am Beginn dieses Beitrages beschriebenen ethnologischen Ansatz in Wien, der sich in der österreichischen Volkskunde nicht entscheidend durchsetzen konnte, gesellten sich noch zwei weitere „Quellströme" hinzu, die für sich in Anspruch nahmen, volkskundliche Inhalte zu vertreten. Als Wiener Schulen der „Ritualisten" und „Mythologen" tituliert, haben sie im Fach in Österreich vor allem in der Zwischenkriegszeit und nach dem Anschluß ans „deutsche Reich" große Geltung erlangt. Es sollen hier vor allem zwei wichtige Aspekte herausgenommen werden, die für die Volkskunde besondere Geltung erlangten: der Glaube an die Kontinuität altgermanischer Lebens- und Glaubenswelt im deutschen Volk bis in die Gegenwart und als Konsequenz aus dieser Vorstellung die Gleichsetzung von germanischer Altertumskunde mit der Volkskunde.

Als Ahnherr der Schule der „Ritualisten" gilt der Wiener Germanist und Altertumskundler Rudolf Much, der ab der Jahrhundertwende bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts an der Universität wirkte (Bockhorn 1994a, 421f.). Sein Erkenntnisinteresse für die Urformen germanischer Lebensart stieß fast zwangsläufig an eine unüberwindliche Grenze, die durch das Fehlen entsprechenden Quellenmaterials für das germanische Altertum gegeben war. Much und seine zahlreichen Schüler griffen daher auf mündlich überliefertes Erzählgut, auf vermeintlich in der Urzeit gründende Bräuche und auf ethnologische Gesellschaftslehren der Zeit um 1900 zurück, um daraus ein spekulatives Bild vom hehren Germanentum zu rekonstruieren. Dieses Bild wiederum baute auf germanophilen Stereotypen auf, die der „positiven Umdeutung des alten Barbarenverdikts" dienten, daß die Römer über die Germanen verhängt hatten (Engster 1986, 13).

Ein Interessensschwerpunkt der Forschungen der Ritualisten bestand in Fragen der „Urreligions- und Gesellschaftsformen" der germanischen Völker, die man in der Fasson eines statischen, ungeschichtlichen Grundmodells zu rekonstruieren suchte. Als Schlüsselwerk für ihre Überlegungen diente die ethnologische Studie von Heinrich Schurtz *Altersklassen und*

*Männerbünde* aus dem Jahr 1902. Darin hatte Schurtz, unter Heranziehung umfangreichen ethnographischen Materials, die These von der allein gesellschaftsbildenden Kraft der Männer- und Jünglingsverbände und ihrer Geheimkulte und Initiationsweihen entwickelt. Alle höheren gesellschaftlichen Verbände wurzeln demnach im geselligen Leben der Männer im Verbund mit deren Kampfeslust (Hirschbiegel 1992, 186). Diese Ansichten, die das Patriarchat, die Geheimbünde und das kriegerische Gebaren in den Rang einer gesellschaftlichen Voraussetzung erhoben, sollten von den „Ritualisten" als Axiome in ihre Theorien direkt übernommen und sowohl auf das germanische Altertum als auch die deutsche Gegenwart übertragen werden.

Der Kurzschluß zwischen Gegenwart und Altertum, zwischen Deutsch- und Germanentum wurde Methode. Die Ritualisten, denen wie erwähnt, das nötige Quellenmaterial aus vorgeschichtlicher Zeit für eine eingehendere Erforschung der „germanischen Urgesellschaft" fehlte, schöpften aus der Brauch- und Sagenwelt ihrer Zeit und der unmittelbaren Vergangenheit die Grundlagen, um ihr idealisiertes Bild der Welt der Germanen zu untermalen. Um diese Vorgangsweise zu rechtfertigen, war es notwendig, an die Kontinuität der Überlieferungen bedingungslos zu glauben. Gewisse Erzählmotive, die in ähnlicher Form räumlich verbreitet auftraten und urtümlich erscheinende Brauchelemente, genügten dann als Beweis dafür, daß die altgermanische Kulturwelt auch in der Gegenwart präsent wäre.

Zum bedeutendsten und wirkungsreichsten Repräsentanten dieser Richtung sollte der Much-Schüler und „Ritualist" Otto Höfler werden, der eine Lösung der historischen Kontinuitätsfrage in einer radikalen Änderung der Sichtweise auf die Vergangenheit propagierte. Der Germanist und Volkskundler Höfler forderte im Interesse des „historischen Selbstbewußtseins" (Höfler 1938, 3) ein „historisches Großbild" als Grundlage der Forschungen, das von der Kontinuität der germanischen Völker erkenntnisleitend bestimmt sei (Höfler 1983, 5). Um dieses neue „historische Großbild" zu belegen, mußten folgenschwere Reduktionen und irreführende Vertauschungen vorgenommen werden (vgl. Engster 1986, 81), deren tendenziös idealisierender Charakter jeder wissenschaftlichen Erkenntnis spottete. Nach Höfler habe sich bei keinem anderen Volk die „völkische Substanz" so ungebrochen erhalten wie bei den Germanen. Vier Kontinuitätsstränge seien seiner Ansicht nach der schlagende Beweis dafür: So sei die nordische Rasse als einzige führend erhalten geblieben. Auch die Sprache habe „seit der urgermanischen Zeit keine Umwälzungen erfahren". Zur Kontinuität der Sprache geselle sich nach Höfler „die der Heimat", die Beständigkeit

des Lebensraumes. Außerdem könne der Raum, der von den Germanen besiedelt wurde, „auf eine jahrtausendealte Kontinuität der politischen Souveränität zurückschauen" (Höfler 1938, 5). Es bestehe daher für die Kulturforschung die primäre Pflicht, bei jeder Einzelheit zu fragen, „ob nicht germanische Kontinuität vorliege" (Höfler 1938, 26).

Der Mensch als Kulturwesen, als Schöpfer, Träger und Überlieferer von Kultur verschwand vollkommen aus dem Blickfeld und damit auch jede gewissenhafte Untersuchung von Tradierungsprozessen. Anstelle dessen trat der Glaube an die allein kulturdeterminierende Kraft einer „völkischen Substanz", die in sich ein Formprinzip berge, das nach besonderen Werde-Gesetzen den „Volkskörper" präge. In diesem Sinn war es auch möglich, vom „Fortbestehen der kulturellen Schöpfungen bei einem Wechsel der Träger" auszugehen und die Menschen als bloßes Material einzustufen, das dieser „Form zuströmt" (Höfler 1938, 1). Den Kulturerscheinungen wurde damit ein Eigenleben zugesprochen, in dem die Menschen die untergeordnete Rolle eines „Rohstoffes" spielen, der dem Weiterleben altgermanischer Kulturformen diene. Die den Menschen eigene Sinngebungs- und Einflußmöglichkeit auf ihre Kultur reduzierte sich damit auf einige marginale Bereiche. Und jeder Volksgenosse sollte sich der „wissenschaftlich" legitimierten, nationalsozialistischen Sinngebung unterordnen.

Eine besondere Eigenart der „Ritualisten", die ihnen auch zu ihrem Namen verhalf, lag in deren starrer Ansicht, daß Sagen sekundäre Abbilder von altertümlichen Kulten germanischer Geheimbünde seien, oder wie Wolfgang Emmerich treffend zusammenfaßt: „der ekstatische Kult habe immer Priorität vor der mythischen Sage" (Emmerich 1968, 201). An diesem Glaubenssatz, denn beweisen ließ sich auch diese These nie, entbrannten harte Auseinandersetzungen zwischen den beiden Wiener Schulen, da die „Mythologen" wiederum davon überzeugt waren, daß Bräuche die germanische Mythenwelt widerspiegeln (Emmerich 1968, 202).

Abgesehen von der unlösbaren Streitfrage, was vermeintlich ursprünglicher, reiner germanisch und daher „wichtiger" gewesen war, die kultischen Handlungen oder die mythischen Vorstellungen, verschrieben sich beide Richtungen bedingungslos dem Nationalsozialismus und dies schon lange bevor dessen Ideologien zu unbedingten Vorschriften in Österreich wurden. Und sie konnten ein verlockendes Angebot in diese „unheilige" Allianz zwischen Wissenschaft und Ideologie einbringen, nämlich die Aussicht, mit ihren Methoden die gereinigten germanischen Kulturelemente aus den bestehenden Kulturen herauszudestillieren und in weiterer Folge diese

von allen Fremdeinflüssen bereinigte Form dem deutschen Volk über Bildungseinrichtungen, Vereine, Medien und organisierte Feste wieder einzuverleiben. Der weite Bereich historischer Entwicklung, der nicht mit dem Etikett „germanisch" versehen werden konnte, wurde simplifizierend in die Kategorien der kulturellen „Überfremdung" eingereiht, „die nicht selten auch als 'völkische' oder 'rassische' Überfremdungen interpretiert wurden – selbst dort, wo es sich um Jahrhunderte lang anhaltende Kulturdominanten handelte" (Bausinger 1971, 78).

Und immer unverhüllter verband sich ein kultureller Rassismus mit einem biologischen, der zum entscheidenden Schlüssel allen Kulturverständnisses erhoben wurde. Der der Wiener Schule der „Mythologen" zuzurechnende Karl von Spieß, der von der „Ungeschichtlichkeit" der Volksüberlieferungen überzeugt war und in der „Bauernkunst", vor allem in der Symbolwelt der Volkskunst, in Märchen und Balladen und in arischen Festen die „mythische Frühzeit", das „Vorindogermanische" zu finden meinte (Bockhorn 1994b, 499), erklärte die deutsche Volkskunde bereits 1934 zu einem Teilbereich einer zielbewußten Rassenpflege. Sie habe nach Spieß, der 1903 auf dem Gebiet der Botanik promoviert hatte, im Sinne der Erbgesundheitslehre vor allem der Reinerhaltung der nordischen Erbmasse auf kultureller Ebene zu dienen (vgl. Spieß 1934, 192-200). Nur in der „Welt des Beharrens" der Bauern sind seinem Dafürhalten nach die „Hüter der Erbgüter" auf deutschem Boden aufzuspüren, weshalb ihm die Gleichsetzung von deutscher Volkskunde und Bauernkunde durchaus legitim erschien (Spieß 1938, 12). Die Reichweite seiner „deutschen Volkskunde" sah er ebenso eng begrenzt, sie habe ihre Arbeitsweise der Trennung des Artfremden vom Arteigenen im Überlieferungsgut unterzuordnen, um „endlich" den „eigensten Besitz" der Deutschen festzuhalten (Spieß 1938, 17) und in weiterer Konsequenz im strengen Sinn des eugenischen Pflegegedankens das „Artfremde" gleich dem „Erbkranken" zu beseitigen.

Als eine „ungewöhnliche Darstellung der deutschen Volkskunde" bezeichnete Michael Haberlandt in einer Rezension das Werk von Karl von Spieß *Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur*. Es bliebe „manches in dem Buch diskutabel", ergänzte Haberlandt unbestimmt, „aber das rückhaltlose Eintreten des Verfassers für die Pflege der Volkskunde als einer wahren Volkssache und Zeitforderung kann nur vollste und wärmste Zustimmung finden" (Haberlandt 1935, 52). Spieß' Ansichten über die Ziele, Aufgaben und Inhalte der Volkskunde wurden damit zwar als Auffassungen einer Randfigur im Fach eingeschätzt, aber zugleich als Propagandamittel für das Fach akzeptiert. Diese unkontrollierte Lieb-

haberei des „deutschen Volkstums" hatte das Fach in Österreich in eine Sackgasse geführt, in der rationale, wissenschaftliche Überlegungen und Forschungen von unhaltbaren, ideologischen Anschauungen nur mehr schwer zu trennen waren. Jahre vor dem Anschluß und der nationalsozialistischen Gleichschaltung bildete die Maxime, im Dienste des deutschen Nationalismus stehen zu wollen, das oberste Gebot des Faches, unter dem sich alles mögliche krude Gedankengut subsumieren ließ und auch aufgenommen wurde.

## Deutsch-völkische Verengung und Anschluß

Die Zeichen der Zeit schienen dem oben beschriebenen Weg der Volkskunde in Österreich recht zu geben. Sie hatte sich in der Zwischenkriegszeit von einer marginalen Position am Rande von Germanistik, Geschichte, Kunstgeschichte und Ethnologie zu einem Zentrum volkstumsorientierter Wissenschaft mit beachtlichem Zustrom entwickelt. In ihr kamen Tendenzen zu ihrem Recht, die schon vor 1918 vorhanden waren, aber nach den Ereignissen des Krieges in ihrer Bedeutung wuchsen. Der fehlende Wille und Glaube der Deutsch-Österreicher an die staatliche Selbständigkeit und die latente Bereitschaft zur nationalen Fusion mit Deutschland (Oberkrome 1993, 77) fand in der Annahme der volkskulturellen Einheit beider Länder eine wesentliche Unterstützung. Eine deutsch-völkische anstelle einer staatlichen Gesinnung hatte ja schon nach der Abtrennung Österreichs vom Deutschen Bund 1870 in der Geschichtsforschung der Donaumonarchie Platz gegriffen (Oberkrome 1993, 36) und damit innerhalb der österreichischen Wissenschaften Geltung erlangt. Die Volkskunde versprach mit ihren „Volks"-Entwürfen den Weg zu einem auf wissenschaftlichen Erkenntnissen fundierten „volklichen" Denken zu ebnen und deutsche Identität zu vermitteln.

Der politische Anschluß Deutsch-Österreichs an Deutschland 1938 stieß bei den führenden Vertretern der Volkskunde auf begeisterte Zustimmung. Das „großdeutsche Lager", dem nahezu alle Fachvertreter angehörten, konnte zu Recht eine weitere Etablierung und Förderung des Faches erwarten. In der *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* jubelte Arthur Haberlandt über die „Heimkehr ins Reich!" und bemühte sich zu verdeutlichen, wie sehr diese Zeitschrift seit ihrer Gründung „in Treue dem Willen und den Worten unseres Führers Adolf Hitler" gedient habe (Haberlandt 1938). Und in einer Sondernummer der Zeitschrift *Germanien* mit dem Untertitel *Österreich – deutsches Land* beeilten sich im April 1938 Viktor v. Geramb, Georg Graber, Gilbert Thrathnigg und Richard Wolfram den neuen Machthabern ihre Reverenzen zu erweisen.

Vor allem für den Much-Schüler Richard Wolfram, der sich Mitte der 30er Jahre mit dem ersten Teil seiner Untersuchung *Schwerttanz und Männerbund* für „germanische Volkskunde und Neuskandinavistik" habilitieren konnte (Bockhorn 1988, 72), sollte sich der Anschluß als Segen erweisen. Als Günstling der Forschungs- und Lehrgemeinschaft der SS, *Das Ahnenerbe,* erhielt er im Juli 1938 die Leitungsfunktion der neugegründeten *Lehr- und Forschungsstätte für germanisch-deutsche Volkskunde* in Salzburg. Und nur ein Jahr später ernannte man Wolfram zum planmäßigen außerordentlichen Professor für germanische und deutsche Volkskunde an der Universität Wien (Bockhorn 1989, 27).

Doch nicht für alle österreichischen Volkskundler sollte sich der Anschluß als positiv herausstellen, etwa für Hanns Koren, dessen *Institut für religiöse Volkskunde* in Salzburg geschlossen wurde, oder für Rudolf Kriss, der sich 1933 für „Deutsche Volkskunde" habilitiert hatte, der jedoch 1938 seine Lehrbefugnis verlor, später sogar zum Tode verurteilt und fast bis Kriegsende in einem KZ festgehalten wurde (Bockhorn 1989, 26). Auch für Viktor v. Geramb, der in den 30er Jahren aus seiner großdeutschen Gesinnung nie ein Hehl gemacht hatte und der den Anschluß vorerst noch mit Begeisterung aufnahm (Eberhart 1994d, 529), bedeutete die nationalsozialistische Machtübernahme nach einer kurzen Übergangsfrist das Ende seiner Lehrtätigkeit als außerordentlicher Professor für „Deutsche Volkskunde" an der Universität Graz. Sein hohes Ansehen und seine „nationalsozialistischen Sympathien"( Eberhart 1994d, 530) retteten ihm noch einige Monate des Wirkens an der Hochschule. Im Juli 1939 versetzte man Geramb in den Ruhestand, sein Lehrauftrag lief aus (Eberhart 1994d, 532).

Dieser kurze Überblick über personelle Konsequenzen im Gefolge des Anschlusses weist auf einen Bereich hin, in dem die ideologische „Selbstgleichschaltung" der österreichischen Volkskunde offensichtlich nicht in einem für die Nationalsozialisten befriedigenden Ausmaß stattgefunden hatte. Die katholisch-konfessionelle Ausrichtung des Fachbereiches „religiöse Volkskunde" sollte sich als mit der nationalsozialistischen Weltanschauung unvereinbar herausstellen. Im aufstrebenden Fachbereich der religiösen Volkskunde stand zwar das Vorhandensein zweier religiöser Welten (Bausinger 1965, 195f.) im Volk – hier vorchristlicher Volksglaube, da autoritäres Einwirken der Pastoraltheologie – nicht in Zweifel. In der Frage der Spannungen zwischen diesen Welten, die ja in den Missionierungswellen der katholischen Kirche im Mittelalter und in der Neuzeit deutlich zum Ausdruck gekommen waren, hatte man mit der Idee einer

zweifachen Offenbarung Gottes eine – für die oft gewaltsamen kirchlichen Vorgehensweisen gegen den Volksglauben – tragbare Entschuldigung gefunden. Die religiösen „Verheißungen der Urzeit" wurden schlicht der sogenannten „Uroffenbarung"[1] Gottes zugerechnet, mit der der „Logos" in die Welt und in die Menschen gekommen wäre (Koren 1936, 31). Mit der zweiten Offenbarung Gottes durch Christus sei es zur Kirchenbildung gekommen, die die „übernatürliche Ordnung" einer, wie Hanns Koren es nonchalant formulierte, „vielleicht widerspenstigen, im Grunde aber immer dankbare[n] Volksseele" (Koren 1936, 39) nahegebracht habe. Nach dieser Auffassung bedingten Volkstum, Christentum und Nationalität einander, eine Synthese zwischen germanischer und christlicher Religion schien ohne größere Widersprüche möglich. Den Rang der geistigen Führerschaft in dieser Verschmelzung übernahm in der „gläubigen Wissenschaft" allerdings die christliche Kirche (vgl. Koren 1936, 40f.).

Diese Auffassung widersprach in wesentlichen Punkten der Weltanschauung der Nationalsozialisten, die die Autorität der Kirche im Volk massiv bekämpfte, um die eigenen germanisch-religiösen Anschauungen durchsetzen zu können. Die Gesinnungsvordenker der faschistischen Bewegung setzten daher an die Stelle einer synthetischen Konzeption von Germanen- und Christentum die Betonung der unüberwindlichen Gegensätzlichkeit und Gegnerschaft der beiden Glaubenswelten. Kurioserweise war mit der der volkskundlichen Methodik der Zeit entsprechenden Logik der Trennung von vermeintlich „Eigenem" und „Fremdem" die Argumentationslinie gegen einen Zweig des Faches faktisch vorgegeben: Den jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubensgutes schrieb man eine das deutsche Volkstum schädigende, weil „artfremde" Wirkung zu (Strobel 1940, 18). Und im Interesse einer „wesensgemäßen Volkstumsarbeit" habe die Wissenschaft demzufolge eine „einwandfreie Scheidung in artfremd und arteigen" auch auf dem Gebiet des Volksglaubens durchzuführen und allein den Glauben germanischer Art zu verkünden (Strobel 1940, 13).

Die Aktivitäten und Schriften der konfessionell orientierten „religiösen Volkskunde" in Österreich hatten im nationalsozialistischen Deutschland schon einige Zeit vor dem Anschluß Aufmerksamkeit erregt (Eberhart 1994c, 446). Nach der Machtübernahme konnte man diesen unerwünschten

[1] Die Idee von der „Uroffenbarung" war vom Ethnologen Pater Wilhelm Schmidt in apologetischer Absicht entwickelt worden. Pater Schmidt wirkte viele Jahre in Wien und fand mit seiner Lehre vom Ursprung der Religionen große Wertschätzung in Rom (vgl. Thiel 1995, 257f.).

Zweig des Faches ungehindert eliminieren. Koren und Kriss durften weder weiter lehren noch einschlägig publizieren und auch Geramb, dem als Bekenntnischristen und Förderer von Koren „die weltanschauliche Klarheit" abgesprochen wurde (Eberhart 1994d, 530), ereilte dasselbe Schicksal. Das *Institut für religiöse Volkskunde* in Salzburg löste man auf und setzte an dessen Stelle die bereits erwähnte *Lehr- und Forschungsstätte* unter Wolfram ein (Eberhart 1994e, 549f.). Damit waren wohl die letzten Unstimmigkeiten zwischen der Theorienwelt der österreichischen Volkskunde und der national-sozialistischen Volkstumsideologie aus dem Weg geräumt. Es war, um eine Wendung Hermann Bausingers heranzuziehen, die dieser 1965 in seiner Untersuchung zu *Volksideologie und Volksforschung* geäußert hatte, auch in Österreich mit der nationalsozialistischen Wende kein deutlicher Einbruch von außen verbunden, kein Eindringen „fremder Ideen", statt dessen erfolgte die Hervorstreichung des längst vorhandenen zentralen Gedankengutes der Disziplin (Bausinger 1965, 177).

## Wiederaufbau und Reaktion

Hermann Engster gelangt in einer kritischen Analyse der Entwicklung der Fächer Nordistik und Germanistik zum Resümee, daß beide ohne methodologische und theoretische Zäsur sowohl in die NS-Zeit hinein wie aus ihr herausgegangen seien (Engster 1986, 11). Ähnliches gilt für die Volkskunde in Österreich, für die Helmut Paul Fielhauer als Fazit eines historischen Rückblickes den Schluß zog, daß es – „von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen" – „nach dem Zusammenbruch 1945 bis gegen Ende der sechziger Jahre zu keiner wesentlichen Kurskorrektur" gekommen war. Als Gründe für die Beständigkeit der alten Ideen nannte Fielhauer den Ausfall „fast eine[r] ganze[n] Generation", die das „kleine Fach" besonders hart getroffen habe. Als weiteren Faktor für die Kontinuität der theoretischen Leitlinien aus der Vorkriegszeit erachtete er die Wiedereinsetzung ehemaliger NSDAP-Parteigänger des Faches in ihre alten Betätigungsfelder „nicht nur auf akademischem Boden" (Fielhauer 1987, 368).

Es existieren noch eine Reihe weiterer Erklärungsansätze, die das Unverständnis ob des Beharrens des „arg diskreditiert[en]" (Schmidt 1947, 166) Faches in den alten Ansichten und Zielen zu erhellen suchen. Etwa die mitfühlende Wendung: „Man hatte damals andere Sorgen als die Vergangenheit" (Jeggle 1994, 65), oder der anklagende Verweis auf die uneinsichtige Starrsinnigkeit einiger führender Adepten des Faches (Bockhorn 1994c, 617f.). Vermutlich spielte auch die Angst vor den möglichen Konsequenzen einer Auseinandersetzung mit den Fehlern

der Vergangenheit eine Rolle. Der Horkheimer-Schüler und Vertreter der Frankfurter Schule der Kritischen Theorie, Heinz Maus, hatte ja schon ein Jahr nach Kriegsende unter dem Titel *Zur Situation der deutschen Volkskunde* ein fundiertes Konzept der Auflösung des schwer belasteten Faches vorgelegt (Maus 1946). Einem solchen Angriff durch Eigenkritik Vorschub zu leisten, erschien wohl selbstzerstörerisch.

Nun stellen fehlende personelle Ressourcen, die Rückkehr der „Ewiggestrigen" in führende Positionen des Faches und die Probleme des Wiederaufbaus nur eine Seite der Medaille dar. Die andere Seite zeigt uns die Struktur einer Wissenschaft, die sich zwar erst seit kurzem, aber mit großen Anstrengungen in der Wissenschaftsgemeinschaft etabliert und eine anerkannte Funktion in der Gesellschaft ausgefüllt hatte. Als „normale Wissenschaft" im Sinne von Thomas S. Kuhn konnte die Volkskunde unbestreitbar auf wissenschaftliche Leistungen in der Vergangenheit zurückblicken und baute auf einem – aus heutiger Sicht umstrittenen – aber dennoch im weitesten Sinn „bewährten" Schema auf. „Innovation ist Sache der wenigen und pflegt von der Routine der vielen ignoriert zu werden" (Rothe 1988, 268), merkt Arnold Rothe bezüglich der alles andere als revolutionären Veränderungen der Leitgedanken in den Geisteswissenschaften in der Nachkriegszeit an, und verweist damit auf den Sachverhalt, daß „die vielen" nicht ohne Widerstand bereit sind, einen einmal eingeübten konzeptuellen Rahmen kurzerhand aus dem Gedächtnis zu streichen. Und gerade wenn eine etablierte Wissenschaft in eine markante Krise geraten ist, werden ihre Vertreter primär auf der Grundlage traditioneller Bewältigungsmuster agieren, schon allein um der Gefahr einer grundlegenden Orientierungslosigkeit zu entgehen (Kuhn 1992, 319).

Erklärungsversuche dieser Art nehmen sehr leicht den Charakter einer Rechtfertigung an. Im vorliegenden Fall sollen sie jedoch als heuristisches Mittel verstanden werden, um die Theorienentwicklung im Fach nach 1945 zu deuten. Von einer Trendwende weit entfernt und doch von einer geringfügigen Dynamik begleitet, zeigt sie, mit welchen Strategien die alte Theorienwelt bewahrt und verteidigt, wie neue damit unvereinbare Phänomene irgendwie „schubladisiert" oder einfach negiert wurden, bis schlußendlich jegliche weitere Anpassungsmöglichkeit ausgeschöpft war, die das alte Theoriengebäude mit den sachlichen Gegebenheiten und empirischen Befunden weiter in Verbindung hätte bringen können.

## Beharrliche Fortführung oder Restauration?

Grob gesprochen können für die unmittelbare Nachkriegszeit zwei Grundpositionen innerhalb der österreichischen Volkskunde ausgemacht werden. Die eine ist verbunden mit dem Ziel Viktor v. Gerambs, eine Fortführung der Fachausrichtung nach altem Muster zu gewährleisten und die andere mit den reformerischen Ambitionen Leopold Schmidts, „dessen Person gewöhnlich mit einem fachlichen Neubeginn assoziiert wird" (Liesenfeld / Nikitsch 1994, 603). Durch die Entnazifizierungsgesetze und die damit verbundenen Amtsenthebungen etwas in den Hintergrund gestellt, agierte ferner weiterhin eine Gruppe von „Belasteten", die in der Regel vorerst als „Privatgelehrte" ihre Forschungen ohne deutlichen Gesinnungswandel weiterführten. Volkskundliche Vereine, Tagungen und einschlägige Publikationen boten ihnen den öffentlichen Rahmen, um ihre Gedankenwelt auch weiterhin verbreiten zu können (vgl. Bockhorn 1994c, 618-621). Richard Wolfram, Arthur Haberlandt, Adolf Helbok, Karl v. Spieß und Otto Höfler, um nur die wichtigsten zu nennen, mußten innerhalb des Faches jedenfalls nicht um ihre Rehabilitierung kämpfen. Aus den „Tätern" waren erstaunlich rasch „Opfer" geworden (Bockhorn 1994c, 618).

Doch zurück zur Entwicklung der Volkskunde in Österreich. Der besonderen Stellung Viktor Gerambs in der unmittelbaren Nachkriegszeit wurde dadurch Ausdruck verliehen, daß er im ersten Band der 1947 neu erschienenen *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde* seine Programmatik der Volkskunde als allgemeine Richtschnur darlegen konnte. Seine Positionierung des Faches, die in den folgenden Jahren kaum Widerspruch erfahren sollte, forderte dazu auf, sich vordringlich mit den relikthaften Objektivationen der „bodenständigen und landwirtschaftlichen" Berufsgruppen zu befassen. Es gibt, so Geramb, noch genügend „survivals" in den Rückzugsgebieten und der Anteil der in der Landwirtschaft tätigen Bevölkerung liege immerhin noch bei 30-40%. Die Gegenwartsvolkskunde könne sich daher ohne weiteres auch der Großstadtbevölkerung und der Arbeiterschaft widmen, „weil sie mit vulgus und Landschaft immer noch stärker verbunden ist als anderswo". Das primäre Erkenntnisziel lag für den „Doyen der österreichischen Volkskunde" (Eberhart 1994f, 580) in der Erforschung der „eigenen österreichischen Volkskultur", wobei die „benachbarten bajuwarischen und alemannischen Volkskulturen nicht zu den fremden zählen", sondern „als Blutsbrüder" zu behandeln seien (Geramb 1947, 9f.).

Letzteres Zitat sollte nun nicht den Rückfall in eine völkisch-rassistische Sichtweise bedeuten, denn im selben Aufsatz hatte Geramb dieser mit

den warnenden Worten: „Mit der 'Volkskunde auf rassischer Grundlage' haben wir schlimme Erfahrungen gemacht" (Geramb 1947, 11), eine Absage erteilt. Doch ein anderes als das rassische Bezugssystem war offensichtlich viel schwerer aufzugeben. Die offiziell verkündete Rolle Österreichs als erstes Opfer der deutschen Aggression und der Wille zur Eigenstaatlichkeit war mit der im Fach propagandistisch unterstützten Anschlußmentalität der Zwischenkriegsepoche unvereinbar. An die Stelle des Anschlußwunsches und der Belebung der „deutschen Identität" trat daher – mittels geringfügig veränderter sprachlicher Wendungen – das Bekenntnis zur staatlichen Eigenständigkeit verknüpft mit einem neuen „Österreich-Bewußtsein". Eine Umstellung, die im Fach allerdings nicht problemlos vonstatten ging (Eberhart 1994f, 583).

Die von Geramb vorgeschlagene beharrliche Fortführung der Fachtraditionen nach altem Muster blieb nicht ohne vernehmbaren Widerstand. Leopold Schmidt, der sich 1946 im Fach habilitiert hatte, war nach der im Zug der Entnazifizierungsmaßnahmen erfolgten Zwangsemeritierung Richard Wolframs der einzige Gewährsmann für eine universitäre volkskundliche Ausbildung in Wien. In der 1947 erschienenen Abhandlung *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft* sprach er als erster und für lange Zeit als einziger entscheidende Mängel in der Grundkonzeption der österreichischen Volkskunde an. Er kritisierte die Verknüpfung des Faches mit verwandt klingenden Disziplinen wie „Volksbildung, Volkstumspflege" und die Verbindung mit „romantischen, bzw. pseudoromantischen Vorstellungen", die er auch bei führenden Fachvertretern bemerkt hatte (Schmidt 1982, 26). Vor allem aber der Name „Volkskunde" habe wiederholt zu Unklarheiten in der Definition des Forschungsobjektes und des Wesens des Faches geführt und zwar immer dann, wenn das ideologisch belastete Stichwort „Volk" zu stark betont wurde (Schmidt 1982, 29).

Überraschenderweise folgte der Kritik Schmidts keine Empfehlung für eine neue Fachbezeichnung, sondern die Prophezeiung eines phantastischen Aufstiegs der Volkskunde, sofern ihre Vertreter die von ihm entworfene Konzeption guthießen. Gleichberechtigt und gemeinsam mit der Geschichte könne das Fach demnach zu einer der „beiden Grunddisziplinen der Geisteswissenschaften überhaupt" avancieren, wenn es sich seiner besonderen Anschauungsweise bewußt werde: „Die Geschichte erforscht die wirkenden Kräfte im Flusse des Geschehens. Die Volkskunde dagegen ist die Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen" (Schmidt 1982, 30).

Genau betrachtet beinhaltete diese Definition nichts essentiell Neues. Die Volkskunde als Wissenschaft, die sich auf die beharrlichen, zeitlosen Kulturphänomene spezialisiert; mit dieser Idee konnte man wohl keinen Volkskundler dieser Zeit überraschen. Und trotzdem erregte die Wendung fachinternes Aufsehen. Mit der Formel von der „Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen" war es Schmidt gelungen, das Stichwort „Volk" aus dem Wortlaut der Definition des Faches zu entfernen. Gleichzeitig kündigte er damit eine Öffnung hin zu den allgemeinen Kulturwissenschaften an, eine Konsequenz, die ihm vor allem von Seiten Gerambs heftige Kritik einbrachte, für den eine Definition des Faches „ohne das Wort 'Volk' oder doch wenigstens 'volkstümlich'" inakzeptabel war (Geramb 1953, 31). Für Schmidt bedeutete diese Öffnung kein Problem, da er in den „überlieferten Ordnungen" das in jeder geschichtlichen Situation unwillkürlich wirkende Haupt-formungselement menschlichen Handelns zu erkennen meinte (Schmidt 1982, 31). In der Verbindung seiner Definition mit „drei Funda-mentalsätzen", in denen er davon ausging, daß erstens das Leben nicht nur nach individuellen Anstößen verläuft, daß zweitens die in der Definition angesprochenen Überlieferungen in einem eigentümlichen Zustand der Unbewußtheit empfangen und gelebt werden und drittens jene nichtindividuellen Anstöße nicht physisch oder psychisch gebunden sind, sondern kulturell, galt für Schmidt die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Faches genügend gesichert (Schmidt 1955, 7f.).

Aber Schmidt figurierte eben nicht nur als Reformer, sondern auch als Traditionalist. Die Inhalte seiner „Fundamentalsätze" waren kaum dazu angetan, ein wirkliches Umdenken im Fach zu erzwingen und in seiner Forderung nach einer „neuen Epoche" der „seelisch aufgelockerten Sachlichkeit" (Schmidt 1951, 154) ließ er durchaus konvergentes Gedankengut mit romantischen Ideen erkennen. Sein wiederholt geäußertes „Bekenntnis zum Realismus" (Schmidt 1951, 19) erhielt im Licht seines dem Mythologen Karl v. Spieß gewidmeten Buches „Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos", in dem er selbst der „Gefahr des Mythologisierens" (Weiss 1953, 151) verfiel, eine schiefe Optik. Und die Einsicht, daß „in der Berücksichtigung der Soziologie" eine Hauptaufgabe der Zukunft liege (Schmidt 1951, 14), blieb ein Lippenbekenntnis und mündete einige Jahre später in eine energische „Ablehnung sozialwissenschaftlicher Tendenzen in der Volkskunde" (Liesenfeld / Nikitsch 1994, 606).

Vor allem in einem Punkt traf er indes eine offenbar empfindliche Stelle der Identität des Faches. Als logisches Resultat seines zweiten Fundamentalsatzes, der die unbewußte Übernahme der überlieferten Ordnungen festlegte,

distanzierte sich Schmidt von der „angewandten Volkskunde". Die bewußte „Anwendung, Erhaltung, Wiederbelebung usw. von bestimmten Kulturgütern" stand nach Schmidts Überzeugung im „deutlichen Gegensatz" zum funktionalen Ablauf des Volkslebens, das sich seiner Zusammenhänge in den ineinandergreifenden Überlieferungen nicht bewußt sei. Außerdem sah Schmidt die Reputation des Faches als objektive Wissenschaft durch die gezielte Einflußnahme auf das Volksleben gefährdet, da sie auf subjektiven Urteilen beruhen müsse (Schmidt 1982, 40).

Mit dieser deutlichen Ausgrenzung der Praktiken der „angewandten Volkskunde" aus dem Wissenschaftsbereich wurde Schmidt in Österreich zum enfant terrible des Faches. Die Mehrheit der österreichischen Volkskundler stand in der Frage der praktischen Umsetzung von Erkenntnissen hinter Geramb, der die „Rettung der vergifteten Volksseele" als das wichtigste Problem der Volkskunde nach dem Krieg taxierte (Eberhart 1994f, 579). Mit den für seine romantische Schreibweise typischen, bedeutungsschweren und mächtigen Worten hatte Geramb bereits ein Jahr nach Kriegsende in einer Aufsatzsammlung mit dem Titel *Um Österreichs Volkskultur* klargelegt, nach welchen Prinzipien die „Sanierung der Seelen" erfolgen muß. Es mangelte darin nicht an Warnungen vor dem „Bösen", das in allen Formen moderner Hochkultur- und Zivilisationsentwicklung verborgen wäre und nur in einer volks- und naturnahen Gesinnung von Forschung und Kulturarbeit zum „Guten" gewendet werden könne (Geramb 1946).

In einer Zeit des notwendigen allgemeinen Wiederaufbaues wiesen die mahnenden Worte Gerambs eindrücklich auf das selbst zugeschriebene Sendungsbewußtsein der Volkskunde hin, „das Quellnahe, das Einfältige, das Reine, das Urverbundene, das Primäre" (Geramb 1953, 33) wieder auferstehen zu lassen. Auf diese Weise sollte die Volkskunde zur „Sittenpredigt" des Volkes und des ganzen Abendlandes werden (Geramb 1953, 34). Zwar stand eine exakte Trennung zwischen einer „Volkskunde" als objektiver Wissenschaft, die ermittelt, „wie die Verhältnisse sind und wie sie geworden sind" (Weiss 1978, IX), und einer „angewandten Volkskunde", die normativen Sätzen folgend, als „Prinzipien-lehre" (Lipp 1949, 308) eigenständig die sogenannte „Volkstumspflege" leitet und lenkt, kurz nach dem Krieg bereits ernsthaft zur Diskussion (Schmidt 1948, 88). Doch blieb sie lange Zeit nur eine Absichtserklärung und „Volkskunde" und „angewandte Volkskunde" bzw. „Volkstums-pflege" wurden in Personalunion von ein und denselben Fachvertretern ausgeführt. In der gesellschaftlichen und politischen Realität der Nachkriegszeit bildete primär die volkstumspflegerische angewandte Volkskunde mit ihrer wertkonservativen Men-

talität den Horizont, in dem „die Volkskunde" wahrgenommen und mehr oder weniger ernstgenommen wurde. Diese Sichtweise der Öffentlichkeit erweist sich zählebig bis in die Gegenwart (vgl. Kaiser 1994, 3f.), obwohl im Fach selbst eine Trennung von der traditionellen Volkstums- und Heimatpflege seit geraumer Zeit vollzogen ist.

## Riehl-Renaissance und „Volksleben"

Auch aus dem Westen Österreichs kamen nach dem Krieg keine Signale der Neuerung. An der Universität Innsbruck mußte das NSDAP-Mitglied Adolf Helbok als „Belasteter" 1945 die Lehrkanzel für Volkskunde räumen. Das Institut selbst ging nicht verloren, die Leitung übernahm als Honorarprofessor Hermann Wopfner (Johler 1994d, 594). Als Assistent wirkte der Vorarlberger Karl Ilg, der 1954 als a. o. Professor seine Antrittsvorlesung zur Wiedererrichtung der Lehrkanzel hielt. Damit war für die Kontinuität eines auf Wilhelm Heinrich Riehl fußenden Verständnisses von Volkskunde gesorgt (Johler 1994d, 596f.).

In die grundlegende Theoriendiskussion der Volkskunde versuchte Ilg Anfang der 50er Jahre einzusteigen. Unter dem vielversprechenden Titel *Um die Ziele und den Betrachtungsgegenstand der Volkskunde* setzte er sich nahezu ausschließlich mit Überlegungen von Viktor v. Geramb, Leopold Schmidt, Richard Weiss und Wilhelm Heinrich Riehl unmittelbar auseinander und baute darauf „seine" Bestimmung des Faches auf, die mit der Zirkeldefinition: „Die Volkskunde ist die Wissenschaft vom Volke", beginnt und im ergänzenden Aussagesatz des weiteren nichts anderes als eine äußerst unglückliche Umformulierung der von Richard Weiss in der *Volkskunde der Schweiz* aufgestellten Definition des Faches darstellte (Ilg 1951, 108).

Wie in Deutschland dürfte die 1946 erschienene *Volkskunde der Schweiz* von Richard Weiss für die österreichische Volkskunde einen erlösenden Effekt gehabt haben. Wie Utz Jeggle treffend erklärte, stellte dieses auf hohem Niveau gedachte und geschriebene Werk von neutralem Boden „einen Unbedenklichkeitsbescheid" für das Fach aus (Jeggle 1994, 65). „Dieses kostbare Buch", wie Viktor v. Geramb es einstufte, erhielt zwar erst 1950 die Ehre der Rezension in der *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde* durch ebendiesen. Dafür befaßte sich der Rezensent euphorisch und ungewöhnlich umfangreich mit der *Volkskunde der Schweiz* und fand dabei ein ausgedehntes Feld der vergleichenden Hervorstreichung seiner eigenen Ideen (Geramb 1950, 180-187).

Die Standortfestlegung der Volkskunde von Weiss innerhalb der Geisteswissenschaften fand darin vollste Zustimmung. Auch dessen Umschreibung des „Volkslebens", das Weiss über einem Fundament bestehend aus den Faktoren „organische Gemeinschaft" und „Traditions-gebundenheit" aufgebaut hatte, paßte ins bereits vorhandene Schema. Die von Weiss geforderte funktionalistische Betrachtungsweise und methodische Perspektivenvielfalt, „die nicht Tracht oder Träger gesondert behandelt, sondern das Tragen, Singen, Erzählen, Sprechen, Essen, Glauben usw. als soziale Funktion" (Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 115) unter umfassender Heranziehung und synthetischer Zusammenführung von historischen, geographischen, soziologischen, wirtschaft-lichen und psychologischen Gesichtspunkten, erntete zwar ebenfalls Beifall bei Geramb (Geramb 1950, 186), führte jedoch weder bei ihm selbst noch bei anderen Vertretern der Disziplin in Österreich zu einer ernsthaften Einbeziehung der aufgezählten Ansätze. Auch das Insistieren von Weiss auf einen unmittelbaren Gegenwartsbezug in der volkskundlichen Forschung, um nicht „als antiquarische Museumswissenschaft" mißverstanden zu werden, blieb relativ unbeachtet.

Mit welcher Vehemenz man indes die unkritische Wiederbelebung überholter theoretischer und methodischer Ansätze protegierte, wird bei der Lektüre von Hanns Korens *Volkskunde in der Gegenwart* aus dem Jahr 1952 deutlich. Hinter dem vielversprechenden Titel verbirgt sich das Unterfangen, eine Riehl-Renaissance einzuleiten und dessen konservatives Gesellschaftsmodell als Norm für die Bewertung des Sozialgefüges der Gegenwart zu installieren. Riehl hatte seine Gesellschaftslehre in den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts in den vier Bänden seiner „Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik" niedergeschrieben (Riehl 1854 - 1869). Der Umstand, daß man in der österreichischen Volkskunde nach fast 100 Jahren, in denen umfangreiche Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklungen abgelaufen waren, wieder auf dieses Grundmodell zurückzugreifen suchte und darauf ohne erkennbare Überarbeitung und kritische Reflexion die Aufgaben und Ziele des Faches für die Zukunft aufbauen wollte, ist nur schwer als bloßes Bekenntnis zur vertrauten wissenschaftsgeschichtlichen Tradition einzuschätzen.

Korens *Volkskunde in der Gegenwart* ist schon deshalb besondere Bedeutung zuzuschreiben, da es neben Adolf Mais' populärem Überblick *Österreichische Volkskunde für jedermann* (Mais 1952), und Leopold Schmidts *Geschichte der österreichischen Volkskunde*, zu den wenigen Überblickswerken und Lehrbüchern eines österreichischen Fachvertreters

nach dem zweiten Weltkrieg zu zählen ist. Es verwundert daher nicht, daß es „durch lange Jahre hindurch theoretisches Gerüst für die Grazer Volkskunde blieb" (Eberhart 1994f, 584) und dem hohen Ansehen Korens als späterem Geramb-Nachfolger entsprechend, vermutlich auch eingehend rezipiert wurde. Die „besinnlichen Betrachtungen" (Kriss 1956, 69) Korens zeigen vor allem im Großkapitel „Aufbau des Volkslebens" die Intention dieses führenden Fachvertreters, mithilfe der Chiffre „Volksleben" eine ständische Gesellschaft mit streng patriarchalem Charakter auf dem Grundmuster der von Riehl entworfenen bäuerlichen Sittenordnung als das Maß aller Dinge und Zeiten vorzustellen. Vom „ganzen Haus" ausgehend über den alles lenkenden, allein bestimmenden Bauern, der mit seinen Söhnen das Gesellschaftsleben prägt, während die Frau ihren Wirkungskreis auf die engere Hauswirtschaft beschränkt, über die „brüderliche" Nachbarschaft, die eine Kette gegenseitiger Hilfen bildet und auf der sich das harmonische Dorfleben aufbaut, bis zu den „natürlichen" Gemeinschaften in der Stadt, die vor allem in den Handwerkszünften beobachtbar gewesen seien, all dies wird so geschildert, als könne der Riehl'sche Idealtypus harmonischen Volkslebens der vorindustriellen Zeit in die Gegenwart übertragen werden.

Zwar stellte Koren klar, daß es sich beim beschriebenen sozialen Aufbau des Volkslebens um eine Erscheinung der Vergangenheit handle, der das Jahr 1848 „wenigstens äußerlich einen Schlußstrich" versetzt habe (Koren 1952, 51). Aber er machte auch evident, daß für ihn damit mehr als eine nur vergangene Lebensform gemeint ist. Denn die dargestellten Gemeinschaften wären ihrer inneren Gesetzlichkeit nach „natürlich, ja nachgerade biogenetisch begründet" und „die Anlage zu dieser Gemeinschaftsform ist in den Menschen hineingesenkt" (Koren 1952, 49). Ein „wirkliches" und „gesundes Volksleben" war für Koren daher nur dann gegeben, wenn es dem beschriebenen „organischen Aufbau" folgte (Koren 1951, 786). Die aus dieser Erkenntnis gezogene Konsequenz für das Fach Volkskunde klang einfach: Als Wissenschaft erhielt sie die Aufgabe zugeteilt, jegliche geistige und materielle Äußerung des Volkslebens zu erheben und daraus die lebenserhaltenden „Grundgesetze" abzulesen, um dann in einem weiteren Schritt „Bedürfnisse, Möglichkeiten, Schadensstellen" aufzuzeigen. Diesem diagnostischen Schritt habe dann die Therapie zu folgen, die in Form der „Volks-Bildung" und „Volkstums-Pflege" die Krankheitserscheinungen kurieren sollte (Koren 1949, 185f.).

In einem früheren Aufsatz, in dem sich Koren ebenfalls mit dem Aufbau des Volkslebens befaßt hatte, bezeichnete er dieses Modell als „Rückfall"

oder „Heimkehr zu W. H. Riehl" (Koren 1951, 786). Er hat offensichtlich den regressiven Charakter der theoretischen Entwicklung im Fach erkannt, wirkt aber wie gefangen von dem emotional gesteigerten Weltbild Riehls, das dem Anspruch des Naturgemäßen und Unbewußt-Vitalen folgt, als auch die organologische Vorstellung vom zeitlosen Volkstum stützt (Zinnecker 1996, 320f.). Es wäre daher unrichtig, diese Art der Volkslebensforschung mit der schwedischen ethnologischen Schule der „Folklivsforskning" in Verbindung zu bringen, die richtungsweisende soziale und ökonomische Ausrichtungen in die Forschung einbrachte, aber erst einige Jahre nach dem zweiten Weltkrieg im deutschsprachigen Raum ansatzweise rezipiert wurde (Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 99-101).

## Vom „Volksleben" zur demokratischen Kulturgeschichtsschreibung

Dem Volkslebens-Konzept folgten in den 50er und 60er Jahren keine Versuche neuen Inhalts, den Standort und Gegenstand, die Ziele und Aufgaben des Faches übergreifend festzulegen. Die vereinzelten strittigen Punkte der Nachkriegszeit schienen geglättet, die Positionen der führenden Fachvertreter gefestigt. Mit der Einrichtung einer ordentlichen „Lehrkanzel für österreichische und europäische Volkskunde" unter der Leitung Richard Wolframs 1963 in Wien (Bockhorn 1994c, 620) existierten drei universitäre Ausbildungsstätten für das Fach. Der Wiederaufbau der Volkskunde war demnach gelungen und mit den traditionellen Methoden der Datenerhebung und -analyse begann eine Zeit des intensiven Sammelns und Beschreibens der Äußerungen des Volkslebens. Die Fachvertreter agierten in den zahlreichen Kanon-bereichen des Faches als Spezialisten für Bauernhäuser, Möbel, Trachten, Speisen, Brauch, Volksglaube, Volksspiel und -tanz, Sage und Märchen und vieles mehr, als stünden diese „autonomisierten Teilsysteme" (Bausinger 1969, 236) ohne besonderen Bezug zum Gesamtfach. Auch Querverbindungen zwischen den Sparten wurden nur selten hergestellt. Die detaillierte Aufnahme, Beschreibung und Typologisierung der untersuchten kulturellen Objektivationen erfolgte zumeist ohne Konnex zum Sitz im Leben der Menschen. Den Stoffsammlungen lag offenbar die Überzeugung zugrunde, daß sie durch permanente Anhäufung irgendwann einen Grad der Sättigung erreichen,

[2] Nach Rolf Lindner wird von der „kognitiven Identität" eines Faches gesprochen, „wenn nach den Paradigmen, Problemstellungen und Forschungsmethoden gefragt wird, die dem Fach Einzigartigkeit und Kohärenz verleihen" (Lindner 1987, 1).

der dieses Material von sich aus zum „Sprechen" über das „Volksleben" bringen könnte, ohne daß die Forscher genötigt wären, die entsprechenden Fragen zu stellen.

Das wichtige Thema der „kognitiven Identität"[2] (Lindner 1987, 1) des Gesamtfaches kam dabei gar nicht mehr ins Blickfeld. Von der von Schmidt angekündigten führenden Position als umfassende „Grund-disziplin" der Geisteswissenschaften weit entfernt, stagnierte das Fach in der Rolle einer Hilfswissenschaft, deren Vertreter zweifellos als exklusiv einzustufende Gegenstandsbereiche bearbeiteten, die jedoch bestenfalls am Rand gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Bedeutsamkeit angesiedelt waren. Doch obwohl die Grundprobleme der Volkskunde in Deutschland nicht unähnlich gelagert waren (vgl. Kramer 1970), reagierte man in Österreich auf die großen fachinternen Auseinandersetzungen im Nachbarland Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre kaum. Die Diskussionen um eine neue Fachidentität, verbunden mit der dringlichen Frage der gesellschaftlichen Relevanz und Wirkung volkskundlichen Schaffens in der Gegenwart, blieben weitgehend unkommentiert oder ernteten Hohn und Schelte. Sie wurden letztendlich als Folge der „anarchistischen Bewegungen" des 68er Jahres eingestuft, hinter denen die Absicht der Zersetzung und Zertrümmerung des Faches stünde und von der man hoffte, daß sie allmählich vorübergeht (Schmidt 1981, 37). Bedauerlich an dieser Fehleinschätzung war, daß sie anstelle längst notwendiger Selbstkritik ein demonstratives Beharren auf alten Standpunkten nach sich zog.

Die kritischen, oft mit sehr harten Worten geführten Kontroversen eliminierten aber weder die Fachrichtung in Deutschland, noch gingen sie völlig spurlos an Österreich vorbei. Die erwünschte und erreichte Ruhigstellung (Schmidt 1981, 7) der österreichischen Volkskunde wurde von Helmut Paul Fielhauer empfindlich gestört, der 1963 Assistent am neu gegründeten Wiener Volkskundeinstitut bei Richard Wolfram geworden war (Bockhorn 1994c, 620). Unter Wolfram hatte Fielhauer das traditionelle Rüstzeug des Faches gelernt und bei zahlreichen Feldforschungen vor allem in Niederösterreich „einige Jahre schöne Bräuche, Volkspoesie, Zeugnisse der Volksfrömmigkeit und Volksmedizin" gesammelt (Fielhauer 1980, 78), „bis sich eines Tages die Widersprüche zur Wirklichkeit nicht mehr verleugnen ließen" (Fielhauer 1982, 79). Diese Widersprüche thematisierte Fielhauer in nahezu jedem seiner späteren Aufsätze, etwa in seiner Kritik am Begriff „Gemeinschaft", der im Fach „zwar andauernd beansprucht" und oft mystisch überhöht, aber nie wissenschaftstheoretisch überprüft wurde (Fielhauer 1973, 117-119). Oder in seiner Analyse des „Elend[s]

mancher 'Sachforschung'", die den Blick auf die einander bedingenden Verhältnisse in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik nicht wage, „was leicht zu peinlichen Fehleinschätzungen führen kann" (Fielhauer 1983, 195). Und Fielhauer wehrte sich vehement gegen eine Auffassung von „Gegenwartsvolkskunde", die ihren Ansatz verfehle, indem sie „im großen und ganzen nach wie vor daran interessiert ist, harmlose antiquarische Interessen in die Gegenwart zu retten" (Fielhauer 1983, 193).

Auf dem Ansatz des historischen Materialismus aufbauend (Fielhauer 1987, 225), forcierte Fielhauer die ideologiekritische Auseinandersetzung mit der Fachgeschichte. Er stellte die Anwendbarkeit des volkskundlichen Kanons für den Zugang zur Gegenwart in Frage und forderte eine neue Auffassung von „Kultur" ein, die alle Klassen, Schichten, Gruppen der Gesellschaft einschließt und die an der Realität des Lebens und Arbeitens der Menschen in der Gegenwart als auch der Vergangenheit orientiert ist. Im unmittelbaren Zugang zum Volk lag für ihn die „Stärke der Volkskunde" und in einer soziokulturellen Analyse der Probleme und Nöte der Menschen eine Chance, ihnen Lösungsmöglichkeiten eröffnen zu können. Der Ausgangspunkt für Fielhauers Analysen lag in der Betonung der Ungleichheiten in der Gesellschaft, die beachtliche Auswirkungen auf die kulturellen Entfaltungsmöglichkeiten der in der Hierarchie am unteren Ende der Gesellschaft stehenden sozialen Gruppen habe. Er wollte mit seiner Wissenschaftsauffassung nicht weiter dazu beitragen, diese Unterschiede als „natürlich" zu akzeptieren. Die Volkskunde sollte nach Fielhauer im Sinne der Demokratisierung aller Lebensbereiche zur kulturellen Emanzipation gerade der beherrschten und verwalteten Gruppen der Gesellschaft beitragen. Fielhauers Konzept einer Volkskunde als „demokratischer Kulturgeschichtsschreibung" implizierte daher eine Praxis der Kulturarbeit, die auf die Bewußtwerdung und Überwindung der Ungleichheiten zielte: „Wir haben mit unserer Erfahrung im Umgang mit Menschen und ihrer Dingwelt auch gelernt, daß ‚die da unten' ihre ihnen immer wieder vorenthaltene kulturelle Identität finden können, wenn wir sie auf die Beurteilung des eigenen Lebenszusammenhanges ansprechen" (Fielhauer 1987, 377).

Es dauerte über ein Jahrzehnt bis Fielhauers Adaptierung und konsequente Weiterentwicklung von Ansätzen, deren Ausgangspunkte in der Fachdiskussion in Deutschland Ende der 1960er Jahre festzumachen sind, in der österreichischen Volkskunde Akzeptanz fanden. Vor allem „in den vorderen Reihen der österreichischen Volkskunde" befand er sich „auf einsamem Posten" (Assion 1987, 266), hier war man an einer kritischen Revision der traditionellen Volkskunde nicht interessiert. Völlig exponiert stand Fielhau-

er trotzdem nicht da. Seine Publikationen erregten Aufsehen im Ausland und zogen eine Gastprofessor an der Berliner Humboldt-Universität und zahlreiche Einladungen zu Vorträgen und Kongressen nach sich. Auch in weiten Kreisen des sogenannten universitären „Mittelbaus" und bei den Studenten erntete sein ausdauerndes Voranschreiten durch das „immer wieder behindernde volkskundliche Unterholz österreichischer Provenienz" (Bockhorn 1994c, 622) Beifall.

Reinhard Johler hat anläßlich einer studentischen Tagung, die fast zwei Jahre nach Fielhauers Tod unter dem aussagekräftigen Titel: „Ohne Engagement – Volkskunde zwischen Nein und Danke!" abgehalten wurde, die folgende Situationsbeschreibung gewählt:

> „Der ‚Umbruch' ist in Deutschland ausgetragen und in Österreich – sieht man einmal von Fielhauer ab – nachvollzogen worden. Zu einer Klärung von wissenschaftlichen Positionen und einer Festlegung von Personen ist es hierzulande nicht gekommen. Dementsprechend hat sich auch kein Potential an – sagen wir – institutionalisierter Konfliktaustragung entwickelt. Wenn man nun in die ‚68er' zurückblicken will, dann ist dieses Defizit das entscheidende und nicht etwa die Nicht-Exekution von damaligen Forderungen" (Johler 1990, 15).

Nach Thomas S. Kuhn ist ein Paradigmenwechsel ohne einschneidende „Revolution" nicht möglich, da das alte Modell mit einer auf wirklich neuen Erkenntnissen und Zugangsweisen aufbauenden, reformierten Wissenschaftsauffassung unvereinbar ist (Kuhn 1976, 161). Die im Windschatten Fielhauers abgelaufene „stille Revolution" in Österreich hinterließ bisher vielleicht auch deshalb keine klaren Konturen. Zwar ist das Bekenntnis zur „Falkensteiner Resolution" heute ein Allgemeinplatz geworden, doch bietet die weite Auslegungsmöglichkeit dieser Kompromißformel viel Raum für Beliebigkeiten. Die Suche nach dem Standort des Faches in Wissenschaft und Gesellschaft hat damit erst begonnen und darf im Interesse einer „offenen Wissenschaft" (Anderegg 1977, 28) nie endgültig abgeschlossen werden. Voraussetzung dafür ist jedoch ein offener Diskurs über Konzepte und Probleme und damit ein Weg, der in der österreichischen Volkskunde bis in die Gegenwart viel zu selten beschritten wurde.

## Literatur

Anderegg, Johannes (Hg.): Wissenschaft und Wirklichkeit: zur Lage und Aufgabe der Wissenschaft. Göttingen 1977.

Assion, Peter: Helmut Paul Fielhauer (8.10.1937-5.2.1987). In: Zeitschrift für Volkskunde 83 (1987), 264-267.

Bachmaier, Helmut: Einleitung: Die Signaturen der Wiener Moderne. In: Ders. (Hg.): Paradigmen der Moderne. Amsterdam-Philadelphia 1990, VII-XXIII.

Bausinger, Hermann: Volksideologie und Volksforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 61 (1965), 177-204.

Bausinger, Hermann: Zur Theorienfeindlichkeit in der Volkskunde. In: Ethnologia Europaea II-III (1968/69), 55-58.

Bausinger, Hermann: Kritik der Tradition. In: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969), 232-250.

Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Darmstadt 1971.

Bergmann, Klaus: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft (= Marburger Abhandlungen zur Politischen Wissenschaft, 20). Meisenheim/Glan 1970.

Bockhorn, Olaf: Volkskunde an österreichischen Universitäten. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich (= Veröffentlichungen des österreichischen Museums für Volkskunde, XXVI). Wien 1982, 9-19.

Bockhorn, Olaf: Helmut P. Fielhauer. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLI/90 (1987), 158-160.

Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien – Von den Anfängen bis 1939. In: Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin-Hamburg 1988, 63-83.

Bockhorn, Olaf: Der Kampf um die „Ostmark". Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Volkskunde in Österreich. In: Heiß, Gernot u. a. (Hg.): Willfährige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945 (= Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, 43). Wien 1989,17-38.

Bockhorn, Olaf: „Volkskundliche Quellströme" in Wien. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994a, 417-426.

Bockhorn, Olaf: Von Ritualen, Mythen und Lebenskreisen: Volkskunde im Umfeld der Universität Wien. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994b, 477-526.

Bockhorn, Olaf: Vom „Gestalthaften Sehen" zur „Demokratischen Kulturgeschichtsschreibung". In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994c, 617-625.

Bruch, Rüdiger von u. a.: Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900. In: Dies.: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Wiesbaden 1989, 9-24.

Burt, Raymond L.: Friedrich Salomo Krauss (1859-1938), Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis (= Mitteilungen des Institutes für Gegenwartsvolkskunde, Sonderband 3). Wien 1990.

Csáky, Moritz: Die Moderne. In: Brix, Emil / Werkner, Patrick (Hg.): Die Wiener Moderne. Ergebnisse eines Forschungsgespräches der Arbeitsgemeinschaft Wien um 1900 zum Thema „Aktualität und Moderne". Wien-München 1990, 24-40.

Daxelmüller, Christoph: Wiener jüdische Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLI/90 (1987), 209-230.

Deißner, Vera: Die Volkskunde und ihre Methoden. Perspektiven auf die Geschichte einer „tastend-schreitenden Wissenschaft" bis 1945 (= Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz, 21). Mainz 1997.

Dieterich, Albrecht: Über Wesen und Ziele der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 1 (1902), 169-194.

Eberhart, Helmut: Von Karl Weinhold bis Rudolf Meringer: Zu den Anfängen der Volkskunde in Graz. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994a, 403-406.

Eberhart, Helmut: Nationalgedanke und Heimatpflege. Viktor Geramb und die Institutionalisierung der Volkskunde in Graz. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen

und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994b, 427-439.

Eberhart, Helmut: Die "Gläubige Wissenschaft": Salzburg. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994c, 441-448.

Eberhart, Helmut: "Beurlaubung bis auf weiteres...": Volkskunde in Graz 1938-1945. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994d, 529-540.

Eberhart, Helmut: Von der "Gläubigen Wissenschaft" zum "Ahnenerbe" der SS. Salzburg und die nationalsozialistische Volkskunde. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994e, 549-557.

Eberhart, Helmut: Viktor Geramb und seine Erben. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994f, 579-587.

Eberhart, Helmut: „Die Volkskunde nährt durchaus keinen Gegensatz gegen andere Völker, sie ist vielmehr im besten Sinn kosmopolitisch". Zur Rezeption der Werke Raimund Friedrich Kaindls. In: Becker, Siegfried u. a. (Hg.): Volkskundliche Tableaus. Eine Festschrift für Martin Scharfe zum 65. Geburtstag. Münster u. a. 2001, 357-374.

Emmerich, Wolfgang: Germanistische Volkstumsideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich (= Volksleben, 20). Tübingen 1968.

Engster, Hermann: Germanisten und Germanen. Germanenideologie und Theorienbildung in der deutschen Germanistik und Nordistik von den Anfängen bis 1945 in exemplarischer Darstellung (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik, 16). Frankfurt u. a. 1986.

Estel, Bernd: Grundaspekte der Nation. In: Estel, Bernd / Mayer, Tilman (Hg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven. Opladen 1994, 13-82.

Fielhauer, Helmut Paul: „Maulgabe" und „Mahlgemeinschaft". Darstellung und Deutung eines Brauches am Beispiel Niederösterreich. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXVII/76 (1973), 173-213.

Fielhauer, Helmut Paul: Kultur oder Volkstumsideologie? In: Volkskultur – Kultur des Volkes? „Kulturkontakte '79" (= Zeitdokumente, 22). Wien o. J. [1979], 3-11.

Fielhauer, Helmut P.: Die Schwierigkeit ein 'Volkskundler' zu sein. In: Extrablatt 4 (1980), 7 (Juli), 78.

Fielhauer, Helmut Paul: Palmesel und Erntekrone. Zwei Folklorismus-Skizzen aus dem Niederösterreichischen Festkalender. In: Bockhorn, Olaf / Fielhauer, Helmut Paul (Hg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag (= Veröffentlichungen des Institutes für Volkskunde der Universität Wien, 9). Wien 1982, 79-113.

Fielhauer, Helmut Paul: Industrielle Arbeitsmittel und Kultur. In: Köstlin, Konrad / Bausinger, Hermann (Hg.): Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs (= Regensburger Schriften zur Volkskunde, 1). Regensburg 1983, 191-210.

Fielhauer, Helmut Paul: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. In: Bockhorn, Olaf u. a. (Hg.): Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 1). Wien 1987, 360-380.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 5. Auflage, Frankfurt/M. 1992.

Geiger, Klaus u. a. (Red.): Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes, 27). Tübingen 1970.

Geramb, Viktor von: Volkskunde. In: Blätter zur Geschichte und Heimatkunde der Alpenländer. Beilage zu Nr. 44 des „Grazer Tagblattes" vom 13. Februar 1910, 13-14.

Geramb, Viktor von: Die nationale Bewegung und die Volkskunde. Vortrag, gehalten im Verein „Deutsche Heimat". Wien 1913.

Geramb, Viktor von: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Zeitschrift für Deutschkunde 38 (1924), 323-341.

Geramb, Viktor von: Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der deutschen Volkskunde. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 37/38 (1927/28), 163-181.

Geramb, Viktor von: Volkskunde und Heimatpflege. In: Grundfragen des Heimatschutzes. Wien 1933, 20-32.

Geramb, Viktor von: Urverbundenheit. In: Hessische Blätter für Volkskunde 36 (1937), 1-31.

Geramb, Viktor von: Um Österreichs Volkskultur. Salzburg 1946.

Geramb, Viktor von: Zu unseren Aufgaben. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde I/50 (1947), 8-14.

Geramb, Viktor von: Rezension: Richard Weiß: Die Volkskunde der Schweiz. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde IV/53 (1950), 180-187.

Geramb, Viktor von: Der Volksbegriff in der Geistesgeschichte und in der Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 50 (1953) 1/2, 7-34.

Greiffenhagen, Martin: Das Dilemma des Konservatismus. In: Schumann, Hans-Gerd (Hg.): Konservativismus. Köln 1974, 156-198.

Haberlandt, Arthur: „Heimkehr ins Reich!" In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde XLIII (1938), Tafel 1.

Haberlandt, Michael: Zum Beginn. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde I (1895) 1, 1-3.

Haberlandt, Michael: Rezension: S. Günther: Ziele, Richtpunkte und Methoden der modernen Volkskunde. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde X (1904), 59.

Haberlandt, Michael: Die Welt als Schönheit. Gedanken zu einer biologischen Ästhetik. Wien-Leipzig 1905.

Haberlandt, Michael: Österreichische Volkskunst, aus den Sammlungen des Museums für Österreichische Volkskunde in Wien. Wien 1911.

Haberlandt, Michael: Völkerkunde. Bd.1: Allgemeine Völkerkunde. 3. verm. und verb. Auflage, Berlin-Leipzig 1917.

Haberlandt, Michael: Rezension zu Karl von Spieß: Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde XL (1935), 52-53.

Harris, Marvin: Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch. Frankfurt/M.-New York 1989.

Helbok, Adolf: Aufbau einer deutschen Landesgeschichte aus einer gesamtdeutschen Siedlungsforschung (= Schriften zur deutschen Siedelungs-forschung, 1). Dresden 1925.

Helbok, Adolf: Vorarlberger Heimatforschung – Ihre Aufrichtung und ihr Sinn (= Heimatkunde von Vorarlberg, 12). Wien-Leipzig 1935a.

Helbok, Adolf: Was ist deutsche Volksgeschichte? – Ziele, Aufgaben und Wege. Berlin-Leipzig 1935b.

Hirschbiegel, Jan: Die „germanische Kontinuitätstheorie" Otto Höflers. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig Holsteinische Geschichte. Neumünster 117 (1992), 181-198.

Höfler, Otto: Das germanische Kontinuitätsproblem. In: Historische Zeitschrift 157 (1938), 1-26.

Ilg, Karl: Um die Ziele und den Betrachtungsgegenstand der Volkskunde. In: Burgenländische Heimatblätter 13 (1951) 3, 99-108.

Jacobeit, Wolfgang: Regionalwissenschaften, Landesgeschichte und Volkskunde unter besonderer Berücksichtigung von Karl Lamprecht (1856-1915). In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Themenband: Beiträge zur Geschichte der Volkskunde. Eine Wissenschaft im Widerspruch zwischen Leistung und Versagen (= Geistes- und Sozialwissenschaften, 11). Berlin 1991, 47-54.

Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994.

Jeggle, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der europäischen Ethnologie. 2. überarb. und erw. Auflage, Berlin 1994, 51-72.

Johler, Reinhard: Volkskunde als „Beruf". In: Studienrichtungsvertretung Volkskunde (Hg.): Ohne Engagement – Volkskunde zwischen Nein und Danke! 1. Studentische Tagung am 19/20. November 1988 in Werfen (= Mitteilungen aus dem Institut für Volkskunde der Universität Wien, 3). Wien 1990, 11-16.

Johler, Reinhard: Innsbruck. Zur Entstehung von Volkskunde an der Sprachgrenze. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994a, 407-415.

Johler, Reinhard: Geschichte und Landeskunde. Innsbruck. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994b, 449-462.

Johler, Reinhard: "Volksgeschichte". Adolf Helboks Rückkehr nach Innsbruck. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994c, 541-547.

Johler, Reinhard: "Tradition und Gemeinschaft". Der Innsbrucker Weg. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994d, 589-602.

Kaindl, Friedrich Raimund: Die Volkskunde. Ihre Bedeutung, ihre Ziele und Methoden mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den historischen Wissenschaften. Leipzig-Wien 1903.

Kaiser, Veronika: Evaluation Volkskunde. Zusammenfassung der Projektteile und Ausblick auf öffentlichkeitswirksame Maßnahmen. Graz 1994.

Koren, Hanns: Volkskunde als gläubige Wissenschaft. Salzburg-Leipzig 1936.

Koren, Hanns: Volksbildung und Volkskunde. In: Sankt Martin. Festgabe für Josef Steinberger. Wien 1949, 183-192.

Koren, Hanns: Aufbau des Volkslebens. In: Carinthia I, 141 (1951)1-3, 783-786.

Koren, Hanns: Volkskunde in der Gegenwart. Graz 1952.

Korff, Gottfried: Volkskunst und Primitivismus. Bemerkungen zu einer kulturellen Wahrnehmungsform um 1900. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVIII/97 (1994), 373-394.

Kramer, Dieter: Wem nützt Volkskunde? In: Zeitschrift für Volkskunde 66 (1970), 1-15.

Krauss, Friedrich S.: Vorwort. In: Anthropophyteia. Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral. II. Band (1905), III-XIV.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskunde als Faktor der Kulturprägung im Österreich der Zwischenkriegszeit. In: Internationales Kulturhistorisches Symposion Mogersdorf 1980. Szombathely 1983, 83-93.

Kriss, Rudolf: Rezension: Hanns Koren: Volkskunde der Gegenwart. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde X/59 (1956), 69-70.

Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2. rev. u. erg. Auflage, Frankfurt 1976.

Kuhn, Thomas S.: Die grundlegende Spannung. Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung. In: Ders.: Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. 4. Auflage, Frankfurt/M. 1992, 308-326.

Liesenfeld, Gertraud / Nikitsch, Herbert: Neubeginn und verfehlte Sachlichkeit. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und

Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 603-616.

Lindner, Rolf: Zur kognitiven Identität der Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLI/90 (1987), 1-19.

Lipp, Franz: Angewandte Volkskunde als Wissenschaft. In: Koren Hanns / Kretzenbacher, Leopold (Hg.): Volk und Heimat. Festschrift für Viktor v. Geramb, Graz u. a. 1949, 307-317.

Ludwig, Esther: Adolf Helbok (1883-1968) und die „Gleichschaltung" des Seminars für Landesgeschichte und Siedlungskunde an der Leipziger Universität (1935-1941). In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Themenband: Beiträge zur Geschichte der Volkskunde. Eine Wissenschaft im Widerspruch zwischen Leistung und Versagen (= Geistes- und Sozialwissenschaften, 11). Berlin 1991, 81-91.

Lutz, Gerhard: Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958.

Maier, Stefan: Volkskunde und Heimatpflege. In: Klueting, Edeltraud (Hg.): Antimodernismus und Reform: zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung. Darmstadt 1991, 344-370.

Mais, Adolf (Hg.): Österreichische Volkskunde für jedermann. Wien 1952.

Mannheim, Karl: Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland. In: Schumann, Hans-Gerd (Hg.): Konservativismus. Köln 1974, 24-75.

Maus, Heinz: Zur Situation der deutschen Volkskunde. In : Die Umschau 1 (1946) 3, 349-353.

Meixner, Wolfgang: „... eine wahrhaft nationale Wissenschaft der Deutschen..." Der Historiker und Volkskundler Adolf Helbok. In: Skolast 34 (1990), 126-133.

Meringer, Rudolf: Vorwort. In: Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung 1 (1909), 1-2.

Mühlmann, W. E.: Geschichte der Anthropologie. 4. Aufl., Wiesbaden 1986.

Müller, Klaus E.: Grundzüge des ethnologischen Historismus. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorien-Diskussion. 2. überarb. und erw. Auflage, Reimer 1993.

Nikitsch, Herbert: Leopold Schmidt und die Lösung des Gordischen Knotens. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LVII/106 (2003), 1-19.

Oberkrome, Willi: Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918-1945 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 101). Göttingen 1993.

Riegl, Alois: Das Volksmäßige und die Gegenwart. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 1 (1895) 1, 4-7.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik. (Titel der vier Bände: Land und Leute 1854; Die bürgerliche Gesellschaft 1851; Die Familie 1855; Wanderbuch 1869.) Stuttgart 1854-1869.

Roth, Martin: Volkskunde der 1920er und 1930er Jahre. Ideologiegeschichtliche Implikationen. In: Beitl, Klaus / Chiva, Isac (Hg.): Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs (= Mitteilungen des Institutes für Gegenwartsvolkskunde, 20.). Wien 1992, 45-57.

Rothe, Arnold: Kulturwissenschaften und kulturelles Gedächtnis. In: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt 1988, 265-290.

Schermann, Lucian / Krauss Friedrich S.: Allgemeine Methodik der Volkskunde. In: Kritischer Jahresbericht über die Fortschritte der Romanischen Philologie 4 (1899) 3, 1-134.

Schmidt, Leopold: Volkskunde in Österreich 1945-1947. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 44 (1947), 164-169.

Schmidt, Leopold: Zweite österreichische Volkskundetagung. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde II/51 (1948), 88.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde NS II). Wien 1951.

Schmidt, Leopold: Volkskunde zwischen Wirtschaftsgeschichte und Kulturgeographie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, IX/58 (1955), 1-17.

Schmidt, Leopold: Volkskunde in der Gegenwart. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXV/84 (1981), 1-40.

Schmidt, Leopold: Die Volkskunde als Geisteswissenschaft. In: Beitl, Klaus (Hg.): Gedenkschrift für Leopold Schmidt (1912-1981) zum 70. Geburtstag (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS 4). Wien 1982, 26-57. (Wiederabdruck aus: Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie LXXIII-LXXVII, Wien 1947, 115-137.)

Schmidt-Wiegand, Ruth: 'Wörter und Sachen'. Forschungsrichtung – Forschungsinteresse – Forschungsaufgabe. In: Beitl, Klaus / Chiva, Isac (Hg.): Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs (= Mitteilungen des Institutes für Gegenwartsvolkskunde, 20). Wien 1992, 21-44.

Schurtz, Heinrich: Altersklassen und Männerbünde: eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin 1902.

Spieß, Karl von: Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur. Berlin 1934.

Spieß, Karl von: Deutsche Volkskunde – Deutsche Bildung – Deutsche Erneuerung, In: Spieß, Karl v. / Mudrak, Edmund: Deutsche Volkskunde als politische Wissenschaft – Zwei Aufsätze. Berlin 1938, 11-20.

Strack, Adolf: Der Einzelne und das Volk. In: Hessische Blätter für Volkskunde 2 (1903), 64-76.

Strobel, Hans: Volksbrauch und Weltanschauung. 2. Auflage, Stuttgart 1940.

Thiel, Josef Franz: Der Urmonotheismus des P. Wilhelm Schmidt und seine Geschichte. In: Rupp-Eisenreich, Britta / Stagl, Justin (Hg.): Kulturwissenschaft im Vielvölkerstaat = L'anthropologie et l'état pluri-culturel. Zur Geschichte der Ethnologie und verwandter Gebiete in Österreich, ca. 1780-1918 (= Ethnologica austriaca, 1). Wien u. a. 1995, 256-267.

Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte. 2. erw. u. erg. Auflage, Stuttgart 1985.

Weinhold, Karl: Zur Einleitung. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1 (1891), 1-10.

Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Grundriss. 2. Auflage, Erlenbach-Zürich 1978.

Weiss, Richard: Rezension: Leopold Schmidt: Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde VII/56 (1953), 151.

Wolfram, Richard: Volkskunde und Volkskulturpflege in der Auseinandersetzung der Gegenwart. In: Die Kärntner Landsmannschaft 10 (1969), 2-3.

Zinnecker, Andrea: Romantik, Rock und Kamisol. Volkskunde auf dem Weg ins Dritte Reich – die Riehl-Rezeption. Münster-New York 1996.

Wolfgang Slapansky

# Vom Dorf zur Stadt

> „Auf dem Land hat sich die Idee einer natürlichen Lebensweise gebildet: von Frieden, Unschuld und einfacher Tugend. In der Stadt hat sich die Idee eines etablierten Zentrums gebildet: von Lernen, Kommunikation, Licht. Entsprechend haben sich mächtige, einander feindliche Assoziationen entwickelt: die Stadt als Ort vom Lärm, weltlicher Gesinnung und Ehrgeiz; das Land als Ort der Rückständigkeit, Ignoranz, Beschränktheit. Der Gegensatz zwischen Stadt und Land als zwei fundamentaler Lebensweisen reicht bis in klassische Zeiten zurück." (Williams 1973, 1, zit. nach Saunders 1987, 86)

Die Beschreibung des britischen Soziologen Raymond Williams bringt das weitverbreitete Bild von Dorf und Stadt auf den Punkt. Das Spannungsfeld zwischen ländlich-dörflicher und urbaner Kultur als idealtypische Gegenpole gehört in der Volkskunde als akademische Disziplin zu jenen Konfliktzonen, an denen sich Selbstverständnis und Tradition des Faches deutlich ablesen lassen. Heute gilt die Beschäftigung mit Themenbereichen aus dem urbanen Umfeld als integraler Bestandteil einer kulturwissenschaftlich orientierten Volkskunde. Schließlich gilt es, Alltagskultur, Lebensweise und Lebensstil in ihrer Komplexität zu erfassen. Eine einseitige Hinwendung zur ländlichen Kultur wäre nicht nur theoretisch nicht argumentierbar, sondern aufgrund der ökonomischen Vernetzung und der vielfältigen kulturellen Verflechtungen zwischen Stadt und Land geradezu absurd. Daß die Annäherung der Volkskunde an die Großstadt dennoch ein langwieriger und keinesfalls selbstverständlicher Prozeß war, wird durch die Fachgeschichte deutlich. Jahrzehntelang herrschte im Fach eine explizite Großstadt-feindlichkeit vor, deren Nachwirkungen zum Teil noch bis heute spürbar sind, besonders in jenen traditionalistischen Kreisen, deren Orientierung weitgehend von volkskundlichen Kanonthemen bestimmt ist. Wenn auch heute nicht mehr ernsthaft am überhöhten Bauernbild romantischer Prägung festgehalten wird, so gilt urbane Kulturforschung im Gesamtbild des Faches dennoch als eher peripherer Bereich. Anhand einer komprimierten Darstellung der fachhistorischen Entwicklung sollen deshalb die Ansätze der volkskundlichen Dorf- und Stadtforschung erhellt werden. Wenn auch die österreichische Volkskunde im Mittelpunkt steht, so sollen Nachbarwissenschaften und internationale Forschungstendenzen

nicht ausgespart werden, haben doch diese die österreichische Volkskunde im hohen Maß mitgeprägt.

## 1. Das frühe Interesse am Dorf. Statistische Erhebungen im 18. und 19. Jahrhundert

Setzte die Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin im 19. Jahrhundert primär im ländlich-bäuerlichen Bereich an, so war das (wissenschaftliche) Interesse am Dorf keineswegs eine spezifisch volkskundliche Erfindung. Das Dorf als eng umschriebener und klar definierter Arbeits- und Wohnbereich gehörte bereits im 18. Jahrhundert zu jenen Fragestellungen, über die sich Landesfürsten und andere Herrschaften kontinuierlich berichten ließen. Es ging nicht zuletzt um die zu steigernde Produkti-vität in der Landwirtschaft, um Abgaben und Steuern, also um ökonomische und verwaltungstechnische Fragestellungen. Um diese sicherzu- tellen, sollten über statistische Landeserhebungen demographische Daten als Grundlagenmaterial erfaßt werden. Daneben war es auch die Rekrutierbarkeit der männlichen Bevölkerung, die über statistische Erhebungen gewährleistet werden sollte (Bruckmüller 1985, 291). Daß diese statistischen Erfassungen im wesentlichen im landwirtschaftlichen Bereich ansetzten, ist nicht weiter verwunderlich, zählten doch um 1800 nur rund 25 % der Einwohner Österreichs zur „nichtlandwirtschaftlichen Bevölkerung" (Bruckmüller 1985, 289). Diese Ansätze der Kameralistik sind deshalb erwähnenswert, da „Volk" im „merkantilistischen Spannungsfeld zwischen überholtem Feudalismus und aufsteigendem Bürgertum bereits als 'große arbeitende Mehrheit' verstanden [wird], somit als Klasse, die im Sinne der Kameralisten und Physiokraten den eigentlichen gesellschaftlichen Reichtum schafft. Ihre 'Lebensweise' (und somit ihr Lebenszusammenhang als Kultur) wird schon nahezu historisch-materialistisch im wechselweisen Bezug von Naturraum, Arbeit und politischen Verhältnissen gesehen" (Fielhauer 1984, 61). Dieser statistische Zugang bot in Kombination mit der zeitgenössischen aufklärerischen Reiseliteratur eine geeignete Grundlage zur Beschreibung von Landschaften, regional differenzierten wirtschaftlichen Verhältnissen und volkskulturellen Spezifika. Damit können topographisch-statistische Landesbeschreibungen als frühe volkskundliche Quellen bezeichnet werden. Auffallend in diesem Zusammenhang ist der weiträumige Blick dieser Arbeiten auf ganze Länder oder zumindest auf Regionen. Das Dorf als geschlossene Form gemeinschaftlichen Lebens und Arbeitens war hier noch kein Thema. Dennoch, als Quellen historischer Forschungen im ländlichen Bereich sind derartige Schilderungen durchaus relevant. Schließlich finden sich in genannten Umfragen neben ökono-

misch motivierten Fragestellungen auch solche, die sich mit Bereichen des „Volkslebens" befaßten. Dazu bemerkte Helmut Fielhauer: „Sicherlich besteht die Gefahr, diese Anfänge im nachhinein interpretationsmäßig zu überfordern, aber sie beinhalten im Kern teilweise modernere Ansätze, als sie die romantische Volkskunde in der Folgezeit hervorgebracht hat" (Fielhauer 1984, 61). Als bedeutendster Vorderker statistischer Landesaufnahmen in Österreich kann Erzherzog Karl bezeichnet werden, der im Jahr 1811 damit begann, die gesamte Steiermark durch „statistische Rundfragen" zu erfassen, die auch die Themenbereiche Trachten, Volksfeste und häusliches Leben beinhalteten. Die Erhebungen sollten „von den Kreisämtern durchgeführt werden, ihre gedruckten Ergebnisse hätten im Volk verteilt werden sollen" (Schmidt 1951, 59). Eine endgültige Publikation der über Jahrzehnte eingegangenen Ergebnisse blieb jedoch aus. Eine weitere derartige Untersuchung, ebenfalls in der Steiermark entstanden, ist die unter dem Namen Knaffl-Handschrift bekannt gewordene Landesaufnahme aus dem Jahr 1813, die sich auf einen Verwaltungsbezirk der Obersteiermark bezog (Geramb 1928).

## 2. Die Romantik und die Großstadt

Die genannten frühen Ansätze volkskundlicher Forschungen setzten im ländlichen Bereich an. Österreich war noch bis tief ins 19. Jahrhundert ein Agrarland, in dem die industrielle Entwicklung einen kaum nennenswerten Stellenwert einnahm. Der romantischen Geisteshaltung des 19. Jahrhunderts entsprechend suchte die Volkskunde vornehmlich im durch die Romantik überhöhten bäuerlichen Bereich jene traditionellen Lebensformen und Werte, die im Sinne einer idealisierten „harmonischen Gemeinschaft" dem „Volksleben" am ehesten entsprachen. Die Rückbesinnung auf „traditionelle Gemeinschaften" provozierte eine deutliche Hinwendung zu ländlich-bäuerlichen Gemeinschaften. Wenn auch nationalromantische Ansätze in Österreich weit schwächer als etwa in Deutschland vertreten waren – der Vielvölkerstaat sah besonders darin eminente Gefahren für seinen Bestand – so gehörte romantisches Ideengut dennoch zu den wesentlichen Eckpfeilern der Volkskunde.

> „Ein wesentlich neuer Anstoß zur 'Entdeckung der Volkskultur' kam aber jetzt auch mit dem aufkommenden Tourismus. Mit der zunehmenden Industrialisierung und Proletarisierung der Ballungszentren floh man – zuerst der Adel, dann das Bürgertum – immer weiter in unterentwickelte Regionen und entdeckte sie als vermeintlich 'letzte Paradiese'. Deren Volkskultur erschien den Fremden als schöne, heile und erholsame Gegenwelt, die sich auch mit der entsprechenden Naturlandschaft als vermarktbar erwies. Damit mußte

> aber diese Volkskultur fixiert und möglicherweise noch übersteigert werden, um attraktiv zu bleiben. Diese Fixierung und Historisierung der Volkskultur fand aber auch in anderen Bereichen statt: Angesichts der Mechanisierung und Kapitalisierung waren das alte Handwerk und der Bauernstand daran, eine wirtschaftliche Führungsrolle zu verlieren. Aber gerade das provozierte mit Regelhaftigkeit eine weitere Befassung mit Volkskultur: Wird man sich des Niedergangs bewußt, kompensiert das kulturelle Erbe eine angeblich einst 'große' Vergangenheit" (Fielhauer 1984, 64).

Das romantisierte bäuerliche Leben war das primäre Interessens- und Forschungsfeld, anhand dessen sich die genannte „große Vergangenheit" rekonstruieren ließe, und so setzte die Reliktforschung vorrangig im ländlich-dörflichen Umfeld an. Doch war das einzelne Dorf als Untersuchungsgegenstand noch lange kein Thema. Viel mehr untersuchte man einzelne kulturelle Phänomene, indem man „Kontinuitäten bis in die Frühzeit anhand archaisch interpretierter Kulturelemente" (Hugger 1988, 217) konstruierte. Ein nicht zu unterschätzender Ansatz zur Betrachtung dörflichen Lebens war die „literarische Mode der 'Dorfgeschichte'„ (Schmidt 1951, 103), die „ihre Krönung dadurch finden (sollte), daß eine hervorragende Begabung direkt aus dem Bauerntum in die Sphäre der Dichtung aufstieg und, gestützt auf das persönliche Erleben, geradezu zum Künder volkstümlichen Lebens in Österreich werden konnte: Peter Rosegger" (Schmidt 1951, 103). In Roseggers Werken fanden Elemente dörflichen Lebens eine durchaus kritische und zum Teil widersprüchliche Betrachtung. Jedenfalls gehörte Rosegger keineswegs der idyllisierenden Richtung der Heimatdichtung an. Sein Werk kann als „Spiegelbild der Zeit der Umbrüche" (Wolfgang Kos) bezeichnet werden, in dem ein hohes Maß an Großstadtskepsis vorhanden war (Diagonal: Zur Person Peter Rosegger, Ö1, 1.5.1993).

## 3. Wie schreibt man eine Orts- und Heimatkunde?

Dieser Frage ging unter anderem der Pädagoge Anton Vrbka nach, indem er 1893 seine „Schematische Anleitung zum Studium und zur Abfassung einer Orts- und Heimatskunde" veröffentlichte (Vrbka 1893). Das im Laufe des 19. Jahrhunderts besonders von Seiten der Lehrerschaft aufkommende Interesse an derartigen Publikationen zu heimatkundlichen Themen spiegelt sich in der großen Zahl einschlägiger Veröffentlichungen wider. Vrbkas Anleitung wirkt für die Entstehungszeit überraschend aufgeschlossen und birgt eine Reihe durchaus aufklärerischer Ansätze. Eine derartige Publikation hätte

> „ihre besonderen Pflichten in culturhistorischer, historischer, geographischer, naturhistorischer, landwirtschaftlicher, gewerblicher, nationaler, nationalökonomischer, politischer, linguistischer, sanitärer und socialer Hinsicht zu erfüllen. Sie muß dem Landmanne das Leben seiner Voreltern im Bilde zeigen, ihm Verständnis für die modernen Verhältnisse erschließen. Dem Gewerbetreibenden, dem Industriellen, dem Kaufmann und dem Handelsmann ist sie ein wertvolles Nachschlagebuch, dem Bürger eine lehrreiche interessante Lectüre, dem Priester, dem Arzte und dem Soldaten biete sie manchen Fingerzeig, dem Lehrer ist sie ein Hilfsbuch, der Jugend ein Spiegelbild der Vergangenheit und ein getreues Abbild der Gegenwart, dem Gelehrten nicht nur ein Volksbuch, sondern ein Buch, das die gebürende Beachtung vor dem Tribunal der Wissenschaft und Kunst für sich selbst beansprucht, jedem etwas, allen alles" (Vrbka 1893, 4).

Eine Orts- und Heimatkunde sollte demnach eine umfassende Darstellung regionaler Kultur darstellen, eingebettet in naturräumliche Gegebenheiten. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert wurden Dorfchroniken regelrecht zur Modeerscheinung. Vornehmlich Lehrer und Pfarrer waren es, die derartige Orts- und Heimatgeschichten verfaßten, um den Schülerinnen und Schülern ihr Dorf kulturhistorisch näherzubringen. In diesem pädagogisch motivierten Zusammenhang sind auch die frühen Bezirkschroniken Wiens zu sehen, die ebenfalls hauptsächlich von Lehrern bzw. Lehrergemeinschaften verfaßt wurden (vgl. etwa Dorn, 1928).

## 4. Frühe soziologische Großstadtforschung

Das 19. Jahrhundert gilt als das Jahrhundert der Industrialisierung und der Metropolenbildung. Die Ausbildung eines modernen, großstädtischen Lebensstils war die Folge von Urbanisierung und wirtschaftlicher Entwicklung. Glanzvolle Metropolen wie Paris, London, Berlin, Budapest oder Wien wurden zum Inbegriff von Luxus und Wohlstand. Die moderne Urbanität spiegelte sich in den architektonischen Leistungen und infrastrukturellen Rahmenbedingungen wie Straßenbau, öffentlicher Verkehr, Versorgung oder Pressewesen in den Großstädten wider. Walter Benjamins Streifzüge im Paris der gewagten Stahlkonstruktionen und Passagen läßt die kulturhistorische Leitidee einer ganzen Epoche nachvollziehbar erscheinen. (Benjamin 1982). An der Entwicklung der Einwohnerzahlen kann der europaweite Prozeß der Urbanisierung eindrucksvoll nachvollzogen werden. Die Bevölkerungszahl Londons etwa wuchs im Laufe des 19. Jahrhunderts von 850 000 auf 5 Millionen, die von Paris in ähnlichem Ausmaß (Sennett 1983, 75). Die Einwohnerzahl Wiens stieg von 378 000 im Jahr 1830 auf 1 700 000 im Jahr 1900, und erreichte 1910 den bislang

höchsten Wert mit über 2 Millionen Einwohnern. (Baltzarek 1980, 13) Andererseits galt die Großstadt als Kristallisationspunkt für soziale Not und Massenelend. Und gerade diese Seite der Großstadt wurde stellvertretend für soziale Mißstände angeklagt. Jedenfalls war im volkskundlichen Rahmenkonzept im Sinne Riehls (Familie – Nachbarschaft – Dorf – Stamm) für die Großstadt kein Platz.

Die gesellschaftlichen Umwälzungen im späten 19. Jahrhundert wurden auch für verschiedene Zweige der Geisteswissenschaften zum entscheidenden Katalysator. Die Großstadtforschung setzte vor allem in der jungen Sozialforschung an, wobei auf der Basis der „verstehenden Soziologie" (Dilthey, Windelband, Simmel) die Entwicklung von Parametern für Urbanität versucht wurde. Basierend auf neukantianischen Ansätzen entwikkelte Georg Simmel eine Theorie der Großstadt. *Die Großstädte und das Geistesleben* wurde 1903 veröffentlicht und stellte im deutschsprachigen Raum die erste wissenschaftliche Annäherung an eine Theorie urbanen Lebens dar (Simmel 1995). „In diesem berühmten Essay verknüpfte er eine Analyse der kulturellen Formen des modernen industriellen Kapitalismus mit einer Analyse der Auswirkung der jeweiligen Größenordnungen auf das Gruppenleben. Die Großstadt diente daher nicht nur als Illustration bestimmter Formen sozialer Beziehungen, sondern auch als Illustration deren Ursprungs" (Saunders 1987, 89). Die Großstadt war für Simmel eine Art Labor, anhand dessen Aspekte des modernen Kapitalismus und deren Auswirkungen auf das soziale Leben am ehesten analysiert werden konnten. Diese waren für Simmel vor allem Arbeitsteilung und Geldökonomie. „In der Großstadt gründen daher die grundlegenden Dilemmata des sozialen Lebens. Hier spielt sich der Kampf des Individuums um die Autonomie seiner Existenz ab. Hier offenbart sich am krassesten die Spannung zwischen den Idealen des 18. Jhs. – denen der Freiheit des Individuums von traditionellen Bindungen – und den Idealen des 19. Jhs. – denen der Individualität im Angesicht der Masse. Die Großstadt ist für Simmel die Bewährungsprobe des modernen Lebens" (Saunders 1987, 94). Die volkskundliche Forschung blieb von derartigen Strömungen weitgehend unberührt. Wenn auch zaghafte Versuche einer Bestandsaufnahme der technischen Neuerungen zu verzeichnen waren (Haberlandt 1900), so blieb die Volkskunde weiterhin der Erforschung ländlichen Lebens im Zusammenhang mit geistigen Überlieferungen und kulturellem Erbe verpflichtet. Eine explizite Großstadtvolkskunde sollte erst in den späten zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts folgen.

## 5. Die Entdeckung der Stadtkultur. Die Chicagoer Schule der Stadtsoziologie.

Die urbane Reportage stand Pate für eine Forschungsrichtung, die als Chicagoer Schule in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts bekannt wurde und in der Folge die (soziologische) Stadtforschung maßgeblich beeinflußte. Von der zeitgenössischen Volkskunde wurde die Chicagoer Schule zwar nicht rezipiert, ich möchte sie aber dennoch anführen, da sie die „dichte Beschreibung" als Methode wählte, die für die heutige Großstadtforschung nach wie vor von Bedeutung ist. Die Chicagoer Schule ist vor allem mit dem Namen Robert Ezra Park verbunden. Park war Stadtforscher und Journalist. Mit dem Schlagwort „nosing around" kann die methodologische Zugangsweise Parks umschrieben werden. „Worum es Park in der Lehre offensichtlich ging, war, den Studenten die Kunst des 'Sehens' zu vermitteln, und das hieß allererst die Scheuklappen loszuwerden, mit denen sie durchs Leben gingen. 'Go into the district', 'Get the feeling', 'Become acquainted with people', in diesen aus heutiger Sicht banal anmutenden Anweisungen ist die fundamentale Prämisse der Chicagoer Soziologie enthalten, das Studierzimmer zu verlassen und sich in das ungesicherte Terrain des 'wirklichen Lebens' zu begeben" (Lindner 1990, 10f.). Dieses „wirkliche Leben" fanden die Vertreter der Chicagoer Schule in der Heterogenität der Großstadt. Für sie waren die mehr oder weniger geschlossenen Vierteln, „die 'angefüllt waren mit großen, schwarzen Fabriken, Viehhöfen, Stahlwerken, Pullmanndepots', 'jene rauhen Nachbarschaften, wo ... trunkene und lüsterne Schlampen und Rabauken in ihrer selbstgemachten Hölle herumlungern', und, als Kontrast, jene Gegenden, 'wo livrierte Diener an den Türen standen und Wagen durch weite Tore unter schweren Gewölben hereinfuhren'„ (Dreiser 1922, zit. nach Lindner 1990, 46) jene Orte, an deren Beispiel der Kundschafter von Glanz und Elend der Großstadt berichten konnte. „Stellvertretend für den Leser tritt er die Reise ins Innere von Metropolis an: Er ist es, der aus der Innenwelt der sweat-shops, der Schlachthöfe und der Fabriken berichtete; er bringt dem Leser die Welt der Vaudeville-Theater, der großen Hotels und der Warenhäuser nahe; er kundschaftet Mietskasernen aus und streift durch Rotlichtbezirke, und er ist es, der sich auf die Reise ins 'Mosaik der kleinen Welten' von Metropolis, auf einen Trip 'Around The World in New York' begibt" (Lindner 1990, 46). Für Park war, so Rolf Lindner, „die Großstadt mehr als nur ein Schauspiel. Sie wurde für ihn, wie für eine Reihe seiner bekannteren Reporterkollegen, zur Schule, zum College. [...] Daß es nur ein kleiner Schritt von der Vorstellung der Großstadt als College zu der Sicht der Großstadt als soziologisches Laboratorium ist,

leuchtet unmittelbar ein." (Lindner 1990, 64f). Was die Chicagoer Schule ohne Zweifel auszeichnete, war der Zugang zu wissenschaftlichen Themenbereichen, die eng an der gesellschaftlichen Realität angesiedelt waren. Ein deutliches Defizit in theoretischer und methodologischer Hinsicht jedoch war nicht zu übersehen. Besonders der humanökologische Ansatz gab immer wieder berechtigten Grund zur Kritik.

## 6. Urbane Reportagen – Max Winter und Emil Kläger

Ähnliche Ansätze im Sinne einer aufklärerischen Großstadtreportage gehörten ab der Jahrhundertwende zu den gängigen Themen sozial engagierter Aufklärungsarbeit. In Wien ist dieses Genre vor allem mit den Namen Max Winter und Emil Kläger verbunden. Beide standen der Sozialdemokratie nahe, Winter selbst war Vizebürgermeister im „Roten Wien" der Zwischenkriegszeit. Aufgabe der Sozialreportage war es, wie ein Kollege Winters feststellte:

> „indem sie die Lupe der Kritik an die Einrichtungen des heutigen Gesellschaftslebens setzt, rücksichtslos die Schäden und Gebrechen, unter denen das Volk zu leiden verurteilt ist, klarlegen sowie dieselben auf ihre wahren Ursachen zurückführen. Dabei wird sie die Wege angeben, welche das Volk zu wandeln hat, um aus diesem Leben voll Elend, voll Entbehrung und Knechtschaft zu einem wahren und freien Menschentum zu gelangen" (Strutzmann 1982, 11).

Die

> „bewußte Parteilichkeit der Winterschen Sozialreportagen dokumentiert auch eine Art 'sozialdemokratischer Wirklichkeitssicht', die sich als Gegenöffentlichkeit darstellt, dementsprechend urteilt der wissenschaftliche Kommentar über Winter: 'Manchem Mitleid erweckenden Bild und manchem richtigen Wort, das auf soziale Verbesserung zielt, könnte man zustimmen, machte sich nicht allenthalben bemerkbar, daß der Beobachter ausschließlich durch die Parteibrille sieht.' Doch ist damit nichts weiter markiert als der Gesichtspunkt, von dem aus Winter gedacht und gehandelt hat, denn die Absicht und Wirkung seiner Sozialreportagen war umfassender – sie wollten soziale Erfahrungen als Gegenöffentlichkeit organisieren und im Rahmen der österreichischen Arbeiterpresse darstellen. Aus empirischen Arbeiteröffentlichkeiten sollte eine 'proletarische Öffentlichkeit' geformt werden" (Riesenfellner 1987, 3).

Emil Kläger erläuterte im Vorwort zu seinem 1908 erschienenen Werk *Durch die Wiener Quartiere des Elends und Verbrechens* seine Arbeit voller Pathos folgendermaßen:

> „Dieses Buch ist den Elenden gewidmet, den Verdammten der Gesellschaft, den Lumpen von Schicksals Gnaden. Es ist nicht von den fleißigen, zögernden

> Händen des Gelehrten gefügt und meidet die kahlen Wege der Theorie, die in die toten Unendlichkeiten papierener Reflexionen münden. Es bringt Wirklichkeiten von heute und gestern, lebendiges Leid, das besteht und physischen Jammer rund um die fortschrittstrunkene, prahlerische Hochkultur der Großstadt. Sehet Menschen, von Hunger gewürgt, von Krankheit verdorben, die im Kote nächtigen. Männer und Weiber in fliegenden Lumpen, gehetzt durch unsere blanken Straßen, deren Reichtum sie besudeln könnten, hinabgedrängt in die Kloaken und auch dort noch verfolgt von der Wut unserer Ordentlichkeit. Ihre Liebe ist das Brot. Ihr Ehrgeiz ein Lager für die Nacht, ihr Haß die satte Gesellschaft" (Kläger 1908, 13).

Wenn auch die Sozialreportage keine spezifisch großstädtische Angelegenheit war – Max Winter etwa widmete sich in zahlreichen Studien und Artikeln auch dem ländlichen Proletariat und dem Gesindewesen- so blieb doch die Großstadt als Kristallisationspunkt sozialen Elends der deutliche Schwerpunkt (Riesenfellner 1987).

## 7. Großstadtvolkskunde

Die Ausdehnung des volkskundlichen Kanons auf großstädtische Fragestellungen war eine Forderung, die ab den zwanziger Jahren in der deutschsprachigen Volkskunde vermehrt geäußert wurde. Allen voran war es der deutsche Germanist Adolf Spamer, der im Zusammenhang mit seiner Entwicklung einer „Gegenwartsvolkskunde" auch die Hinwendung zur Großstadt einforderte. Spamers Modell wurde zum „theoretisch-konzeptionellen Rahmen für die beginnende zeitgenössische Großstadtforschung. Unumstößliches, aber nie ganz erreichtes Ziel volkskundlicher Forschung war nach Spamer das Herauspräparieren sogenannter naturgegebener Urelemente menschlicher Geistigkeit; dies seien Teile einer gleichsam zeitlosen, schicksalhaften Macht, die das Wesen von Menschen und ganzen Völkern kennzeichne. Zum Ziel gelangen wollte er mittels der Erfassung des 'geistig-seelischen Zustandes' der Menschen, ablesbar an ihren 'stofflichen und ideellen Ausdrucks-formen' im einzelnen" (Scholze 1990, 32). Schließlich galt es „die 'allgemeineren geistigen Formbildungen bestimmter Volkskreise' zu ermitteln und zu den darin wirkenden 'Urelementen' vorzustoßen" (Scholze 1990, 34). Wenn auch Spamers stadtbezogene Forschungen nicht gerade zahlreich waren, so kann er doch als Initiator zahlreicher gegenwartsorientierter Stadtforschungsprojekte bezeichnet werden. Ihm war es zu verdanken, daß der Riehl-Preis im Jahr 1935 für Großstadtvolkskunde ausgeschrieben wurde. (Scholze 1990, 42) Damit sollte ein deutliches Signal gesetzt werden. An diesem Wettbewerb nahm unter anderem auch der Wiener Volkskundler Leopold Schmidt teil, dem

1937 für seine *Wiener Volkskunde* der Riehl-Preis zugesprochen wurde (Scholze 1990, 42).

Ein bedeutender und für seine Zeit revolutionärer Ansatz, sich der großstädtischen Kultur zu nähern, stammte von Will-Erich Peuckert, der in seiner 1931 veröffentlichten *Volkskunde des Proletariats* (Peuckert 1931) einen völlig neuen Zugang zur Kultur forderte. Er ging über Spamers Überlegungen weit hinaus und forderte bezugnehmend auf Karl Marx und Werner Sombart die Einbeziehung einer eigenständigen proletarischen Kultur in volkskundliche Untersuchungen. Peuckert ging es „um die im Dienst und Lohn der kapitalistischen Unternehmer stehenden Bevölkerungsschichten, also gleichsam die Objekte des kapitalistischen Wirtschaftssystems" (Peuckert 1931, 2). Peuckerts Ansinnen war es, historische Entwicklungsprozesse von gruppenspezifischen Teilkulturen offenzulegen. Dabei sprach er sich nachhaltig für neue Kategorien der Forschung aus, was konsequent weitergedacht einer Auflösung des Kanons gleichgekommen wäre. Für die Großstadtforschung forderte er, gewissermaßen als Gegenpol bislang vorgelegter Studien, eine umfassende Beschäftigung mit der proletarischen Kultur, das heißt mit „typischen Arbeiterviertel und -straßen" (Peuckert 1931, IX). Fachintern blieb Peuckerts Versuch, die Volkskunde aus der „heimatkundlichen Agrarromantik" (Scholze 1990, 53) herauszuführen, erfolglos. Die „offizielle" volkskundliche Lesart faschistischer Prägung war im Handbuch der Deutschen Volkskunde aus dem Jahr 1934 nachzulesen:

> „Man sieht, daß die Großstadt das Grab des Volkes wird, daß sie in ihren Gefahrenkreis immer neue Massen lebenskräftiger Volksteile hineinlockt, um sie zu entkräften, zu entwerten und dann zu vernichten. Die Großstadt von heute ist das stärkste Hindernis für den erbgesunden Nachwuchs, da sich hier die minderwertigen bedeutend stärker vermehren als die Gesunden. [...] Den Menschen der Großstadt soll der Gedanke von der entscheidenden Bedeutung von Blut und Boden für den Bestand des Volkstums wieder so lebendig ins Bewußtsein treten, daß der Zustrom zur Großstadt in ein Abströmen gewandelt wird. [...] Bauernseele und Bauernerbe werden auch als Lebensquellen des deutschen Volkes in Zukunft die vornehmsten Forschungsgegenstände der Volkskunde sein" (Klapper 1934, 103f.).

Dem schloß sich der Wiener Edmund Mudrak im Jahr 1941 weitgehend an, wenn auch relativierend, wenn er feststellte,

> „daß echte Volkskunde an den Grenzen von Stadt und Land nicht Halt macht und daß es eine Bauern- und eine Stadt-Volkskunde in dem Sinne, daß beiden in ihrem Wesen verschiedene Aufgaben und Ziele zugewiesen würden, nicht geben kann. [...] Gewiß wird sie auf dem Lande im allgemeinen eine weit

> größere Fülle von ererbtem, eigenständigem Überlieferungsgute feststellen können, obwohl wesentliche Erscheinungen [...] auch in der Stadt zu finden sind, wenn man nur richtig nach ihren sucht" (Mudrak 1941, 47f.).

Es blieb eine Suche nach Erb- und Lehngütern in Reliktform.

## 8. Leopold Schmidt und die Wiener Volkskunde

Was die österreichische Volkskunde betrifft, war es Leopold Schmidt, der mit seiner *Wiener Volkskunde* (Schmidt 1940) den ersten umfassenden Beitrag zu Fragestellungen der Großstadt lieferte. Das 1935 fertiggestellte und fünf Jahre später publizierte Werk stellte den Versuch dar, die Großstadt in den volkskundlichen Forschungsbereich einzubeziehen. Im Geleitwort dazu schrieb Arthur Haberlandt: „Volkstum und Großstadt galten in der gärenden Geistigkeit des 19. Jahrhunderts geradezu als einander widerstrebende Begriffe. Der Volkskunde erwuchs hieran die Aufgabe, das Großstadtvolk in seinem Dasein und Wesen überhaupt einmal zu erfassen. [...] Er [Schmidt, W. S.] ruft die Volkskunde nunmehr zur kritischen Besinnung auf diejenigen volkseigenen Werte auf, die Schaffen und Wirken dieser Großstadt ihrem deutschen Wesen gemäß ausgerichtet zu erhalten vermögen" (Schmidt 1940, 12). Dieses „deutsche Wesen" versuchte Schmidt in drei Kapiteln „Das Erbe", „Der Großstadtwuchs" sowie „Lebensform und Wesensart" zu ergründen. In der Hauptsache ging es Schmidt darum, „die Ausdehnung der volkskundlichen Erfassung des Volkes vom Bauern, der bisher fast ausschließlich Gegenstand solcher Betrachtungen war, auf den Großstädter" (Schmidt 1940, 11) voranzutreiben, „durch die Gleichsetzung des Bauern wie des Städters in der Volkskunde die Kluft zwischen den Volksteilen" (Schmidt 1940, 11) zu schließen. Schmidt selbst erläuterte sein Selbstverständnis der eigenständigen Großstadtforschung gegenüber folgendermaßen: „Es gibt also eine eigene, eigenwertige Großstadtvolkskunde, weil es ein Großstadtvolk gibt" (Schmidt 1940, 13). Diesem „Großstadtvolk" versuchte sich Schmidt empirisch-positivistisch zu nähern, indem er anhand spezifisch volkskundlicher Themenbereiche wie Tracht und Schmuck, Jahreslauf, Lebenslauf, Volksdichtung, Volkssprache. Volksmusik, Volksvergnügen, Volksglaube und dergleichen die Wiener Volkskunde zu rekonstruieren versuchte. Doch blieb Schmidts Arbeit keineswegs in der verklärten historischen Reliktforschung stecken. Er sah es als wesentliches Ziel an, dem zeitgenössischen Großstadtleben breiten Platz einzuräumen. Schmidt versuchte im Gegensatz zur Mehrzahl seiner Fachkollegen, moderne Kulturelemente großstädtischen Lebens in seine Betrachtungen miteinzubeziehen. Der Industrialisierung widmete er sich ebenso wie der Rolle

der Mode, dem Film oder dem Sport. Ansatzweise wagte sich Schmidt sogar in den Bereich der Arbeiterkultur vor, indem er feststellte, daß die Industriearbeiter „nun den wirklichen Grundstock des Wiener Volkes" bildeten (Schmidt 1940, 124). Deutlich formulierte Schmidt die auffälligen Defizite der volkskundlichen Großstadtforschung:

> „Der Reichtum des Erbes ist nicht zu verkennen. Viele Elemente des typisch Wienerischen sind in ihm erhalten, aber sicher ist dieses Erbe nicht erschöpft. Im Kern gehört dies alles nicht der Großstadt an, sondern nur der großen Stadt, also dem Dorf und der Barockstadt. Das Erbe hat den Blick der bisherigen Großstadtvolkskunde jedoch nahezu restlos auf sich gezogen. Selbst allerjüngste programmatische Arbeiten wie die von Otto Lehmann kommen im Grunde darüber nicht hinaus. Bei ihnen hat höchstens der Träger des Erbgutes gewechselt, und das Proletariat soll eine Art von anderem Bauerntum sein. Über diese Einstellung ist eigentlich nur Adolf Spamer hinausgelangt, der den Neuwuchs, das andere, gesehen hat, als Volksgut gesehen, während es bisher in tendenzhafter Weise nur als Fremdkörper betrachtet wurde und nicht in seiner Verbindung mit dem Großstadtmenschen, der es genau so besitzt, wie sein Ahne das städtische Gut besessen hat, das auch kein Bauerngut war. Hier liegt also das Kernproblem der Großstadtvolkskunde, hier wird alle weitere Arbeit anzusetzen zu haben, und hier merken wir auch zutiefst, daß wir ganz am Anfang stehen, da selbst die begrifflichen Formulierungen des Problems sich nicht einstellen wollen und wir daher gezwungen sind, bei Randerkundungen und vorläufigen Aufschreibungen zu bleiben. Der Grund dafür mag wohl der sein, daß wir zum inneren Wesen des dynamischen Volksgutes einstweilen noch nicht vordringen können. Es ist der Unterschied zwischen der scheinbaren oder wirklichen Statik im Volksgut von ungefähr tausend Jahren und der Dynamik dessen, was wir in der Parteien Haß und Gunst verzerrt noch nicht hundert Jahre lang vor uns haben." (Schmidt 1940, 99).

Schmidts zentrale These der „überlieferten Ordnungen" basierte auf der Auffassung nach „echtem", da kontinuierlichem Kulturgut. Er versuchte, „Fäden aus dem Erbe in ihrer neuen Gestalt aufzuzeigen. Denn das flüssige Volksgut, wie es im Großstadtwuchs vor uns steht, fließt, wenn wir es zutiefst betrachten, doch in alten Betten. Aus einem gewissen geistigen Gefüge kann ein echtes Volksgut keinesfalls heraus. Nur steht es auf der Stufe der Großstadt und hat sich so bis zur Unkenntlichkeit verkleidet" (Schmidt 1940, 100).

Wenn auch, wie Hermann Bausinger feststellte, die programmatische Ausrichtung der Volkskunde im Sinne einer deutschen Bauernkunde nur bis in die späten zwanziger Jahre gültig war (Bausinger 1986, 14), so lag der Schwerpunkt der Forschungspraxis bis in die sechziger Jahre dennoch weiterhin deutlich im ländlichen Bereich. Schmidts Großstadtvolkskunde

blieb weithin isoliert und ohne nennenswerte Auswirkungen auf weitere Forschungsprojekte. Die folgenden volkskundlichen Arbeiten zur Großstadt hielten sich im von Leopold Schmidt vorgegebenen Rahmen, sowohl in theoretischer als auch in methodischer Hinsicht. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang die zweibändige *Volkskunde der Stadt Linz an der Donau* von Hans Commenda, die 1958/59 veröffentlicht wurde. (Commenda 1958/59) Das „Unverhältnis zwischen theoretischer Forderung und praktischer Ausführung" (Bausinger 1986, 15) blieb auch hier augenscheinlich. Commendas Arbeit überschritt in keiner Weise den von Leopold Schmidt angedeuteten Rahmen der Großstadtvolkskunde. Einleitend erläutert der Autor seine Sicht der Stadtvolkskunde:

> „Unser tägliches Leben richtet sich [...] nach der überlieferten Sitte, dem jeweils geltenden Brauch. Wer immer in eine neue Umwelt kommt, der muß erst lernen, sich deren Sitte und Brauch anzupassen, Gewohnheit, Recht und Pflicht der neuen Gemeinschaft zu beachten und zu beobachten. Solches Lenken und Leiten des einzelnen durch überlieferte Formen bedeutet für die Stadt mehr als für das Land, denn die Städter wohnen viel dichter beisammen, bilden viel mehr Gemeinschaften als die Landbewohner und bedürfen einer weit genaueren Regelung des täglichen Verkehres von Mensch zu Mensch wie von Straße zu Straße" (Commenda 1958, 9).

Die umfangreiche Materialsammlung wurde in vier Kapitel (Voraussetzungen, Brauchtum, Schrifttum, Volksgüter) eingearbeitet, ohne den engen volkskundlichen Kanon auch nur ansatzweise zu verlassen. Linz als Standort der Großindustrie etwa wurde auf nicht ganz einer Seite abgehandelt.. (Commenda 1958, 42f.).

Die nicht gerade zahlreichen stadtvolkskundlichen Arbeiten bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts blieben dem Prinzip der „überlieferten Ordnungen" weitgehend treu: Die Rolle als Träger „kulturellen Erbes", die vormals ausschließlich dem „Bauerntum" zugeordnet wurde, diese Rolle blieb in der Stadt dem „Bürgertum" vorbehalten. „Städtisches Volksleben" fand wiederum eindimensional ihre von der Volkskunde in die Betrachtungen einbezogenen Ausdrucksformen in Brauchtum, Volksmusik, Vereinswesen etc. „Gemeinschaftsbildende Faktoren" wurden gesucht. Wenn es um Arbeit ging, dann vornehmlich um städtisches Handwerk. Industrielle Arbeitswelt und „Volksleben" schienen unvereinbar.

## 9. Abschied vom Dorfleben?

„Paradigmenwechsel" war das Schlagwort einer neuen, kritischen Ausrichtung der Volkskunde im Sinne einer empirischen Kulturwissenschaft. Eingeleitet wurde dieser durch mehrere Arbeiten der „Tübinger Schule", allen voran Hermann Bausingers 1961 publizierte *Volkskultur in der technischen Welt* (Bausinger 1986). Die darin formulierten Forderungen an eine gesellschaftsrelevante Volkskunde in bezug auf Theorien und Methoden waren für die weiteren volkskundlichen Forschungen von entscheidender Bedeutung und mündeten schließlich im 1970 formulierten *„Abschied vom Volksleben"* (Abschied vom Volksleben 1970). Neben der Betonung einer verstärkten Theoriediskussion war eine zentrale Forderung, vermehrt interdisziplinär zu arbeiten. In diesem Sinne ist die 1970 in Wien vorgelegte Dissertation Wolfdieter Zupfers mit dem Titel *Zum kulturellen Wandel der Wiener Vororte Währing, Weinhaus, Gersthof und Pötzleinsdorf im neunzehnten Jahrhundert* zu nennen (Zupfer 1970). Der Untertitel *Volkskundliche Beiträge zu einer Theorie der Urbanisierung* deutete zweierlei an: einerseits den Versuch, mit der bislang weitverbreiteten Theorielosigkeit der Volkskunde zu brechen, und andererseits, Urbanisierung als dynamischen Entwicklungsprozeß mit qualitativen und quantitativen Momenten zu sehen. Ein derartiger Zugang bedingte ein Aufbrechen kanonischer Zwänge und eine Öffnung zu den Nachbarwissenschaften, allen voran zur Stadtgeographie, zur Soziologie sowie zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Aus der großen Zahl der stadtkundlichen Arbeiten der Nachbarwissenschaften seien hier nur zwei erwähnt: 1966 erschien der von den Geographen Hans Bobek und Elisabeth Lichtenberger herausgegebene Band *Wien. Bauliche Gestalt und Entwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts* (Bobek / Lichtenberger 1966), in dem neben der baulichen Entwicklung der Stadt zahlreiche Hinweise auf Industrie, Handel, Gewerbe, Arbeit, Freizeit und Wohnen zu finden sind, wobei auf die vielfältige Vernetzung der Infrastruktur eingegangen wird. Die Geographin Ingrid Kretschmer wiederum forderte in ihrem Aufsatz *Stadtvolkskunde in kartographischer Sicht* (Kretschmer 1980) „Volkskultur in städtischen Bereichen als eigentliches Anliegen einer 'Stadtvolkskunde'„ anzusehen, wobei „ein Komplex neuer und besonders strukturierter Erscheinungen [...] eine Überprüfung und zum Teil Neuorientierung bisher verwendeter Arbeitsmethoden" notwendig macht (Kretschmer 1980, 282).

## 10. Helmut Fielhauer und die Großstadt

Zur fachlichen Neuorientierung im Laufe der siebziger Jahre trug im hohen Maße der am Wiener Institut tätige Helmut Fielhauer bei. Über sein Engagement im Bereich der Arbeiterkulturforschung trug er auch wesentlich zu einer neuen strukturgeschichtlichen Stadtkulturforschung bei. Den ersten Zugang zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Stadtkultur fand Helmut Fielhauer im Rahmen seiner Tätigkeit als Leiter des Bezirksmuseums in Währing, einem bürgerlich dominierten Bezirk im Westen Wiens. Hier befaßte sich der „gelernte Bauernvolkskundler", wie sich Fielhauer oft selbstironisch bezeichnete, von 1965 an mit Fragen der Stadtkulturforschung, oder wie er es ausdrückte, mit „Heimatforschung". Währing als seine engere Heimat bot ihm die Möglichkeit, aus der genauen Kenntnis der Stadtteilstruktur heraus kulturwissenschaftliche Fragestellungen zu entwickeln. Nicht das mehr oder weniger willkürliche Ansammeln von Objekten war für ihn das Ziel, sondern er wollte anhand theoretisch fundierter Fragestellungen Aspekte der Stadtentwicklung und Stadtkultur erschließen. Er selbst drückte es folgendermaßen aus: „Für mich als Wiener ist es ferner eine Herausforderung, endlich einen kulturellen Zugang zur Großstadt zu finden. Über einen neuen materialistischen Ansatz zur Kultur in der Produktion – etwa im Nahrungsbereich von der alten Hirtenkultur bis zum modernen Molkereiarbeiter – scheint dies durchaus möglich zu sein" (Fielhauer 1984, 75). 1972 veröffentlichte Fielhauer einen Aufsatz mit dem Titel *Vom Halterhaus zur Molkerei* (Fielhauer 1972), in dem er auf lokalhistorische Aspekte der Milchproduktion in Wien einging. Rund zehn Jahre später widmete er sich wiederum dem Thema großstädtischer Nahrungskultur, sowohl im Rahmen eines Seminars mit dem Titel „Der Bauch von Wien" (WS 1981/82) als auch in Form eines Referates am Volkskundekongreß 1983 in Berlin (Fielhauer / Hörandner 1985, 279ff.). In diesem Referat unternahm Fielhauer gemeinsam mit Edith Hörandner den Versuch, die engen Grenzen der volkskundlichen Nahrungsforschung aufzubrechen: „'Sich ernähren in der Großstadt' wurde aber letztlich für uns vor allem zum Problem, weil die alte Volkskunde bekanntlich ihre ideologischen Ängste vor dem 'Häusermeer' hatte; andererseits sollte nicht – dieser Gefahr waren wir uns bewußt – eine eigene 'Großstadt-Nahrungsvolkskunde' angegangen werden; Stadt und Land wollen in ihrer notwendigen Wechselbeziehung gesehen werden. Denn zumindest seit Max Weber ist die Stadt vor allem durch den verbindenden Markt bestimmt, worüber sich freilich an anderem Ort streiten ließe (zumindest im Kapitalismus auch von den jeweils fortschrittlichsten Produktionsweisen und -verhältnissen)" (Fielhauer / Hörandner 1985, 279). Diese Annäherung

an die Großstadt war ein „Aufbruch in eine nicht mehr vertraute Stadt, nicht zuletzt auch in deren Hinterhöfe, Werkstätten, Läden und Keller" (Fielhauer / Hörandner 1985, 280). Die vielfach in der traditionellen Volkskunde ausgesparte Frage nach der (industriellen) Produktion von Nahrungsmitteln erläuterte Fielhauer in seinen Überlegungen ebenso wie die Distribution und schließlich den Bereich der Konsumtion. Die Entwicklung der fabriksmäßigen Massenproduktion war ihm ebenso ein Anliegen wie die marktwirtschaftlichen Mechanismen der Verteilung. Schließlich fehlten auch Fragen wie Hunger oder Krisennahrung nicht. In allen die Großstadt betreffenden Ansätzen Fielhauers spielte die wechselseitige Stadt-Land-Beziehung eine wichtige Rolle. Erst über die Analyse der über Jahrzehnte entwickelten ökonomischen Verflechtungen ließen sich weiterführende Thesen formulieren.

## 11. Dorfstudien

Ortsmonographische Studien stellten in den sechziger und siebziger Jahren einen Schwerpunkt der österreichischen Volkskunde dar. Aufbauend einerseits auf Ansätzen der Orts- und Landschaftsmonographien um die Jahrhundertwende (vgl. etwa Andrian-Werburg, 1905), andererseits auf Arbeiten im Sinne der „Schwietering-Schule" der dreißiger Jahre sollten durch funktionalistische Studien die „Veränderungen der bäuerlichen Wirtschafts- und Lebensform" (Gaál 1979, 59) umfassend erhoben werden. Als Ziel der Forschungen formulierte Richard Wolfram, „ein Bild vom volkskulturellen Gesamtbestand eines einzigen Ortes zu erlangen. Ein Bild, das alle Lebensbezüge der Erscheinungen zu erfassen trachtet; das ganze vielfältige Gewebe von Gewordenem, Werdendem, Vergehendem" (Wolfau 1969, 7). 1965/66 wurde die südburgenländische Gemeinde Wolfau untersucht (Wolfau 1969), Anfang der siebziger Jahre folgte die nordburgenländische Gemeinde Tadten (Tadten 1976). Die Dorfmonographie sollte ein umfassendes „Vollbild", ein Bild vom volkskulturellen Gesamtbestand eines einzigen Ortes darlegen, das sich durch zahlreiche Teilergebnisse rekonstruieren ließe. In methodischer Hinsicht wurde vornehmlich auf weitgehend theorielose Feldforschung gesetzt. Daß sich ein derartiges Unterfangen mit dem Anspruch auf Vollständigkeit nicht verwirklichen ließ, ist naheliegend. Unschärfen in methodologischer Hinsicht sowie ein hohes Maß an Theorielosigkeit führten dazu, daß etwa in der Wolfau-Studie anstelle des „ganzen Kulturbesitzes" des Dorfes zehn „repräsentative Themen" publiziert wurden. Zahlreiche in weiterer Folge entstandene Dorfstudien (etwa Bockhorn 1980) trugen dazu bei, daß sich die Dorfforschung zum nach wie vor gängigen Forschungskanon der öster-

reichischen Volkskunde zählen darf. Durch die inhaltliche Beschränkung auf ausgewählte Aspekte der Dorfkultur wurde die wissenschaftliche Aussagekraft der Ergebnisse jedenfalls nicht unbeträchtlich erhöht.

## 12. Stadt-Land-Dichotomie

Die Dorfforschung erhielt vor allem durch die 1957 veröffentlichte Studie *Neue Siedlungen* (Bausinger u. a. 1957) neue Qualität. Anstelle funktionalistischer und positivistischer Fragestellungen waren es hier vor allem Akkulturationsprozesse, die einer analytischen Betrachtung unterzogen wurden. Dieser Forschungsansatz sowie die programma-tische Ausweitung der volkskundlichen Forschung auf die Stadt fand ihren Niederschlag im Thema des 19. Deutschen Volkskundekongresses, der 1973 in Hamburg abgehalten wurde und den „Stadt-Land-Beziehungen" gewidmet war. (Kaufmann 1975) . Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang der Vortrag von Helge Gerndt, der sich unter dem Titel *Städtisches und ländliches Leben* mit theoretischen Fragen befaßte. Nach der Erörterung soziologischer und sozialgeographischer Standpunkte suchte er spezifisch volkskundliche Ansätze zu entwickeln: „Wir müssen die städtisch und ländlich verteilten Kulturerscheinungen auf tieferliegende, die Stadt bzw. das Land bedingte Befindlichkeiten zurückführen. Unsere hier zur Debatte stehenden Begriffe Stadt und Land bekommen zu ihrem heuristisch-beschreibenden einen Erkenntniswert erst dann, wenn eine solche Reduktion gelingt. Der Erkenntniswert selbst ist abhängig davon, wie sie gelingt, genauer, auf welche Ebene sie führt" (Gerndt 1975, 33f.). Und abschließend stellt er die Frage:

> „Lohnt es sich, eine volkskundliche Theorie der Stadt-Land-Beziehungen zu entwickeln? In einem engen Sinne verstanden: nein; in einem weiten Sinne: ja. Dann nämlich, wenn die Kombination Stadt-Land keine Pole meint, sondern nur locker ein räumliches Feld umschreiben soll, in dem verschiedene kulturelle Gebilde sichtbar werden. Solche Kulturkomplexe fordern – von regionalen Gegebenheiten ausgehend – empirische Bestimmung. Sie sind abzugrenzen und nach ihren gegenseitigen Beziehungen, den jeweiligen kulturellen Einfluß- und Austauschvorgängen, zu befragen. Das verlangt zugleich unabdingbar die Entwicklung theoretischer Vorstellungen über die kulturellen Gebilde und über 'kulturelle Ordnungen', von denen Ina-Maria Greverus jüngst gesprochen hat. Zwei Aufgaben, die zusammengehören. Nur wo sich Empirie und Theorie, Erfahrung und Anschauung begegnen, kann sich Einsicht offenbaren; nur dort finden wir Erkenntnis" (Gerndt 1975, 38).

## 13. Volkskundliche Stadtteilarbeit

Volkskundliche Stadtteilarbeit ist eine sehr junge Forschungsrichtung. Ein wesentlicher Impuls für die volkskundliche Stadtforschung in Österreich erfolgte im Laufe der späten siebziger und achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts durch aktions- und animationsorientierte Arbeiten im Bereich der Erwachsenenbildung. Der begrenzte Stadtteil als Modell urbanen Lebens war die Basis für interdisziplinäre Forschungen im kleinregionalen Bereich. Beteiligt an derartigen Forschungen waren neben Volkskundlern vor allem Historiker und Soziologen. Methodisch wurde vornehmlich auf „Oral History" und den „lebensgeschichtlichen Ansatz" zurückgegriffen, jedenfalls vorrangig auf qualitative Methoden. Über die erzählte Geschichte sollten „alle alltagsgeschichtlichen Fragestellungen aus den Lebensphasen (wie Kindheit, Jugend) und -zäsuren (etwa Heirat, Pensionierung) heraus entwickelt und erforscht [werden], in denen das Erinnerte entlang der Lebenslinie typischerweise erfahren wurde. Die Bündelung typischer Biographien und die Verknüpfung und Vernetzung der einzelnen Lebenswege mit ihrem allgemeinen gesellschaftlichen, sozialen und politischen Umfeld sind dann die entscheidenden Schritte der wissenschaftlichen Verallgemeinerung" (Blaumeiser u. a. 1988, 23). Durch die verstärkt durchgeführte Arbeiterkulturforschung im städtischen Bereich beeinflußt, waren es primär Arbeiterbezirke, in denen derartige Forschungsprojekte initiiert wurden. Die Wiener Bezirke Ottakring und Favoriten, Andritz in Graz oder Kleinmünchen in Linz können als modellhafte Versuche genannt werden, Stadtteile umfassend aufzuarbeiten (vgl. u.a. Brugger / Fischer 1984; Blaumeiser u. a. 1988; Fuchs / Slapansky 1991; Katschnig-Fasch 1987; Aigenbauer / Binder 1984). Die aus unzähligen Einzelfäden gewonnenen Zeitbilder ließen Nahaufnahmen eines kulturellen Mikrokosmos in der Stadt entstehen, eingebettet in politische, wirtschaftliche und soziale Rahmenbedingungen. Bei aller Beachtung von Teilaspekten blieb die Sicht auf die urbane Vernetzung der Lebensweise erhalten. Damit wurde eine für die Volkskunde der Großstadt zukunftsträchtige Forschungsrichtung vorgezeichnet, die zukünftig dazu beitragen kann, dem „Stiefkind volkskundlicher Feldforschung" (Hugger 1988, 228) den ihm gebührenden Stellenwert zukommen zu lassen.

## 14. Der heutige Stand der Großstadtforschung

Daß die Kultur der Großstadt ein relevantes volkskundliches Thema ist, darüber herrscht Einigkeit. Dennoch: Forschungen zur Großstadtkultur sind nicht gerade zahlreich. Ein Defizit, das Anfang der achtziger Jahre Anlaß gab, einen Kongreß zum spezifischen Thema zu veranstalten. „Großstadt – Aspekte empirischer Kulturforschung" war der Titel des 24. Deutschen Volkskunde-Kongresses, der im September 1983 in Berlin abgehalten wurde. Zum ersten Mal in der Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (DGV) befaßten sich Volkskundler sowie Vertreter von Nachbardisziplinen umfassend mit dem Thema „Großstadt". Neben einer Reihe konkreter Forschungsergebnisse aus großstädtischen Untersuchungen im internationalen Vergleich lag ein Schwerpunkt des Kongresses im Versuch, theoretische Zugänge zur Großstadtforschung zu finden. Helge Gerndt widmete sich eingehend kulturtheoretischen Überlegungen zur Großstadt. Gerndt definierte:

> „1. die Großstadt als ein kulturelles Gebilde, ein Gefüge, das eine mehr oder weniger geschlossene Alltagswelt umfaßt; 2. die Großstadt als ein kultureller Vermittlungsraum, ein Handlungsfeld, in dem sich ein relativ eigengeprägtes Alltagsleben entfaltet; und 3. die Großstadt als ein kultureller Beziehungsraum, eine Wertewelt, mit von Einzelfall zu Einzelfall ziemlich typisch erscheinenden Vorstellungsbildern" (Gerndt 1985, 11ff.).

Gerndt schloß seine Betrachtungen zur Großstadtforschung mit einem in die Zukunft weisenden Appell:

> „Großstadtvolkskunde – Möglichkeiten ergiebiger Arbeit gibt es in Fülle; weder unser Gegenstandsbereich der Alltagswelt der kleinen Leute, noch das kulturwissenschaftliche Betrachtungsspektrum sind im Erfahrungsfeld der Großstadt auch nur halbwegs ausgelotet. Die Schwierigkeit sehe ich in erster Linie darin, einen Absprung zu finden aus verfestigten Forschungstraditionen; Mut und Zeit aufbringen, nicht einfach in die modischen Trends anderer Großstadtforschungen einzusteigen; Kraft vor allem zu behalten, um eine Spanne der Orientierungslosigkeit durchzustehen. Die bisherige Großstadtforschung hat über die Großstadt eine eigene Wirklichkeit – insgesamt voller Widersprüche – geschaffen, und ich meine, daß wir den Grund dafür, wie so etwas möglich ist, ohne daß im einzelnen die Plausibilität verloren geht, erst ganz genau verstanden haben müssen, bevor wir weiterkommen" (Gerndt 1985, 19).

Hermann Bausinger schloß den Kongreß mit einem Appell: „Es gibt viel zu tun, es gibt Forschungsfelder in der Großstadt, für die Volkskundler geeignet und zu denen Volkskundler aufgerufen sind. Das betrifft die historische Entwicklung der Großstadt so gut wie ihre gegenwärtigen

Formen, die vielleicht bei diesem Kongreß etwas zu kurz gekommen sind. Und dies gilt für die intensive Erforschung der eigenen Städte wie für den internationalen Vergleich" (Bausinger 1985, 389).

Zwar war der Berliner Volkskundekongreß für den Stellenwert der Großstadtforschung im gesamten Fach im Sinne eines Katalysators für weitere stadtbezogene Forschungsprojekte von größter Wichtigkeit, ein notwendiger umfassender theoretischer Diskurs jedoch blieb in der Folge aus. So erscheinen die vorliegenden Studien zur Großstadtkultur vielfach isoliert und keinem Gesamtkonzept zu entsprechen. Auch die notwendige Interdisziplinarität im Erfassen urbaner Strukturen und Lebenswelten ist sicherlich noch ausbaufähig. Die programmatische Betonung der Untersuchung des modernen Lebensstils im Sinne einer Analyse von Mikro- und Makrostrukturen des Alltags im Zusammenhang mit der Analyse urbaner Strukturen und des subjektiven Erlebens gibt in der Urbanitätsforschung berechtigten Grund zur Hoffnung, daß die Annäherung an die komplexe Lebenswelt Großstadt und an deren kulturelle Formensprache auf breiter Basis gelingen kann.

## Literatur

Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 27). Tübingen 1970.

Aigenbauer, Franz / Binder, Brigitte: Anmerkungen zum Volkshochschul-klub „Unsere Geschichte". In: Ehalt, Hubert Ch. (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags (= Kulturstudien, 1). Wien u. a. 1984, 353ff.

Andrian-Werburg, Ferdinand von: Die Altausseer. Wien 1905.

Baltzarek, Franz: Das territoriale und bevölkerungsmäßige Wachstum der Großstadt Wien im 17., 18. und 19. Jahrhundert. In: Wiener Geschichtsblätter, 35. (1980), 1ff.

Bausinger, Hermann u. a.: Neue Siedlungen. Stuttgart 1957.

Bausinger, Hermann: Schlußwort. In: Kohlmann, Theodor / Bausinger, Hermann (Hg.): Großstadt. Aspekte empirischer Kulturforschung. 24. Deutscher Volkskundekongreß in Berlin vom 26. bis 30. September 1983 (= Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, 13). Berlin 1985, 387ff.

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. 2. Auflage, Frankfurt/M.-New York 1986.

Benjamin, Walter: Das Passagenwerk. Frankfurt/M. 1982.

Blaumeiser, Heinz u. a.: Ottakringer Lesebuch. was hab ich schon zu erzählen. Wien u. a. 1988.

Bobek, Hans / Lichtenberger, Elisabeth: Wien. Bauliche Gestalt und Entwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts (= Schriftenreihe der Kommission für Raumforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1). Wien 1966.

Bockhorn, Olaf (Hg.): Nestelberg. Eine ortsmonographische Forschung (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 8). Wien 1980.

Bruckmüller, Ernst: Sozialgeschichte Österreichs. Wien-München 1985.

Brugger, Elisabeth / Fischer, Gero: Das „Ottakringer Projekt". Versuch der Integration von Stadtteilarbeit und Aktionsforschung, von Universität und Volkshochschule. In: Ehalt, Hubert Ch. (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags (= Kulturstudien, 1). Wien u. a. 1984, 359ff.

Commenda, Hans: Volkskunde der Stadt Linz an der Donau. 2 Bde. Linz 1958/59.

Dorn, Klemens: Favoriten. Ein Heimatbuch des 10. Wiener Gemeindebezirkes. Wien 1928.

Dreiser, Theodore: A Book About Myself. New York 1922.

Fielhauer, Helmut: Vom Halterhaus zur Molkerei. Anmerkungen zur einstigen Vieh- und Weidewirtschaft im Währingbachtale. In: Unser Währing, 7, (1972), 3, 37ff.

Fielhauer, Helmut: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. In: Ehalt, Hubert Ch. (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags (= Kulturstudien, 1). Wien u. a. 1984, 59ff.

Fielhauer, Helmut / Hörandner, Edith: Zur Nahrungsvolkskunde der Großstadt. In: Kohlmann, Theodor / Bausinger, Hermann (Hg.): Großstadt. Aspekte empirischer Kulturforschung. 24. Deutscher Volkskundekongreß in Berlin vom 26. bis 30. September 1983 (= Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, 13). Berlin 1985, 279ff.

Fuchs, Ulli / Slapansky, Wolfgang: Trümmer und Träume. Alltag in Favoriten 1945 - 1955. Wien 1991.

Gaál, Károly: Stand und Aufgaben der Gemeindestudien in Österreich. In: Wiegelmann, Günter (Hg.): Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa. Beiträge des 21. Deutschen Volkskundekongresses in Braunschweig (5. - 9. Sept. 1977) (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 13). Münster 1979, 57ff.

Geramb, Viktor von: Die Knaffl-Handschrift. Eine obersteirische Volkskunde aus dem Jahr 1813 (= Quellen zur deutschen Volkskunde, 2). Berlin-Leipzig 1928.

Gerndt, Helge: Städtisches und ländliches Leben. Beschreibungsversuch eines Problems. In: Kaufmann, Gerhard (Hg.): Stadt-Land-Beziehungen. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskundekongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1973. Göttingen 1975, 31ff.

Gerndt, Helge: Großstadtvolkskunde – Möglichkeiten und Probleme. In: Kohlmann, Theodor / Bausinger, Hermann (Hg.): Großstadt. Aspekte empirischer Kulturforschung. 24. Deutscher Volkskundekongreß in Berlin vom 26. bis 30. September 1983 (= Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, 13). Berlin 1985, 11ff.

Haberlandt, Michael: Cultur im Alltag. Gesammelte Aufsätze. Wien 1900.

Hugger, Paul: Volkskundliche Gemeinde- und Stadtteilforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 215ff.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: „Der feine Unterschied". Städtische Arbeiterwohnkultur der Gegenwart am Beispiel der Arbeitersiedlung der Maschinenfabrik Graz-Andritz. In: Bockhorn, Olaf u. a. (Hg.): Auf der Suche nach der verlorenen Kultur. Arbeiterkultur zwischen Museum und Realität. Beiträge der 4. Arbeitstagung der Kommission „Arbeiterkultur" in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Steyr vom 30. 4. - 2. 5. 1987 (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 3). Wien 1989.

Kaufmann, Gerhard (Hg.): Stadt-Land-Beziehungen. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskundekongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1973. Göttingen 1975.

Klapper, Joseph: Volkstum der Großstadt. In: Handbuch der Deutschen Volkskunde, 1. Potsdam o. J. (1934), 103ff.

Kläger, Emil: Durch die Wiener Quartiere des Elends und Verbrechens. Wien um die Jahrhundertwende. Wien 1908.

Kohlmann, Theodor / Bausinger, Hermann (Hg.): Großstadt. Aspekte empirischer Kulturforschung. 24. Deutscher Volkskundekongreß in Berlin vom 26. bis 30. September 1983 (= Schriften des Museums für Deutsche Volkskunde Berlin, 13). Berlin 1985.

Kretschmer, Ingrid: Stadtvolkskunde in kartographischer Sicht. In: Fielhauer, Helmut (Hg.): Volkskunde und Volkskultur (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 2). Wien 1980, 280ff.

Lindner, Rolf: Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage. Frankfurt/M. 1990.

Mohrmann, Ruth-E.: Die Stadt als volkskundliches Forschungsfeld. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 93 (1990), 2, 129ff.

Mudrak, Edmund: Großstadt-Volkskunde? In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 46. (1941), 42ff.

Peuckert, Will-Erich: Volkskunde des Proletariats. I. Aufgang der proletarischen Kultur (= Schriften des Volkskundlichen Seminars der Pädagogischen Akademie Breslau, 1). Frankfurt/M. 1931.

Riesenfellner, Stefan: Der Sozialreporter. Max Winter im alten Österreich. Wien 1987.

Saunders, Peter: Soziologie der Stadt. Frankfurt/M. 1987.

Schmidt, Leopold: Wiener Volkskunde (= Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Erg. Bd. XVI). Wien-Leipzig 1940.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS, II). Wien 1951.

Scholze, Thomas: Im Lichte der Großstadt. Volkskundliche Erforschung metropolitaner Lebensformen (= Neue Aspekte in Kultur- und Kommunikationswissenschaft, 2). Wien-St. Johann/Pongau 1990.

Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt/M. 1983.

Simmel, Georg: Die Großstädte und das Geistesleben. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. 1 (=Gesamtausgabe, Bd. 7), Frankfurt/M. 1995, 116ff.

Strutzmann, Helmut (Hg.): Max Winter. Das schwarze Winterherz. Sozialreportagen aus dem frühen 20. Jahrhundert. Wien 1982.

Tadten. Eine dorfmonographische Forschung der Ethnographia Pannonica Austriaca 1972/73 (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 56). Eisenstadt 1976.

Vrbka, Anton: Schematische Anleitung zum Studium und zur Abfassung einer Orts- und Heimatkunde. Znaim 1893.

Williams, Raymond: The Country and the City. London 1973.

Wolfau. Bericht über die Feldforschung 1965/66 (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 42). Eisenstadt 1969.

Zupfer, Wolfdieter: Zum kulturellen Wandel der Wiener Vorstädte Währing, Weinhaus, Gersthof und Pötzleinsdorf im neunzehnten Jahrhundert. Volkskundliche Beiträge zu einer Theorie der Urbanisierung. Phil. Diss. Wien 1970.

Burkhard Pöttler

# Vom Bauernhaus zur Wohngemeinschaft

## Aspekte volkskundlicher Haus- und Wohnforschung in Österreich

### 1. Einleitung

> „Häuser sind ein wesentlicher Teil der Wirklichkeit, in ihnen spielen sich wichtige Abschnitte menschlichen Lebens ab. Jedes Haus und vor allem jedes Wohnhaus ist ein Indikator wirtschaftlicher Verhältnisse, sozialer Beziehungen und kultureller Leistungen von Personen, darüber hinaus aber auch einer Zeit, einer Gegend und einer sozialen Schichte. Im Wandel des Hausbaus spiegeln sich gesellschaftlich[!] Prozesse gleichsam dinglich-materiell wider. Häuser sind relativ langlebige Objekte, sie bilden daher, auch (oder gerade) wenn sie verändert sein sollten, eine unschätzbare Quelle für die Kultur breiter Bevölkerungskreise, für die schriftliche Quellen oft nur spärlich fließen. Bau- und Hausgeschichte wird so immer auch zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte und, in einem allgemeinen Sinn, zur Kulturgeschichte" (Bedal 1993, 7).

So umschreibt Konrad Bedal das Aufgabengebiet einer historisch orientierten Hausforschung. Für die Untersuchung gegenwärtigen Bauens und Wohnens gelten diese Umschreibungen in ähnlicher Weise, auch wenn die Schwerpunkte der Forschung hier etwas anders gelagert sind.

Haus- und Wohnforschung ist als eigenes (akademisches) Fach nicht konstituiert. Vielmehr wird sie von verschiedenen Disziplinen betrieben, die ihre speziellen Zugangsweisen einbringen. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit erfolgt dabei zwar teilweise, wäre aber durchaus noch ausbaufähig. Die Zusammenarbeit von kulturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen ist für eine umfassende Haus- und Wohnforschung essentiell. Zu diesen Fachbereichen gehören neben der Volkskunde etwa: Architektur(geschichte), Kunstgeschichte, (Mittelalter-)Archäologie, Geographie, (Sozial-)Geschichte, Soziologie, Dendrochronologie (Datierung), Chemie (Materialanalysen), aber auch Geologie und Biologie sind hier zu nennen (Baumhauer 1994, 97). Die Volkskunde kann als Integrativwissenschaft zwar weite Bereiche von einer gefügekundlich arbeitenden Hausforschung bis zu einer kulturanthropo-

logisch arbeitenden Wohnforschung übernehmen, die Abdeckung dieses Spektrums durch einzelne Forscherinnen oder Forscher ist dabei jedoch unmöglich. In der Praxis umfaßt volkskundliche Hausforschung in der Regel das Haus und das Hausinventar sowie die dazu gehörigen Tätigkeiten des Bauens und Wohnens, wobei das private und profane (in Abgrenzung zum öffentlichen und sakralen) Bauwesen im Mittelpunkt des Interesses steht (Baumhauer 1994, 97). Die Hausforschung ist überwiegend historisch ausgerichtet und auf Bauern- und Bürgerhaus orientiert, während bei der Wohnforschung neben der historischen auch eine stärker gegenwartsorientierte Richtung vorhanden ist. Mit dem Wandel im Baubestand, aber auch bedingt durch einen Paradigmen-wechsel im Fach, beschäftigt sich jedoch auch die Hausforschung im engeren Sinn immer stärker mit dem gegenwärtigen Bauen und seiner Bedeutung für die „Benützer" dieser Bauwerke. Neben den speziell hauskundlichen Einführungen (Bedal 1993, mit weiterer Literatur; Grossmann 1993) ist die Haus- und Wohnforschung als Kanonfach auch in den allgemeinen Überblickswerken zur Volkskunde vertreten (Baumhauer 1994; Mohrmann 1994; Bedal 1987).

## 2. Hausforschung

### 2.1. Vorläufer der Hausforschung

Den Beginn der (volkskundlichen) Hausforschung in Österreich hat erstmals Arthur Haberlandt dargelegt (Haberlandt 1952); aus neuerer Sicht hat Oskar Moser sich mit der Geschichte der österreichischen Hausforschung beschäftigt (Moser 1991). Die vorwissenschaftlichen Anfänge der Hausforschung sind demnach in der Reiseliteratur sowie besonders in der aufgeklärten Staatslehre und Ökonomik des 18. Jahrhunderts zu sehen, in deren Rahmen Betrachtungen des Baubestandes als Grundlage für Verbesserungen durchgeführt wurden (Moser 1949; Koren 1949). Auch die Fragebogenaktionen des frühen 19. Jahrhunderts oder die Aktivitäten der Landwirtschaftsgesellschaften wandten sich u. a. dem Gebäudebestand „des Landvolks" zu, ihre Operate und Berichte bilden so auch heute noch eine wesentliche Quelle der historischen Hausforschung. Zu den Beschreibungen von Häusern – vor allem als Grundlage für Verbesserungen im Baubestand – trat auch der Wunsch, ausgewählte Objekte als Sammel- und Ausstellungsstücke zu besitzen bzw. vorzuführen. Dies führte sowohl zur Anfertigung von Modellen als auch zur Übertragung originaler Bauten, etwa 1873 bei der Weltausstellung in Wien. Diese Entwicklung sollte wenig später, 1891, zur Errichtung des ersten europäischen Freilichtmuseums in Skansen bei Stockholm führen (V. H. Pöttler 1984).

Neben dem „Sammeln" von Originalobjekten und Modellen spielte auch die Sammlung von Plänen eine besondere Rolle, vor allem im Kreis von Architekten. So ließ Arthur Freiherr von Hohenbruck einen Teil der über 300 von ihm zusammengetragenen Planaufnahmen von Bauernhäusern von Carl A. Romstorfer umzeichnen. Diese Pläne wurden 1878 bei der Weltaus-stellung in Paris in einer handkolorierten Version gezeigt und später auch gedruckt (Hohenbruck / Romstorfer 1878).

### 2.2. Der Beginn der wissenschaftlichen Hausforschung

Die wissenschaftliche Hausforschung hielt in Österreich später Einzug als etwa in Deutschland, wo ihr Beginn allgemein mit dem Archivar Georg Landau gesehen wird, der 1855 auf der Tagung der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine in Ulm erstmals die wissenschaftliche Erforschung des „Bauernhofes" und seiner Teile als wichtiger Quelle für die Geschichte forderte (Bedal 1993, 12f.). So nimmt zwar der Jurist Alexander von Peez, der seit 1858/59 mit Aufsätzen zur Hausforschung hervortritt, 1866 die österreichische Staatsbürgerschaft an (Moser 1991, 335), sein Forschungsschwerpunkt bleibt jedoch zunächst noch außerhalb der österreichisch-ungarischen Monarchie. Er war es aber auch, der 1891, sozusagen bei der Institutionalisierung der wissenschaftlichen Hausforschung in Österreich, in den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien unter dem Titel *Das Bauernhaus in Österreich-Ungarn* einen Grundstein für die österreichische Hausforschung legte. Den starken Einfluß des „Stammesgedankens" (der nicht nur bei Peez zu finden war) zeigt dabei seine Einteilung der österreichischen Hausformen in vier vorwiegend ethnisch bestimmte „Gattungen" (das deutschslawische Haus, das magyarische Haus, das alpine Holzhaus, das romanische Steinhaus) und die Sonderform des türkischen Hauses in den okkupierten Ländern der Monarchie (Peez 1891, 57).

Ebenfalls 1891 hält der Sprachwissenschaftler und Indogermanist Rudolf Meringer im Rahmen der Anthropologischen Gesellschaft seinen Vortrag *Zur Erforschung des Bauernhauses* (Anthropologische Gesellschaft, Sitzungsberichte 21, 1891, [67]; Meringer 1891). Diese Phase der österreichischen Hausforschung war durch eine stark deskriptive Zugangsweise geprägt, die neben Meringer vom Gewerbeschulprofessor und Konservator, Architekt Carl A. Romstorfer (Wien), dem k. u. k. Oberst Gustav Bancalari (Linz) und dem in Ödenburg wirkenden Lehrer Johann Reinhard Bünker getragen wurde. Ihr Forschungsfeld bildeten neben dem heutigen Österreich auch andere Teile der Monarchie (vgl. Moser

1991, 339). Teilweise waren in diesen Arbeiten durchaus auch heute noch akzeptable Ansätze vertreten: „Gegenüber einem ungleich homogeneren Bestand an Bauten als später hielt man sich schon damals an das Prinzip der Veränderlichkeit und der Zeitanpassung im Bauen und Wohnen. Man trachtete, die Gebäude in ihr Ambiente von Dorf, Feld und Flur einzubinden, übersah selten die sozio-ökonomischen Existenzgrundlagen der Bauträger und Bewohner und verwendete seit Meringers Forschungen auch große Sorgfalt auf die Innenausstattung der Gebäude, deren gewissenhafte und genaue Dokumentation beispielsweise durch Bünker in allen seinen Untersuchungen nach Wörtern und Sachen besticht und später eigentlich nie mehr in dieser konsequenten Weise erfolgt ist" (Moser 1991, 340). Schon 1893 bietet Bancalari unter dem Titel *Die Hausforschung und ihre bisherigen Ergebnisse in den Ostalpen* eine erste Zusammenfassung der noch eher spärlichen Ergebnisse (Bancalari 1893); der Aufsatz zeigt aber den großen Enthusiasmus, mit dem an die Thematik herangegangen wurde.

Neben den Österreichern tragen auch deutsche Hausforscher zum Wissen über den österreichischen Baubestand bei, etwa Karl Rhamm, der vor allem für Kärnten einige wesentliche Ergebnisse liefert (siehe z. B. Rhamm 1890), aber auch in den Überblickswerken wird Österreich mitbehandelt.

Die Zeit nach 1900 war auch die Zeit der großen Tafelwerke, die mittels möglichst genauer Planaufnahmen einen Überblick über den Bestand an „Bauernhäusern" eines Landes bieten sollten, in ihrer Auswahl jedoch – zeittypisch – teilweise recht stark die besonders reich ausgestatteten Bauten bevorzugten und somit das „repräsentative" Bild, das sie anstrebten, eigentlich verfehlten. Auch die Verwendung des Begriffs „Bauernhaus" im Titel ist irreführend – wenn auch für die Zeit typisch –, da keineswegs nur Wohnhäuser von Bauern, sondern vielmehr auch solche von Bürgern und Keuschlern abgebildet wurden. Um 1900 erschien Johann W. Deiningers Werk über das Bauernhaus in Tirol und Vorarlberg (Deininger o. J.), 1901-1906, gleichzeitig mit einem entsprechenden Werk für Deutschland und vier Jahre nach einem für die Schweiz, wurde von seiten des Österreichischen Ingenieur- und Architektenvereines *Das Bauernhaus in Österreich-Ungarn und in seinen Grenzgebieten* herausgegeben. Als Ergänzung zum umfangreichen Tafelteil bot der Textband zwei Arbeiten von Anton Dachler und Michael Haberlandt (Bauernhaus 1901-1906).

Die raschen Veränderungen in dieser sich entwickelnden Disziplin sind aus der Vielzahl von Forschungsberichten zu ersehen: nach dem schon genann-

ten Bericht Bancalaris referiert Haberlandt in der vom 1894 gegründeten *Verein für österreichische Volkskunde* ab 1895 herausgegebenen *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* regelmäßig über den Stand der Hausforschung (Moser 1991, 343) und schon 1908 liefert Viktor von Geramb einen neuen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Hausforschung in den Ostalpen (Geramb 1908). Geramb berücksichtigt in diesem Aufsatz besonders die Grundrißformen; zusammen mit seiner Arbeit über *Die Feuerstätten des volkstümlichen Hauses in Österreich-Ungarn* (Geramb 1912) geht er damit weg von einer Typologie des Hauses als komplexer Einheit in Richtung einer analytisch arbeitenden Hausforschung.

Neben den Arbeiten, die auf Einzelaspekte der Hausforschung eingehen, gibt es immer mehr zusammenfassende Darstellungen über regionale Einheiten unterschiedlicher Größe, die zwar die Gesamtdarstellungen über das „deutsche Haus" (z. B. Henning 1882; Meitzen 1882) oder das Haus in Österreich-Ungarn nicht völlig ablösen, aber doch wesentlich ergänzen. Einerseits konnten durch die intensive Forschungstätigkeit die Ergebnisse nicht mehr so leicht für große Regionen zusammengefaßt werden, andererseits erkannte man aufgrund der Detailforschung wohl auch, daß die großzügigen Konzeptionen, die in den ersten Überblickswerken entworfen worden waren, einer detaillierten Untersuchung oft nicht standhalten konnten.

Hatten z. B. schon 1885 August Prinzinger d. Ä. über *Haus und Wohnung im Flachgau und in den 3 Hochgebirgsgauen* berichtet (Prinzinger 1885) und Johann Reinhard Bünker zahlreiche detaillierte Bestandsaufnahmen zum Bauernhaus in verschiedenen Kleinräumen der Monarchie von Tirol bis Galizien geliefert (vgl. z. B. Bünker 1907, 1914), so behandelten 1897 Anton Dachler das Bauernhaus in Niederösterreich (Dachler 1897) und Viktor von Geramb 1911 das Bauernhaus in der Steiermark (Geramb 1911), wobei zumindest bei Dachler die Suche nach den „Ursprungsformen" eine nicht unwesentliche Rolle spielt. Dachler bietet aber auch einen ersten kartographischen Überblick über die „österreichischen Bauernhausformen" (Dachler 1909), der aufgrund des Kenntnisstandes der Zeit aber noch lückenhaft bleiben mußte. Der Erste Weltkrieg bildet einen Abschluß dieser ersten doch recht produktiven Phase der österreichischen Hausforschung.

### 2.3. Die Zwischenkriegszeit

Eine wesentliche Vorgabe für die Hausforschung besonders Kärntens, Salzburgs und der Steiermark schafft 1924 Viktor Geramb mit seiner Habilitationsschrift *Die Kulturgeschichte der Rauchstuben* (Geramb 1924), der er den Titel „Kulturgeschichte" gibt, obwohl er sich damit für das Fach Volkskunde habilitiert. Geramb stellt in dieser Arbeit, die den ersten Teil eines auf vier Teile angelegten größeren Werkes darstellen sollte, unter Aufnahme der im frühen 20. Jahrhundert sehr aktuellen Kulturkreislehre seine Theorie von einem osteuropäisch-slawischen Kochofen- und einem westeuropäisch-germanischen Herdkulturkreis vor, die in einem Übergangsgebiet die Besonderheit der ostalpinen Rauchstube ergeben. Das Wesentliche dieser Rauchstube ist u. a. die Doppel-feuerstelle aus offenem Herd und Backofen, oft ergänzt durch einen Futterkessel; der Rauch des Feuers sammelt sich etwa im oberen Drittel des Raumes und zieht dann in kaltem Zustand hauptsächlich durch eine Öffnung über der Stubentür und einen hölzernen Rauchschlot ins Freie. Der Feuerstätte – meist diagonal – gegenüber liegt die Tischecke mit den wandfesten Bänken, welche die Rauchstube von der Rauchküche als meist reinem Kochraum unterscheidet. Dazu kommen die beträchtliche Raumgröße und -höhe sowie die umfassende Funktionalität, die vom Wohnen und Arbeiten bis zur Unterkunft für Hühner und Kleinvieh reicht. Gerambs Theorie, die heute in dieser Form als überwunden gelten kann, erregte schon 1924 Widerspruch, und zwar durch Arthur Haberlandt, der unter dem gleichen Titel (Haberlandt 1924) Gerambs Ansätze teilweise widerlegt. Mittlerweile sind durch zahlreiche andere Arbeiten Elemente, die lange als typisch für die Rauchstube gegolten hatten, auch in anderen Gebieten nachgewiesen (vgl. z. B. Bedal 1972), sodaß die Theorie Gerambs von der Rauchstube als Ergebnis der Überschneidung von germanischem und slawischem Siedlungsgebiet wohl endgültig unhaltbar geworden ist.

Schon 1925 behandelt Geramb *Die geographische Verbreitung und Dichte der ostalpinen Rauchstuben*, wobei er teilweise doch recht großzügige Schätzungen der Verbreitung vornimmt. So ist etwa der Ausschluß des steirischen Ennsbereichs aus dem Verbreitungsgebiet der Rauchstuben um 1915 durch die späteren Arbeiten von Karl Haiding eindeutig widerlegt worden (vgl. Haiding 1972). Die Rauchstuben bleiben auch weiterhin ein hauskundliches Hauptthema Gerambs, der noch in den fünfziger Jahren zwei weitere Arbeiten dazu veröffentlicht (Geramb 1950; Geramb 1954).

Geramb war, ähnlich wie etwa der deutsche Hausforscher Bruno Schier, der das Hauptgewicht seiner Untersuchungen auf die analytischen Details und die Mischformen (besonders zwischen dem osteuropäischen Kulturkreis auf „ostgermanisch-slawischer" und dem mitteleuropäischen auf „westgermanischer" Grundlage) richtete (vgl. Schier 1932), kein Vertreter einer reinen Stammestheorie, sondern stand eher einer „Substrattheorie" (Bedal 1993, 14) nahe, die das ethnische Element zwar sehr betonte, jedoch keinen direkten Zusammenhang zwischen „Volkszugehörigkeit" und Bauformen herstellte.

Einen stärker „stammesmäßig" dominierten Zugang zur Hausforschung hat hingegen Adolf Helbok, der mit seinem Aufsatz vom germanischen Ursprung des oberdeutschen Bauernhauses (Helbok 1925), wie auch mit anderen Arbeiten zur Haus- und besonders zur Siedlungskunde eine Sicht bietet, die seinem späteren Engagement während der NS-Zeit entspricht. Dennoch muß auch hier betont werden, daß diese Betrachtungsweise keinesfalls singulär war, sondern – wie auch in anderen Bereichen, nicht nur der Volkskunde – zeitspezifisch noch bis in die vierziger Jahre, wo sie einen traurigen Höhepunkt erfährt.

### 2.4. Hausforschung während der NS-Zeit

Eine besondere Rolle spielte die Hausforschung im Dritten Reich nicht zuletzt wegen ihrer starken Verbindung zur Siedlungsgeschichte und dem darauf begründeten Anspruch auf den Besitz gewisser Regionen. Die groß angelegten Dokumentationsprojekte, die dann durch den Zweiten Weltkrieg meist abgebrochen wurden, sind deshalb auch in ihrem Quellenwert für die heutige Hausforschung kritisch zu hinterfragen, wie es z. B. Olaf Bockhorn für die Tätigkeit der Arbeitsgruppe „Bauernhausaufnahme" in der Gottschee getan hat (Bockhorn 1994a).

In der seit den dreißiger Jahren im Rahmen des *Nationalsozialistischen Bundes deutscher Technik* groß geplanten, aber bis 1945 nicht über den ersten Band hinausgekommenen Reihe *Haus und Hof deutscher Bauern* (hg. von Gustav Wolf) sollte auch Österreich bearbeitet werden. So wurde etwa für den Band Steiermark und Kärnten 1942 Viktor Geramb als Bearbeiter eingeladen. Ab 1944 arbeitete der NS-Bund mit der *Forschungsstelle Deutscher Bauernhof* des zum *Amt Rosenberg* gehörigen *Instituts für deutsche Volkskunde* zusammen, konnte jedoch auch so keine weiteren Bände mehr herausbringen (vgl. Eberhart 1994, 536f.).

Daß die rückwärts gewandte Suche nach dem „Urhaus" auch sehr direkt in eine gegenwartsorientierte Architekturpflege münden konnte, zeigt etwa

Alwin Seiferts Buch über *Das echte Haus im Gau Tirol-Vorarlberg* (Seifert 1943), das die Ursprungssuche und die Frage der „Echtheit", die sonst vor allem in anderen Bereichen der Volkskunde, wie etwa der Volkslied- und Trachtenpflege, von besonderer Bedeutung war, verbindet.

Auch in der Terminologie wird die „stammesmäßige" Betrachtungsweise gut sichtbar. Ein Begriff, der sich besonders lange gehalten hat und vor allem in der populären Literatur auch heute noch zu finden ist, ist der des „fränkischen Hauses" und „fränkischen Gehöftes". Diese Bezeichnung für das später meist „mitteldeutsch" genannte Haus und Gehöft taucht schon bei Alexander von Peez (Peez 1858/59, vgl. auch Moser 1991, 336) für Häuser mit einem Mittelflurgrundriß auf, bei denen im hinteren Teil des Flurs die (zunächst schwarze) Küche untergebracht ist. Diesem Begriff widmet Arthur Haberlandt einen eigenen Aufsatz (Haberlandt 1942), und er behält ihn auch in späteren Publikationen bei (Haberlandt 1953, 50-52; vgl. auch Bockhorn 1994b).

Eine neue Richtung der volkskundlichen Hausforschung, die bereits in den dreißiger Jahren in Deutschland ihre ersten Erfolge feiert, kann sich um diese Zeit in Österreich noch nicht durchsetzen: die hauskundliche Gefügeforschung, die besonders im Rahmen kleinräumiger Bestandsaufnahmen das konstruktive Detail in den Mittelpunkt des Interesses stellt und so zu neuen Erkenntnissen gelangt, die im Rahmen vorschneller ethnischer Zuweisungen und gesamtheitlicher Betrachtungen des Hauses nicht möglich waren. Charakteristischerweise entwickelte sich diese neue Art der Forschung zunächst im Bereich des Ständer- und Fachwerkbaus, der bezüglich seiner konstruktiven Details eine größere Variabilität zu bieten hat als der alpine Blockbau (vgl. Bedal 1993, 15).

In Österreich trägt diesem Aspekt, der eine intensive technisch-zeichnerische Erfassung voraussetzt, zunächst besonders Adalbert Klaar Rechnung, der 1942 *Aufgaben und Ziele einer technischen Hausbauforschung* in der *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* darlegt (Klaar 1942a). Er kritisiert – obwohl selbst Architekt – nicht zuletzt auch die Techniker, die, wenn sie sich überhaupt dem Bauernhaus zuwenden, höchstens interessante Details aufnehmen. Klaar fordert demgegenüber eine komplette technische Maßaufnahme mit Grundrissen und Schnitten als Grundlage für die wissenschaftliche Bearbeitung. „Diese Haus- und Siedlungs-formenforschung zusammen mit einer wirtschaftlich-geographischen Bearbeitung und der Geschichts- und Volksforschung kann erst ein vollgültiges wissenschaftliches Urteil über die Entwicklungsfragen fällen" (Klaar 1942a, 35). Der umfassende, interdisziplinäre Ansatz wird hier – zumindest als Forderung

– bereits vorweggenommen. Klaar leistet auch wesentliche Arbeiten für die weitere Haus- und Siedlungsforschung: Seine „Siedlungsformenkarte" (Klaar 1942b) wird nicht nur selbst nach wie vor herangezogen, sondern bildet(e) vor allem eine wesentliche Grundlage für alle jüngeren, oft nur für kleinere regionale Einheiten erstellten Karten dieser Art, auch wenn Terminologie und Typologie heute nicht mehr in allen Punkten haltbar sind. Klaar leistet aber auch – großteils in Privatinitiative – sehr viel Dokumentationsarbeit, besonders im Donauraum, in Salzburg und der Steiermark, wo er seine Forderung nach einer „technischen Hausbauforschung" in die Praxis umsetzt.

### 2.5. Die Zeit seit 1945

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bringt auch in Österreich einen zunehmenden Einfluß der hauskundlichen Gefügeforschung mit sich. Die möglichst genaue zeichnerische Aufnahme mit Grundrissen und Schnitten wird in hauskundlichen Arbeiten zum Standard, womit gleichzeitig konstruktiven Details im Wand- und Dachbereich besondere Bedeutung zukommt. Die Unterstützung bzw. Ergänzung dieser Arbeit durch neuere technische Verfahren und Methoden, wie etwa die Dendrochronologie und die Photogrammetrie, wurde jedoch in der volkskundlichen Hausforschung Österreichs aus verschiedenen Gründen bisher kaum praktiziert.

Große Bedeutung hat die Hausforschung für eine Reihe von Schülern Viktor Gerambs, die sich – wenn auch nicht ausschließlich – doch sehr intensiv diesem Gebiet der Volkskunde zuwenden. Zu nennen sind hier Oskar Moser, Franz Carl Lipp, Kurt Conrad und Viktor Herbert Pöttler, die sich nicht nur in zahlreichen Publikationen mit dem Haus beschäftigen, sondern auch der Idee des Freilichtmuseums, die schon Geramb in Graz zu verwirklichen suchte, in ihrem Wirkungsbereich zum Durchbruch verhelfen. Während Lipp schwerpunktmäßig den Bereich des Wohnens und der Möbelforschung vertritt, spielen bei den drei anderen Forschern gefügekundliche Ansätze eine wesentlich größere Rolle.

Die zunehmende Bedeutung der Detailforschung – sowohl in regionaler als auch in thematischer Hinsicht – weckte gleichzeitig auch das Bedürfnis nach neuen zusammenfassenden Darstellungen. Diese Zusammenfassungen gibt es für einzelne Bundesländer in den Regional-Atlanten und Dehio-Handbüchern, fallweise aber auch in monographischer Form, wie z. B. für Kärnten (Moser 1974). Für Gesamtösterreich bestehen solche Überblicksdarstellungen in der *Volkskunde für jedermann* (V. H. Pöttler 1952), im Sammelwerk *Haus und Hof in Österreichs Landschaft* (Haus

1973) und in der *Alte[n] Volksarchitektur* (V. H. Pöttler 1975, 73-102). Die vorerst letzte und auch umfassendste Zusammenfassung dieser Art bietet der Österreichische Volkskundeatlas mit den Karten von Ingrid Kretschmer und Elisabeth Tomasi und den Kommentaren von Elisabeth Tomasi zu Orts-, Flur- und Gehöftformen (Kretschmer / Tomasi 1977a, 1977b, 1977c). Der Kommentar zu den Gehöftformen enthält neben einer Übersicht über konstruktive Details der Wand- und Dachbildung und der Gebäude- und Raumeinheiten auch einen Überblick über die Geschichte der österreichischen Hausforschung sowie eine Diskussion des Kartenentwurfes. Eine Typologie der Gehöftformen und eine Beschreibung der regionalen Verbreitung einzelner Haus- und Gehöftformen bieten eine Zusammenfassung des hauskundlichen Wissens, zeigen gleichzeitig aber auch die Problematik solcher Darstellungen, die bei aller Genauigkeit aufgrund der räumlichen Beschränkung nur einen ersten Zugang zum Thema geben können. Eine Bibliographie ergänzt diese Arbeiten (Tomasi 1978). Bibliographischen Zugang zur österreichischen Hausforschung bieten darüber hinaus neben den allgemeinen und volkskundlichen Bibliographien auch die *Hauskundliche Bibliographie* (Hähnel 1972ff.), die für 1961-1970 einen eigenen Band für Österreich, die Schweiz und Liechtenstein enthält, und für die ältere Zeit die *Bauernhof-Bibliographie* (Sommer 1944).

Einen Versuch, über die Zusammenfassung bereits geleisteter Arbeit hinauszugehen und eine kritische Standortbestimmung der österreichischen Hausforschung durchzuführen, stellte die Österreichische Volkskundetagung 1980 in Feldkirch dar, deren Referate 1982 veröffentlicht wurden (Beitl / Ilg 1982). Im Rahmen der Tagung, die eine Annäherung zwischen Architekten und Volkskundlern bringen sollte, um gemeinsam an aktuellen Problemen des neuen Bauens arbeiten zu können, wurde auch eine Resolution veröffentlicht, die die Forderung nach verstärkter Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Gruppen stellte, in der Praxis jedoch weitgehend wirkungslos blieb. Der Band selbst enthält zwar teilweise eine problemorientierte Zustandsschilderung, über weite Teile überwiegen jedoch eine retrospektive Darstellung und eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse.

Mit der Zunahme der gefügekundlich orientierten Hausforschung stieg auch die Bedeutung einer exakten wissenschaftlichen Terminologie als Basis für die Vergleichbarkeit sowohl von Konstruktionsdetails als auch von Merkmalskombinationen bis hin zu den Haus- und Gehöftformen. Ein Problem stellten dabei die Übernahme von regional üblichen Begriffen und die Benennung nach unterschiedlichen Konstruktionsdetails dar, wie

sie besonders im Bereich der Dachkonstruktionen auftreten (vgl. Moser 1976, 1-22).

Als Beispiel für die Gehöftterminologie sei der Begriff des „Vierkanthofs" oder „Vierkants" genannt: Anfangs recht allgemein für ein viertraktiges Gehöft mit einigermaßen geschlossenem Grundriß und ebensolcher Dachfläche verwendet, schlug Gunter Dimt vor, diesen Begriff einzugrenzen auf ein „regelmäßiges, allseits völlig geschlossenes Gehöft mit – im Idealfall – quadratischem Grundriß und ebensolchem Wirt-schaftshof, durchgehend zweigeschossig, ungebrochene First- und Traufenlinie", was der „Idealform" des Vierkanters im 19. Jahrhundert entspricht (Dimt 1984, 213). Damit wäre der Vierkanthof auf Teile Ober- und Niederösterreichs beschränkt. Diese gewiß sehr strenge Definition, die sich noch nicht allgemein durchsetzen konnte, wurde durch Vera Mayer wieder „aufgeweicht", indem sie den Begriff „Vierkanthof" für jedes viertraktige Gehöft mit durchgehender Firstlinie verwendet und daher auch für Gehöfte des südlichen Burgenlandes (Mayer 1993, 41f.).

Arthur Haberlandt zeigte das Problem einer einheitlichen Terminologie bereits in den fünfziger Jahren auf (Haberlandt 1957), und auch später wurde immer wieder auf die Notwendigkeit einer einheitlichen Terminologie hingewiesen (z. B. Gebhard 1984), ohne daß sich daraus jedoch nachhaltige Konsequenzen ergeben hätten. Sind schon für relativ einfache Konstruktionsdetails Schwierigkeiten in der Terminologie vorhanden (vgl. Lukas o. J.), so ist die Schaffung einer einheitlichen Terminologie bei einer so komplexen Erscheinung wie dem Haus noch problematischer: Grundrißgestaltung (von Gehöften und Einzelgebäuden), Wand- und Dachkonstruktion, Baukörper, Funktion, sozioökonomische Verortung sind nur einige Aspekte, die bei einer solchen Terminologie zu berücksichtigen wären. Dazu kommen die regionalen Differenzierungen, die teilweise als Unterkategorien einer Typologie berücksichtigt werden müssen, teilweise aber auch an erster Stelle stehen (z. B. „Hausruck-hof"). Bei der interdisziplinären Kommunikation – etwa mit Architekten oder Geographen – erhöht sich dieses Problem noch bedeutend, da hier wieder andere Begrifflichkeiten verwendet werden.

Standen für die ältere Hausforschung lange hauptsächlich die Altformen des bäuerlichen Hauses im Mittelpunkt des Interesses, für die mehr oder weniger „gewachsene" Strukturen und vor Ort vorhandene Materialien angenommen wurden, so werden nun zunehmend auch Umbruchsphasen und der Einfluß der Baubehörden genauer untersucht und analysiert. Hier ist besonders aus dem Vergleich des noch erhaltenen Baubestandes mit

Originalplänen, wie sie seit der Biedermeierzeit fallweise vorhanden sind, einiges an neuen Erkenntnissen zu gewinnen (Dimt 1984, 1994; Moser 1996), aber auch eine genaue „Schichtenanalyse" am Baubestand selbst wäre noch zu forcieren (Dimt 1975; Moser 1975b). Die soziale Ausweitung des Untersuchungsgegenstandes, etwa auf Bergbausiedlungen (z. B. Biermann 1984), aber auch die grenzüberschreitende Behandlung von Teilaspekten (z. B. Arkadenhäuser 1990) brachten stets neue Aspekte in die Hausforschung ein.

Neuere Umbrüche in der Baukultur, wie sie – regional unterschiedlich – im 20. Jahrhundert mit dem Einsatz und der größeren Verfügbarkeit künstlicher Baumaterialien wie Beton oder Asbestzementplatten auftreten, stehen jedoch nur selten im Interesse volkskundlich-gefügekundlicher Hausforschung. Hier verlagern sich die Schwerpunkte der Forschung stärker auf Funktionen, auf Einstellungen zum Haus und Motivationen für die Art des Bauens und so weiter (vgl. z. B. Mayer 1993, 17f.). Auch der Umbau von Bauten, die Adaptierung, die Einbindung in die umgebenden Strukturen sowie Aspekte des Denkmalschutzes erlangen im Zuge einer gegenwartsorientierten Hausforschung größere Bedeutung. Mit der stärkeren Berücksichtigung der Einstellung des Menschen zu seinem Haus ergibt sich aber gleichzeitig auch eine noch größere Nähe zwischen Haus- und Wohnforschung, die ohnehin oft nur mühsam und aus Gründen der Wissenschafts-Systematik zu trennen sind. Diese Entwicklung wurde nicht zuletzt auch durch eine Erweiterung der Gefügeforschung erreicht, wie sie zunächst durch Joachim Hähnel durch seine Unterscheidung von Bau-, Raum- und Funktionsgefüge (Hähnel 1969) und in weiterer Folge durch Konrad Bedal durch die Gliederung in Bau-, Raum-, Funktions- und Sozialstruktur eingeführt wurde (Bedal 1976).

## 3. Wohnforschung

Klarerweise spielt der Aspekt des Wohnens auch im Bereich der „Hausforschung" eine – unterschiedlich große – Rolle; darüber hinaus gibt es jedoch auch eine spezialisierte Wohnforschung, die das Haus per se, also die Baustruktur, mehr oder weniger vernachlässigt und erst bei der Raumstruktur, der Anordnung und Gliederung der Räume als Rahmen für das Wohnen ansetzt.

Auf das teilweise vorhandene gegenseitige Unverständnis zwischen (volkskundlichen) Hausforschern und Wohnforschern hat Gunter Dimt hingewiesen (Dimt 1989, 43-47): Vor allem von seiten der Wohnfor-schung wird die doch stark technisch orientierte Hausforschung im engeren Sinn oft als

zu wenig volkskundlich und zu sehr am Objekt orientiert betrachtet. Auch das diachrone Vorgehen der Hausforschung wird teilweise als nachteilig für eine gegenwartsorientierte Forschung betrachtet (Katschnig-Fasch 1984), ist aber durchaus auch im Rahmen der Wohnforschung vorhanden und zweifellos notwendig.

Im Rahmen der volkskundlichen Wohnforschung können zwei grundsätzlich unterschiedliche Ansätze unterschieden werden, zwischen denen es natürlich zahlreiche Übergangsstufen gibt: ein vom Objekt ausgehender und ein vom Wohnen als Interaktion, als Lebensvollzug im weitesten Sinn ausgehender. Parallel zu dieser Unterscheidung ist auch eine gewisse zeitliche Trennung möglich: Während historische Wohnforschung zwangsweise stärker objektorientiert ist, da das Wohnen selbst nur schwer und indirekt zu erschließen ist, ist der handlungsorientierte Zugang für die auf die Gegenwart konzentrierte Wohnforschung typisch. Dem Objekt kommt hier hauptsächlich die Funktion des Indikators bzw. des Symbols zu, das über bestimmte Lebensweisen und Einstellungen Aufschluß gibt. Gerade in der neueren Kulturanthropologie und auch durch die „Anthropologisierung" anderer Wissenschaftsdisziplinen, wie etwa der Geschichte, kommt jedoch der Untersuchung der Bedeutung von Objekten in der Gesellschaft sowie des Umgangs mit Objekten wieder ein erhöhter Stellenwert zu, wodurch auch eine Überwindung des oben geschilderten Gegensatzes möglich sein sollte.

### 3.1. Historisch orientierte Wohnforschung

Die Stube stellt in unseren Breiten sicher den Inbegriff der materiellen Seite des (historischen) Wohnens dar. Zunächst waren es hier die Kunsthistoriker, die besonders reich ausgestattete Stuben als Studien- und Sammelobjekt entdeckt und teilweise auch als Sammel- und Schauobjekte in die kulturhistorischen Museen – man denke etwa an das 1888 gegründete Tiroler Volkskunstmuseum – gebracht hatten. Bereits um die Jahrhundertwende spielte die Ausstattung der Wohnräume, etwa in den Untersuchungen Rudolf Meringers und Johann Reinhard Bünkers, eine große Rolle. Bei Meringer als Sprachwissenschaftler, der sich nun auch immer stärker dem Objekt zuwandte, standen dabei „Wörter und Sachen" im Mittelpunkt des Interesses (vgl. Meringer 1902; Moser 1992), während Bünker die Ausstattung als fixen Bestandteil der aufgenommenen Wohnhausbauten begriff und in seinen Grundrißaufnahmen minutiös darstellte (s. o.). Bei diesen Autoren ist eine Trennung zwischen Haus- und Wohnforschung kaum möglich und sinnvoll.

Während für die Wohnforschung der gesamtheitliche Ansatz wichtig ist, bildet die Untersuchung von einzelnen Ausstattungsstücken den Übergang zur Möbel-, Geräte- und Volkskunstforschung. Daß auch hier verschiedenste Zugänge – z. B. typologische und funktionalistische – möglich sind, braucht nicht weiter betont zu werden.

Das bürgerliche Wohnen findet seinen Niederschlag vereinzelt zwar auch im Rahmen der Volkskunde (vgl. Sammer 1968, 1970; Moser 1975a; Koschier 1984), insgesamt ist es in Österreich jedoch stärker bei der Kunstgeschichte und Geschichte verortet, wie auch die Bürgerhaus-forschung kaum im Rahmen der Volkskunde betrieben wird. Diese Trennung, die aus der Entwicklung der einzelnen Wissenschafts-disziplinen und ihrer je eigenen Präferenzen zu erklären ist, ist insgesamt natürlich verhängnisvoll, sind doch die Übergänge zwischen bäuerlichem und bürgerlichem Wohnen und Bauen teilweise äußerst fließend, und auch die adelige Wohnkultur hat – mit einiger Verzögerung – einen wesentlichen Einfluß auf das Bauen und Wohnen der unteren Sozialschichten genommen.

Ausgehend von der interdisziplinär ausgerichteten Arbeiterkulturforschung entwickelte sich ein neuerer Bereich der Wohnforschung, der sich vorwiegend mit dem städtischen Wohnen in Mietshäusern und Arbeiterquartieren des 19. und 20. Jahrhunderts beschäftigt, wobei immer stärker auch die Aspekte der kommunalen Planung, der genossenschaftlichen Organisation und so weiter eine Rolle spielen (vgl. z. B. Kepplinger 1989).

Eine historisch orientierte Wohnforschung kann aber nicht beim überlieferten Objekt haltmachen, sondern muß, wie auch die historisch orientierte Hausforschung, schriftliche und bildliche Quellen mit einbeziehen. Dazu zählen nicht nur Schilderungen der Wohnsituation im Rahmen von Reisebeschreibungen, sondern auch verschiedene administrative Quellen wie Physikatsberichte oder Verlassenschaftsinventare, die teilweise sehr genaue Aufschlüsse über die Wohnverhältnisse und die Ausstattung von Wohnhäusern geben können. Diese seriellen Quellen eignen sich auch besonders für eine rechnerunterstützte Analyse (B. Pöttler 1991, 1992). Wesentliche Ergänzungen zum Problem der Rauchstube konnte Oskar Moser aus der Untersuchung der Ehrungsbücher des Klosters St. Paul im Lavanttal erarbeiten (Moser 1977).

### 3.2. Gegenwartsorientierte Wohnforschung

Wie Elisabeth Katschnig-Fasch konstatiert, wurde der Bereich des Wohnens trotz seines zentralen Stellenwertes für das menschliche Dasein im

Bereich der Kulturforschung lange vernachlässigt und erfuhr erst mit der Alltags- und Kulturdiskussion eine Neubewertung (Katschnig-Fasch 1984, 241).

Quasi als Vorstufe zu dieser Wohnforschung berichtete 1958 Hans Aurenhammer über *Großstadtvolkskundliche Untersuchungen an Wiener Wohnungen*, in denen er – sehr kurz – den historischen Wurzeln gegenwärtigen Wohnens nachgeht und die Wohnung nach „funktionellen Sphären" gliedert (Aurenhammer 1958).

Zum gegenwärtigen Wohnen hat Elisabeth Katschnig-Fasch im Rahmen einer volkskundlich/kulturanalytischen Erforschung der Alltagskultur mehrere Untersuchungen in Graz durchgeführt, die auf vergleichenden Analysen zwischen drei unterschiedlich strukturierten Stadtbezirken basieren (Katschnig-Fasch 1991). Katschnig-Fasch geht dabei im Anschluß an Ina-Maria Greverus von einem Alltagsbegriff aus, „der das Gewöhnliche, das Normale, das Durchschnittliche meint und Alltagskultur als Lebensbereich routinisierter Gesellschaftsbereiche definiert, wo Privatleben und öffentlich/berufliche Bereiche mit eingeschlossen sind" (Katschnig-Fasch 1991, 61, nach Thurn 1980). Einen wichtigen Aspekt in Katschnig-Faschs Forschung bildet das Einbringen des geschlechtsspezifischen Ansatzes, der die Analyse von Frauen- und Männerwelten im Rahmen des Wohnens, die Rolle des Wohnens als „Rollenstifter der Gesellschaft" und als „Indikator für Geschlechterstrukturen" (Katschnig-Fasch 1991, 64) in den Mittelpunkt stellt.

Die Erweiterung dieser Arbeiten zu einer Lebensstilanalyse am Beispiel des Wohnens, die „einer – quasi postmodernen – Theorienvielfalt" folgt (Katschnig-Fasch 1998, 25), zeigt neue Entwicklungsmöglichkeiten für eine volkskundliche Wohnforschung. Nicht nur die theoretisch-methodische Erweiterung, sondern auch neue Felder wie die Stadtplanung und das Single-Wohnen sollen hier stellvertretend genannt werden.

Eine größere Nähe zur Architekturforschung zeigen Vera Mayers Arbeiten zum Bauen und Wohnen, die sowohl Wien als auch schwerpunktmäßig das Burgenland umfassen. Ihr ist besonders der Strukturwandel im Bauen und Wohnen ein Anliegen (vgl. z. B. Mayer 1990); gerade das Burgenland, das aus verschiedenen sozioökonomischen Gründen lange ältere Bausubstanz und damit auch Wohnformen bewahrte, erlebte in dieser Hinsicht einen rasanten Umbruch, der in letzter Zeit einen besonderen Bedarf an Neuorientierung im ländlichen Bauen hervorrief.

Als Beispiel für Sonderformen des Wohnens soll Hannelore Fielhauers Beitrag zum Lehrlingswohnen in Wien erwähnt werden (Fielhauer 1982).

## 4. Freilichtmuseen

Ab den fünfziger Jahren entwickelte sich ein weiterer Bereich volkskundlicher Haus- und Wohnforschung in Österreich: Die Gründung des ersten österreichischen Freilichtmuseums 1953 am Kreuzbergl bei Klagenfurt, das später nach Maria Saal verlegt wurde, stellte den ersten Schritt in dieser Entwicklung dar. Die Freilichtmuseen, die seit dem späten 19. Jahrhundert, von Skandinavien ausgehend, immer größere Bedeutung erhielten, fanden zwar auch in Österreich schon früh Anhänger, jedoch gelang die Realisierung erst relativ spät (V. H. Pöttler 1984, 1991). Auf das Kärntner Freilichtmuseum folgten als gesamtösterreichische Gründung das Österreichische Freilichtmuseum in Stübing bei Graz sowie regionale Gründungen in den meisten Bundesländern, wobei jedoch unterschiedliche Konzepte verfolgt wurden. Neben dem des zentralen Museums gibt es in Oberösterreich das der dezentralen Freilichtmuseen, die jeweils aus einem in situ belassenen Denkmalhof als Kristallisationspunkt bestehen, der teilweise durch zusätzliche Gebäude zu einem Museumsensemble erweitert wird (vgl. Lipp 1983).

Die Übertragung von Gebäuden ermöglicht gerade bei technischen Details oft eine genauere Dokumentation als die Aufnahme eines noch bestehenden und vielleicht auch bewohnten Bauwerkes. So sind Dokumentation und wissenschaftliche Aufarbeitung wesentliche Punkte der Arbeit in Freilichtmuseen, können jedoch aus personellen Gründen oft nur in geringem Ausmaß realisiert werden. Vor allem wenn nicht nur der technisch-konstruktive Aspekt im Mittelpunkt des Interesses steht, sondern auch die Dokumentation und Analyse der sozioökonomischen Komponenten eines Hauses vor seiner Übertragung in ein Museum erfolgen soll, sind die meisten österreichischen Freilichtmuseen leider personalmäßig überfordert.

## 5. Zusammenfassung

Haus- und Wohnforschung sind schon vom Ansatz her sehr stark interdisziplinär ausgerichtet. Die Betrachtung „volkskundlicher" Haus- und Wohnforschung wird daher immer etwas Artifizielles an sich haben, kann nur ein Segment aus dem Gesamtbereich darstellen und muß notgedrungen ein etwas verzerrtes Bild bieten. Die Aufarbeitung der Hausforschung in Österreich zeigt zwar zweifelsohne beträchtliche Leistungen, die auf diesem Gebiet erbracht wurden, zeigt aber auch Forschungsdefizite, die zum Teil aufgrund der ständigen Weiterentwicklung nicht mehr zu schließen sind: Exakte und umfassende Dokumentationen, wie etwa die Reihe *Die Bauernhäuser der Schweiz*, sind in Österreich sicher nicht mehr zu

realisieren, für die Dokumentation noch bestehender Bauten des 19. und der vorangegangenen Jahrhunderte wäre es allerhöchste Zeit.

Einen nicht unwesentlichen Punkt im Bereich der Haus- und Wohnforschung stellt die akademische Lehre dar, in deren Rahmen an allen drei Volkskunde-Instituten eine Reihe von Dissertationen und Diplomarbeiten entstanden sind, die meist kleinräumige Untersuchungen enthalten und vereinzelt auch gedruckt wurden (vgl. B. Pöttler 1986; Schrutka-Rechtenstamm 1987). Daß diese Arbeiten methodisch und terminologisch sehr stark von den Betreuern beeinflußt sind, ist naheliegend: So reicht auch hier das Spektrum von primär objektorientierten Arbeiten bis zu Arbeiten, die Wohnen als Interaktion sehen und die materielle Seite weitgehend ausklammern, vom ländlichen Raum bis zur Großstadt. Insgesamt ist jedoch zur Zeit ein starker Rückgang auf diesem Sektor zu verzeichnen.

Zur Grundlagenforschung kommt die Notwendigkeit, an Problemlösungen der Gegenwart mitzuwirken, sowohl im Bereich des Bauens als auch in dem des Wohnens, wo die verstärkte Zusammenarbeit mit Architekten, Stadtplanern, Soziologen und Psychologen notwendig ist. Die Aktualität der Hausforschung im weitesten Sinn ist also zweifellos auch heute gegeben (Wernhart 1991, 1).

## Literatur

Anthropologische Gesellschaft: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1870ff. Darin: Sitzungsberichte/Verhandlungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

Arkadenhäuser. Bauformen, Wohnen und Dorferneuerung am Beispiel bäuerlicher Arkadenhäuser (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgen-land, 85). Eisenstadt 1990.

Aurenhammer, Hans: Großstadtvolkskundliche Untersuchungen an Wiener Wohnungen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 61 (1958), 195-204.

Bancalari, Gustav: Die Hausforschung und ihre bisherigen Ergebnisse in den Ostalpen. In: Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins 24 (1893), 128-174.

Das Bauernhaus in Österreich-Ungarn und in seinen Grenzgebieten. Wien-Dresden 1901-1906.

Baumhauer, Joachim Friedrich: Hausforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 2. Auflage Berlin 1994 [1988], 97-122.

Bedal, Konrad: Ofen und Herd im Bauernhaus Nordostbayerns. Eine Untersuchung der älteren Feuerstätten im ländlichen Anwesen des östlichen Franken und der nördlichen Oberpfalz (= Beiträge zur Volkstumsforschung, 20). München 1972.

Bedal, Konrad: Gefüge und Struktur. Zu Standort und Arbeitsweise volkskundlicher Hausforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 72 (1976), 161-176.

Bedal, Konrad: Hausforschung. In: Harvolk, Edgar (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch. München-Würzburg 1987, 71-86.

Bedal, Konrad: Historische Hausforschung. Eine Einführung in Arbeitsweise, Begriffe und Literatur. (= Quellen und Materialien zur Hausforschung in Bayern, 6; zugl. Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandmuseums des Bezirks Mittelfranken in Bad Windsheim, 18). 2. Auflage, Bad Windsheim 1993.

Bedal, Konrad: Abschied von der Volkskunde oder neue Akzente? Bemerkungen zur gegenwärtigen Lage der historischen Hausforschung. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N. F. 4 (2002), 3-13.

Beitl, Klaus / Ilg, Karl (Hg.): Gegenwärtige Probleme der Hausforschung in Österreich. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1980 in Feldkirch (Vorarlberg) (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 5). Wien 1982.

Biermann, Günther: Großkoll – eine Bergbausiedlung am Hüttenberger Erzberg. In: Eberhart, Helmut u. a. (Hg.): Bauen – Wohnen – Gestalten. Festschrift für Oskar Moser (= Schriftenreihe des Landschaftsmuseums Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 2). Trautenfels 1984, 199-208.

Bockhorn, Olaf: „Diese Bauten stellen ... die Urform des ostgermanischen Hauses dar." Zur Tätigkeit der Arbeitsgruppe „Bauernhausaufnahme" in der Gottschee im Jahre 1941. In: Pöttler, Burkhard u. a. (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag (= Veröffentlichungen des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde). Graz 1994a, 23-32.

Bockhorn, Olaf: Arthur Haberlandt und die Diskussion um den Begriff „fränkisches Gehöft". In: Beiträge zur Landeskunde des burgenländisch-westungarischen Raumes (= Burgenländische Forschungen, Sonderband 13). Eisenstadt 1994b, 38-49.

Bünker, Johann Reinhard: Polnische Häuser und Fluren aus der Gegend von Zakopane und Neumarkt in Galizien. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 37 (1907), 102-124.

Bünker, Johann Reinhard: Dorffluren und Bauernhäuser der Gegend von Lienz (Tirol). In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 44 (1914), 337-362.

Dachler, Anton: Das Bauernhaus in Niederösterreich und sein Ursprung. In: Blätter des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich 31 (1897), 115-167.

Dachler, Anton: Karte der österreichischen Bauernhausformen. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 15, Suppl. 6 (1909)

Deininger, Johann W.: Das Bauernhaus in Tirol und Vorarlberg. Wien o. J. [um 1900], Reprint München 1979.

Dimt, Gunter: Probleme und Methoden der Schichtenanalyse in der Hausforschung am Beispiel der Eisenwurzen. In: Beiträge zur Sachvolkskunde 1975, 5 (1975), 2-5.

Dimt, Gunter: Die Vierkanthöfe im Gallneukirchner Becken – Evolution, Innovation? In: Jahrbuch des OÖ. Musealvereines 129 (1984) 1, 211-234.

Dimt, Gunter: Wohnforschung als interdisziplinäre Aufgabe. In: Bockhorn, Olaf / Liesenfeld, Gertraud (Hg.): Volkskunde in der Hanuschgasse. Forschung – Lehre – Praxis. 25 Jahre Institut für Volkskunde der Universität Wien (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 13). Wien 1989, 43-57.

Dimt, Gunter: Neues vom oberösterreichischen Vierkanthof. In: Eberhart, Helmut u. a. (Hg.): Bewährtes bewahren – Neues gestalten. Festschrift für Viktor Herbert Pöttler (= Schriftenreihe der Abteilung Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 5). Trautenfels 1994, 193-219.

Dimt, Gunter (Hg.): Egger obs Moos. Ein Beispiel interdisziplinärer Bauforschung (= Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich, 10). Linz 2000.

Eberhart, Helmut: „Beurlaubung bis auf weiteres...“: Volkskunde in Graz 1938-1945. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 529-540.

Fielhauer, Hannelore: Zur neueren Wohngeschichte von Lehrlingen in Wien. In: Fielhauer, Helmut P. / Bockhorn, Olaf (Hg.): Die andere „Kultur“. Volkskunde, Sozialwissenschaften und Arbeiterkultur. Ein Tagungsbericht. Wien u. a. 1982, 135-150.

Gebhard, Torsten: Überlegungen zur Terminologie der Hausforschung. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1982 (1984), 45-55.

Geramb, Viktor von: Der gegenwärtige Stand der Hausforschung in den Ostalpen; mit besonderer Berücksichtigung der Grundrißformen. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 38 (1908), 96-135.

Geramb, Viktor von: Das Bauernhaus in Steiermark. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 9 (1911), 188-264.

Geramb, Viktor von: Die Feuerstätten des volkstümlichen Hauses in Österreich-Ungarn. In: Wörter und Sachen 3 (1912), 1-22.

Geramb, Viktor von: Die Kulturgeschichte der Rauchstuben. Ein Beitrag zur Hausforschung. In: Wörter und Sachen 9 (1924), 1-67.

Geramb, Viktor von: Die geographische Verbreitung und Dichte der ostalpinen Rauchstuben. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 30 (1925), 70-123.

Geramb, Viktor von: Die Rauchstuben im Lande Salzburg. Ein Beitrag zur Hausforschung der Ostalpenländer (= Veröffentlichung des Institutes für Volkskunde, Salzburg, 4). Salzburg 1950.

Geramb, Viktor von: Kärntner Rauchstuben. In: Carinthia I, 144 (1954), 663-732.

Grossmann, G. Ulrich: Einführung in die historische Bauforschung. Darmstadt 1993.

Haberlandt, Arthur: Die Kulturgeschichte der Rauchstuben. Eine kritische Betrachtung. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 29 (1924), 81-87.

Haberlandt, Arthur: Zur Frage nach Herkunft und Geltung der Benennung „fränkisches Haus", „fränkisches Gehöft". In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 47 (1942), 44-50.

Haberlandt, Arthur: 60 Jahre vergleichende Bauernhausforschung im Rahmen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 82 (1952), 22-32.

Haberlandt, Arthur: Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs. Wien 1953.

Haberlandt, Arthur: Zur Vereinheitlichung der Typologie und Terminologie des Bauernhauses in Österreich. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 87 (1957), 32-36.

Hähnel, Joachim: Zur Methodik der hauskundlichen Gefügeforschung. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 16 (1969), 51-69.

Hähnel, Joachim (Hg.): Hauskundliche Bibliographie (= Beiträge zur Hausforschung, Reihe B). Münster 1972ff.

Haiding, Karl: Zur Hausforschung im Bezirk Liezen. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 63 (1972), 185-199.

Haus und Hof in Österreichs Landschaft (= Notring-Jahrbuch 1973). Wien 1973.

Helbok, Adolf: Der germanische Ursprung des oberdeutschen Bauernhauses. In: Festschrift zu Ehren Emil von Ottenthals (= Schlernschriften, 9). Innsbruck 1925, 273-292.

Henning, Rudolf: Das deutsche Haus in seiner historischen Entwicklung (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 67). Straßburg 1882.

Hohenbruck, Arthur von / Romstorfer, Carl A.: Pläne landwirthschaftlicher Bauten des Kleingrundbesitzes in Österreich. Wien 1878.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: Wohnen als Forschungsfeld der Volkskunde. Gedanken und Aspekte. In: Eberhart, Helmut u. a. (Hg.): Bauen – Wohnen – Gestalten. Festschrift für Oskar Moser (= Schriftenreihe des Land-

schaftsmuseums Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 2). Trautenfels 1984, 241-246.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: Wohnen – Aspekte zu einer volkskundlich/kulturanalytischen Erforschung der Alltagskultur. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 121 (1991), 59-68.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: Möblierter Sinn. Städtische Wohn- und Lebensstile (= Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Sonderband 24). Wien u. a. 1998.

Kepplinger, Brigitte (Hg.): Wohnen in Linz. Zur Geschichte des Linzer Arbeiterwohnhauses von den Anfängen bis 1945 (= Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Sonderband 5). Wien u. a. 1989.

Klaar, Adalbert: Aufgaben und Ziele einer technischen Hausbauforschung. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 47 (1942a), 33-44 u. 11 Abb.

Klaar, Adalbert: Siedlungsformenkarte der Reichsgaue Wien, Kärnten, Niederdonau, Oberdonau, Salzburg, Steiermark und Tirol und Vorarlberg. Karte u. Erläuterungsheft. Wien 1942b.

Koren, Hanns: Vorstufen des „heimatlichen Bauens". In: Koren, Hanns / Kretzenbacher, Leopold (Hg.): Volk und Heimat. Festschrift für Viktor von Geramb. Graz 1949, 43-62.

Koschier, Ilse: Wohnung und Wohnen in einem Klagenfurter Bürgerhaus. Das Haus Neuer Platz 9/Paradeisergasse 1 (Adler-Apotheke) und seine Bewohner in der Zeit vom 16. bis zum 19. Jh. nach archivalischen Quellen. In: Eberhart, Helmut u. a. (Hg.): Bauen – Wohnen – Gestalten. Festschrift für Oskar Moser (= Schriftenreihe des Landschaftsmuseums Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 2). Trautenfels 1984, 217-240.

Kretschmer, Ingrid / Tomasi, Elisabeth: Historische ländliche Ortsformen. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Bl. 11-12, Wien 1977a, und Kommentar 1979 (E. Tomasi).

Kretschmer, Ingrid / Tomasi, Elisabeth: Historische Flurformen. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Bl. 13-14, Wien 1977b, und Kommentar 1978 (E. Tomasi).

Kretschmer, Ingrid / Tomasi, Elisabeth: Historische Gehöftformen. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Bl. 15-17, Wien 1977c, und Kommentar 1980 (E. Tomasi).

Lipp, Franz C.: Freilichtmuseen und Denkmalhöfe in Oberösterreich. In: Oberösterreich 33 (1983) 3, 31-40.

Lukas, Elfi: Heimatliches Bauen. Ein Fachwörterbuch. St. Peter o. J. [1993].

Mayer, Vera: Bericht über das Projekt „Strukturwandel der Bau- und Wohnkultur im Burgenland“ (Zur Baugesinnung im ländlichen Raum). In: Arkadenhäuser. Bauformen, Wohnen und Dorferneuerung am Beispiel bäuerlicher Arkadenhäuser (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 85). Eisenstadt 1990, 289-315.

Mayer, Vera: Burgenland. Bau- und Wohnkultur im Wandel (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 21; zugl. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 602). Wien 1993.

Mayer, Vera: Wohnpräferenzen von Jugendlichen in Wien. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeographie des Wohnens (= ISR-Forschungsberichte, 27). Wien 2002.

Meitzen, August: Das deutsche Haus in seinen volkstümlichen Formen. Berlin 1882.

Meringer, Rudolf: Studien zur germanischen Volkskunde. Das Bauernhaus und dessen Einrichtung. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 21 (1891), 101-152.

Meringer, Rudolf: Die Stellung des bosnischen Hauses und Etymologien zum Hausrath (= Sitzungsberichte der Philosophisch- historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 144/6). Wien 1902, 1-118.

Mohrmann, Ruth-E.: Wohnen und Wirtschaften. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 2. Auflage, Berlin 1994 [1988], 123-143.

Moser, Oskar: Zur Geschichte und älteren Verbreitung der Rauchstuben im Rosental. In: Koren, Hanns / Kretzenbacher, Leopold (Hg.): Volk und Heimat. Festschrift für Viktor. von Geramb. Graz 1949, 63-84.

Moser, Oskar: Das Bauernhaus und seine landschaftliche und historische Entwicklung in Kärnten (= Kärntner Museumsschriften, 56). Klagenfurt 1974; 2. unveränderte Auflage, Klagenfurt 1993 (= Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie, 73).

Moser, Oskar: Die Räume eines Villacher Bürgerhauses um 1300. In: Carinthia I 165 (1975a), 269-282.

Moser, Oskar: Zu den „Problemen und Methoden der Schichtenanalyse in der Hausforschung“. In: Beiträge zur Sachvolkskunde 1975, 7 (1975b), 3-6.

Moser, Oskar: Das Pfettenstuhldach. Eine Dachbauweise im östlichen alpinen Übergangsgebiet (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 17). Wien 1976.

Moser, Oskar: Die Hausangaben in St. Pauler Ehrungsbüchern und die Rauchstubenhäuser Unterkärntens. In: Carinthia I 167 (1977), 151-240.

Moser, Oskar: Hundert Jahre Hausforschung in Österreich. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 94 (1991), 329-350.

Moser, Oskar: Wörter und Sachen. Die Geschichte der Sachen und die Grazer volkskundliche Schule. In: Beitl, Klaus / Chiva, Isac (Hg.): Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs. Ein französisch-deutsch-österreichisches Pro-jekt. Referate des 3. Internationalen Symposions des Instituts für Gegen-wartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissen-schaften vom 18. bis 21. September 1988 in Eisenstadt (Burgenland) (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 20). Wien 1992, 85-104.

Moser, Oskar: Das Lavanttaler Bauernhaus der Biedermeierzeit. Nach amtlichen Bauplänen aus dem Kärntner Landesarchiv (1830-1850) (= Das Kärntner Landesarchiv, 21). Klagenfurt 1996.

Peez, Alexander: Ueber einige Formen des mitteldeutschen Bauernhauses. In: Illustrierte Deutsche Monatshefte 5 (1858/59), 68-76.

Peez, Alexander: Das Bauernhaus in Oesterreich-Ungarn. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 21 (1891), 57-59.

Pöttler, Burkhard: Das ländliche Wohnhaus im Gerichtsbezirk Stainz. Eine Untersuchung historischer Hausformen in der Weststeiermark (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 21). Wien 1986.

Pöttler, Burkhard: Von der Quelle zur Datenbank. Rechnergestützte Wohnforschung nach archivalischen Quellen. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 121 (1991), 49-58.

Pöttler, Burkhard: „Wohnkultur aus dem Computer". Die Analyse von Verlassenschaftsinventaren mittels datenbankorientierter Verfahren. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 95 (1992), 28-50.

Pöttler, Viktor Herbert: Siedeln und Bauen. In: Mais, Adolf (Hg.): Österreichische Volkskunde für jedermann. Wien 1952, 70-110.

Pöttler, Viktor Herbert, Alte Volksarchitektur. Graz 1975.

Pöttler, Viktor Herbert: Die Idee des Freilichtmuseums in ihrer historischen Dimension. In: Eberhart, Helmut u. a. (Hg.): Bauen – Wohnen – Gestalten. Festschrift für Oskar Moser (= Schriftenreihe des Landschaftsmuseums Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 2). Trautenfels 1984, 37-64.

Pöttler, Viktor Herbert: Freilichtmuseen – Archive der Hausforschung. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 121 (1991), 23- 48.

Prinzinger, August d. Ä.: Haus und Wohnung im Flachgau und in den 3 Hochgebirgsgauen. In: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 25 (1885), 31-37.

Rhamm, Karl: Das Kärntnerische Bauernhaus. In: Carinthia I 80 (1890), 44-48.

Sammer, Harald: Wohnraum und Wohnen im Grazer Bürgerhaus in der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Phil. Univ.-Diss. Graz 1968.

Sammer, Harald: Wohnraum und Hausrat im Grazer Bürgerhaus in der Zeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Historisches Jahrbuch der Stadt Graz 3 (1970), 75-94.

Schier, Bruno: Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa. Göttingen 1932, 2. Auflage 1966.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Kultureller Wandel im 20. Jahrhundert. Am Beispiel „Wohnen" in einer ländlichen Gemeinde (Tragöß/Steiermark) (= Mundus Reihe Volkskunde, 1). Bonn 1987.

Seifert, Alwin: Das echte Haus im Gau Tirol-Vorarlberg. Eine Untersuchung über Wesen und Herkunft des alpenländischen Flachdachhauses und die Grundsätze einer Wiedergeburt im Geiste unserer Zeit (= Alpenschriften, 1). Innsbruck 1943.

Sommer, Kurt Alexander: Bauernhof-Bibliographie. Zugleich Schrifttumsverzeichnis zum Werk „Haus und Hof deutscher Bauern", herausgegeben im Auftrage der Fachgruppe Bauwesen im NS-Bund deutscher Technik von Gustav Wolf. Leipzig 1944.

Thurn, Hans Peter: Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens. Stuttgart 1980.

Tomasi, Elisabeth: Ländliche Siedlung – Bibliographie. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar zu Bl. 11-17, Wien 1978.

Wernhart, Karl: Ist Hausforschung heute aktuell? – Gedanken aus Anlaß des Aufrufes zur Hausforschung vor 100 Jahren in der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 121 (1991), 1-10.

Bernhard Tschofen

# Similar Colours?

## Bekleidungskultur: Forschung, Sinn und Sache

„Eine passende Hose
kann glücklicher machen als alles andere
finden Sie nicht auch Bernhard“
(Bernhard 1990, 29)

### Vorwäsche

Das Dilemma ist schnell beschrieben. Auf einer Photographie in einem erfolgreichen Bild-Lesebuch zum Thema Kleidung und Mode (Apel 1984, 18) sieht man eine Museumskuratorin bei der Arbeit. Vor drei mit eleganten Kleidern der zwanziger Jahre angetanen Figurinen kniet sie – 1977 – in ihrer längst historisch gewordenen Tracht (Metropolen machen Mode 1977). Zur Latzhose aus Denim mit weiten Röhren trägt sie einen engen dunklen Pullover und Sandalen mit Bast-geflochtenen hohen Absätzen und dicken Sohlen. Die Haare – mit auffälligem Pony – hat sie im Nacken zu einem Pferdeschwanz gebunden. Alltagskleidung, Arbeitskleidung. Man kann davon ausgehen, daß die betreffende Kuratorin ihren Habit von damals, als sie seiner überdrüssig wurde, nicht in den Sammlungsbestand des Museums integriert hat. Und man kann fast sicher sein, daß sie sich inzwischen – sei es für eine eigene Ausstellung, sei es im Rahmen einer Anfrage – bereits mit der Frage konfrontiert sah, wo denn solches gesammelt wurde, wo denn Schlaghosen, wo Plateauschuhe aufzutreiben wären. Die Kuratorin wird sich dann, wenn sie nicht einen Zufallstreffer landen konnte, in der Literatur kundig gemacht haben, wird zu einschlägigen Bibliographien gegriffen haben – glücklich (d. h. fündig) geworden ist sie dabei kaum. Warum?

Kleidungsforschung ist eine Randdisziplin, in der Schnittmenge mehrerer Fächer gelegen. Und während sich mancherorts Interessen überschneiden und womöglich glücklich treffen, gibt es daneben auch Leerstellen, von

denen noch ausführlich die Rede sein wird. In der Kleidungsforschung stehen daher überforschte Bereiche neben völlig unzureichend erschlossenen; und nur so ist es wohl zu erklären, daß zwei Resümees zur volkskundlichen Kleidungsforschung in den letzten Jahren völlig unterschiedlich ausfallen konnten. „Kleidungsforschung muß in Deutschland wie auch in anderen europäischen Ländern (weiterhin) als 'Stiefkind' volkskundlicher Arbeit angesehen werden", konstatiert eine *Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (Böth 1994, 211; vgl. Gockerell 1987, 141), während andernorts mit selber Berechtigung ein gesteigertes Interesse und eine „deutlich neu konfektionierte volkskundliche Kleidungsforschung" festgestellt wird – und das seit nunmehr bald eineinhalb Jahrzehnten (Burckhardt-Seebass 1981, 209, 1993, 143). Das neue Interesse – dies vorweg – zielt als Resultat eines erweiterten Kulturbegriffes mitunter auf Fragen, deren Verbindung zur Realie Kleidung gar nicht mehr auf den ersten Blick erkennbar ist. Ein Blick in die einschlägige Rubrik (Nr. 8) der *Internationalen Volkskundlichen Bibliographie* verdeutlicht dies: zumal deutschsprachige Texte zu den klassischen Feldern der Kleidungsforschung sind hier unterdurchschnittlich repräsentiert, manche unter Ethnizität, Geschlecht, Symbole oder Körperlichkeit registrierte Studie würde man sich hier vermerkt wünschen, wie es umgekehrt den einen oder anderen Eintrag wohl nur aufgrund beispielgebender Ausflüge in die Welt der Realien hierher verschlagen hat. Es zeigen sich darin ganz nebenbei die (gelegentlich etwas unzeitgemäß erscheinenden) Schwierigkeiten, mit denen Bibliographien und kanonische Handbücher zu kämpfen haben.

Mit einem Wort: Die Kleidungsforschung gibt es nicht, vielmehr teilt sie sich auf in mehrere Disziplinen, deren Interessen, den einzelnen Fachtraditionen und der Verankerung in Institutionen (Museen, Universitäten) entsprechend, divergieren. Die Volkskunde, wie Tracht und Mode – Begriffe von denen hier vor allem zu handeln sein wird – ein Kind der Moderne, hat schon früh einen Blick auf die Bekleidungsgewohnheiten der Menschen geworfen. Sie hat in ihnen einen Gegenstand erkannt, in dem sich Unterschiede in den Lebensstilen der Gesellschaften erkennen und ethnisch differenzierte Kulturen in manifester Form deuten ließen. Entsprechend früh setzte sich volkskundliche Kleidungsforschung wie auch ihre ethnographischen Interessen entsprungenen Vorläufer von der historischen Kostümkunde der Geschichtswissenschaften ab. Diese verfügt über eigene Instrumentarien und Klassiker (Boehn 1901-1925), Handbücher und Nachschlagewerke (Loschek 1995, 1999; Wisniewski 1996) sowie Zeitschriften (Waffen- und Kostümkunde); sie ist als kunsthistorische Mode- und Kostümforschung (Breward 1996) etwa hierzulande im

Rahmen der Kulturgeschichte an der *Universität für angewandte Kunst* in Wien institutionalisiert (Buxbaum 1986; Bönsch 1998). Auch international ist sie meist mit den Museen und Schulen des Kunstgewerbes verbunden, hat auf der Kostümseite einen traditionellen Hang zur Theater- und Filmgeschichte und verfügt in den Metropolen über eigenständige – teils noch im Entstehen begriffene – Museen (vgl. Rasche 1996). Von hier aus bewegt sie sich zuletzt in Richtung der neuen Kulturwissenschaften (vgl. Roche 1994).

„Volkskundliche Fragen zur Kleidung zielen nicht primär auf die Inhalte der wechselnden Moden [...], auch nicht grundsätzlich auf das System der Mode [...], sondern vielmehr auf die Praxis des Sich-Kleidens", lautet der optimistische Definitionsversuch in einem empfehlenswerten Einführungstext zu den Forschungsfeldern „Kleidung und Mode" (Jäger 1992, 289). Doch die Spezifik volkskundlicher Kleidungsforschung lag in der Vergangenheit an der dieser Disziplin eigenen Neigung, Fach und Gegenstand in eins fließen zu lassen, das heißt: Das forschende Interesse an den sogenannten Volkstrachten verschmolz mit einem ästhetischen Anliegen, das analytische mit einem politisch-pädagogischen. Volkskundler haben über Jahrzehnte ihre Trachtenforschung weniger betrieben als gelebt. Keiner hat dies in biographischen Notizen so offenherzig (und humorvoll) geschildert wie Franz C. Lipp, der von seinen „rosenfarbenen Jahren" berichtet:

> „Ich habe so manche dieser erlesenen, schon vor Generationen verwendeten, dann 'abgekommenen' und schließlich beim Händler gelandeten Seidentücher erworben und aufgetragen und Freude damit gehabt wie ein Kind mit einem farbenbunten Osterei" (Lipp 1993, 64).

Dies ist ein noch heute auf den weiten Feldern der ethnographischen Mitte nachwirkendes Phänomen – Problem sollte es eigentlich keines sein. Denn umgekehrt trägt der Autor seit langen Jahren vornehmlich Jeans einer bestimmten Marke und eines bestimmten Schnittes, ohne sich mit dem Vorwurf des Folklorismus konfrontiert zu sehen. Wie ja auch dem die Arbeiterkultur erforschenden Kollegen niemand die Fähigkeit zu Reflexion und Analyse absprechen wird, nur weil er bei Manchesterhosen und Lederjacke geblieben ist. Anders gesagt: Das Leiden an der Fachgeschichte befreit nicht von der Frage nach den Sinnzusammenhängen von Kleiden und Forschen in der Moderne.

## Hauptwäsche

Wenn sich heute in einer beliebigen österreichischen Gemeinde das Bedürfnis regt, ersehnter lokaler Identität durch Einführung einer Ortstracht sichtbaren Ausdruck zu verleihen, dann können die Betreiber solcher Aktivitäten auf einen verläßlichen Fundus historischer Vorbilder zurückgreifen. Der Bestand an Vorlagen, an Bildern und – was wichtig ist – an Deutungen wächst und erneuert sich beständig, er bot noch nie so viele Möglichkeiten wie heute. Vor einigen Jahren hat die *Tradition*, die Zeitschrift eines großen heimischen Konfektionärs von (nennen wir es) Trachtenmode, zu einer Sammelaktion historischer Trachtenstücke aufgerufen:

> „An alle Trachtenfreunde. Der historische Bestand an guten Trachten soll gerettet werden. […] Schicken Sie uns bitte leihweise Ihre alten Trachten, Dirndl, Leibkittl, Gestricktes und Besticktes, auch Männertrachten Joppen etc.! Auch Trachtenbücher, Arbeitsanleitungen, Stickanleitungen, je älter desto besser!“ (Tradition 1998, n. p. Beilage bei S. 90).

Wer etwas einsendet, was der Erhaltung für künftige Kollektionen (das Wort hat ja auch noch eine andere Bedeutung) wert befunden wird, bekommt zum Dank ein nach seinem Original geschneidertes Stück. Der Tenor lautet retten und erhalten, bevor es zu spät ist: ein Ruf, der das Interesse an den sog. Volkstrachten seit seinen romantischen Anfängen begleitet, und dessen nuancenreiches Echo stets neuen Widerhall findet. Längst hat dieser Ruf sich selbst die Bestände geschaffen, die nun wieder erhalten werden sollen, oder konkret gesprochen: die Sammler im Hause „Gössl“ werden manches Stück erhalten, das, wenn nicht sie selbst, dann doch eine Konfektions- und Erneuerungsbewegung selben Sinnes in Umlauf gebracht hat. Lange ist es her, daß zuletzt eine Tracht ‘ausgestorben’ ist.

Das Gedächtnis der Tracht – und das meint stets auch des sammelnden und forschenden Interesses dafür – ist lang. Ein Befund zur Lage der Volkstracht würde daher (fragte man, was es „noch“ und nicht danach, was es „neu“ und „ansonsten“ gibt) heute kaum anders lauten als vor einem satten Jahrhundert. Das zeigt ein Beispiel: Als der aus Bayern stammende Verfasser tirolischer Novellen und Reisebücher J. Friedrich Lentner (1814-1852) in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts die erste ausführliche ethnographische Studie *Über Volkstracht im Gebirge* zu Papier brachte, war ihm unter anderem die Kontinuität der Sachquellen ein Anliegen:

> „[…] auch für ein Jahrhundert rückwärts getraue ich mir Guterhaltenes in natura zu stellen, seit ich zu Bödmen unfern Mittelberg im unteren Walsertale beim alten Daniel Müller, einem Bauer von echtem Schrot und Korn, die Hochzeitsschuhe seines Urgroßvaters vom Jahre 1696 nagelneu vorfand

[…]" (Lentner 1905, 2).

Wie dieser Fund gleitet auch mancher Befund in das Präsens hinüber, zumal wenn – wie im Falle Lentners – die Beobachtungen erst rund zwei Generationen später veröffentlicht und damit endgültig aus der Zeit gehoben werden. So wird in der Rede von 'alter Tracht' noch das späte siebzehnte Jahrhundert gegenwärtig und ein mehr als zweihundert Jahre alter Schuh zum Zeugnis und Zeichen (das in der lokalen Literatur noch lange fortleben sollte): einmal mehr erweist sich die Ethnographie als Zeitmaschine. Das läßt sich im Regionalen beispielhaft verfolgen, ein langes Gedächtnis hat Lentners Notiz über Ludwig von Hörmann (1877, 1904), der das Manuskript zu Beginn dieses Jahrhunderts der *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* zukommen ließ, über Hermann Sander (1893), dem der Abschnitt „Volksleben in Vorarlberg" des betreffenden Kronprinzenwerkbandes zu verdanken ist, und andere (vgl. Ilg 1961) bis an die unmittelbare Gegenwart herangeführt (Rachbauer 1987). Selten erscheint in einem Gegenstand der Volkskunde die Konsistenz so erschrieben wie im Fall der sogenannten Volkstracht, und beständig sind nicht zuletzt die Bilder, die von ihr gezeichnet werden. „Unser sogenanntes 'Urdirndl' […] ist zum Hit vieler nationaler und internationaler Trachtenmodeschauen geworden", heißt es in der Hauszeitschrift eines Wiener Traditionsgeschäftes (Mölkerstiege H. 63, 3f.).

30°

Wenn oben von Bildervorräten und zuletzt von Idealentwürfen die Rede war, soll hier zumindest bruchstückhaft – aber immerhin als Hinweis auf die modernen Vertriebswege der Idee 'Tracht' – auf die reichen, vor etwa zweihundert Jahren einsetzenden Bildtraditionen hingewiesen werden. Rechtzeitig zum Sisi-Jahr konnte 1997 die Österreichische Nationalbibliothek mit großzügiger Unterstützung von Sponsoren (auch der Trachtenbranche) ein Hochzeitsgeschenk an Kaiserin Elisabeth erwerben. Es handelt sich dabei um die vom Wiener Musikalienverleger Carl Anton Spina dargebrachte Schatulle mit „Oesterreichs National-Melodien" sowie mit 23 Darstellungen der Nationaltrachten in den Kronländern (Mraz 1997). Den Auftrag dafür hatte der Aquarellist und „Hoftheater-Costumeur" Albert Decker (1817-1871) erhalten – eine Praxis, die für das 19. Jahrhundert als geradezu gängige bezeichnet werden kann, fiel doch alles, was im weitesten Sinne dem „Kostümwesen" zuzuordnen war, offenbar in jenes Genre. Weitere Tafelwerke sind Theaterleuten zu verdanken, so die das heutige Österreich miteinschließenden *Deutsche[n] Volkstrachten* Albert Kretschmers, „Costumier am deutschen Hoftheater in

Berlin" (1870), und die etwas späteren, von J. Loewy „unter der Leitung des Malers Herrn Franz Gaul nach der Natur photographierten" dreibändigen *Österreichisch-ungarische[n] Nationaltrachten* (1881-1888). Weder sie, noch Decker, noch die zahlreichen im Auftrag kleinerer und mittlerer Verleger arbeitenden Kostümmaler werden wohl zur Herstellung ihrer Skizzen alle Landschaften und Kronländer bereist haben. Vielmehr ist an eine kompilatorisch variierende Arbeitsweise zu denken, die von den seit dem Ende des 18. Jahrhunderts entstehenden Vorbildern recht freien Gebrauch gemacht hat. Für Österreich fehlen Studien zur populären Trachtenimagerie, ihren (Re-)Produktions-, Distributions- und Rezeptionsweisen noch weitgehend (vgl. Brückner 1985a; Giudicetti 1988); eine im Rahmen einer Ausstellung vorgenommene Sichtung des regionalen Materials ergab allein für Vorarlberg nicht nur einen ersten Eindruck von der Internationalität des Marktes (mit Erscheinungsorten der Graphiken quer über den Kontinent), sondern bei dichter Quellenlage und im Vergleich auch Hinweise auf die Freiheiten des Genres insbesondere in bezug auf Formen und Farben (vgl. Kleider und Leute 1991, 365ff., 371). An für das heutige Österreich maßgeblichen – und das heißt in jedem Fall typenbildenden – Serien seien neben den genannten etwa die von Tranquillo Mollo in Wien verlegten *Kleidertrachten der österreichischen Monarchie*, die bei Bertrand de Moleville und William Alexander, beide London, verlegten sowie die für Westösterreich bzw. die Steiermark wichtigen Kollektionen der Genremaler J. A. Kapeller und J. G. Schedler und L. Nord (vgl. Schmidt 1951, 62f.; Kugler 1997, 24) genannt. Die über 200 Blatt umfassende Salzburger Kuenburg-Sammlung aus der Zeit um 1790 blieb zwar in ihrer Zeit unpubliziert, ist aber bereits um 1900 kopiert worden (Prodinger 1983), die von Konrad Mautner betriebene Reproduktion der berühmten von Erzherzog Johann veranlaßten Sammlung Steirischer Trachtenbilder (Sammlung Graf Meran) sollte später die Grundlage des *Steirische[n] Trachtenbuch[es]* bilden (Mautner / Geramb 1932-39). Über die Vielzahl von Ablegern, kleineren Serien, ja selbst Einzeldarstellungen gibt der topographische Katalog der mit Registern bestens erschlossenen *Lipperheide'schen Kostümbibliothek* (heute eine Abteilung der Kunstbibliothek, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin) Auskunft (1965). Er sollte bei allen Mängeln eigentlich Standard sein auch für die Bestimmung der im Bildarchiv und in der Theatersammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, in den Graphiksammlungen der Volkskundemuseen wie der meisten regionalen und lokalen Sammlungen lagernden Bestände. Einmal von der 'Quelle' (also dem meist reflexartigen Beleg einer historischen – und vielleicht zu erweckenden – Tracht) zum

eigentlichen Gegenstand gewendet, handelt es sich bei der vielfältigen Trachtenimagerie um ein wichtige Korrekturen versprechendes Arbeitsfeld (vgl. Burckhardt-Seebass 1985, 1987; Gri 1994; Claassen 1996).

Der Name Lipperheide läßt noch einmal an das für das Genre typische Miteinander von forschender Dokumentation und kreierender Praxis erinnern, haben doch die vom freiherrlichen Sammler und Stifter 1874-1891 herausgegebenen *Blaetter für Kostuemkunde* – zumal mit ihren drucktechnisch hervorragenden und als Einzelblätter weit verbreiteten Tafeln – nicht wenig zur Imaginierung landschaftlicher Trachtentypen beigetragen (Lipperheide 1874-1891); sie sind heute mit anderen bildlichen Darstellungen sowohl Quelle der vielfältigen Erneuerungsbestrebungen als auch Wandschmuck in privater und touristischer Stimmungsdekoration. Solche Zusammenhänge sind hierzulande erst ansatzweise und da vor allem in Hinblick auf die für die Kleidungsforschung und das Verständnis moderner Volkskulturgenese so wichtigen städtischen Kaufrufe untersucht (Hörandner 1984a; vgl. Bauche / Jaacks 1973). Überhaupt kann – und dann soll aber vorläufig Schluß sein mit der Klage über Forschungsdefizite – die Darstellung der Bedingungen ästhetischer und antiquarischer Interessen an „historischen und Volks-Trachten" (Lipperheide 1874-1891) als großes Desiderat bezeichnet werden.

60°

Die reine (Volks-)Tracht hat es nie gegeben, vielmehr hatte der Begriff von Anbeginn seiner modernen Karriere sehr unterschiedliche – doch zusammengehörige – Phänomene zu bezeichnen (vgl. Grieshofer 1992), ein Gemisch von Bildern, Zeichen und Ideen, die in der nicht nur ironisch gemünzten Setzung „Trachtenmilch" (Gorgus u. a. 1992, 76) zum Ausdruck kommt. In Richtung all dessen, was heute 'Tracht' meint, sei hier vorläufig nur noch eine exemplarische Schneise geschlagen: Der oben erwähnte Franz Gaul hat 1893 für die Wiener Firma Loden-Plankl eine *Costüm-Album von National-Trachten und Typen für Damen* genannte dreiteilige Serie zu je 24 Blättern herausgegeben, mithin einen Warenkatalog „vorräthiger" oder nach Maß zu fertigender Kreationen: „Daß diese 'Costüme' zum Teil sehr frei nachempfundene Bühnen- oder Faschingskostüme waren, wird auch dem Laien beim Durchblättern bewußt" (Tostmann 1998, 15f.). Ähnliche Kontexte hat die 1968 erarbeitete und erst 1994 veröffentlichte Frankfurter Magisterarbeit von Christel Fischer über *Trachtenmode und modische Tracht* erschlossen und im Detail rekonstruiert. Zumal dank der Berücksichtigung hiesiger Quellen

in Gestalt der einstmals berühmten Wiener Modemagazine (vgl. Buxbaum 1983) ist die Arbeit für die österreichische Kleidungsforschung nicht zu übersehen. Auch Fischer sieht bedeutende Fäden in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts zusammenlaufen, als das „Dirndl-Costume für den Landaufenthalt", das nahezu originalgetreu und nach landschaftlichen Typen die stilisierten Volkstrachten der kostüm-kundlichen Graphiken paraphrasierte, in der Sommerfrischenmode Furore zu machen begann. Im Berliner *Bazar* heißt es 1902 dazu:

> „All die Täler und Gebirgsdörfer, die im Sommer von den Touristen durchwandert werden, sind von ihnen durchforscht nach echten Kostümen, und nun im Fasching erscheint Bua und Dirndl in Kostümen, deren Echtheit und Eigenart reizvoll und malerisch wirkt, denn sie sind getreu bis in die kleinsten Einzelheiten" (zit. n. Fischer 1994, 61).

In jenem für die Entdeckung der Volkskünste und die Institutionalisierung der um sie bemühten Disziplin so wichtigen Jahrzehnt vor der Jahrhundertwende trat auch das *Museum für österreichische Volkskunde* mit seiner ersten Ausstellung an die Öffentlichkeit. Eine Kostümausstellung im *Museum für Kunst und Industrie* (heute *MAK*) wäre den von Leopold Schmidt (1960, 30f.) genannten wichtigen Anstößen für die beiden Gründer Wilhelm Hein und Michael Haberlandt noch hinzuzufügen (Riegl u. a. 1891; Masner 1894). Die Titelvignette des alsbald vorgelegten *Katalog[s] der Sammlungen* (Haberlandt, 1897) ziert die noch lange logotypisch eingesetzte Darstellung einer fröhlichen Schar von fünf Trachtenträgerinnen aus den wichtigsten 'Volkskulturlandschaften' der im Reichsrat vertretenen Länder. Sie repräsentieren wie schon auf den Welt- und großen Gewerbeausstellungen (Wörner 1999) und den späteren Huldigungsfestzügen auf der Wiener Ringstraße (vgl. Grossegger 1992) die Idee des harmonischen Nebeneinanders der Völkerschaften und sie sind zu diesem Zwecke von jeglichem historisch-sozialem Ballast befreit und deutlich emblematisiert. Damals kann jener Prozeß, in dessen Zuge 'typische' Hutformen und andere auf Erkennbarkeit selbst bei massenhaften Inszenierungen – Tableaux vivants, Umzüge – zielende Abstraktionsvorgänge in den Vordergrund treten, als nahezu abgeschlossen angesehen werden (vgl. Nußbeck 1994). Für die museale Repräsentation von Volkskultur spielen Trachten daher bereits in den vorinstitutionellen Anfängen eine entscheidende Rolle. Trotz aller Schwierigkeiten bei der Erhaltung und Präsentation von Textilien (Ahamer 1987; Brückner 1988) hat sich daran – zumal im regionalen Bereich – bis heute wenig geändert. Die folgenreiche Metamorphose von Realien als Relikten 'abgelegter' Kleidungsgewohnheiten zu Objekten der Ethnographie (Kirshenblatt-Gimblett 1998) und somit zu Zeichenträgern

in der Verständigung über Bedeutungen von 'Volkstracht' ist im heimischen Museumswesen theoretisch weitgehend unreflektiert geblieben (vgl. Lönnquist 1985). Dabei böte sich in der näheren Untersuchung etwa der Sammlungsintentionen und Ausstellungsprinzipien (vgl. Gorgus u. a. 1991) über den konkreten Gegenstand hinaus eine fachhistorische Fallstudie par excellence (vgl. Kleidung zwischen Tracht + Mode 1989). Das gilt auch für die Museumsmauern sprengenden Repräsentationsformen gelebter Volkskultur und ihr Abfärben auf die Vorstellungen historischer Trachten. Die Praxis hat da der Theorie die Quellen geliefert: So stammen die umfangreichsten 'Dokumente' dieses Genres in den Sammlungen des *Österreichischen Museums für Volkskunde* von Wiener Trachtenumzügen der zwanziger Jahre (vgl. Johler u. a. 1995, 170f.), und da beginnt auch ihre zweite Karriere als Unterrichtsmaterial und Bildbeleg (Haberlandt 1928).

Mit Viktor von Gerambs (1884-1958) sogenanntem Grazer Trachtensaal hat die Museographie der Kleidungsforschung ein einmaliges Monument hinterlassen (oder umgekehrt?). Nach Jahren der Unsicherheit im Umgang mit diesem Erbe, ist nach der Neukonzeption des Steirischen Volkskundemuseums nun sein Fortbestand gesichert, er wird 1999 mit einigen notwendigen, aber vorsichtigen Interventionen wieder zugänglich gemacht werden und Auskunft geben über die zentrale Rolle trachtlicher Kleidung für den Entwurf einer Volkskultur dieses Jahrhunderts. Der Trachtensaal entstand im Rahmen von Arrondierungen des seit den Anfängen von Gerambs Wirken auf Ganzheitlichkeit getrimmten Museums in den neunzehnhundertdreißiger Jahren (vgl. Walter 1969). Hier begegneten sich Wissenschaft, Kunst und Praxis in einer unterhaltenden Mischung, die selbst die Grenzen der Musealität verwischen ließ. Das Leben vor den Vitrinen näherte sich dem in den Vitrinen an – bis zur Uneindeutigkeit; es gab eine Trachtenberatungsstelle samt Verkaufsraum, und es gab einen mit allen Mitteln der Heimatkunst auf Sinnfälligkeit getrimmten Heimatsaal, in dem gelebte Gemeinschaft geübt und zur Aufführung gebracht wurde (Johler u. a 1995, 100-105, 165f.; Nikitsch 1997). Die Vorstellung, daß Erfahrung gelebt werden muß, verbirgt sich hinter solchen Praxen (vgl. Tschofen 1998).

Mit der Eröffnung dieses neu dazugekommenen – mit Heimatsaal und Heimatwerk der 'Pflege' gewidmeten – Traktes schuf sich Geramb einen Lehrsaal der Trachtenkunde als Vorbildsammlung für die Erneuerung. Er ist in direkter Anlehnung an das von ihm herausgegebene und auf Vorarbeiten Konrad Mautners (1880-1924) beruhende *Steirische Trach-*

*tenbuch*, konzipiert (Mautner 1932-1939; Orac-Stipperger 1988). Dieser epochemachende und weit über die steirischen Grenzen hinaus (in vor allem reproduzierender Manier) rezipierte Markstein forschender Praxis in diesem Jahrhundert birgt in seinem Materialreichtum zugleich das ganze Dilemma trachten-, ja überhaupt volkskundlichen Argumentierens. Nicht zuletzt die fachtheoretischen Auseinander-setzungen der zwanziger- und dreißiger Jahre in ihrem Ringen um die Bestimmung volkskultureller Authentizität spiegeln sich darin.

Mit der Mehrung von Quellen und Wissen hat sich das Gefüge ländlicher Kleidungsgewohnheiten im Gegensatz zu den vorherrschenden stabilen Bildern als zunehmend dynamisch und geschichtlich bedingt erwiesen; die einzelne Volkstracht bestätigte sich als zwar von Ungleichzeitigkeiten (dem 'Normalfall') gezeichneter, aber räumlich, zeitlich und sozial eng umschriebener Kleidungsstil: Walter Hävernick sollte für diese „von einer Gruppe zeitweilig als Abzeichen benutzte[n]" Sonderformen von Kleidung später den Terminus „temporäre[n] Gruppentrachten" prägen (Hävernick 1968, 10). Geramb, der schon dem relativistischen Vorstoß Hans Naumanns (Naumann 1921, 1922) mit einer sich stark auf W. H. Riehl berufenden Ehrenrettung romantischer Volkskunde als einer stets auf Anwendung zielenden Wissenschaft (Geramb 1924; vgl. Eberhart 1994, 434f.) entgegengetreten war, muß es erschienen sein, als ob die Quellen gegen ihn arbeiteten. Gleichsam in Korrektur der – teils in Begriffen der Kostümkunde – den Epochen der Historiker folgenden Abschnitte (denen auch Mautners ursprüngliches Interesse gegolten hatte), betonte er in Anlehnung an Hans Mützels programmatisch *Vom Lendenschurz zur Modetracht* genannten Entwurf (Mützel 1925; vgl. Haberlandt 1926, 1940) den „urtrachtlichen" Charakter späterer Formen:

> „Als urtrachtliches Gut bezeichne ich [...] jene Bekleidungsstoffe und Gewandformen, die ihrem ganzen Wesen nach primitiv und ihrer Entwicklungsstufe nach 'urzeitlich' sind. Sie entsprechen völlig dem, was man in der Volkskunde seit H. Naumann 'primitives Kulturgut' nennt. Sie haben ihr Dasein nicht der individuell gestaltenden Persönlichkeit des einzelnen, sondern den Urbedürfnissen der volkhaften, bodengebundenen Gemeinschaft zu verdanken" (Geramb I, 14).

Damit sollte offensichtlich der Brückenschlag vom eigenständig Kollektiven der (Vor-)Vergangenheit zum „neue[n] trachtliche[n] Gemeinschaftsleben" (Geramb II, 576) der Gegenwart ermöglicht werden. Gleich in der ersten Zeile des der „Urtracht" und ihren Materialien gewidmeten Kapitels ist denn auch die leitende Wendung „in der Steiermark noch heute" zu lesen (Geramb I, 21).

Wie Geramb sich den weltanschaulichen Widersprüchen, in denen er sich als deutsch-österreichischer Christ in jenen Jahren wiederfand (wofür das Lavieren zwischen Österreich, und Ostmark, zwischen steirisch und deutsch im 1939 in Druck gegebenen „Ausblick" des Trachtenbuches gutes Beispiel ist), mit einer Betonung des Heimischen zu entziehen trachtete, so versuchte er hier in der Konzentration auf eine autochthone Trachtengenealogie die Frage nach dem Verhältnis Tracht und Mode über die Behauptung eines „festen, bleibenden Untergrund[es]" (Geramb I, 14) zu beantworten:

> „Man hat unter 'Volkstrachten' eben meistens nur jene malerischen schmuck- und farbenfrohen Festtagskleider der Bauern verstehen wollen, wie sie in landeskundlichen Beschreibungen und Bildern, in Museen und bei Trachtenfesten aufscheinen. Man hat dabei aber übersehen, daß gerade die Formen, die wir hier als 'urtrachtliches Gut' behandeln und die viel weniger in den Fest- als vielmehr in den Arbeits- und in den meist verdeckten Unterkleidern weiterleben, den Ehrennamen 'Volkstracht' in einem viel tieferen Sinne beanspruchen dürfen. Denn gerade sie sind ganz allein aus dem 'Volk', das heißt aus den natur- und bodennahen, in uralter Gemeinschaftskultur fortlebenden 'Mutterschichten' (vulgus) erwachsen, während bei den Festtagstrachten sehr stark die Zeitmoden der Oberschichten mitgestaltet haben" (Geramb I, 14).

Im Trachtensaal des Museums markieren diese idealtypische Entwicklung über vierzig lebensgroße Figurinen, die Geramb bei den jungen Bildhauern Alexander Silveri und Hans Mauracher in Auftrag gegeben hatte. Wo Realien fehlten, hatte er diese – auch physiognomisch durchmodellierte Reihe – in nach Bildquellen rekonstruierte Kostüme einkleiden lassen, die im Dialog mit 'Survivals' Kontexte als Kontinuitäten bestätigen sollten. Gemäß Gerambs Verständnis vom verbindlich Bäuerlichen als – wie Leopold Kretzenbacher es einmal nannte – „geistiger Habitus des volkhaften Menschen" (Kretzenbacher 1983, 88) ist das Drehbuch für diese prospektive Inszenierung historischer 'Volkskultur' angelegt.

Gerambs Buch wurde von den Zeitgenossen und auch noch viel später besonders wegen der Vielzahl seiner Abbildungen und bildlichen Quellen gerühmt. Deren Anfertigung und Sammlung verdankt sich zu einem großen Teil dem zweiten, posthum als Autor des *Steirische[n] Trachtenbuch[es]* firmierenden Konrad Mautner. Der Wiener Industriellensohn aus jüdischem Hause war als enthusiasmierter Liebhaber und Ästhet der eigentliche Motor des Vorhabens. Er hatte in der Ausseer Sommerfrische, beim 'Veit' in Gössl, Trachten kennengelernt und studiert, er hatte gesammelt und gezeichnet, vor allem aber hatte er seine Idee gelebt und durch sein Vorbild die Bewohner von Gössl gewonnen. Sie waren seine

Modelle, und mit ihnen zog er – ein wandernder Trachtensaal – noch vor dem ersten Weltkrieg zu Heimatschutz- und Trachtenfesten: als ob „ein holdes Märchen aus der Prinz Johann-Zeit für einige Stunden lebendig geworden wäre", beschrieb Geramb den Eindruck (Geramb I, 7). Schon 1914 hing eine „dem heimattreuen Liederforscher – dem Erwecker guter Volksbräuche" gewidmete 'Ehrenscheibe' in der Eingangshalle des *Steirischen Volkskundemuseums*, ein Erzherzog-Johann-Hut und eine Gitarre verwiesen auf Mautners Verdienste um Lied und Tracht (vgl. Johler u. a. 1995, 67). Volkstümlicher und echter als jeder Bauer, perfekt abgestimmt und habituell, ja selbst mimisch suggestiv präsentiert sich Konrad Mautner auf Photographien und Portraits: Die Bildnispendants Anna und Konrad Mautners von Viktor Hammer (1914 u. 1917) sollen „im Dritten Reich als Sinnbild bodenständigen deutschen Bauerntums eine Ausstellung geziert" haben (Maurer 1999, 14).

Das unterhaltend performierende Element, das die Geschichte der Beschäftigung mit Trachten wie das der Volkskunde generell begleitet, tritt hier deutlich zutage, und auch ein anderer Kreis schließt sich abermals: „Mautner Authentics" nennt sich eine neue Kollektion jenes Herstellers von Trachtenmode, der zufällig so heißt wie Mautners Sommerfrische – „So ursprünglich und zeitlos wie die Natur selbst [...] Ein eindrucksvolles Qualitätsversprechen fernab kurzlebiger Modetrends" (Tradition 1999, 30). Kreativität und Phantasie, als Ausfluß der großen Sehnsüchte der Moderne, stehen mithin unübersehbar hinter der Idee 'Tracht'.

## 90°

Wenn oben am Beispiel der „Urtracht" der Zusammenhang von Schlüsselbegriffen mit den vorherrschenden theoretischen und methodischen Grundlegungen angedeutet worden ist, dann ließen sich ähnliche Relationen auch für andere Marksteine volkskundlicher Kleidungsforschung bestimmen. Eine Disziplin, die Volkskultur nicht als historisches Gefüge sozialen Sinns denkt, sondern als Ausfluß einer „Urverbundenheit" mit vornehmlich therapeutischem Wert, eine Trachtenforschung, der zuvorderst am „Lebens- und Gesundheitszustand" (Geramb II, 560) ihres Gegenstandes gelegen ist, wird an differenzierten Fragen nach den Bedeutungen des Tragens (und Nichttragens) keinen Bedarf haben. In diesem Sinne hat schon Geramb der funktionalistischen Trachtenforschung der Schwietering-Schule eine deutliche Abfuhr erteilt: Bei aller Anerkennung, die er im erst 1939 erschienenen Ausblick des „Steirischen Trachtenbuches" der Arbeit Mathilde Hains (1936) – vor allem aber dem darin geschilderten

„Reichtum des trachtlichen Lebens" (Geramb II, 561) – zollte, erschien ihm diese Zugangsweise im Sinne der Vision einer standesübergreifenden Gemeinschaftskultur doch zu wenig instrumentalisierbar (vgl. Geramb II, 562).

Statt dessen sollte auch noch in den folgenden Jahrzehnten die große Zusammenschau als 'Wesensschau' im Mittelpunkt hiesiger Interessen stehen. So etwa bei Franz Lipps bekanntermaßen deutlich von Geramb bestimmter Argumentation. Dem 1913 Geborenen ist das für das Verständnis österreichischer Verhältnisse aufschlußreiche Kapitel in der *Österreichische[n] Volkskunde für jedermann* (Lipp 1952) zu verdanken: einem Buch übrigens, das die Profilierung einer österreichischen Volkskultur nach dem Zweiten Weltkrieg deutend begleitet hat und in seiner Behauptung einer zuständigen Disziplin mit nationalen Konturen dem vorliegenden Band nur allzu verwandt ist. Lipp verbindet die Geramb'schen Urtrachten mit den Methoden der Kulturraumforschung und den daraus abgeleiteten Erfordernissen zu historischen Schnitten und typologischer Abstraktion; die von ihm später im Rahmen des *Österreichische[n] Volkskundeatlas* erarbeiteten „Grundtypen" zeichnen sich hier bereits ab. Das Terrain der 'kulturdarwinistisch' argumentierenden Trachtenforschung erscheint als Kriegsgebiet, Karten geben Aus- unft über „Ausgangsstellungen und Rückzugsgebiete", und von erhöhtem Standort beobachtet der Wissenschafter das Geschehen, teils in der Rolle eines Berichterstatters, teils in der Rolle des jederzeit zum Eingreifen bereiten Strategen.

> „Das trachtliche Leben beherrscht eine ungeheure Dynamik. Alles ist Veränderung, alles befindet sich im Fluß, und die eben geschilderte Gliederung [nach vornehmlich aus stilprägenden Einzelstücken abgeleiteten Grundtypen der Männer- und Frauentrachten, B. T.] kann nur den Augenblick eines Frontenkrieges festhalten, der jederzeit bestrebt ist, Linien vorzutragen und Grenzen einzudrücken." (Lipp 1952, 239)

Daneben gilt Lipps Interesse der Pflege und ihren stolzen Früchten – zum Schluß kann er den „Befund eines gesundeten Trachtenlebens" geben (Lipp 1952, 260). Wie schon Geramb, verfolgt er mit großer Aufmerksamkeit die Genese der „grau-grünen Lodentracht" und ihre Verbindungen zu aristokratischen und bürgerlichen Kreisen, denen die Berufs- und Standeskleidung der Jäger seit der Romantik zur Gesinnungsmode geworden war (vgl. Lipp 1971). Ein konstrukti-vistischer Rückschluß auf die Rolle von Tradition als reflexiver Akt sollte indes noch denkunmöglich bleiben, der Antagonismus Tracht versus Mode – bei Lipp dargestellt als Übermacht

der „Allerweltsmode" gegenüber dem „gewachsenen Volkstum" (Lipp 1952, 261) – blieb aufrecht. Freilich verbarg sich hinter der nicht zuletzt gestaltpsychologisch inspirierten Erschließung von „Grundtypen" und „Trachtengestalten" (vgl. Lipp 1973, 12) auch ein niemals verheimlichtes praktisches Kalkül, ging es doch um die Propagierung einigermaßen zweckmäßiger und mit den Geschmackslagen des 20. Jahrhunderts in Einklang zu bringender Vorbilder für die Erneuerung. Den einmal „Graugrünen", einmal „Steirergwand" genannten, nach 1945 „zum Sieg gelangte[n]" Anzug bezeichnet Lipp als „'Österreichische Bundestracht' […], als österreichische Gebrauchstracht […], die hundert Jahre vorher der Traum der deutschen Romantiker war" (Lipp 1952, 250f.). Ihm zur Seite sieht er – und wieder erweist sich volkskundliche Trachtenforschung als deutender Vollzug alltagskultureller Realitäten – das „Dirndl":

> „Eine ähnliche Rolle wie der Gebirgsjägerrock für den Mann spielte dabei der Sennerinnenkittel für die Frau. Dieser 'Almakittel' hatte die Urform weiblicher Tracht, er war ein Leibchenrock. Junge Mädchen trugen im Salzkammergut auch noch um die Jahrhundertwende das meist rosafarbige 'Dirndlgwand' zum Kopftuch, und es ist so gut wie erwiesen, daß das so oft gemalte 'Nationalkostüm' der Töchter des berühmten Kurortes Alt-Österreichs, der Sommerresidenz Kaiser Franz Josefs, Bad Ischl, zum ersten 'Dirndl' und damit zum Vorläufer zahlloser Nachahmungen und Spielarten wurde" (Lipp 1952, 251; vgl. Lipp 1973).

Nach ähnlichen Prinzipien – Typologisierung, Reduzierung, Adaptierung als Aktualisierung und Festlegung landschaftlicher Charakteristika – arbeitete die organisierte Trachtenerneuerung über Jahrzehnte: vor und nach 1938 nicht anders als vor und nach 1945. Die 1936 auf einer Expertentagung im *Österreichischen Museum für Volkskunde* beschlossenen *Richtlinien für die Trachtenpflege in Österreich* (1937) und mehr noch die Arbeiten der 1939 im Innsbrucker *Tiroler Volkskunstmuseum* eingerichteten *Mittelstelle Deutsche Tracht* der Reichsfrauenschaft (Pesendorfer 1938; Schmitt 1987; vgl. Sultano 1995, 54-57) bereiteten nach Stil und Ideologie die Erneuerungswelle der Nachkriegszeit vor (etwa Koschier 1960; Lipp / Grünn 1973). Grundlegend blieben das Prinzip des einteiligen Dirndls, bei dem Leibchen und Rock zusammengenäht sind (vgl. Tostmann 1998, 29), ein übersteigerter Authentizitätsanspruch, selbst bei massiven Eingriffen in die Struktur, und nicht zuletzt die überkommene Vorstellung, daß das „Kleid der Heimat" dem modernen Menschen einen besseren Weg weise, der irgendwo zwischen Volksgemeinschaft und Übersichtlichkeit ins stilisierte Gestern zielt. Noch 1986 konnte ein Fachvertreter bei der dem programmatisch umschriebenen Themenkreis „Kleidung – Mode –

Tracht" gewidmeten Österreichischen Volkskundetagung ausrufen (Beitl / Bockhorn 1987):

> „In einer Zeit, in der wir von Vermassung und Individualismus, von Rücksichtslosigkeit und Heimatlosigkeit bedroht sind, wie nie zuvor, bedürfen wir jener Mittel des Ausdruckes, der Repräsentation, die zur Bodenständigkeit und Gemeinschaft aufrufen und sie sichtbar unterstützen -!" (Ilg 1987, 61).

Diese Tagung, es war die dritte gemeinsam von Fachverband und Verein für Volkskunde ausgerichtete, markierte über den konkreten Gegenstand hinaus einen wichtigen Punkt in der Entwicklung des Faches. Gleichwohl die alte Elite ihre letzten großen Auftritte hatte und die 'Bundesländerreferate' den Eindruck einer strukturierten nationalen Forschungslandschaft zum Teil noch aufrechterhalten konnten, begannen sich in Vorträgen und Diskussionen grundsätzliche Zweifel am Gegenstand bemerkbar zu machen. So begann Wolfgang Brückner seinen Eröffnungsvortrag mit dem dezidierten Hinweis auf den Titel: „Mode und Tracht heißt Mode *und* Tracht, nicht gegen Tracht oder Gegenteil von Tracht" (Brückner 1987, 15). Er betonte die Gleichzeitigkeit des „konstruierte[n] Gegensatzpaares" und verwies „auf das Bewußtsein von Tracht als einem Folklorismusphänomen im Zeitalter des Historismus" (Brückner 1987, 16 u. 36, vgl. Brückner 1986b). Der an sich wenig provokante und in seiner Kernaussage schon in früheren Arbeiten, etwa Hermann Bausingers (Bausinger 1978), vorweggenommene Text blieb nicht ohne Wirkung, als er angewandter Trachtenkunde mit dem Echtheitsparadigma auch die argumentative Basis entzog und eine Diskussion über Theorie und Praxis entfachte (Bockhorn 1987; vgl. ebd. 268), wie sie – allein schon wegen des veränderten Gesichtes solcher Tagungen – ein gutes Jahrzehnt später nicht mehr denkbar wäre.

## Spülgang

Es wird nicht unbemerkt geblieben sein, daß hier zwar von 'Tracht', in jedem Fall aber von der 'Moderne' und selbst von 'Mode' die Rede war. Dennoch ist die Frage angebracht, warum ein Handbuch der Europäischen Ethnologie in Österreich heute von solchen Dingen handelt und ein Beitrag zur Bekleidungsforschung sich über weite Strecken auf im weitesten Sinne 'Trachtliches' beschränkt. Eine Antwort ist nicht leicht zu geben, doch scheint sie am ehesten in der Ausweitung bekleidungsforscherischer Interessen in den vergangenen beiden Jahrzehnten zu suchen sein (vgl. Schmidt 1975). Wie eingangs angedeutet, handelt es sich dabei um eine doppelte Pluralisierung, um eine des Gegenstands und um

eine der Zugangsweisen. Damit begannen auch die künstlichen Grenzen zwischen Tracht und Mode zu verschwinden, und neue Begriffe brachten neue semantische Angebote in Umlauf. So könnte die erwähnte Lienzer Tagung weniger als Verabschiedung der älteren Forschungs-richtung denn als deren Neubefragung und Ergänzung verstanden werden. Die in dieser Hinsicht umfangreiche Fragenkataloge anbietenden Beiträge *Zur emblematischen Funktion von Kleidung* (Hörandner 1987) und die *Überlegungen zu einer geschlechtsspezifischen Interpretation der Kleidung* (Katschnig-Fasch 1987) verdeutlichen dies exemplarisch. Sie verweisen auf eine Vielzahl neuer Themen der Bekleidungsforschung, von denen seither die eine und andere ihren Desideratcharakter verloren hat. So hat Nicola Lepps klug entlang von Kulturtypen der Moderne argumentierende Studie zur Ikonographie der schwarzen Lederjacke ein bislang ungekanntes Medienecho gefunden und die *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* selbst in die Spalten der internationalen Tagespresse gebracht (Lepp 1993). Und Elke K. Gaugeles Wiener Dissertation zum *Bedeutungssystem Schürze* sprengt nicht nur bewußt die alten Grenzen der Genres in der Kleidungsforschung und versteht „Kleidung [...] als zentrales Medium der kulturellen Geschlechterkonstruktion" (Gaugele 1998, 12), sondern zeigt auch die methodischen und theoretischen Möglichkeiten, ein vordergründig banales Stück Alltagskultur als feinabgestimmtes Symbol von Differenz zu erschließen.

Kleidungsforschung hat sich, wie Sachkulturforschung überhaupt, in jüngerer Zeit von den Realien auf deren Bedeutung verlagert, und sie hat dabei ihr besonderes Augenmerk auf den kommunikativen Aspekt von Kleidung gerichtet, auf identitätsbildende und symbolisch-repräsentative Funktionen. Solches mag recht selbstverständlich erscheinen, leben wir doch in einer Zeit, in der die Paradigmen von Wissenschaft und Alltag in echtzeitliche Relation treten. Das gilt etwa für die Übernahme modetheoretischer, vor allem semiotischer Ansätze in Werbung und Design (vgl. Lindner 1995, 31f.), das gilt aber auch für das Verständnis von Stilen als Mittel innerer und äußerer Distinktion, und es gilt nicht zuletzt für die Erzählungen, die einzelnen Kleidungsstücken wie auch bestimmten vestimentären Codes anhängen. Konrad Köstlin hat im Sinne der „erzählten Alltage" darauf hingewiesen, daß kein weißes T-Shirt mehr beim Konsumenten landen wird, dem nicht die Legende jugendlicher Rebellion und Befreiung mit eingewirkt ist (Köstlin 1995, 255). So erscheint der Tübinger Sammelband *Jeans* (1985) heute als Dokument einer immerhin spannenden Fachdiskussion – ausgelöst wurde sie durch eine Glosse *Die Hose, die frei macht* – weniger bedeutend denn als Dokument akademi-

scher Metaphorisierungsprozesse und Sinnan-reicherung. Daher sprach Christine Burckhardt-Seebass im Rückblick auch von „Meta-Jeans" und stellte „die Zeichenhaftigkeit der Erforschung dieser Zeichenhaftigkeit" über „die Zeichenhaftigkeit des fraglichen Kleidungs-stücks" (Burckhardt-Seebass 1981, 210). Das läßt an die symbolischen Zuständigkeiten für bestimmte Gegenstände zumal in den *cultural studies* denken, wo die Erforschung der jugendlichen Subkulturen als animierende Begleitung wirksam wird (vgl. Lindner 1995, 35f.) und ein biographisches Moment von Lebensstilentwürfen vielleicht nicht weniger evident ist als in der Trachtenforschung der Vergangenheit. Am Beispiel Blue Jeans in den Grenzgebieten von Kunst und Wissenschaft hat das Anna Schober untersucht (1997) und in einer theoretisch wie methodologisch eindrucksvollen Monographie als „Leben in Stoffen und Bildern" beschrieben (2001). Die Körper, Geschlechter und Identitäten in der Moderne erscheinen dabei als im diskursiven Set geformt und über komplexe Mythologien mit nationalen Wertorientierungen und Konsumstilen verbunden.

Das Bewußtwerden solcher Prozesse erklärender Sinnstiftung bietet die besten Voraussetzungen für Reflexivität, und so ist es vielleicht auch kein Zufall, daß kulturwissenschaftliche Kleidungsforschung zum „wir" zurückkehrt und Botschaften nicht nur bei einer 'gegenständlichen' Andersartigkeit im Sinne des Vergangenen und Fremden sucht. Ethnologische Delikatesse läßt sich freilich auch künstlich aufrecht-erhalten, wofür besonders die Nachbarwissenschaften (Girtler 1989, 263-296) und der fast unübersehbar gewordene Markt für Dessous-Geschichten Belege liefern (Néret 1998; vgl. Brückner 1994-97) – was im übrigen nicht heißen soll, daß nicht auch über Leder, Lack und Gummi kostümgeschichtlich Erhellendes möglich wäre, wie etwa die Fetischismus als kulturellen Diskurs auffassende Monographie *Fetisch. Mode, Sex und Macht* zeigt (Steele 1996). Konsequent zum „wir" zurückgekehrt ist zuletzt eine Tübinger Studie *Zur symbolischen Repräsentation akademischer Fächer* mit vielfältigen Erkundungen über die Zusam-menhänge von Fachkulturen und Kleidungsstilen (Outfit 1998, 83-103).

Wenn in einer Disziplin wie der unseren so viel vom Eigenen die Rede ist, warum soll sie dann haltmachen vor der Ethnographie des tatsächlich Eigenen, des ethnographierenden Individuums? „Wir versuchen, mit dem Medium Kleidung eine Aussage über uns zu machen", hat Konrad Köstlin die alltägliche Praxis einmal um- und dabei ein Stück weit gleich sich selbst beschrieben:

> „Noch vor 30 Jahren war es klar, daß ein Mann entweder eine Kombination aus Jacke und Hose, einen Anzug, im Süden Deutschlands [und hierzulande, B. T.] vielleicht auch einen Trachtenanzug anzog oder aber Jeans oder Sport- und Sommerkleidung trug. Es war immer klar, was situativ zusammengehörte. Heute kann man sich Haferlschuhe anziehen, dazu Jeans und ein blaues Kaschmirjackett. Man kann Jeans mit einem Trachtenjanker und englischen Schuhen kombinieren. Wir referieren dabei verschiedene Kulturbereiche, die ländliche Trachtenwelt, die amerikanische Westernkultur und die italienische Edelcouture. Wir machen aus Zitaten ein neues Ganzes und meinen, daß es so und heute zu uns paßt" (Köstlin 1996, 127).

Angesichts gegenwärtiger Identitätsbasteleien und der damit verbundenen Selbst- und Weltsichten – dem Zwang sich zu erklären etwa (vgl. Beck u. a. 1995) – könnte man als Kleidungsforscher dem Glauben verfallen, daß früher alles leichter war, das Anziehen und das Forschen darüber, und daß frühere Formen auch die alten Sicherheiten gewährten. Doch dem ist nicht so, trotz oder gerade wegen der als Verlust von Selbstverständlichkeiten erfahrenen Ungleichzeitigkeiten. In ihrem Dirndlbuch berichtet Gexi Tostmann von dem gesteigerten Bedürfnis nach Verbindlichkeit, nach einem Kleidungsstil mit „rigoroser Linie" und „unzeitgemäßen Vorschriften". Ist also am Ende die „Doktrin der Volkstracht" (Geramb) aus der Sehnsucht nach vormoderner Sicherheit erwachsen?

> „Die allgemeine Verunsicherung, die durch den Verlust der Verhaltensnormen entstanden ist, macht sich hier bemerkbar. Individuelle Freiheit in Sachen Kleidung ist nicht jedermanns Sache! Daher sind die Heimatwerke mit ihren erneuerten sogenannten 'echten' Trachten eine zeitgemäße Erscheinung, so widersinnig das klingen mag" (Tostmann 1998, 30).

## Schleudern

Wie selbstverständlich reden wir heute im Alltag von Dress-Codes und Zitaten, Signalen und Setzungen, die von Kleidung ausgehen. Wir haben gelernt, in einem Bedeutungssystem zu leben und uns darin zurecht zu finden. Vielleicht war es mithin nicht zuletzt gegenwärtige Erfahrung, die der volkskundlichen Kleidungsforschung den Hintergrund für eine allmähliche Revision ihrer Felder und Zugangsweisen lieferte. Nur einige Stationen auf dem Weg zu einem Verständnis von „Kleidung als Zeichen" (vgl. Bogatyrev 1937) seien hier noch angerissen und – im Sinne eines Ausblicks – mit gängigen und möglichen Themen und Fragen verbunden.

Die Suche nach neuen Vätern hat die deutschsprachige Volkskunde seit den siebziger Jahren einerseits in andere Fächer, andererseits an Ränder gebracht, in deren Schnittmenge heute nicht zu Unrecht die Anfänge und

Vorbilder moderner Kulturwissenschaft vermutet werden. So sind Namen wie Werner Sombart (Sombart 1901) oder Thorstein Veblen (Veblen 1899) und vor allem Georg Simmel (Simmel 1905, 1911) aus den Anmerkungsapparaten volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Klei-dungsforschung nicht mehr wegzudenken. Gerade die Rezeption von Simmels *Philosophie der Mode* hat ihre Spuren in der Theoriebildung hinterlassen, sie hat zur Bestimmung der spezifischen Änderungstempi in Mode (und Tracht) – etwa im Sinne von Hermann Bausingers *Dauer im Wechsel* (1985) beigetragen – und in letzter Konsequenz auch die Vorstellungen von Tracht und Mode, Volks- und Massenkultur (Bausinger 1978) zu revidieren geholfen: Das Fach mußte zunächst die Mode als Hervorbringung der Moderne verstehen lernen, um die Tracht als gleichzeitiges und verwandtes System erkennen zu können (vgl. Brückner 1994).

Hier – wo auch die Kernfragen des Faches münden – liegt eine wichtige Schnittstelle der Kleidungsforschung; sie verbindet mehrere, nicht immer klar zu trennende Felder. Nicht zu übersehen sind jedenfalls Studien, die sich dem alten Kanonthema Tracht in Restudying-Manier annehmen und im Sinne einer „Invention of Tradition" (Hobsbawm / Ranger 1983) wie auch in Verbindung zu Fragen der Ethnizitätskonstruktion und des *nation building* nach den Interessen und Bedingungen früher Trachtenpflege fragen (Köstlin 1988). Im Gegensatz zur gut erforschten Nationaltrachtenbewegung Bayerns (Griebel 1988, 1991; Bendix 1998) sind vergleichbare österreichische Bemühungen noch wenig dokumentiert (vgl. Mraz 1997). Dagegen zeichnet sich in den letzten Jahren – auf der oben erwähnten Lienzer Tagung noch als Desiderat ausgesprochen (Hörandner 1987, 272) – eine Ethnographie der Trachtenpflege als eigenständiger Gegenstand ab; er ist im 'Trachtenland' Salzburg am detailliertesten untersucht und als Wechselspiel von Fremd- und Selbstbildern vermessen worden (Kammerhofer-Aggermann 1993). Damit rückte ein Thema in den Mittelpunkt, das sich angesichts der kulturellen Codierung hiesiger Alltage (Johler 1994), der Konjunkturen von Untersuchungen zur Konstruktion regionaler Identitäten wie auch zur Erfindung des Österreichischen geradezu aufdrängen mußte (vgl. Johler u. a. 1995). Auch die Frage nach der Ästhetik des dezidiert heimatlich ausgestatteten Alltags als eines bevorzugten Lebensstils der Gegenwart ist in diesem Kontext angerissen worden (Köstlin 1997).

Wenn dabei ein Verständnis von Tracht als Idee zur Debatte steht und ein konstruktivistisch-diskursanalytischer Ansatz primär auf deren „zweite Geschichte" (Tschofen 1991) zielt, wird doch deutlich, daß damit For-

schungen zum historischen Realienbestand – eine zweite Linie – nicht überflüssig gemacht werden. Ausgesprochen schlecht erforscht sind bislang hierzulande die ländlichen Kleidungsgewohnheiten des 19. Jahrhunderts jenseits der Typen und Ideologien; neben Studien aus Bayern (Knüttel 1983; Höltl 1994) hat zuletzt die Münsteraner Dissertation von Annette Krug die quellenkundlichen Möglichkeiten regionaler Studien auf serieller Basis erkundet (Krug 1998). Von Hans Medick (1994) stammt der Versuch, die Eigengesetzlichkeit vormoderner Kleidungsgewohnheiten als „Kultur des Ansehens" (entgegen einer des Raffinements) im lokalen Rahmen und mit mikrohistorischen Methoden zu fassen – ein Ansatz, der auch die Quellenbestände der älteren volkskundlichen Kleidungsforschung in neuem Licht besehen ließe.

Auch Fragen der Produktion – im Übergang zur Konfektion etwa – rükken wieder mehr in den Vordergrund, nachdem mit dem Slogan „Selbst gesponnen, selbst gemacht..." (Böth 1986; Brückner 1986a) zugleich diesbezügliche Hemmnisse verabschiedet wurden. Tiefer ins Industriezeitalter eingedrungen sind die *Studien zu Kleidung, Körper und Mode* eines Tübinger Projektes, in denen die Bedürfnisse, Mentalitäten und Ideologien der Moderne nach sehr unterschiedlichen Richtungen vermessen werden. Mit dem bei Gustav Jaeger, dem 'wollenen' Kleiderreformer, geliehenen Titel *Der neuen Welt ein neuer Rock* ist auch nochmals das Spannungsfeld von Realie und Idee benannt, aus dem die zweite Natur des Menschen ihr Profil bezieht (Köhle-Hezinger / Mentges 1993). Das Spannungsfeld zeigt sich, wenn die Modehistorie zeitgeschichtlich und politisch wird, wie in der Wiener Studie von Gloria Sultano zum Nationalsozialismus (Sultano 1995), und es wird besonders deutlich, wenn es um die symbolische Konstruktion der Geschlechter geht, eine Angelegenheit, die in der Moderne zur steten, neuen Verhandlung ansteht, wie die Arbeiten der Historikerin Gundula Wolter zur Männer- (Wolter 1988) und zur Frauenhose (Wolter 1994) zeigen.

Was ihre Quellen anlangt, arbeitet Bekleidungsforschung im Sinne einer Europäischen Ethnologie heute mit allen in den Kulturwissenschaften gängigen – noch ergänzt durch die spezifischen Realien, welche längst nicht nur Kostüme umfassen, sondern auch noch Manifestationen der Produktion, Verwahrung und Präsentation mit einschließen. Die selbstgeschaffenen sind dabei, wie etwa das obige Beispiel des Grazer „Trachtensaales" gezeigt hat, nicht zu übersehen.

In diesem Zusammenhang sei noch einmal explizit auf andere Einführungen in dieses Forschungsfeld verwiesen, in denen dank anderer Schwer-

punktsetzungen Fragen nach einer allgemeinen Forschungsgeschichte in der (Deutschen) Volkskunde (Böth 1994), nach einer Klassifizierung historischer Quellen (Gockerell 1987) und nach Begriffen und Funktionen der Mode (Jäger 1992) weit ausführlicher behandelt werden, als dies im hier gebotenen Rahmen möglich wäre.

Es mag an der in der Geschichte des Faches angelegten Neigung zu Natürlichem, Authentischem und Widerständigem liegen, es könnte aber auch von der durch die Trachtenvergangenheit geschärften Sensibilität für ideengeschichtliche Zusammenhänge herrühren, daß volkskundliche Kleidungsforschung sich mit Kleiderreform (Köhle-Hezinger / Mentges 1993; Wörner 1991) und Kleiderprotest (Grob 1985; Lepp 1991) in den letzten Jahren verstärkt den die Moderne begleitenden Antimoden (vgl. Jäger 1992, 294) gewidmet und diese konsequent als Bestandteil der Mode selbst verstanden hat. Sie ist damit freilich auch selbst zu einer (nicht immer kalkulierbaren) Deutungsgröße im Wechselspiel von Identität und Differenz geworden.

Schenkt man dem Modejournalismus Glauben, dann ist in den letzten Jahren dieses alte Prinzip der Mode – der Sozialpsychologe J. C. Flugel hat es als Versuch „at the same time to be like and to be unlike" beschrieben (Flugel 1930, 140) – zunehmend außer Kraft gesetzt worden. „Mode ist nur noch ein Wort", lautet dazu der mediale Stimmungsbericht, der von jungen Frauen berichtet, die „sich selbst stylen und nicht daran denken, sich noch etwas vorschreiben zu lassen" (Die Zeit Nr. 37/1995, 71). Wenn dann noch in Schrift und Bild der Straße als „einzig wahre[m] Laufsteg" gehuldigt wird (Zeitmagazin Nr. 38/1996, 10) und die jüngste *Diesel*-Kampagne zwei abgerissene Alte auf dem Schmuddelsofa affichieren läßt, liest sich solches wie der heimliche Triumph der Popularkultur über den Moloch Mode. So dringt der *Trend-Scout*, angeblich die Leitfigur der Jahrtausendwende, weit in das Gebiet der Ethnographie vor und jagt das Alternative als Vorbild für den Mainstream. Die Anleitung dafür gibt es jedenfalls schon (Lopiano-Misdom / De Luca 1997) – doch sollte uns das jetzt nicht mehr verwundern.

Postskript 2003: Die Arbeit an diesem Text ist – mit viel Verspätung und oftmals gemahnt – 1998 abgeschlossen worden. In der Zwischenzeit hat sich viel getan: wahrscheinlich weniger in der Bekleidungspraxis als in der -forschung und vor allem in den Kulturwissenschaften insgesamt. Um dem Beitrag nicht neue Ungleichzeitigkeiten anzuhängen, möchte der Autor von einer partiellen Aktualisierung (auch der Bibliographie) Abstand nehmen. Er möge gelesen werden als das, was er im besten Fall sein kann:

eine auf den Horizont der späten neunziger Jahre hin verfasste und dabei recht subjektive Einführung in eine volkskundlich-kulturwissenschaftliche Kleidungsforschung, eine Hinführung, die noch dazu neue Fragestellungen zugunsten historisch notwendig gewordener Klärungen vernachlässigt und daher zwangsläufig in einem sträflich nationalen Argumentationsrahmen verharren muss.

## Literatur

Ahamer, Regine: Bewahrung und Präsentation von Kleidung im Museum. Ein Beitrag zur volkskundlichen Museologie. Univ.-Dipl.-Arb. Graz. 1987.

Antretter, Georg: Der „Fanderl-Strick". Einführung und Verbreitung eines Trachtenattributes in unserer Zeit (= Passauer Studien zu Volkskunde, 13). Passau 1995.

Anziehungskräfte. Variété de la mode 1786-1986 (= Ausstellungskatalog Münchner Stadtmuseum). München 1986.

Apel, Friedmar: Angezogen – Ausgezogen. Bilder und Texte zum inszenierten Leben. Berlin 1984.

Bauche, Ulrich / Jaacks, Gisela: Der Ausruf in Hamburg. Ländliche Händler auf dem Markt (= Ausstellungskatalog Museum für Hamburgische Geschichte). Hamburg 1973.

Bausinger, Hermann: Dauer im Wechsel. In: Jeans 1985, 7-17.

Bausinger, Hermann: Volkskultur/Massenkultur. In: Bausinger u. a.: Grundzüge der Volkskunde (= Grundzüge, 34). Darmstadt 1978, 220-242.

Beck, Ulrich u. a.: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. München 1995.

Beitl, Klaus / Bockhorn, Olaf (Hg.): Kleidung – Mode – Tracht. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1986 in Lienz/Osttirol (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS 7). Wien 1987.

Bendix, Regina: Moral Integrity in Costumed Identity. Negotiating „National Costume" in 19th-Century Bavaria. In: Bendix / Noyes 1998, 133-145.

Bendix, Regina / Noyes, Dorothy (Hg.): In Modern Dress: Costuming the European Social Body, 17th-20th Centuries. Journal of American Folklore 111 (1998), No. 440.

Bernhard, Thomas: Claus Peymann kauft sich eine Hose und geht mit mir essen. Frankfurt/M. 1990.

Bockhorn, Olaf: Pflege, Tracht und Ideologie – Eine Klarstellung. In: Beitl / Bockhorn 1987, 281-283.

Boehn, Max von: Die Mode. 8 Bde. München 1901-1925; Neubearbeitung in 2 Bänden von Ingrid Loschek. 5. Auflage, München 1996.

Bogatyrev, Petr: The Functions of Folk Costume in Moravian Slovaki (= Approaches to Semiotics, 5). The Hague-Paris 1971. [1937]

Bönsch, Annemarie: Kostümgeschichte. Overheadserie mit Begleitheft. Hgg. vom Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten. Wien 1998.

Böth, Gitta: „Selbst gesponnen, selbst gemacht..." Wer hat sich das nur ausgedacht? Trachtenforschung gestern – Kleidungsforschung heute. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung. Cloppenburg 1986.

Böth, Gitta: Die Mode und die Volkskunde. Anmerkungen zum Umgang mit einem Begriff. In: Böth, Gitta / Mentges, Gaby (Hg.): Sich kleiden. (= Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 25/1989). Marburg 1989, 11-20.

Böth, Gitta: Kleidungsforschung. In: Brednich, Rolf W.: Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 2. Auflage, Berlin 1994, 211-228.

Böth, Gitta / Mentges, Gaby (Hg.): Sich kleiden (= Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 25/1989). Marburg 1989.

Breward, Christopher: The Culture of Fashion. New History of Fashionable Dress. Manchester u. a. 1996.

Bringemeier, Martha: Mode und Tracht. Beiträge zur geistesgeschichtlichen und volkskundlichen Kleidungsforschung (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 15). 2. Auflage, Münster 1985.

Brückner, Wolfgang (Hg.): Fränkisches Volksleben im 19. Jahrhundert. Wunschbilder und Wirklichkeit. Möbel – Keramik – Textil in Unterfranken 1814-1914. Würzburg 1985a.

Brückner, Wolfgang: Kleidungsforschung aus der Sicht der Volkskunde. In: Ottenjann 1985, 13-22. [1985b]

Brückner, Wolfgang: „Selbst gesponnen, selbst gemacht, ist die beste Bauerntracht". Zu Herkunft und Ideologie eines vielzitierten Slogans. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 13 (1986), 2, 76-86. [1986a]

Brückner, Wolfgang: Trachtenfolklorismus. In: Jeggle, Utz u. a. (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung (= Festschrift für Hermann Bausinger). Reinbek/Hamburg 1986, 363-382. [1986b]

Brückner, Wolfgang: Mode und Tracht. Ein Versuch. In: Beitl / Bockhorn 1987, 15-43.

Brückner, Wolfgang (Hg.): Bekleidungsgeschichte und Museum. Symposion in Schloß Hofen 13.-16.10. 1988 veranstaltet vom Amt der Vorarlberger Landesregierung. Bregenz 1988.

Brückner, Wolfgang: Luxus, Mode und Moderne als Kontext von Volkstracht. In: Thüringer Hefte für Volkskunde 3 (1994), 7-22.

Brückner, Wolfgang: Unterhosen I-III. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 21 (1994), 2, 84-90; 22 (1995), 2, 68-69; 24 (1997), 4, 155.176.

Burckhardt-Seebass, Christine: Trachten als Embleme. Materialien zum Umgang mit Zeichen. In: Zeitschrift für Volkskunde 77 (1981), 209-226.

Burckhardt-Seebass, Christine: Schweizerische Trachtengraphik bis 1830. Kritische Anmerkungen zu ihrem Quellenwert. In: Ottenjann 1985, 72-80.

Burckhardt-Seebass, Christine: Tracht im Spiegel. Schweizerische Materialien zur Geschichte einer Idee. Unveröff. Habil.-Schr. Basel 1987.

Burckhardt-Seebass, Christine: Rezension von *Kleider und Leute* 1991. In: Zeitschrift für Volkskunde 89 (1993), 1, 142f.

Buxbaum, Gerda: A la mode. Die Modezeitschriften des 19. Jahrhunderts. Dortmund 1983.

Buxbaum, Gerda: Mode aus Wien 1815-1938. Salzburg-Wien 1986.

Claassen, Uwe: Fischernetz, Tracht und Bauernstube. Imaginiertes Landleben in norddeutscher Malerei des 19. Jahrhunderts (= Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, 33). Neumünster 1996.

Eberhart, Helmut: Nationalgedanke und Heimatpflege: Viktor von Geramb und die Institutionalisierung der Volkskunde in Graz. In: Jacobeit u. a. (Hg.) 1994, 427-439.

Fischer, Christel: Trachtenmode und modische Tracht. Historische Studien zu Erfindung und Wandlungen von Kostüm und Dirndl bis 1960. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 17 (1994), 55-96.

Flugel, John C.: The Psychology of Clothes (= The international psychoanalytical library, 18). New York 1976. [London 1930]

Gaugele, Elke K.: Bedeutungssystem Schürze. Kleidung als Medium der kulturellen Geschlechterkonstruktion. Unveröff. Univ.-Diss. Wien 1998.

Geramb, Viktor von *siehe auch* Mautner, Konrad

Geramb, Viktor von: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Zeitschrift für Deutschkunde 38 (1924), 323-341.

Geramb, Viktor von: Die Volkstrachten. In: Spamer, Adolf (Hg.): Die Deutsche Volkskunde. Berlin 1934, Bd. 1, 535-551, Abb. Bd. 2, 238-281.

Gerndt, Helge: Kleidung als Indikator kultureller Prozesse. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 70 (1974), 81-92.

Girtler, Roland: Die feinen Leute. Von der vornehmen Art, durchs Leben zu gehen. Linz 1989.

Giudicetti, Franchino: Die Trachten Graubündens in der grafischen Darstellung des 19. Jahrhunderts. Mit einem Verzeichnis der gesamtschweizerischen Trachtenwerke. Chur 1988.

Gockerell, Nina: Kleidung und Tracht. In: Harvolk, Edgar (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 25). München u. a. 1987, 141-160.

Gorgus, Nina u. a.: „Kleider und Leute". Zur Rhetorik und Repräsentationsästhetik von Kleidung. Unveröff. Univ.-Mag.-Arb. Tübingen 1992.

Gri, Gian Paolo (a cura di): I costumi popolari del Trentino: negli acquerelli di Carl von Lutterotti (= Kat. Museo degli usi e costumi della gente Trentina). San Michele all'Adige 1994.

Griebel, Armin: Wittelsbacher Trachtenpolitik nach 1848. Eine Initiative des Königs und die Reaktion seiner Verwaltung. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 11 (1988), 105-133.

Griebel, Armin: Tracht und Folklorismus in Franken. Amtliche Berichte und Aktivitäten zwischen 1828 und 1914. Mit einer Quellenedition (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 48 und 49). Würzburg 1991.

Grieshofer, Franz: Die Tracht in volkskundlicher Bewertung. In: Sommerakademie Volkskultur 1992. Dokumentation. Wien 1992, 134-138.

Grieshofer, Franz: Von Jungfrauen, Blasmusikkapellen und Hausierern. Zur Emblematik der Kastelruther Tracht. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 96/NF XLVII (1993), 289-310.

Grob, Marion: Das Kleidungsverhalten jugendlicher Protestgruppen in Deutschland im 20. Jahrhundert am Beispiel des Wandervogels und der Studentenbewegung (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwest-deutschland, 47). Münster 1985.

Grossegger, Elisabeth: Der Kaiser-Huldigungs-Festzug Wien 1908 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften / Sitzungsberichte Phil.-Hist. Klasse 585). Wien 1992.

Grünn, Helene: Volkstracht in Niederösterreich. Eine Darstellung der lebendigen Tracht (= Niederösterreichische Volkskunde, 7). Linz 1971.

Haberlandt, Arthur: Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Dimension. In: Buschan, Georg (Hg.): Illustrierte Völkerkunde. Bd. II, Stutt-

gart 1926, 2. Teil, 305-658.

Haberlandt, Arthur: Die Volkstrachten der Alpen. In: Leitmeier, Hans (Hg.): Die österreichischen Alpen. Eine zusammenfassende Darstellung. Leipzig-Wien 1928, 298-312.

Haberlandt, Arthur: Bergbauerngewand in alter und neuer Zeit. In: Zeitschrift des Deutschen Alpenvereins 71 (1940), 227-236.

Haberlandt, Michael: Katalog der Sammlungen des Museums für österreichische Volkskunde in Wien. Wien 1897.

Hadrawa, Maria: Burgenländisches Trachtenbuch. Wien-Eisenstadt 1996.

Hain, Mathilde: Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes. Von bäuerlicher Tracht und Gemeinschaft (= Forschungen zur deutschen Volkskunde, 1). Jena 1936.

Hävernick, Walter: Die temporären Gruppentrachten der Schweiz um 1790. In: Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde 12 (1968), 7-33.

Hobsbawm, Eric / Ranger, Terence (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983.

Höflein, Ulrike: Vom Umgang mit ländlicher Tracht. Aspekte bürgerlich motivierter Trachtenbegeisterung in Baden vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Frankfurt/M. u. a. 1988.

Höltl, Christina: Kleidung im Bayerischen Wald. Verlassenschaftsinventare des 18. Jahrhunderts aus dem vorderen Bayerischen Wald als Quellen der Kleidungsforschung (= Passauer Studien zur Volkskunde, 10). Tittling 1994.

Hörandner, Edith: 'Ganz in Weiß' – Anmerkungen zur Entwicklung des weißen Hochzeitskleides. In: Völger, Gisela / Welck, Karin v. (Hg.): Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich (= Ethnologica NF 11/1-2). 2 Bde. Köln 1985.

Hörandner, Edith: Tracht in Wien. In: Lipp, Franz C. u. a. (Hg.). 1984, 110-116. [1984a]

Hörandner, Edith: Tracht und Werbung. Signal und Signet. In: Lipp, Franz C. u. a. (Hg.). 1984, 235-238. [1984b]

Hörandner, Edith: Zur emblematischen Funktion von Kleidung. Bemerkungen zu Trendwenden und Schwerpunktsetzungen, Begriffen und Forschungsfeldern in der Kleidungsforschung. In: Beitl / Bockhorn (Hg.) 1987, 107-125.

Hörmann, Ludwig von: Tiroler Volkstypen. Beiträge zur Geschichte der Sitten und Kleinindustrie in den Alpen. Wien 1877.

Hörmann, Ludwig von: Vorarlberger Volkstrachten. In: Zeitschrift des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins 35 (1904), 57-76.

Ilg, Karl: Die Trachten. In: Ders. (Hg.): Landes- und Volkskunde. Geschichte, Wirtschaft und Kunst Vorarlbergs. Bd. 3, Innsbruck 1961, 249-267.

Jäger, Marianna: Kleidung und Mode. In: Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Leben zwischen Tradition und Moderne. Ein Panorama des schweizerischen Alltags. 3 Bde. Basel-Zürich 1992, Bd. 1, 289-314.

Jeans. Beiträge zu Volkskunde und Jugendkultur (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 63). Tübingen 1985.

Johler, Reinhard: Nur mehr „Salontiroler"? In: Salzburger Volkskultur 17 (1993), 3/Nov., 57-63.

Johler, Reinhard: „Echt", „unecht" oder „Salontiroler"? Zur Tracht in der Gegenwart. In: Die Kärntner Landsmannschaft (1994), 2, 4-10.

Johler, Reinhard: Volkskultur – oder: Die Geschichte des Steirerhütels. In: Medien Journal (1995), 3, 3-10.

Johler, Reinhard u. a.: Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 65). Wien 1995.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hg.): Trachten nicht für jedermann? Heimatideologie und Festspieltourismus dargestellt am Kleidungsverhalten zwischen 1920 und 1938 (= Salzburger Beiträge zur Volkskultur, 6). Salzburg 1993.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: Überlegungen zu einer geschlechtsspezifischen Interpretation der Kleidung. In: Beitl / Bockhorn (Hg.) 1997, 127-146.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Objects of Ethnography. In: Dies.: Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage. Berkely u. a. 1998, 17-78.

Kleider und Leute: Vorarlberger Landesausstellung 1991. Begleitbuch. Bregenz 1991.

Kleidung zwischen Tracht + Mode. Aus der Geschichte des Museums 1889-1989 (= Ausstellungskatalog Museum für Volkskunde/Staatliche Museen zu Berlin). Berlin (Hptst. d. DDR) 1989.

Knüttel, Barbara: Manns- und Weibskleider in Unterfranken. Nachlaßinventare aus den Gerichtsbezirken Dettelbach, Kitzingen, Ochsenfurt und Sommerhausen als Quellen zur Bekleidungsforschung (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 15). Würzburg 1983.

Köhle-Hezinger, Christel / Mentges, Gabriele (Hg.): Der neuen Welt ein neuer Rock. Studien zu Kleidung, Körper und Mode an Beispielen aus Württemberg (= Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, 9). Stuttgart 1993.

Koschier, Franz: Lebendige Volkstracht. Die Tracht und ihre Erneuerung (= Kärntner Heimatleben, 4). Klagenfurt 1960.

Köstlin, Konrad: Zur frühen Geschichte staatlicher Trachtenpflege in Bayern. In: Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin 1988, 301-319.

Köstlin, Konrad, Lust aufs Ganze. Die gedeutete Moderne oder die Moderne als Deutung – Volkskulturforschung in der Moderne. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 98/NS XLIX (1995), 3, 255-275.

Köstlin, Konrad: Regionalismus – die gedeutete Moderne. In: Niederdeutsches Jahrbuch 119 (1996), 121-139.

Köstlin, Konrad: Volksmusik und Tracht – eine moderne Zwangsehe? In: Der Vierzeiler 17 (1997), 1/2, 11-13.

Köstlin, Konrad: Laifschdail. In: Lifestyle. Ausstellung Kunsthaus Bregenz 1998. Sonderbeilage Der Standard vom 10. Juli 1998, 13; wiederabgedr. in Kunstforum international Bd. 143 (= Real Life), 196f.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskunde als Faktor der Kulturprägung im Österreich der Zwischenkriegszeit. In: Amt der Burgenländischen Landesregierung, Landesarchiv (Hg.): Internationales Kulturhistorisches Symposion Mogersdorf, 12. Eisenstadt 1983, 83-93.

Krug, Annette: Kleidung im Lingener Land 1815-1914. Eine Quellenuntersuchung (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 98). Münster u. a. 1998; zugl. Univ.-Diss. Münster 1996.

Kugler, Georg J.: Volkstracht und Hofkleid. In: Mraz (Hg.) 1997, 22–26.

Lentner, J. Friedrich: Über Volkstracht im Gebirge. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 11 (1905), 1–16 u. 145–158.

Lepp, Nicola: Revoluzzer und Randalierer. Ausschnitte einer Kleidungsgeschichte des Protests. In: Kleider und Leute 1991, 256-292.

Lepp, Nicola: Ledermythen. Materialien zur schwarzen Lederjacke. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 96/NF XLVII (1993), 471-495.

Lindner, Rolf: Kulturtransfer. Zum Verhältnis von Alltags-, Medien- und Wissenschaftskultur. In: Kaschuba, Wolfgang (Hg.): Kulturen –

Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie (= zeithorizonte, 1). Berlin 1995, 31-44.

Lipp, Franz: Zur Geschichte und landschaftlichen Gliederung der österreichischen Volkstracht. In: Mais 1952, 229-265.

Lipp, Franz: Grundtypen der Männertracht um die Mitte des 19. Jahrhunderts (1835-1865). In: Österreichischer Volkskundeatlas 3. Lfg. (1968), Bll. 39 u. 40; Kommentar VII/46f. Wien 1971.

Lipp, Franz: Frauentrachten I und II. In: Österreichischer Volkskundeatlas 4. Lfg. (1971), Bll. 65, 66, 67a, 67b; Kommentar VII/48-51. Wien 1973.

Lipp, Franz C.: Ein halbes Jahrhundert erlebte, erforschte und gestaltete Volkskunde. In: Österreichischer Zeitschrift für Volkskunde 96/NF XLVII (1993), 261-276.

Lipp, Franz C.: Vom Glück in grünen Strümpfen. In: Die Kärntner Landsmannschaft 1993, 9/10, 62-65.

Lipp, Franz C. / Grünn, Helene: Volkstracht in Niederösterreich. Erneuerte Tracht (= Niederösterreichische Volkskunde, 8). Linz 1973.

Lipp, Franz C. u. a. (Hg.): Tracht in Österreich. Geschichte und Gegenwart. Wien 1984.

Lipperheide, Franz (Hg.): Blaetter fuer Kostuemkunde. Historische und Volks-Trachten 1 (1874); NF 1 (1876/78) - 4 (1891).

Lipperheide'sche[n] Kostümbibliothek, Katalog der. 2 Bde. 2. Auflage, Berlin 1965.

Lönnquist, Bo: Symbolic Values in Clothing. In: Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology 1979, 92-105.

Lönnquist, Bo: Volkstracht als museale Illusion. Ein Projektbericht. In: Ottenjann 1985, 37-42.

Lopiano-Misdom, Janine; De Luca, Joanne: Street Trends. How Today's Alternative Youth Cultures Are Creating Tomorrow's Mainstream Markets. New York 1997.

Loschek, Ingrid: Mode im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte unserer Zeit. 5. Auflage, München 1995.

Loschek, Ingrid: Reclams Mode- und Kostümlexikon. 4. Auflage, Stuttgart 1999.

Mais, Adolf: Österreichische Volkskunde für jedermann. Wien 1952.

Masner, Carl: Die Costüm-Ausstellung im k. k. Österreichischen Museum 1891. Ihre wichtigsten Stücke [...]. Wien 1894.

Maurer, Lutz: Conrad Mautner – großes Talent. In: Tradition 53 – Frühjahr/ Sommer 1999, 14-18.

Mautner, Konrad: Steirisches Trachtenbuch. Weitergeführt und hgg. von Viktor Geramb. 2 Bde. Graz 1932 u. 1935 (eigtl. abgeschl. 1939), Repr. Graz 1988. [Zit. als Geramb I und Geramb II]

Medick, Hans: Eine Kultur des Ansehens. Kleidung und Kleiderfarben in Laichingen 1750-1820. In: Historische Anthropologie. Kultur, Geschichte, Alltag 2 (1994), 193-212.

Mentges, Gaby: Erziehung, Dressur und Anstand in der Sprache der Kinderkleidung. Eine kulturgeschichtlich-empirische Untersuchung am Beispiel der Schwälmer Kindertracht. Frankfurt/M. u. a. 1989.

Metropolen machen Mode. Haute Couture der Zwanzigerjahre. Ausstellungskatalog Kunstgewerbemuseum Berlin. Berlin 1977.

Mölkerstiege, Die. Zeitschrift des Kulturvereins Mölkerstiege / Kundenzeitschrift Trachten Tostmann. 0/1980 - 72/1998.

Mraz, Gerda (Hg.): Österreich-Ungarn in Lied und Bild. Ein Hochzeitsgeschenk an Kaiserin Elisabeth 1854. Wien-München 1997.

Mützel, Hans: Vom Lendenschurz zur Modetracht. Aus der Geschichte des Kostüms. Berlin 1925.

Naumann, Hans: Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena 1921.

Naumann, Hans: Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig 1922.

Néret, Gilles: Tausend Dessous. Eine Geschichte der Reizwäsche. München 1998.

Nikitsch, Herbert: Zur Organisation von Heimat. Die Heimatschutzbewegung in Österreich. In: Weigand, Katharina (Hg.): Heimat. Konstanten und Wandel im 19./20. Jahrhundert – Vorstellungen und Wirklichkeiten (= Alpines Museum des Deutschen Alpenvereins, Schriftenreihe, 2). München 1997, 285-306.

Nußbeck, Ulrich: Schottenrock und Lederhose. Europäische Nachbarn in Symbolen und Klischees (= Kleine Schriften der Freunde des Museums für Volkskunde, 14). Berlin 1994.

Orac-Stipperger, Roswitha: Konrad Mautner: Steirisches Trachtenbuch. Begleitheft zur Neuauflage. Graz 1988.

Orientalism. Visions of the East in Western Dress (= Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art). New York 1994.

Ottenjann, Helmut (Hg.): Mode, Tracht, regionale Identität. Historische Kleidungsforschung heute. Referate des internationalen Symposions im Museumsdorf Cloppenburg/Niedersächsisches Freilichtmuseum. Cloppenburg 1985.

Outfit der Wissenschaft, Das. Zur symbolischen Repräsentation akademischer Fächer (= Begleitband zur Ausstellung im Haspelturm des Tübinger Schlosses). Tübingen 1998.

Pesendorfer, Gertrud: Neue Deutsche Bauerntrachten. Tirol. München 1938.

Petrascheck-Heim, Ingeborg: Die Sprache der Kleidung. Wesen und Wandel von Tracht, Mode, Kostüm und Uniform. 2. Auflage, Baltmannsweiler 1988.

Prickler, Clara: Historische Trachtendarstellungen burgenländischer Kroaten = Historicne slike nosnjov gradis´canskih Hrvatov. Eisenstadt 1998.

Prodinger, Friederike (Hg.): Gewand und Stand. Kostüm- und Trachtenbilder der Kuenburg-Sammlung. Salzburg-Wien 1983.

Rachbauer, Paul: Zur Trachtenbewegung und Trachtenerneuerung in Vorarlberg. In: Beitl / Bockhorn (Hg.) 1987, 177-186.

Rasche, Adelheid: Ein Modemuseum in Berlin? Zur Geschichte einer verlorenen Kostümsammlung. In: Museums-Journal 9 (1996), III, 15-18.

Richtlinien für die Trachtenpflege in Österreich. Hgg v. Österreichischer Verband für Heimatpflege (= Schriften für den Volksbildner, 33). Wien 1937.

Riegl, Alois u. a.: Führer durch die Costüm-Ausstellung im k. k. Österreichischen Museum für Kunst und Industrie. Wien 1891.

Roche, Daniel: The culture of clothing: dress and fashion in the „ancien régime". Cambridge u. a. 1994.

Sander, Hermann: Volksleben in Vorarlberg. In: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Auf Anregung und unter Mitwirkung Seiner kaiserlichen und königlichen Hoheit des durch-lauchtigsten Kronprinzen Erzherzog Rudolf. 24 Bde. Wien 1887-1902: Bd. Tirol und Vorarlberg, Wien 1893, 355-370.

Schindler, Margot: Gedanken zur Kleiderforschung bei der Erstellung einer österreichischen Textil- und Trachtenbibliographie. In: Beitl / Bockhorn (Hg.) 1987, 75-91.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS 2). Wien 1951.

Schmidt, Leopold: Das österreichische Museum für Volkskunde. Werden und Wesen eines Wiener Museums (= Österreich Reihe, 98/100). Wien 1960.

Schmidt, Leopold: Volkstracht in Niederösterreich (= Niederösterreichische Volkskunde, 5). Linz 1969.

Schmidt, Leopold: Trachtenforschung und Gegenwartsvolkskunde (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 3; zugl. Sonderdruck 16 aus Anzeiger der Phil.-Hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 111 (1975), 388-410.

Schmitt, Heinz: Theorie und Praxis der nationalsozialistischen Trachtenpflege. In: Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 7). München 1987, 205-213.

Schmitt, Heinz: Volkstracht in Baden. Ihre Rolle in Kunst, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft seit zwei Jahrhunderten. Karlsruhe 1988.

Schober, Anna: Die Jeansgruppe: außer sich bei sich sein. In: MA-null. Magazin im offenen und öffentlichen Raum 1 (1997), 12-14.

Schober, Anna: Blue Jeans. Vom Leben in Stoffen und Bildern. Frankfurt/M.-New York 2001.

Sich kleiden (= Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, 25/1989). Marburg 1989.

Simmel, Georg: Philosophie der Mode (1905). In: Gesamtausgabe, Bd. 10. Frankfurt/M. 1995, 7-37.

Simmel, Georg: Die Mode (1911). In: Ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. 4. Auflage, Berlin 1998, 38-63.

Sombart, Werner: Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung. Wiesbaden 1901; auschnittw. wieder-abgedr. In: Bovenschen, Silvia (Hg.): Die Listen der Mode. Frankfurt/M. 1986, 80-105.

Spieß, Karl: Die deutschen Volkstrachten. Leipzig 1911.

Steele, Valerie: Fetisch. Mode, Sex und Macht. Berlin 1996.

Sultano, Gloria: Wie geistiges Kokain… Mode unterm Hakenkreuz. Wien 1995; zugl. Univ.-Diss. Wien 1994.

Szeibert-Sülzenfuhs, Rita: Die Münchnerinnen und ihre Tracht. Geschichte einer traditionellen Stadttracht als Spiegel der weiblichen Bürgerschicht (= Bayerland, 9). Dachau 1997.

Tostmann, Gexi: Tracht modern und wirtschaftlich. In: Sommerakademie Volkskultur 1992. Dokumentation. Wien 1992, 144f.

Tostmann, Gexi: Das Dirndl. Alpenländische Tradition und Mode. Wien-München 1998.

Tracht: überliefert – getragen – modernisiert. Eine Bibliographie zu Salzburger Kleid und Tracht von Susanne Brandner. Festschrift für Friederike Prodinger zum 75. Geburtstag (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 3). Salzburg 1988.

Tradition. Kundenzeitschrift Leben mit Tradition/Gössl (Salzburg). Heft Nr. 46 – Herbst/Winter 1995; Nr. 52 – Herbst/Winter 1998; Nr. 53 – Frühling/Sommer 1999.

Tschofen, Bernhard: „Trotz aller Ungunst der Zeit". Anmerkungen zu einer zweiten Geschichte der Tracht in Vorarlberg. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 94/NF XLV (1991), 1, 1-46.

Tschofen, Bernhard: Ritualisierte Wurzeln, oder auch: Schönheit als Programm. Eine Handlungsofferte der Europäischen Ethnologie. In: Ethnologia Europaea 28 (1998), 45-53.

Tschofen, Bernhard: The Habit of Folklore. Remarks on Lived Volkskunde and the Everyday Practice of European Ethnology after the End of Faith. In: Journal of Folklore Research 36 (1999), Nos. 2/3, (= Cultural Brokerage. Forms of Intellectual Practice in Society), 235-242.

Veblen, Thorstein: The Theory of the Leisure Class. New York 1899; Dt. Theorie der feinen Leute. 5. Auflage Frankfurt/.M. 1997.

Waffen- und Kostümkunde. 1 (1958) - 40 (1998); davor als Zeitschrift für historische Waffen- und Kostümkunde 1 (1897/99) – 9 (1921/22); NF 1 (1923/25) – NF 8 (1943/44).

Walter, Sepp: Das Steirische Volkskundemuseum in den Jahren 1913 bis 1961. In: Sutter, Berthold (Hg.): Festschrift 150 Jahre Joanneum 1811-1861. Graz 1969, 205-211.

Weber-Kellermann, Ingeborg: Die Französische Revolution als Wendepunkt in der europäischen Kostümgeschichte. In: Böth / Mentges (Hg.) 1989, 85-98.

Wisniewski, Claudia: Kleines Wörterbuch des Kostüms und der Mode (= Reclams Universal-Bibliothek, 4224). Stuttgart 1996.

Wolter, Gundula: Die Verpackung des männlichen Geschlechts. Eine illustrierte Kulturgeschichte der Hose. Marburg 1988.

Wolter, Gundula: Hosen, weiblich. Kulturgeschichte der Frauenhose. Marburg 1994; zugl. FU Univ.-Diss. Berlin 1992.

Wörner, Martin: Vergnügung und Belehrung. Volkskultur auf den Weltausstellungen 1851-1900. Münster u. a. 1999; zugl. Univ.-Diss. Tübingen 1997.

Wörner, Simone: „Wie ist die Natur doch im allgemeinen so schön". Kleidungsideen und Kleidungsverhalten bürgerlicher Naturbewe-gungen. In: Kleider und Leute 1991, 294-322.

Yoder, Don: Folk Costume. In: Dorson, Richard M. (Hg.): Folklore and Folklife. An Introduction. Chicago 1974, 295-323.

Gertrud Benedikt
Christian Stadelmann

# Vom Bauern zum Landschaftspfleger

„Der Bauer" war im 19. und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als „Volk" das beinahe alleinige Objekt der Forschungsbegierde von Volkskundlerinnen und Volkskundlern. Genau gesagt interessierten nicht die Bauern an sich, sondern deren materielle und geistige Äußerungen. Auch die Arbeit der Bauern wird in Geräte oder Bräuche gefroren. Undifferenziert ist „der Bauer" das Konstrukt einer Gesellschaft (und der Volkskunde), die an der Moderne leidet. Die spezifische bäuerliche Arbeit ist die Grundlage dieses Konstruktes:

> „In Summa: der Bauer bewahrt durch die Form seiner Arbeit sich selber als einen Stammhalter unserer ächtesten nationalen Alterthümer in Stamm und Siedlung, Sitte und Sprache. Er zeigt uns die Grundzüge der Volkspersönlichkeit ruhend, gebunden, im naiven Instinkte waltend" (Riehl, 1883, 74).

Die „Form seiner Arbeit" ist es, die die bäuerliche Lebensweise tatsächlich noch immer von der der übrigen Bevölkerung unterscheidet. Doch auch die bäuerliche Bevölkerung ist nicht aus einem Guß. „Den Bauern" gibt es nicht. Die Differenzen zeigen sich regional, in der Produktion, sozial, historisch, alters- und geschlechtsspezifisch. Jedoch gibt es durchaus Aspekte einer bäuerlichen Lebensweise, die den Bauern gemeinsam sind. Dies wirft die Frage auf, wann und warum ist eine bäuerliche Lebensweise entstanden. Hier ist es notwendig, die Geschichte, in diesem Fall als Hilfswissenschaft, zu bemühen.

## Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bauern

Wann hat eine Entwicklung angefangen, auf welchem Boden fußt sie? Rösener sieht den Aufstieg Europas im Mittelalter begründet, mit einer Ausweitung der Getreideanbauflächen und einer Intensivierung (durch Dreifelderwirtschaft) der Landwirtschaft (Rösener 1993, 44f.). Während des Mittelalters wurde die bäuerliche Kulturlandschaft Europas geschaffen, die erst im Zuge der Industrialisierung und Verdichtung der Besiedelung im 19. und 20. Jahrhundert verändert wurde. Die ertragreichere Landwirtschaft ermöglichte die Ernährung einer größeren Anzahl von

Menschen und damit auch die Versorgung der seit dem 12. Jahrhundert entstehenden Städte. Dies bedingte die Entwicklung der Wirtschaft von einer relativ autarken Hauswirtschaft zu einer „arbeitsteilig gegliederten Verkehrswirtschaft" (Abel 1967, 54). Dadurch kam es im Spätmittelalter zum ersten Mal zu einer Lohn-Preis-Schere in der Landwirtschaft: die Löhne und Preise für handwerkliche Erzeugnisse stiegen, während die Preise für die landwirtschaftlichen Produkte sanken. Zur gleichen Zeit begann eine Entwicklung, in deren Verlauf die Bauern neben Naturalabgaben zunehmend Geldabgaben leisten mußten. Damit wurden die Bauern (auch) zu Warenproduzenten, die vom Markt abhängig waren. Die gute Ernte wurde zum Fluch, weil die Preise sanken.

Mit der Geldwirtschaft wuchs die finanzielle Belastung der Bauern durch die Grundherren; die Einführung des römischen Rechtes schränkte die Nutzungsrechte der Bauern an Wald und Weide ein (vgl. Bauer 1925). In der Folge kam es zu Bauernaufständen. Generell zielte deren Stoßrichtung einerseits auf eine Wiederherstellung des alten Rechts, andererseits auf ein revolutionäres Infragestellen des bestehenden kirchlich-feudalen Herrschaftssystemes (Krammer 1976, 17).

Nach der Niederschlagung des letzten Bauernaufstandes in Österreich im Jahre 1626 begann die vollständige Unterordnung der bäuerlichen Bevölkerung unter die Grund- und Gutsherrschaft, mit wenigen regionalen Ausnahmen. Die Untertänigkeit bedeutete eine Einschränkung der Handlungsfähigkeit:

> „[...] keine freie Berufswahl, Verehelichung, Verschuldung, Verbürgerung, Testierung etc. und auch die Bewegungsfreiheit war aufgehoben, d.h. der Untertan war an die Scholle (Schollenpflicht), an einen bestimmten Grund [...] gebunden. Er konnte aber umgekehrt auch nicht verkauft werden. Er war Zubehör der Scholle und konnte von dieser nicht getrennt werden" (Krammer 1976, 21f.).

## Die Bauern im 19. Jahrhundert

Ab 1750 etwa, mit den Anfängen von Manufakturen und der Einführung des Verlagssystemes vergrößerte sich der Widerspruch zwischen feudalistischer und kapitalistischer Produktionsweise zunehmend: Das Untertänigkeitsverhältnis mit seiner „Schollenpflicht" steht im Gegensatz zur vom aufstrebenden Kapitalismus benötigten „freien" Arbeitskraft. Dies führte 1781 zu einer teilweisen Aufhebung des Untertänigkeitsverhältnisses, um „die Bauern einesteils mobiler zu machen, sie andererseits auch als Konsumenten anzureizen" (Bruckmüller 1985, 296), und 1848 zur vollständigen

Aufhebung des Untertanenverhältnisses und zur Grundentlastung. Mit der Erlaubnis des freien Grundverkehrs und der Verschuldbarkeit des Besitzes, 1868, trat eine wachsende Verschul-dung der Bauern ein.

In diese Zeit fällt nach Fielhauer der Beginn einer „frühwissenschaftlichen" Volkskunde (Fielhauer 1987, 361ff). Den Aufklärern war es um die Verwaltbarkeit des Volkes zu tun:

> „es ging [...] zuallererst um die Registrierung von Ressourcen für ein noch nicht in Frage gestelltes System des Staatshaushaltes und erst in der Folge um die ‚Not des Volkes' [...]" (Fielhauer 1987, 363).

Ihr Interesse richtete sich auch auf Kleidung, Nahrung, Wohnen sowie Gesundheit und gibt damit erstmals einen volkskundlichen Kanon zur materiellen Kultur vor. Österreich war zur Zeit des aufgeklärten Absolutismus durchwegs agrarisch strukturiert. Zwangsläufig verschiebt sich so der ‚Blick aufs Volk' zum ‚Blick auf die ländliche Bevölkerung'.

Die Lage der Bauern und der Landwirtschaft allerdings veränderte sich. Im 19. Jahrhundert entstand jene Agrarstruktur, die heute sowohl Selbst- als auch Fremdbild der Bauern prägt. Durch Einführung von Kleebau, Sommerstallfütterung und dem Anbau von zusätzlichen arbeitsintensiven Kulturen wie Kartoffeln und Rüben stieg der Bedarf an landwirtschaftlichen Arbeitskräften (vgl. Bruckmüller 1985, 296f). Zu dieser Zeit entwickelte sich die Gesindehierarchie auf Bauernhöfen, wie sie noch bis vor dem Zweiten Weltkrieg bestand (vgl. Aigner 1992). Viehhal-tung wurde nun im großen Maßstab betrieben. Diese verlangte ebenfalls ein spezialisiertes Gesinde (vgl. Liebl 1991). Zudem setzte der Prozeß der „Agrarisierung" ein: Bis 1800 war es üblich gewesen, Landwirtschaft als Erwerbskombination mit Holzwirtschaft, Köhlerei oder Textilproduktion zu betreiben. Diesbezügliche Möglichkeiten wurden mit Einführung neuer Techniken etwa in Verhüttung und Textilproduktion stark eingeschränkt. Die Bauern, die nur Landwirtschaft betreiben, wie man sie sich also heute klassisch vorstellt, gibt es eignetlich erst im 19. Jahrhundert (vgl. Bruckmüller 1985, 299f).

Verändert haben sich in dieser Zeit die Produktionsformen in der Landwirtschaft: eine Produktions- und auch Arbeitsintensivierung durch neue Pflanzen; die Veränderung in der Viehhaltung durch die Sommerstallfütterung; die spezialisierteren Züchtungen bei Pflanzen und Tieren, die am Ende des 20. Jahrhunderts in die radikale Bedrohung durch Genmanipulation und Vereinnahmung des Genmaterials durch Konzerne und damit einer Einschränkung der Artenvielfalt mündet; politische Vertretungen der Bauern entstehen ebenso wie bäuerliche Genossenschaften. Die Me-

chanisierung nimmt ihren Anfang.

Die Politik des Nationalsozialismus nutzte die Bauern als ideologisches Konstrukt des Deutschtums: ewig und schollengebunden. Realität war zumindest der Versuch einer Modernisierung der Landwirtschaft auf der Ebene der Organisation und der Produktion. Der „Reichsnährstand" wurde von der Spitze, dem Reichsbauernführer, bis zur Basis, den Ortsbauernschaften, gegliedert. Damit wurde die Lebensmittelerzeugung kontrolliert lenkbar. Maschinenankauf und Kunstdüngerverwendung wurden gefördert. Auch die Landflucht setzte in der Zeit zwischen 1938 und 1945 verstärkt ein. Die Weichen für die konsequente Modernisierung der Landwirtschaft wurden somit bereits gestellt (vgl. Kaser / Stocker 1988, 169ff.).

Die große Veränderung im Laufe des 20. Jahrhunderts in der Landwirtschaft ist wohl die Entwicklung vom primär für sich selbst arbeitenden und Abgaben leistenden Bauern zum Produzenten für den Markt, das heißt, die Entwicklung der Landwirtschaft vom Feudalismus hin zum Kapitalismus. Landwirtschaftliche Organisationen wie Raiffeisen sollten diesen Modernisierungsschub, der viele Bauern ihre Existenz kostete, puffern (vgl. Bruckmüller 1977).

Mit dem Aufkommen von Arbeitsmöglichkeiten in der Industrie und der Strukturveränderung in der Landwirtschaft fällt auch eine verstärkte Landflucht zusammen. Zwischen 1890 und 1910 sank der Anteil der in der Land- und Forstwirtschaft beschäftigten Berufstätigen (d. i. die Agrarquote) von 50 auf 39 Prozent. Von 1910 bis nach dem Zweiten Weltkrieg blieb die Agrarquote mit ungefähr 39 Prozent konstant. Danach bis Mitte der 1970er Jahre kam es zur stärksten Abwanderung. Die Agrarquote sank bis 1971 auf 8,7 Prozent (Ziebermayr 1993, 6), bis 1993 auf 5,2 Prozent (Bericht 1994, 175). Dabei betrug die Anzahl der im Nebenerwerb geführten Betriebe – das heißt, das Haupteinkommen wird außerhalb der Landwirtschaft verdient – 55 Prozent, im Vollerwerb geführte Betriebe 29 Prozent und im Zuerwerb – das Haupteinkommen wird hier in der Landwirtschaft erzielt – 11 Prozent (Bericht 1994, 193). Allerdings leben in landwirtschaftlichen Haushalten noch immer fast eine Million Menschen – 977.639, also beinahe ein Achtel der Einwohner Österreichs (Bericht 1994, 180).

Die Situation der Bauern Österreichs geht konform mit der europäischen Entwicklung in der Landwirtschaft: In Gunstlagen kommt es zu einer Vergrößerung der Betriebe und Intensivierung der Produktion – hier gilt es zu „wachsen oder zu weichen" (vgl. Krammer / Scheer 1978). In Ungunstlagen kommt es zu einer Extensivierung der Produktion durch

Nebenerwerb oder zum Aufgeben der Landwirtschaft.

Stark beeinflußt wird die Landwirtschaft von makrostrukturellen Wirtschaftsfaktoren. Seit ungefähr 1970 gibt es in beinahe allen agrarischen Bereichen eine Überproduktion, die Exporte unumgänglich macht. Weil aber in fast ganz Westeuropa mehr landwirtschaftliche Produkte erzeugt als verbraucht werden, müssen Exporte von der öffentlichen Hand gestützt werden. Erste derartige Stützungen wurden in den 1950er Jahren für die Rinderexporte gewährt. Heute werden Getreide, Rindfleisch und Milchprodukte fast nur mit Hilfe von Zuwendungen ausgeführt. Die staatlichen Gelder wurden anfangs nicht den Bauern direkt ausgezahlt, sondern den Exporteuren. Damit kam die Förderung zum Großteil dem Handel zugute. Dieser Umstand führte in Österreich früh zu einer Diskussion über die grundlegende Umstellung des Förderungssystems. Als ihr Resultat wurde 1978 der Bergbauernzuschuß, eine Zahlung direkt an Bauern, eingeführt. Grundlagen dafür waren auch Überlegungen, daß die Bauern ja die Landschaft pflegen und somit der Erholung der Gesellschaft dienen. Die Bauern erhalten dadurch eine Funktion, die jenseits ihres Selbstverständnisses liegt. Innerhalb der Landwirtschaft gibt es darüber eine heftige Diskussion: Der Großteil der Bauern, vor allem Vollerwerbsbauern, will nicht für eine Dienstleistung an der Gesellschaft bezahlt werden, sondern für ihre Produkte. Sie wollen einen „gerechten Preis" dafür.

Gleichlaufend mit dieser Diskussion um den „Zwischenhandel" wurden in den 1970er Jahren erste Direktvermarktungsstrukturen entwickelt, wie zum Beispiel der Verkauf von bäuerlichen Produkten aus dem Waldviertel in Wien (vgl. Pachinger 1993, 8).

Trotz der Stützungen sinkt das Einkommen der Bauern. Eine Strategie dagegen sind Produktionsintensiverungen, für die in der Regel investiert werden muß. Investitionen tragen zur Verschuldung der landwirtschaftlichen Betriebe bei, obwohl sie ebenfalls stark gefördert werden. Die Betriebe können den sinkenden Erzeugerpreisen durch Produkt-diversifizierung und durch Spezialisierung in Marktnischen ausweichen. Dies führt in Verbindung mit einer entsprechenden Förderung zu einer Veränderung der Produktionsstruktur: Ölsaaten, Eiweißpflanzen, Speziali-täten wie Lamm-, Ochsen- oder Wildfleisch, Ölkürbisse, Mohn, Kräuter und dergleichen kommen zu den herkömmlichen Erzeugnissen hinzu. Der biologische Landbau fällt mit einer ständig steigenden Anzahl von Betrieben ebenfalls in diese Nischen-Strategie. Generell handelt es sich um die Produktion für aufnahmefähige Märkte oder um die Schaffung neuer Märkte durch Qualitätsdifferenzierung.

Eine weitere Strategie zielt darauf ab, die Wertschöpfung des landwirtschaftlichen Betriebes zu erhöhen, indem die Rohprodukte selbst weiterverarbeitet und vermarktet werden. Statt lebende Rinder an einen Fleischhauer zu liefern, werden Fleisch und Wurstwaren direkt an in der Regel städtische Verbraucher abgegeben – teilweise unter gezielter Einbeziehung des Fremdenverkehrs. Dieser nützt neben der Herstellung marktgängiger Produkte und den Gebäuden vor allem immaterielle Ressourcen, wie Landschaft, Erlebnisraum Bauernhof, Familienanschluß. Ein solcher Weg erfordert spezifische Kenntnisse von Handelsnormen und Vermarktungsvorschriften und Fähigkeiten, etwa im Kundenkontakt oder bei der Anbindung an die Zimmervermittlung. Sowohl Direktvermarktung als auch Fremdenverkehr belasten hauptsächlich die Bäuerin stark.

Die gängigste Strategie ist die Umstellung von einem Haupterwerbsbetrieb auf den Nebenerwerb – falls es die infrastrukturelle Möglichkeit dazu gibt. Oft wird der Nebenerwerbslandwirt zum Tagespendler oder sogar – wie häufig im Burgenland – zum Wochenpendler. Dies verändert und prägt das Alltagsleben.

Wie aus den Ausführungen über die Förderung der Landwirtschaft zu entnehmen ist, greift die Agrarpolitik in die Lebenswelt der bäuerlichen Menschen entscheidend ein. Ohne ein Stützungs- bzw. Förderungssystem hätte die Agrarkrise zweifellos stärker durchgeschlagen; die Zahlungen an die Bauern erforderte aber eine weitgehende politisch-administrative Durchorganisation des Agrarsektors. Die Frühphase des Prozesses der bäuerlichen Organisation wurde von Bruckmüller be-schrieben (Bruckmüller 1977). Daß eine vergleichbare Darstellung der neueren Geschichte der bäuerlichen Interessenvertretung nicht existiert, ist kein Zufall.

## Die bäuerliche Arbeit

Die Diskussion um die Arbeitszeiten in der Landwirtschaft wird sehr emotional geführt. Bauern und Bäuerinnen haben den Eindruck, viel mehr zu arbeiten als die übrigen Berufstätigen: „Im Durchschnitt fühlten sich 42,6 % der von uns befragten Betriebsleiter ständig stark mit Arbeit belastet, 55,7 % – die größte Gruppe – zeitweise, nur 1,6 % nie“ (Pevetz 1987, 125). Realität ist, daß zumindest die Bäuerin nach Eigenaufzeichnung mit Ausnahme der Tourismus-Betriebe im Jahresschnitt weniger Arbeitsstunden für Haushalt und Betrieb aufwendet als eine nicht in der Landwirtschaft arbeitende Frau (vgl. Wernisch 1978 u. 1979). Zudem scheint der Haushalt ein flexibler Faktor zu sein: Während der Arbeitsspitzen im Betrieb wird die Zeit im Haushalt verringert, im Winter wird mehr Zeit mit

Haushaltsarbeiten verbracht (Wernisch 1979, 57) (dies gilt auch für nicht-landwirtschaftliche Haushalte). Hier ist die Frage anzuschließen, warum die Betonung der Arbeitsbelastung so wichtig für Bauern und Bäuerinnen ist. Ein Aspekt davon ist sicher die Tatsache, daß trotz gleichbleibendem beziehungsweise bei trotz Mechanisierung steigendem Arbeitseinsatz das Einkommen der Bauern immer mehr sinkt.

„Bäuerliches Leben ist ein Leben, das völlig aufs Überleben ausgerich-tet ist. Vielleicht ist dies das einzige typische Merkmal, das Bauern wirklich überall gemeinsam haben" schreibt John Berger (Berger 1992, 267). Sie überlebten trotz der bis vor kurzem größten Gefahr des Sterbens an Nahrungsmangel (vgl. z. B. Delumeau 1985, 228f.): „Der Grund-widerspruch der bäuerlichen Situation, das Ergebnis der Doppelnatur der bäuerlichen Ökonomie, lag darin, daß die, die Nahrung produzierten, am ehesten verhungerten" (Berger 1992, 278). Diese Erfahrung bringt die Bauern dazu, nichts als sicher anzunehmen. (Berger ortet in dieser Tatsache den eigenen Konservativismus der Bauern: Wenn die Lage so unsicher ist, werden die wenigen Sicherheiten bewahrt und weitergegeben, um zu überleben.)

Die Doppelnatur der bäuerlichen Ökononomie liegt darin, daß die Bauern sowohl für ihre eigene Versorgung – als Subsistenz – produzieren als auch für die Versorgung der übrigen Bevölkerung, sei es für die Grundherren oder für den Markt. Bauern arbeiten also traditionell direkt für das eigene Überleben, das heißt für die Versorgung der eigenen Familie. Ihre Produkte sind lebensnotwendig und daher subjektiv wertvoll. Der bäuerliche Betrieb in Österreich ist noch immer überwiegend ein Familienbetrieb und als solcher eine „Einheit von Produktion, Konsum und 'Familien'-leben" (Rosenbaum 1982, 57). Diese Tatsache bedingt, daß der Arbeitsaufwand nicht in erster Linie von einem Interesse an Profitmaximierung und der Erzielung eines monetären Surplus diktiert wird" (Medick 1982, 271). Die geleistete Arbeit kommt also dem „ganzen Haus" zugute. Dies ist eine „sozial-ökonomische Formation [...], welche Produktion, generative Reproduktion und Konsum im gemeinsamen Lebenszusammenhang der Familienmitglieder verbindet und organisiert (ebd., 273). Zu arbeiten bedeutet zu überleben.

Bis jetzt haben die Bauern überlebt und mit ihnen eine Lebensform, die sich von der der übrigen Bevölkerung zum Teil unterscheidet. Ihre Produktionsgrundlage ist das Land, das bewirtschaftet wird, ihre Produktionsweise ist abhängig von der Natur.

In diesem Zusammenhang muß auch die bäuerliche Arbeit gesehen werden. In der Vorstellung der Bauern ist ihre Arbeit aufgabenorientiert im Gegensatz zur sonst üblichen Arbeit nach der Zeit. Die Tatsache, daß nicht nach der Zeit gearbeitet wird, ermöglicht einen kleinen Spielraum der selbstbestimmten Zeiteinteilung. Dies ist eine Grundlage für das (historisch neue) Empfinden der Bauern, ihr eigener Herr zu sein. (Die zweite Grundlage ist der eigene „Besitz", also das Eigentum an Land und Produktionsmitteln.)

Im 19. Jahrhundert machten sich die Wissenschaften und damit die Universitäten die Erforschung der kulturellen Äußerungen von Menschen zur Aufgabe. Für Teile der sogenannten Hochkultur wurden eigene Fächer eingerichtet, wie etwa die Kunstgeschichte oder die Musikwissenschaften. Die gesamte Kultur des Volkes und damit der Bauern wird Arbeitsfeld der Volkskunde.

## Die Bauern in der Diskussion um Inhalte und Ziele der Volkskunde

Im Jahre 1853 nahm W. H. Riehl die in vielen wissenschaftlichen Konzeptionen nachwirkende Einteilung der (deutschen) Gesellschaft in die „Mächte des Beharrens" und die „Mächte der Bewegung" vor. Erstere sah er in den Ständen der Bauern und der Aristokratie manifestiert, letztere im Bürgertum und im Proletariat (Riehl 1861). Ganz unter dem Eindruck der Revolution von 1848 stehend, wies er dabei den Bauern die Rolle der in sich stabilen Bewahrer einer zwar bedrohten, jedoch bewährten Gesellschaftsordnung zu. Volksaufklärerischen Tendenzen – vertreten durch eine liberale Politik – gegenüber zeigte sich Riehl skep-tisch und ablehnend, zumal er ihnen Unkenntnis der Verhältnisse und Unverständnis für die Bedürfnisse der Landbevölkerung vorwarf (vgl. Riehl 1861, 136-151). Riehl sah in den Bauern ein wichtiges Instrument konservativer Politik, da er sie – kleinräumig orientiert, wie er sie im Südwesten Deutschlands vorgefunden hatte – für nicht organisierbar und ideologisierbar hielt (Altenbockum 1994, 158f. u. 173).

Solcherart weltanschaulich motiviert, geriet die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Bauern zu einem zentralen Anliegen Riehls. Gestützt auf einen durchaus beachtlichen Ruf, verlangte er 1858 die Institutionalisierung der Volkskunde (Riehl 1958) und hatte – wiewohl auf den „Organismus einer ganzen Volkspersönlichkeit" zielend (Riehl 1958, 29) – die Bauern im Kopf; die Beschäftigung also mit jenem Stand, der damals noch weit mehr als 50 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmach-

te und somit grob verallgemeinernd durchaus mit „Volk" gleich-gesetzt werden konnte.

Ohne daß unmittelbar mit den Riehl'schen Entwürfen gearbeitet worden wäre, wurden in der Phase der Institutionalisierung der Volkskunde im deutschsprachigen Raum, als es galt, Forschungsfelder und Fachgrenzen abzustecken, Fragen danach diskutiert, was denn nun die Aufgabenbereiche des Faches zu sein hätten; wie sie sich in den Kreis der bestehenden Wissenschaftsbereiche einzugliedern hätte. Aus dem Netzwerk der umfangreichen und für die Fachgeschichte sehr wichtigen Diskussionen (vgl. Lutz 1958, für die Institutionsbildung Jacobeit 1965, 104-111 sowie speziell für Österreich Jacobeit u. a. 1994, 395-628) dieser Periode interessiert hier vor allem jener Ansatz von Eduard Hoffmann-Krayer, der den Arbeitsbereich der Volkskunde auf den „vulgus in populo", das „niedere, primitiv denkende, von wenig Individualitäten durchdrungene Volk" im Rahmen einer weitgehend politisch determinierten Nation eingegrenzt hat (Hoffmann-Krayer 1958, 43f.). Ein solcher Entwurf wies – ohne das noch explizit auszudrücken – sehr direkt auf die Bauern hin. Doch sollte es nicht darum gehen, deren Lebensumstände zu erfassen, sondern in einem romantischen Sinne Ursächliches eines Volkes, den „Mutterboden der Kulturnation", wie Hoffmann-Krayers Parole allsogleich übersetzt wurde (Dieterich 1958 zugesprochen), zu erforschen. In der Folge machten es wohl die politischen Gegebenheiten der 1920er Jahre, resultierend vor allem aus der wirtschaftlichen Instabilität nach dem Ersten Weltkrieg, möglich, daß solche Leitgedanken sehr unmittelbar mit Riehls gegenwartsgestaltenden Ideen verbunden und zum Programm der Volkskunde gemacht wurden. Dies besonders auch in Österreich, wo erst nach dem Zusammenbruch der Monarchie ein ähnlich starkes Bedürfnis nach national zusammenfügenden, nach außen also abgrenzenden Modellen in einer großdeutsch orientierten Wissenschafts-elite geweckt wurde. Riehl sollte alsbald zu einer zentralen Leitfigur der österreichischen Volkskunde werden, auf den sich zuerst vor allem Viktor Geramb, aber auch Vertreter späterer Volkskundlergenerationen wie Karl Ilg gerade wegen seiner gesellschaftsgestaltenden Konzeptionen beriefen. Viktor Geramb war es auch, der sich auf theoretischer Ebene mit der Abgrenzung der Aufgabenbereiche der Volkskunde beschäftigte. Er hatte noch 1910 eindeutig für eine Bauernkunde plädiert, kam aber später zu einem Fachverständnis, das stärker auf eine, wie er es nannte, „Urverbundenheit" (Geramb 1958) im Menschen allgemein zielte (Eberhart 1994, 435f.).

> „Damit ist weniger ein bestimmter Stand, als vielmehr ein seelisch-geistiger Zustand gemeint. Es sind zum Beispiel durchaus nicht nur die Bauern, und schon gar nicht alle Bauern, die zum „vulgus" gehören, obwohl man unter unseren Bergbauern, Almhaltern, Hirten und Jägern auch heute noch immer besonders rein ausgeprägte Typen – wirkliche „Archetypen" – des „vulgus" finden kann. [...] in den Angehörigen aller anderen Stände, auch im Höchstgebildeten, schlägt – zumal im Affekt (Angst, Zorn) und im Aberglauben – der Zustand des vulgus bisweilen kräftig durch. Man sieht, mit dem Seziermesser läßt sich da nicht scheiden" (Geramb 1946, 14).

Geramb sah sich mehrfach veranlaßt, einer Eingrenzung auf die „Erforschung der kulturellen Bedeutung des deutschen Bauerntums", wie sie etwa in einem Positionierungsversuch Julius Schwieterings gefordert wurde (Schwietering 1958, 156; vgl. dazu Assion 1994, 52f.), zu widersprechen. Es war wohl kaum mehr möglich, einen gesellschafts-politisch weitergefaßten (Bildungs-)Anspruch mit je zeitgemäßer Programmatik für das Fach auf den sukzessive schwindenden Bauernstand begrenzt zu halten. Angesichts der immer schwerer übersehbaren Entbäuerlichung der Bevölkerung hat im Laufe des 20. Jahrhunderts die selbstauferlegte Aufgabenstellung zwangsläufig weniger auf die Bauern gezielt. In den Blickpunkt rückte vielmehr ein entsprechend konturierter „geistiger Habitus des 'volkhaften Menschen'„ (Kretzenbacher 1983, 90, Viktor Gerambs Fachverständnis erläuternd; vgl. auch Eberhart 1994, 434), der durch Technisierung, Verstädterung und Aufgabe von alther-gebrachten Verhaltensnormen bedroht war. Den hat man vor Augen, wenn man in der konkreten, sachbezogenen Arbeit detailreich kulturelle Erscheinungen der Bauern aufnimmt, dokumentiert, sammelt, restauriert, analysiert oder auch mit ideologietragendem Gehalt füllt.

Einen konsequenten Schritt weg von der als Bauernkunde verstandenen Volkskunde machte das Fach erst in den 1970er Jahren, als es deren Vertreter, die eigene Position reflektierend, auf eine breitere kulturwissen-schaftliche Basis zu stellen versuchten. Geschichte, Tradition und Fremd-verständnis der Volkskunde haben das Verhältnis zur bäuerlichen beziehungsweise ländlichen Kultur jedoch weiterhin als nah und schwierig gestaltet.

## Volkskundliche Arbeit an den Bauern

Gegenüber den programmatischen Konzeptionen war die praktische Arbeit der Volkskunde stets noch deutlich stärker geprägt von den politischen Rahmenbedingungen, in denen sie sich zurechtzufinden hatte. Bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus waren verschiedene Bereiche

bäuerlicher Kultur das Ziel der Forschungen – und dies theore-tisch und methodisch nur wenig reflektiert. Religiosität, mündliche Überlieferungen und Braucherscheinungen in der bäuerlichen Gesellschaft zur Beschreibung des „volkstümlichen Wesens" und die typologische Erforschung des Bauernhauses, kunstvoller Gebrauchsgegenstände und der bäuerlichen Tracht als Dokumentation sowohl der Vielfalt als auch der Geschlossenheit von Kulturräumen waren grob verallgemeinernd die Themen der Volkskunde. Die Auseinandersetzung mit anderen sozialen Schichten blieb die ganze Zeit über die Ausnahme. Trotzdem aber ist es im Bereich der österreichischen Volkskunde kaum einmal gelungen, eine bäuerliche Gesellschaftsform als solche zu fassen. Denn: Zielsetzungen und Anforderungen haben gewöhnlich in eine andere Richtung gewiesen und in ihrer praktischen Segmentierung letztlich auf die Lebensweise der Bauern vergessen. Folgerichtig ist auch eine differenzierte Sicht auf die unterschiedlichen sozialen Gruppen innerhalb des Bauernstandes unterblieben. Schon der Begriff des Standes vertuscht die vielfältige soziale Strukturiertheit der Landbevölkerung (vgl. Köstlin 1980, 62 oder Andrásfalvy 1989, 40).

Die volkskundlichen Museen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit ihren Sammlungen begonnen haben, haben aufgrund ihrer mehr oder minder klar formulierten gewerbefördernden Gründungsintentionen von Anfang an eine primär auf sogenannte Volkskunst abzielende Richtung eingeschlagen. Der Begriff „Volkskunst" ist dabei gewöhnlich synonym mit „Bauernkunst" verwendet worden, was deutlich auf die Exponatsteller hinweist. Karl Spieß, der sich aus einer nationalistisch-mythologischen Sicht heraus damit beschäftigte, hat in seiner Terminologie die Volkskunst bisweilen überhaupt abgelegt, in einigen Arbeiten nur noch von „Bauernkunst" gesprochen und diesen Begriff in ein Gegensatzpaar mit „Stadtkunst" gestellt (Spieß 1940, 1943; vgl. Grieshofer 1992, 95f.).

Solch begriffliche Gleichstellung hat jedoch – weil kaum je reflektiert – bis in die jüngere Vergangenheit nicht dazu geführt, daß in den Museen eine dahinterstehende bäuerliche Lebenswelt interessiert hätte. Die künstlerischen Gesichtspunkte in Auswahl und Aufbereitung der Präsentationsobjekte sind gewöhnlich wichtiger geblieben. Dementsprechend schwer zu erfüllen sind nunmehr an sie herangetragene Ansprüche, (bäuerliche) Alltagskultur zu zeigen und funktionale Zusammenhänge transparent zu machen, zumal die Museen nicht nur den gegenwärtig gültigen Anforderungen sondern auch ihren historisch gewachsenen Sammlungen gegenüber verpflichtet sind.[1] Freilichtmuseen, die zwangsläufig ländliche

– das heißt normalerweise bäuerliche – Kultur präsentieren (vgl. für ganz Österreich V. H. Pöttler 1985), zeigen die grundsätzlich selbe Tendenz, die sich im Falle der Hauptobjekte allerdings in Richtung Funk-tionalität relativiert: rurale Zweckbauten haben in ihrer Grundkonzeption weniger Rücksicht auf künstlerische Aspekte nehmen, solche höchstens „aufgesetzt" bekommen können.

Es sind vor allem zeitlich begrenzt aufgestellte Ausstellungen oder dezidiert agrarhistorische Museen, die frei von einstmals gültigen ästhetischen Prämissen und Traditionszwängen und somit in der Lage sind, bäuerliche beziehungsweise vorindustrielle Lebens- (häufiger nur Arbeits) weise auszustellen. Sowohl Ausstellungen beziehungsweise Ausstellungsbereiche als auch Museen, die dahingehend orientiert sind, sind aber ausnahmslos in jüngerer Zeit realisiert worden.

Auch an den Universitäten, wo die Volkskunde später als in den Museen Platz fand, schlich die konkrete Forschung wie die Katze um den heißen Brei – die Bauern nämlich. Trotz des einstmals großen Anteils der Bauern an der Gesamtbevölkerung hat sich ihr Stand als untauglich erwiesen, als nationales Musterbild vorgeführt zu werden. Ihr Erscheinungsbild war gerade in Österreich zu inhomogen, als daß die umfassende Beschreibung als Basis für einen identitätsstiftenden Charakter für ein wie auch immer zusammengesetztes größeres politisches Gebilde dienen hätte können. Einzige Ausnahme bildet das Land Tirol, das prompt in den Arbeiten von Hermann Wopfner, die im *Bergbauernbuch* ihren um-fassenden Höhepunkt fanden, die einzige sowohl geographisch als auch thematisch weit gefaßte Gesamtschau bäuerlichen Lebens bietet – mit der Intention, die Einheit Tirols zu belegen (Wopfner 1951-1960).[2] Ansonsten zeigt sich aber, daß „Hörndlbauern" und „Körndlbauern", Weinkultur und Schafhaltung, Anerbrecht und Realteilung dermaßen unterschiedliche Konfigurationen bilden, daß die Gemeinsamkeiten auf einer anderen Ebene gesucht werden müssen als der der bäuerlichen Gesellschaftsstruktur. Das weist wieder

[1] Das Österreichische Museum für Volkskunde hat in seiner Schausammlung diesem Problem so weit wie möglich Rechnung getragen und die Ausstellung bewußt unter Berücksichtigung der Überlieferungslage und auf ihr Zustandekommen reflektierend zu konzipieren versucht (vgl. Tschofen 1994, bes. 19f.). Den aus heutiger Sicht nicht unbedingt günstigen historischen Sammel-intentionen Rechnung tragend, wird die Ausstellung zumindest im dazu erschienen Folder unter der Beifügung „im Spiegel der Volkskunst" präsentiert, was jedenfalls für die älteren Bestände eine weitgehend korrekte Eingrenzung ist.

hin zu einem „geistige[n] Habitus des 'volkhaften Menschen'„ und weiter zur psychologistischen Volkskunde der 1930er Jahre mit ihrem Interesse für die sogenannte Volksseele, die strukturelle Unterschiede verwischt und nie konkret faßbar geworden ist, was somit dazu verleitet hat, sich in gewagte Hypothesen ohne Fundamente zu versteigen.

Einer nationalsozialistisch ausgerichteten Volkskunde ging es dann auch – aufbauend unter anderem auf solchen psychologistischen Ansätzen – immer nur sehr vordergründig um die Bauern (vgl. Jacobeit 1965, etwa 127). Wenn konkret Material zur Dokumentation bäuerlicher Kultur zusammengetragen worden ist, dann vor allem zu dem Zweck, kulturräumlich die deutsche Expansionspolitik zu legitimieren (vgl .z. B. Johler u. a. 1991). Landnahme und Landschaftsprägung als Grundlage für ethnischen Anspruch auf Siedlungsraum sind Faktoren, die gerne undifferenziert in die kulturelle Kompetenz der Bauern verwiesen worden sind.

Die Tatsache, daß sich die alpinen Bergbauerngebiete zum Teil noch längere Zeit nach 1945 der tiefgreifenderen Modernisierung gegenüber verschlossen und gleichsam als kulturelle Rückzugsgebiete Formen vorindustrieller Lebensweise beibehielten, erlaubte es der Volkskunde, hier noch länger als anderswo geschichtslose Konstanz anzunehmen und diese im Sinne der Schmidt'schen Formel von der Volkskunde als „Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen" (Schmidt 1988, 61) statisch zu interpretieren. Die Festlegung auf die Bauern als For-schungsobjekt wurde jetzt gegenüber früher nie mehr explizit ausge-sprochen, in der Praxis jedoch weiterhin geübt. Tendenziell folgte das Fach dem Rückzug alter bäuerlicher Kultur in die Seitentäler und überging so lange wie möglich deren Wandel. Übersehen wurden die sozialen und ökonomischen Veränderungen in der Landwirtschaft nicht, doch ging es der Volkskunde zunächst nicht um deren Beschreibung, sondern um die Festschreibung eines Zustandes davor.

---

[2] In der Schweiz, wo die Identifizierung mit *einer* - nämlich der bergbäuerlichen Kultur etwas besser funktioniert als in Österreich, zeigt sich – wenigstens für den Außenstehenden – eine leichtere Faßbarkeit. Genannt sei vor allem Richard Weiss, der 1941 eine vergleichende Beschreibung des Graubündner Alpwesens vorgelegt hat, in der er den bis heute hochgeachteten Versuch unternommen hat, „die Älpler und ihren Lebenskreis möglichst umfassend und allseitig darzustellen" (Weiss 1992, 14) und fünf Jahre später mit seiner *Volkskunde der Schweiz* ein abgerundetes Werk vorgelegt hat, in dem er sich vor allem an der bäuerlichen Kultur orientiert (Weiss 1946).

Noch aus den Ideen kulturräumlicher Programme der Zwischenkriegszeit geboren, ist das größte volkskundliche Projekt des Landes, der *Österreichische Volkskundeatlas*, zu einem Werk geraten, das diesem Programm zutiefst verpflichtet war. Hier ist in über 20 Jahre dauernder Arbeit versucht worden, eine ehemalige bäuerliche Kultur in all ihren Nuancen zu begreifen und zu beschreiben – zu fassen, wo sie noch zu fassen ist. Abgesehen von den Grundlagenkarten und dreier Blätter zum historischen Bergbau wird denn auch ausschließlich den Äußerungen bäuerlicher Kultur nachgespürt. Ist beispielsweise die Geräteforschung bei der Erstellung der ersten Folge des Atlas' der deutschen Volkskunde während der 1930er Jahre noch geradezu notorisch vernachlässigt worden (vgl. Jacobeit 1965, 132-143), so geben ihr die Herausgeber des Österreichischen Atlaswerkes breiten Raum, diesen aber ausschließlich mit dem Blick auf originär bäuerliches Gerät. Die Ergologie des Handwerks, die etwa in der Schweiz von der Volkskunde interessiert behandelt wird,[3] bleibt hier völlig ausgeblendet. Eine Gesamtschau der Kultur der österreichischen Bauern ist aber aus dem Österreichischen Volkskundeatlas auch nicht entstanden. Abgesehen von den Fragestel-lungen, deren Intention gar nicht einem solchen Ziel gegolten hat, hätten die Instrumente der Kartographie trotz umfangreicher Kommentare letzlich dafür nicht ausgereicht.

Daneben hat sich die österreichische Volkskunde als Konsequenz aus den verhängnisvollen Schritten in Richtung einer „völkischen Wissenschaft" (Jacobeit u. a. 1994) immer mehr mit sehr kleinräumigen und überschaubaren bäuerlichen Gesellschaftsformationen beschäftigt. Unter Aufgabe vergleichender Gesichtspunkte sind ortsmonographische Arbeiten entstanden, die ihre Ergebnisse weitgehend durch die Methoden der Feldforschung gewonnen und zunehmend die Darstellung des Wandels bäuerlicher Kultur zum Thema gemacht haben. An der Universität Wien hat diese Richtung vor allem Károly Gaál geprägt, der damit einer angesehenen ungarischen Forschungstradition in Österreich breiteren Raum gegeben hat (Burgenländisches Landesmuseum 1969, 1976; Zucker 1978; Lunzer 1979; Kulmon 1983). Den daraus entstan-denen Arbeiten ist zu attestieren, daß sie die Lebensweise der von ihnen untersuchten Gruppen zu analysieren versucht haben. Sie sind interessiert und anerkennend aufgenommen, aber auch mit dem Vorwurf konfrontiert worden, methodisch unpräzise zu sein, einen ungerechtfertigten An-spruch auf thematische

[3] Vgl. die zwischen 1963 und 1980 in 50 Heften zu Filmen publizierte Reihe *Sterbendes Handwerk*, fortgesetzt als *Altes Handwerk*, die von Paul Hugger in der *Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde*, Abteilung Film herausgegeben worden ist.

Vollständigkeit zu erheben (Matter 1978, 285, Schöck 1978, 275-278)[4] und in ihrem Objektivitätsanspruch Vorurteile und Wertungen zu verschleiern (Zupfer 1972).

Einen ebenfalls monographisch orientierten, mit ganzheitlichem Anspruch versehenen Weg hat Karl Ilg in Innsbruck beziehungsweise Südamerika verfolgt. Mit entsprechenden Forschungsaufträgen ausgestattet hat er in den 1960er und -70er Jahren die Ansiedlungen deutschsprachiger Auswanderer zuerst in Brasilien, dann auch in anderen lateinameri-kanischen Staaten untersucht, nach dem volkskundlichen Kanon gegliedert und die Ergebnisse in einer Reihe von Publikationen vorgelegt (z. B. Ilg 1972a, 1972b, 1976, 1978, 1982, 1984). Das Forschungsziel dabei gilt einer überkommenen, in sich homogenen bäuerlichen Kultur, wie sie hierzulande wegen ihrer stärkeren gesellschaftlichen Vernetzung nicht mehr vorzufinden ist. Damit ist eine neue Dimension der allmählich blasser werdenden Sprachinselforschung erschlossen worden, die allerdings das Gewicht leicht verschoben hat: von vorrangigen kultur-räumlichen Interessen hin zu einer dem damaligen volkskundlichen Kanon verpflichteten Darstellung einer deutschen, bäuerlichen Kultur. Der bereits skizzierte Schritt in die alpinen Seitentäler hat dadurch seine konsequente Fortsetzung in einem nächsten nach Übersee gefunden. Und es ist beileibe kein Zufall, daß die Volkskunde noch lange vor den Auswanderern nach Nordamerika oder den Auswanderungsbedingungen allgemein – beides Themen die in jeder Hinsicht leichter zu erschließen wären –, die einigermaßen statische, relativ homogene, landwirtschaftlich strukturierte Kultur der südamerikanischen Emigranten entdeckt und als beschrei-bungswürdig befunden hat.

Der Anspruch Ilgs auf Gesamterfassung bäuerlicher Kultur ist im Fachverständnis der Zeit begründet, rührt aber schon von der Schule Hermann Wopfners her. Die fundamental wirkenden Arbeiten über die Walsersiedlungen in Vorarlberg sind ein Beispiel dafür (Ilg 1949, [1956]), zahlreiche Dissertationen, die er betreut hat (z. B. Schneider 1985, Köhler 1986) ein anderes.

Sehr ausgedehnt untersucht hat man in der gesamten österreichischen Volkskunde die sogenannte materielle bäuerliche Kultur. Wie wir weiter oben schon im Falle des Österreichischen Volkskundeatlasses für die Beschäftigung mit Arbeitsgeräten festgestellt haben, zeigt sich insbesondere auch beim Zugang zur Haus-, Hof-, Siedlungs- und (früheren)

[4] Für den Hinweis darauf bedanken wir uns bei Nikola Langreiter.

Wohnforschung eine Fixierung der Volkskunde auf landwirtschaftliche Kultur am allerdeutlichsten, zumal diese hier als Forschungsobjekt konkreter als bei anderen, nicht unmittelbar sachbezogenen Themen aus dem volkskundlichen Kanon greifbar wird. Während also hier die tragen-den Personen offenliegen, lassen sie sich dort leicht verschleiern und die volkskundliche Arbeit generalisierend als Auseinandersetzung mit dem „Volk" darstellen.

Den sachkundlich orientierten Bereichen ist jedenfalls zu attestieren, daß sie sehr weit gediehen und durchaus ergebnisreich gewesen sind, auf Fragen nach persönlichem Erleben einer bäuerlichen Umwelt, nach den sozialen Interaktionen innerhalb dieser Gesellschaftsformationen hat man aber nur unbefriedigend Antworten geben können. Derartiges zu beschreiben, so mochte es vorderhand insgesamt scheinen, hat man einem belletristischen Genre überlassen: der sogenannten Regionalepik, das ist der realistische, vor allem rurale Kultur thematisierende Roman. Dessen Nutzung als Quelle ist eigentlich nur bei Texten geschehen, die ins 19. Jahrhundert zurückgehen und den kulturellen Wandel in bereits historischen Momenten bezeugen (vgl. B. Pöttler 1993). Rezente regionalepische Literatur, wie sie vor allem in den 1970er Jahren entstanden ist, ist demgegenüber – vor allem hinsichtlich der fraglos vorhandenen methodischen Anregungen, die sie bieten hätte können – zunächst unbeachtet geblieben, eventuell in die Sozialpsychologie, in jedem Fall jenseits des Kompetenzbereichs der Volkskunde verwiesen worden.

Ein aus heutiger Sicht längst überfälliger Anstoß kam schließlich von der Sozialgeschichte, die mit den Methoden der Oral History ähnliche Felder zu bearbeiten begonnen hat wie unser Fach. Nachdem es in der Volkskunde bereits in eine ähnliche Richtung deutende Traditionsstränge gegeben hatte und sie ohnedies eine Theorie- und Methodenkrise durchmachte, wurden die methodischen Anregungen relativ schnell aufgenommen. In monographische Untersuchungen einbezogen beziehungs-weise als lebensgeschichtliche Analysen angelegt, begann man damit, zu versuchen, die Reaktion der Landbevölkerung auf den Wandel des Sozialgeflechts und der Wirtschaftstruktur im 20. Jahrhundert zu fassen. Verschränkt mit einer nicht mehr bloß punktuellen Ausweitung der Forschung auf andere soziale Schichten war es wohl dieser neue, konse-quenter biographische Ansatz, der dem Fach die Vielschichtigkeit ländlicher Sozialstrukturen erschlossen hat. Neben die für die neuen Ansätze unbefriedigende Einteilung in bloß produktions- und eventuell erbrechtsbedingte Kriterien wie „Körndl- und Hörndlbauern", sind nun sozial weitaus differenziertere Kategorien ge-

treten: Knechte und Mägde (Schuetzenhofer 1986; Aigner 1992; Allraun 1990; Kurtz 1990), Hirten (Liebl 1991) und Almpersonal (Pieringer 1990), Voll-, Haupt- und Nebenerwerbslandwirte (Jakovic 1986), Großbauern und Kleinhäusler, Bergbauern (E. u. O. Bockhorn 1979, 1984; Eberhart 1985; E. Bockhorn 1994) und Bauern in der Stadt (Nachbagauer 1983; Trumler 1990), Biobäuerinnen (Pachinger 1993) und Landflüchtige unterschiedlichster Motivation (Stadler 1986; Fries 1987) sowie ländliche Jugend (Cuba-Wolf 1992).[5] Gefragt wird nach den Interaktionen zwischen den sozialen Schichten und nach dem Einfluß makrostruktureller Veränderungen auf die jeweilige Lebensweise. Konsequenterweise leitet sich daraus als nächster Schritt die Auflösung eines undifferenzierten bäuerlichen Standes-begriffes ab, was nicht nur für gegenwartsbezogene Forschung gültig ist, sondern auch für die Auseinandersetzung mit historischer, ländlicher Kultur wirksam werden muß.

Die Vorteile einer Differenzierung der Sichtweisen sind unbestritten. Idealisierende Darstellungen scheinbar homogener ländlicher Gesellschaftsformationen werden dadurch geradezu verunmöglicht. Auch dem Anspruch, die Menschen, die hinter den kulturellen Äußerungen, wie sie bisweilen detailreich, penibel und ausführlich untersucht worden sind – zu oft ohne auch nur funktionale Zusammenhänge auszuleuchten –, zum Thema zu machen, wird man mittels qualitativer, lebensgeschichtlich orientierter Analyse am ehesten gerecht. Demgegenüber steht allerdings die (momentane) Vernachlässigung einstiger, weit gediehener Forschungsschwerpunkte, etwa im Bereich der sogenannten materiellen Kultur, die es durchaus wert wären, weiterbearbeitet zu werden – gerade unter Nutzbarmachung einer verfeinerten Methodik. Zudem hat die Individuali-sierung der Forschung auch die schon vorher – beim Rückzug auf klein-regionale Themenkreise – bemerkbare Scheu vor großräumig gültigen Aussagen bewirkt. Dies zieht allgemein einen Verlust an gesellschafts-politischer Relevanz nach sich: Im Gegensatz zur Zwischen- oder unmit-telbaren Nachkriegszeit wird die Volkskunde heute über Probleme der Regionalentwicklung und Agrarpolitik nur mehr höchst selten nach zukunftsweisenden Interpretaments befragt. Die Fachleute dafür sind längst in anderen, teils ganz neuen Wissenschaftszweigen beheimatet.

---

[5] Eine solche – jedenfalls unvollständige – Zusammenstellung zeigt, daß die Lebensweise bestimmter sozialer Gruppen der ländlichen Bevölkerung bislang vornehmlich in Diplomarbeiten und Dissertationen ihren volkskundliche Niederschlag gefunden hat. Für die Durchsicht der Diplomarbeiten und Dissertationen am Institut für Volkskunde der Universität Graz bedanken wir uns bei Maria Present.

Die Volkskundlerinnen und Volkskundler haben noch längst nicht alles untersucht, was interessant an den Bauern ist. Die bäuerliche Lebensweise wird seit der Romantik als natürliches Gegenbild zu der städtischen überhöht. Politisch verwendet wurde dieses Bild des naturhaften Bauern nicht nur im Nationalsozialismus, sondern auch von den konservativen Politikern aller Parteien. Trotz der berechtigten Kritik an dieser Tatsache bleibt ein offener Rest: Das unterschwellige Störpotential der „Fortschrittsfeinde" geht gegen das mechanistische und technizistische Denken der Moderne (vgl. Sieferle 1984). Die Kritik am industriellen System kann nach hinten schauen – wie die alte Volkskunde – oder nach vorne – wie viele alternative Bauern. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wird die Gesellschaftskritik mit Formen von neuem Alltags-leben verbunden – das Private ist politisch. Das Bedürfnis nicht entfremdet zu leben schlägt sich etwa in Landkommunen nieder. Dazu kommt in den 1970er Jahren die apokalyptische Vision der Zerstörung der Kultur durch Fortschritt und Technik. Es entstehen neue Bedürfnisse von Konsumenten nach nicht chemieverseuchten Nahrungsmitteln (vgl. Jurtschitsch 1990). Zugleich werden alternative ökonomische Konzepte gedacht und versucht: Selbstverwaltung, Gebrauchswertökonomie und egalitäre Arbeitsorganisation.

Aufgabe der Volkskunde als Kulturwissenschaft wäre es somit, neben einer differenzierten Sicht der Bauern und ihrer Erfahrungen auch die neuen Wege des Arbeitens und Lebens zu untersuchen. Die Frage nach dem „Guten Leben" ist auch in der Volkskunde immer wieder neu zu stellen.

**Literatur:**

Abel, Wilhelm: Geschichte der deutschen Landwirtschaft vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert (= Deutsche Agrargeschichte, II). Stuttgart 1967.

Allraun, Heinz: „Um vier Uhr waren wir im Stall...". Kultur und Lebensweise der ostösterreichischen Gutsarbeiter – Viertel unter dem Wienerwald und Nordburgenland – im 20. Jahrhundert. Phil. Dipl.-Arb., Wien 1990.

Aigner, Hermine: Innviertler Mägde. Lebensweise und Lebensverhältnisse der weiblichen bäuerlichen Dienstboten. In: Cuba-Wolf, Gunda / Aigner, Hermine: Sie lernten dienen beizeiten. Zwei Studien zum weiblichen Lebenszusammenhang (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 5). Wien 1992, 211-319.

Altenbockum, Jasper von: Wilhelm Heinrich Riehl. 1823-1897. Sozialwissenschaft zwischen Kulturgeschichte und Ethnographie (= Münstersche historische Forschungen, 6). Köln u. a. 1994.

Andrásfalvy, Bertalan: Landbevölkerung oder Bauerntum? In: Becker, Siegfried / Bimmer, Andreas C. (Hg.): Ländliche Kultur. Internationales Symposion am Institut für Europäische Ethnologie und Kulturforschung, Marburg, zu Ehren von Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen 1989, 39-49.

Assion, Peter: Von der Weimarer Republik ins „Dritte Reich". Befunde zur Volkskunde der 1920er und 1930er Jahre. In: Wolfgang Jacobeit u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 33-85.

Bauer, Otto: Der Kampf um Wald und Weide. Studien zur österreichischen Agrargeschichte und Agrarpolitik (= Agrarsozialistische Bücherei, 1). Wien 1925.

Berger, John: SauErde. Geschichten vom Lande. München 1992.

Bericht über die Lage der österreichischen Landwirtschaft 1993 gemäß § 9 des Landwirtschaftsgesetzes BGBl. Nr. 375/1992 1959-1993 (= 35. Grüner Bericht). Herausgegeben von der Republik Österreich. Wien 1994.

Bockhorn, Elisabeth: „Man hat soviel wenig vom Leben gehabt, so wenig...". Vom Leben einer Bergbäuerin – ein volkskundlicher Beitrag zur biographischen Methode. Phil. Diss., Wien 1994.

Bockhorn, Elisabeth und Olaf: Jugend einer Bergbäuerin. In: Martischnig, Michael (Hg.): Sammeln und Sichten. Beiträge zur Sachvolkskunde. Festschrift für Franz Maresch zum 75. Geburtstag. Wien 1979, 51-60.

Bockhorn, Elisabeth und Olaf: Aus dem Leben einer Bergbäuerin. In: Ehalt, Hubert Ch. (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags (= Kulturstudien, 1). Wien u. a. 1984.

Bruckmüller, Ernst: Landwirtschaftliche Organisationen und gesellschaftliche Modernisierung. Vereine, Genossenschaften und politische Mobilisierung der Landwirtschaft Österreichs vom Vormärz bis 1914 (= Geschichte und Sozialkunde, 1). Salzburg 1977.

Bruckmüller, Ernst: Sozialgeschichte Österreichs. Wien-München 1985.

Burgenländisches Landesmuseum (Hg.): Wolfau. Bericht über die Feldforschung 1965/66. Durchgeführt mit Studenten des Institutes für Volks-kunde an der Universität Wien unter der Leitung von Károly Gaál (= Wis-senschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 42; zugl. Kulturwis-senschaften, 15). Eisenstadt 1969.

Burgenländisches Landesmuseum (Hg.): Tadten. Eine dorfmonographische Forschung der Ethnographia Pannonica Austriaca 1972/73 (= [Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland,] 56; zugl. Kulturwissenschaften, 21). Eisenstadt 1976.

Cuba-Wolf, Gunda: Weinviertler Frauen. Enkulturation der weiblichen Jugend bei zwei Generationen in Kalladorf. In: Cuba-Wolf, Gunda / Aigner, Hermine: Sie lernten dienen beizeiten. Zwei Studien zum weiblichen Lebenszusammenhang (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 5). Wien 1992, 17-207

Delumeau, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Reinbek bei Hamburg 1985.

Dieterich, Albrecht: Über Wesen und Ziele der Volkskunde. In: Lutz, Gerhard (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958, 78-88.

Eberhart, Helmut: Bergbauern in der Steiermark – Arbeit und Freizeit. In: Beitl, Klaus (Hg.): Probleme der Gegenwartsvolkskunde. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1983 in Mattersburg (Burgenland) (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 6). Wien 1985, 295-318.

Eberhart, Helmut: Nationalgedanke und Heimatpflege: Viktor Geramb und die Institutionalisierung der Volkskunde in Graz. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen

und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 427-439.

Fielhauer, Helmut P.: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. In: Fielhauer, Helmut P.: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 1). Wien 1987, 360-380.

Fries, Brigitte: Die Landkommune als alternatives Lebens- und Familienmodell. Eine theoretische und empirische Analyse einer kulturellen Erscheinung. Phil. Dipl.-Arb., Graz 1987.

Geramb, Viktor [von]: Urverbundenheit. In: Lutz, Gerhard (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958, 202-228.

Geramb, Viktor [von]: Um Österreichs Volkskultur. Salzburg 1946.

Grieshofer, Franz: Erforschung und Bewertung von Volkskunst in Österreich. In: Jahrbuch für Volkskunde, 1992, 81-104.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Lutz, Gerhard (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958, 43-60.

Ilg, Karl: Die Walser in Vorarlberg. Die Verbundenheit mit dem Boden: Siedlung und Wirtschaft als volkskundliche Grundlagen (= Schriften zur Vorarlberger Landeskunde, 3). Dornbirn 1949.

Ilg, Karl: Die Walser in Vorarlberg, 2. Teil. Ihr Wesen; Sitte und Brauch als Kräfte der Erhaltung ihrer Gemeinschaft (= Schriften zur Vorarlberger Landeskunde, 6). Dornbrin o. J. [1956].

Ilg, Karl: Das Brauchtum der deutschstämmigen Siedler in Brasilien und Peru. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. Wien 1972a, 246-260.

Ilg, Karl: Pioniere in Brasilien. Durch Bergwelt, Urwald und Steppe erwanderte Volkskunde der deutschsprachigen Siedler in Brasilien und Peru. Innsbruck u. a. 1972b.

Ilg, Karl: Pioniere in Argentinien, Chile, Paraguay und Venezuela. Durch Bergwelt, Urwald und Steppe erwanderte Volkskunde der deutschsprachigen Siedler. Innsbruck u. a. 1976.

Ilg, Karl: Das Deutschtum in Brasilien (= Eckartschriften, 68). Wien 1978.

Ilg, Karl: Das Deutschtum in Chile und Argentinien (= Eckartschriften, 83). Wien 1982.

Ilg, Karl: Gibt es eine volkstümliche Bauweise der deutschsprachigen Siedler in den Ländern Südamerikas? In: Acker-Sutter, Rotraud (Hg.): Heimat als Erbe und Auftrag. Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte. Festschrift für Kurt Conrad zum 65. Geburtstag. Salzburg 1984, 305-327.

Jacobeit, Wolfgang: Bäuerliche Arbeit und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Volkskunde (= Deutsche Aka-demie der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde,. 39). Berlin 1965.

Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994.

Jakovic, Elisabeth: Soziokulturelle Veränderungen eines Dorfes durch den Fremdenverkehr am Beispiel von St. Oswald bei Bad Kleinkirchheim 1930-1980. Phil. Diss., Wien 1986.

Johler, Reinhard u. a. (Hg.): Südtirol im Auge der Ethnographen. Wien-Lana 1991.

Jurtschitsch, Aurelia: Biographisch – Biologisch. Subjektive und objektive Zugänge zur Biowelle in Österreich. Phil. Diss., Wien 1990.

Kaser, Karl / Stocker, Karl: Bäuerliches Leben in der Oststeiermark seit 1848. Bd. I: Landwirtschaft von der Selbstversorgung zum Produktivitätszwang; Bd. II: Die verspätete Revolution. Wien u. a. 1986, 1988.

Köhler, Sigrid: Volkskunde von Navis. Phil. Diss. Innsbruck 1986.

Köstlin, Konrad: Das Dorf und seine Entwicklung zwischen 1900 und 1945. Kultur und Lebensweise und ihre Darstellung im Museum. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 12, (1980), 53-68.

Krammer, Josef: Analyse einer Ausbeutung I. Geschichte der Bauern in Österreich (= In Sachen 2 (1976) 2). Wien 1976.

Krammer, Josef / Scheer, Günter (unter Mitarbeit von Karl Bochsbichler u. a.): Das österreichische Agragsystem. Probleme, Perspektiven und Alternativen. 2 Bde., Wien 1978.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskunde als Faktor der Kulturprägung im Österreich der Zwischenkriegszeit. In: Internationales Kulturhistorisches Symposion Mogersdorf, 12: Verschiedene kulturelle Bestrebungen zwischen den zwei Weltkriegen im pannonischen Raum. Szombathely 1983, 83-93.

Kurtz, Ingrid: „Was mir mitg'macht ham, mir warn ja bessere Sklaven..". Zur Gutshofarbeit im Marchfeld unter spezieller Berücksichtigung der Gemeinde Leopoldsdorf im Marchfeld. Phil. Dipl.-Arb., Wien 1990.

Kulmon, Elisabeth: Wandel der traditionellen Kultur in Oberpullendorf. Phil. Diss., Wien 1983.

Liebl, Alois: „Halter" (Viehhirten) im westlichen Weinviertel am Beispiel des Gerichtsbezirkes Kirchberg/Wagram. Phil. Dipl.-Arb., Wien 1991.

Lunzer, Hans: Tadten: Änderungen der Produktion und der Arbeitsorgani-sation in der Landwirtschaft. Phil. Dipl.-Arb., Wien 1979.

Lutz, Gerhard (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958.

Matter, Max: Gedanken zur ethnologischen Gemeindeforschung und zu den dafür notwendigen Datenerhebungsverfahren. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 22 [1978] 2. Halbbd.: Gemeinde – Region, 283-311.

Mayrhofer, Wolfgang: Die Mystik der Union. Anmerkungen zu den ideologischen Grundlagen der gemeinsamen Agrarpolitik. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 23 (1994) 1, 37-52.

Medick, Hans: Familienwirtschaft als Kategorie einer historisch-politischen Ökonomie. Die hausindustrielle Familienwirtschaft in der Übergansphase zum Kapitalismus. In: Michael Mitterauer / Sieder, Reinhard: Historische Familienforschung. Frankfurt/M. 1982, 271-299.

Nachbagauer, Werner: „Bauern" auf Wiener Märkten. Phil. Diss., Wien 1983.

Pachinger, Marianne: Chancen für ein neues Rollenbild und Selbstverständnis der Bio-Bäuerinnen und neue Entwicklungen in der Landwirtschaft. Fallbeispiele aus dem Mühlviertel. Phil. Dipl.-Arb., Wien 1993.

Pevetz, Werner: Lebens und Arbeitsverhältnisse von Haupterwerbslandwirten (= Schriftenreihe der Bundesanstalt für Agrarwirtschaft, 49). Wien 1987.

Pieringer, Monika: Almleben am Beispiel der Hölleralm. Phil. Dipl.-Arb., Graz 1990.

Posch, Fritz (Ltg.): Der steirische Bauer. Leistung und Schicksal von der Steinzeit bis zur Gegenwart. Eine Dokumentation (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchives, 4). Graz 1966

Pöttler, Burkhard: Die Darstellung des „Volkslebens" bei Peter Rosegger. In: Schöpfer, Gerald (Hg.): Peter Rosegger. 1843-1918. Graz 1993, 263-276.

Pöttler, Viktor Herbert: Führer durch das Österreichische Freilichtmuseum (= Schriften und Führer des Österreichischen Freilichtmuseums Stübing bei Graz, 12). 4. Auflage, Stübing 1985.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die bürgerliche Gesellschaft. 6. Auflage, Stuttgart 1861.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Lutz, Gerhard (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958, 27-36.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die deutsche Arbeit. Stuttgart 1883.

Rosenbaum, Heidi: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1982.

Rösener, Werner: Die Bauern in der europäischen Geschichte. München 1993.

Schmidt, Leopold: Die Volkskunde als Geisteswissenschaft. In: Gerndt, Helge: Fach und Begriff „Volkskunde" in der Diskussion (= Wege der Forschung, 641). Darmstadt 1988, 55-91.

Schneider, Ingo: Lebensweise im Montafon. Untersuchungen zum soziokulturellen Wandel. Phil. Diss. Innsbruck 1985.

Schöck, Gustav: Aspekte einiger neuerer Arbeiten zur Gemeindeforschung. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 22 [1978] 2. Halbbd.: Gemeinde – Region, 269-282.

Schuetzenhofer, Burghardt: Das bäuerliche Dienstbotenwesen in der Oststeiermark im Wandel der Agrarstruktur. Eine volkskundliche Untersuchung. Phil. Diss., Graz 1986.

Schwietering, Julius: Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde. In: Lutz, Gerhard (Hg.): Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958, 143-157.

Sieferle, Rolf Peter: Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. München 1984.

Spieß, Karl [von]: Deutsche Volkskunst (= Stubenrauchs deutsche Grund-risse. Die Schwarze Reihe: Deutsche Kultur, 3/4). Berlin 1940.

Spieß, Karl [von]: Bauernkunst. Ihre Art und ihr Sinn. Grundlinien einer Geschichte der unpersönlichen Kunst. 3. Auflage, Berlin 1943.

Stadler, Anton: Alternative Lebensformen auf dem Lande. Phil. Diss., Graz 1986.

Trumler, Johann Peter: Bauer sein in der Stadt. Eine empirische Mikro-Studie im Bezirk Graz Waltersdorf. Phil. Dipl.-Arb., Graz 1990.

Tschofen, Bernhard: Volkskultur im Museum oder Den Alltag muß man sich denken. In: Österreichisches Museum für Volkskunde. Schausammlung zur historischen Volkskultur. Begleibuch (= Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 48, G. S. 97 (1994) 1). Wien 1994, 15-26.

Weiss, Richard: Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben. 2. Auflage, Chur 1992 (1. Auflage: Erlenbach-Zürich 1941).

Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Grundriss. Erlenbach-Zürich 1946.

Wernisch, Annemarie: Wieviel arbeitet die bäuerliche Familie. In: Der Förderungsdienst, 26 (1978) 2, 44-51; 26 (1978) 6, 17-20; 27 (1979) 10, 53-60.

Wopfner, Hermann: Bergbauernbuch. Von Arbeit und Leben des Tiroler Bergbauern in Vergangenheit und Gegenwart. 3 Lfgen. Innsbruck u. a. 1951-1960.

Ziebermayr, Lois: Stets Weichen... In: Die Bergbauern (1993) 5, 6-8.

Zucker, Hermann: Änderungen bei Nahrung und Wirtschaftsform in Furth bei Böheimkirchen (NÖ) ab 1900 (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 6) Wien 1978.

Zupfer, Wolf Dieter: Gegen eine scheinbar problemlose Feldforschung. Kritische Überlegungen am Beispiel des „Wolfau-Berichts". In: Öster-reichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 26, G.S. 75 (1972), 41-49.

Oskar Moser †

# Vom hölzernen Pflug zum modernen Computer

I.

Wir fragen zunächst: Was ist überhaupt „Arbeit" und welche Rolle spielt diese im kulturalen Gesamtprozeß unseres Lebens? Zwischen spielhaftem Trieb und dem Begriff der Arbeit als überlegte, produktive Tätigkeit als das Wollen und das Wissen, als die Fähigkeit zu deren praktischer Verwirklichung vor Augen. So gesehen „ist alles Technik" (Braudel 1979, 291). „Einen traditionell wirksamen Akt nenne ich technisch", sagt Marcel Mauss (Mauss 1973, 371). Aufs ganze genommen, wäre dies also ein Akt, der alle Arbeit des Menschen für den Menschen einschließt, ein stets unternehmerisches Mühen seit Beginn aller Zeiten. Und es mag die heftigste Anstrengung wie auch die geduldigste, monotone Bemühung der Menschen überall auf der irdischen Welt gemeint sein, was wir als „Arbeitswelt" sehen und verstehen.

Doch schon hier fällt ein anderes auf: Jeglicher Arbeit wohnt zugleich der Hang und der Drang zu Wandel und Verbesserung inne. Gewiß nicht ohne innere und äußere, materielle oder geistige Anstöße wurden daraus die großen Veränderungen der Welt, die wir gerne und vielleicht etwas vorschnell als „Revolutionen" bezeichnen, angefangen von der Erfindung des Rades oder Pfluges, der Wasser- und Windmühle, der Erzeugung des Papiers und der Erfindung des Buchdrucks bis zu den Maschinen der Neuzeit und der Elektronik von heute. Vergessen wir aber nicht, daß es hinter all diesen spektakulären Novationen und Erfindungen auch genug stete und stille Verbesserungen im Arbeitsleben gibt vom Bauern hinter seinem Pflug, vom Bergmann unter Tage, dem Schmied vor dem Amboß oder dem Kaufmann in seinem Kontor.

Wenn in der physikalischen Mechanik „Arbeit" zunächst völlig abstrakt mit einer mathematischen Formel definiert wird als das Produkt aus der auf einen Körper wirkenden Kraft und aus dem von diesem zurückgelegten Weg ($A = F \times s$), so liegt auch ihr – selbst bei deren kompliziertesten rechnerischen Umschreibungen – eine Lösung als objektives, konkretes Ergebnis zugrunde: Die Arbeit ist Akt und Ausführung traditioneller Wirklichkeit. Und wiederum läßt sich schnell feststellen, daß diese mit

allen ihren Resultaten aus der Wirksamkeit ihres Tuns und in all ihrer gewaltigen Vielfältigkeit am einsichtigsten erkennbar und deutlich wird, wenn wir sie uns körperhaft und sinnhaft etwa als einfaches Prisma oder als elyptische Kurve vergegenwärtigen. Das heißt: Arbeit als menschlich schöpferischer Akt läßt sich am einfachsten und unmittelbarsten über ihr körperhaft-werkzeugliches Medium, ihr Hilfsmittel, als Werkzeug und Gerät darstellen. Auch dies ist wiederum eigenartig und überraschend. Doch wir meinen das keineswegs als einen wendigen und billigen Trick. Wir verweisen vielmehr darauf, daß dieses zumindest in Europa einer langen und erprobten Erfahrung entspricht. Es wird uns bestätigt durch viele Zeichen beruflicher Emblematik, durch die „sprechenden Wappen" der Zünfte der Neuzeit bis herauf in die Symbolik jüngster expressiv politischer Parteiabzeichen. Stets hat alles das als ein „pars pro toto" mehr gesagt als seine bloße bildliche Figur. In seiner jeweiligen Aktualität trat das Spezifische irgendeiner Arbeit immer wieder und gewiß nicht bloß zufällig in deren Gerät und Werkzeug hervor.

Freilich, wir verkennen nicht die ganze Fülle dessen, was bei jeder Arbeit sozusagen dahintersteckt, was uns ein solches bloßes und abstraktes Zeichen eines Gegenstandes an Psychophysischem, Psychosomatischem und letztlich Mentalem bis hin zum soziokulturellen Umfeld, d. h. an Menschentum und Milieu, an Körper und Geist, für die Einzelperson wie für die Gesellschaft, an Biologischem und an Geschichtlich-Kulturellem eigentlich zu bedeuten hat, zu dem jenes ja letztlich gehört. Der französische Ethnologe Marcel Maget (1909-1994) hat dieses gewaltige Umfeld produktiven Lebens allein im Herkömmlichen in seinem Führer zum Studium der „comportements culturels" (Maget 1953) einleitend bereits in aller Deutlichkeit und im weiteren dann mit großer Ausführlichkeit im Detail dargestellt.

Die Medien des Arbeitslebens sagen uns mithin schon als bloße symbolhafte Zeichen über alles das relativ viel, wenn wir sie eben verstehen lernen und wenn wir sie richtig lesen können. Etwa verweist Fernand Braudel (1902-1985), der Gründervater moderner Geschichtsschreibung, auf die ganz besondere Bedeutung und Aussage der Langstielsense als verbessertes Schnittgerät für die Grasmahd und Heuernte im hochmittelalterlichen Wirtschaftsleben. Er weist dabei u. a. nach, daß mit ihr nicht zufällig im 14. Jahrhundert und im Gefolge des „schwarzen Todes" der Pestseuchen der „Schnitter Tod!" als Knochenmann mit der Sense erscheint und seither als ein untrügliches Emblem des Todes unter uns Lebenden gilt (Braudel 1979, 293). Zuvor nämlich diente dieses bäuerliche Instrument ausschließ-

lich zur Ernte lebendig blühenden Grases in einer erweiterten Wiesen- und Bergwirtschaft (Ilg 1979); aber nirgends als Schnittgerät für die Ernte des Getreides. Dessen Ähren schnitt man vielmehr mit der gezähnten Sichel oder kurzstieligen Sichte mehr und minder knapp am stehenden Halm und nützte dessen übrigen Teil über der Wurzel, bei uns „Halmach" genannt, als Futter für das Vieh, wogegen als Stallstreu der Laubfall der Wälder diente. Und trotz der Ausweitung der Städte im Spätmittelalter, trotz der Verödung weiter landwirtschaftlicher Flächen damals gegenüber der „Vergetreidung" vorher setzte sich die Sense bei der Getreideernte als wirksamere Hilfe erst viel später, nämlich in den Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts schrittweise durch, nicht nur bei uns übrigens (Steensberg 1943, 239-245; Lühning 1951, 370-380; Tálasi 1981, 247; Moser 1981a, 1981b). Der „Schnitter Tod" aber verweist uns darauf, daß die Sense bereits im Hochmittelalter ähnlich wie der Beetpflug eine hohe Wertschätzung als das schnellere und effizientere Arbeitsgerät gehabt haben muß.

In einem ähnlich tieferen und hintergründigen Verständnis häufen sich vom 14. bis zum 16. Jahrhundert die Bilder von Geräten und Werkzeugen rund um die seine Wundmale der Passion verweisende Christusgestalt als „Schmerzensmann", wie diese vielfach außen an Kirchen zur Einhaltung des Sonn- und Feiertagsgebotes als Mahnbilder angebracht wurden (Wildhaber 1956; Kretzenbacher 1994, 34-73; Moser 1990). Bilderbogenartig sprechen hier die Werkzeuge und Geräte oder die Arbeitsszenen handwerkliche oder bäuerliche Arbeiten an; sie dienen gleichsam als die Warnsymbole für eine erneute Passion des Herrn zugleich mit den bekannten „Arma Christi" und als jedermann verständliche Mahnbilder zur Einhaltung des Sonntagsgebotes. Die Bildsprache versucht also kernhaft den arbeitenden Menschen zu zeigen mit den Instrumenten und Werkzeugen seines wichtigsten Tuns.

## II

Was vermag nun die Volkskunde über die Menschen in deren Bindung an Arbeit und Erwerb und über deren Verhältnis und Umgang mit den Dingen des Arbeitslebens zu sagen? Es ist leicht einsichtig, daß es sich dabei schon im rein sozialen Bereich etwa bei der Einstellung zur Arbeit und gewiß auch zu deren verfügbaren Hilfsmitteln und Maschinen keineswegs um geringe Nebensächlichkeiten handelt, um Probleme also, die es naturgemäß mit den Veränderungen der Arbeitsformen und -bedingungen ja auch in frühen Zeiten gegeben haben muß und gegeben hat. Ausstand, Lieferstreik, Arbeitsverweigerung, Streik oder Aussperrung gehören auch heute nicht

umsonst zu den entscheidenden Druckmitteln der Sozialpolitik. Wohl nicht nur zufällig füllen in den Hand- und Wörterbüchern der Soziologen Begriffe wie Arbeit, arbeitslos, Arbeiter, Arbeitgeber, Arbeitsteilung, Arbeitsfreude u. dgl. viele Seiten (Bernsdorf 1969, 38-52).

Der richtige und erlernte Gebrauch, die gekonnte Beherrschung der Arbeitsmittel, Geräte und Werkzeuge sowie deren historische Entwicklung bis zu den arbeitserleichternden Maschinen tangieren jedoch ebenso wie deren ergologisch-typologische Entfaltung auch die Volkskunde bis hinein in die Auswirkungen jener auf Körper und Geist, in den Bereich von Gemeinschaft und Gesellschaft oder Einzelperson, ins Mentale und ins Gesamtkulturelle. Und sie betreffen – wie schon am Beispiel der Sense im Mittelalter zu zeigen war – auch die moderne Geschichte und bei uns insbesondere die „Kulturgeschichte".

Wir müssen und wir können uns daher auch umgekehrt die Fragen stellen: was sagen die Dinge, Geräte und Maschinen über den Menschen aus, der sich ihrer bei seiner Arbeit bedient? Wird hier neben aller banalen, äußeren Einsicht in die Handhabung, Zweckmäßigkeit und sachlich-strukturelle Erscheinung dieser Dinge nicht doch auch ein Tieferes sichtbar? Etwas was den Menschen gerade von dieser Seite her in seinem Tun, seiner Umwelt und seiner Existenz kennzeichnet, ihn aber zugleich einbindet in die historische Gewordenheit nicht bloß gewisser Zeitumstände, sondern auch seiner eigenen Lebenswelt?

Schon an einem kleinen und einfachen Beispiel etwa aus der Pflugforschung lassen sich derlei Zusammenhänge deutlicher sichtbar machen. Wenn hier beispielsweise aufgezeigt wird, wie sehr sich bei den alten ostalpinen Pflugformen vom sogenannten Ard-Typ, den Formen der ostalpinen „Arl" also, in den Bergen um Seckau am obersteirischen Eichfeld der kurze, kräftige „Arlmandl" der geraden und knopfgriffigen, feineren Sterze der sogenannten „Federarl" im Kärntner Nockgebiet oder dem nach hinten gebogenen Riestergriff der Mölltaler „Stangenarl" scheinbar nur äußerlich und formal unterscheiden (Koren 1950, 251-255; Moser 1981, 1988; Rhamm 1908, 978-981), so muß man wissen, daß diese Unterschiede zusammen mit weiteren, wichtigen Pflugmerkmalen auch wesentliche Verschiedenheiten in der Arbeitsweise dieser Ackergeräte signalisieren. Doch sie kennzeichnen zugleich auch Abweichungen der pflügenden Bauleute, und zwar nicht nur in deren Arbeitshaltung bei der Führung der Geräte, sondern differenziert sogar wesentlich nach ihrem Erfahrungswissen und ihrem Wollen sowie im Ziel und Zweck ihrer Akkerarbeit. Es sind also nicht bloß deutliche Unterschiede des Bodens nach

dessen Lage, Bodenart und Bodentiefe, nach dem jeweiligen Zweck der Arbeit (Brauchbau, herbstlicher Anbau, Saatbau), die sich so über eine langerprobte Erfahrung im Pflugbau dieser „Arln" äußern, sondern hier wirken auch noch andere ökologische, ökonomische und ergologische Faktoren herein, die eben letztlich den Ackerbauer im steirischen Gebiet um Seckau, den im Kärntner Nockgebiet oder im Lesachtal ebenso wie etwa im Südtiroler Eisacktal um Brixen voneinander unterscheiden. Erkennbar und sichtbar darzustellen wird dies, axonometrisch meßbar und in klarer Deutlichkeit, erst durch die typologische Präzision in der Beschreibung des Gerätes selbst. Unsäglich schwieriger und weniger eindeutig wäre dies dagegen nach der rein mentalen Einstellung bei der Arbeit des ausführenden Baumanns.

Fernand Braudels *Geschichte des Alltags* zeigt an einer Karte von Frankreich die starken regionalen Unterschiede dort in der Haltung des Pferdes während des 18. Jahrhunderts (Braudel 1979, 306). Dessen Züchtung und Pflege überwog damals im französischen Zentralraum und im Umland der großen Pferdemärkte von Bayeux, Bourgneuf und Chalus im Westen, während die Verwendung des Pferdes als Zugtier im Ackerbau (ohne, neben oder zusammen mit Zugochsen) im Nordosten des Landes zugleich mit einem deutlich vermehrten Verbrauch an Futterhafer hier im Nordosten überwog und das Pferd als Arbeitstier wiederum im provencalischen und baskischen Süden Frankreichs so gut wie völlig zugunsten von Maultier und Ochsen ausschied. An diesem Beispiel der Verwendung von Zugtieren als Arbeitskräfte (Braudel 1979, 298-308) vermögen auch wir, und zwar in unserem österreichischen alpinen und donauländischen Bereich, mit einiger Einführung schon die facettenreichen und lebendigen Formen im Verhältnis zwischen Mensch und Tier im Arbeitsansatz adäquat und wohl einigermaßen deutlich abzuschätzen. Unsere heimische, schöne Literatur lieferte dazu allein viele und anschauliche Bilder, die sich an den volkskundlichen Schilderungen der Bauernarbeit von Graubünden bis in die oststeirische Waldheimat ergänzen ließen (Lorez 1943; Gstrein 1932; Moro 1992; Rosegger 1895). Und wenn es eben hier bei uns nach Ausweis von seriellen Auswertungen neuzeitlicher Nachlaßinventare bäuerlicher Herrschaftsuntertanen allein aus Kärnten und der Steiermark über 60 verschiedene Bezeichnungen für Axt und Beil als Arbeitsgeräte gegeben hat (Moser 1984), so verweist uns auch dieser Sachverhalt wieder ganz unzweifelhaft auf die ungewöhnliche Varianz in Verwendung und Aussehen, Gewicht und Gestalt sowie im Gebrauch gerade dieses ältesten Arbeitsgerätes überhaupt.

Daher kommen die ungarischen Forscher Edith Fél und Tamás Hofer in ihrer eindrucksvollen Darstellung über die *Geräte der Átányer Bauern*, aus einem einzigen nordungarischen Dorf, zu vielsagenden Überlegungen über die von ihnen so genannte „kulturelle Persönlichkeit" selbst der einfachsten Arbeitsgeräte (Besen, Gabeln, Schaufeln) und heben mit Recht die Schwierigkeiten einer solchen „Taxonomie der Geräte" hervor. Auch sie aber zeigen beispielhaft, welchen vielfältigen ergologischen, funktionalen, ökonomischen, sprachlichen, sozialen und mentalen Stellenwert jedes einzelne von über 600 verschiedenen Arbeitsgeräten hier alleine in einem dörflich-bäuerlichen Milieu haben kann bzw. auch tatsächlich einnimmt (Fél / Hofer 1974, 35).

Die Kultwagennachbildungen aus der Hallstatt- und Eisenzeit ebenso wie provinzialrömische Darstellungen von bespannten Pferdewagen sind als archäologische Denkmäler bei uns längst bekannt und berühmt geworden. Durch sie nicht zuletzt wird bezeugt, daß man hier in unserem Raum schon in prähistorischer Zeit den voll entwickelten, vierrädrigen Wagen mit Pferdebespannung gekannt und verwendet hat. Wenn nun demgegenüber in gewissen Gebirgslandschaften unserer Alpen wie etwa in Oberkärnten noch der viel altertümlichere und niedrige zweirädrige Bergkarren bis in die jüngste Zeit herauf verwendet wurde und noch gebraucht wird (Moro 1992, 277-278), hier etwa im Dialekt als „Gosch" (vgl. slowenisch kos = Korb, geflochtener Mistkarren) bezeichnet, so äußert sich darin kulturgeschichtlich zugleich die enorme zeitlich-historische Spannweite des Arbeitslebens, in die wieder zuvörderst dessen Gerätschaften mit großer Deutlichkeit hineinleuchten.

## III.

Mit landwirtschaftlichen Betriebsformen, Arbeitsvorgängen und Geräten hat sich die Volkskunde von jeher befaßt, schon weil dieser bodengebundenste Bereich der Wirtschaft auch am meisten den Bindungen von Tradition und Gemeinschaft unterliegt. Ebenso gehören Handwerk und Gewerbe in den herkömmlichen volkskundlichen Forschungsbereich (Weiss 1946, 103). Früh hat man auch deren Gegenbild im Sprachlichen und in den Dialekten nach dem Prinzip von „Wörter und Sachen" zur historisch-regionalen Sachforschung verknüpft und damit zugleich Fragen um deren Verbreitung und Geschichte ihrer Geräte aufgeschlossen. In Wahrheit wurde also hier früher noch als in der Brauchforschung die sogenannte „historische Volkskunde" betrieben, deren erste und bedeutende Repräsentanten die Grazer volkskundliche Schule begründet haben (Moser 1992; Eberhart 1983).

Die großen globalen Epochen in der agrarischen Urproduktion zur Ernährung des Menschen ließen sich ja, angefangen vom Brandfeldbau über den Spatenbau Nordwesteuropas bis zum Pflugbau in der Alten Welt, überhaupt erst mit Hilfe dieser Medien der verschiedenen Ackerbaumethoden und -geräte und deren Gerätevarianten ermitteln und festschreiben (Steensberg 1986, 1993). Sie bilden allemal die Grundlage auch der wirtschaftsgeschichtlichen Überlegungen. Wissenschaftsgeschichtlich spricht es daher für eine gewisse Kurzschlüssigkeit, wenn in einer soziologistisch befangenen, neueren Volkskunde solche Sachforschung als „Stoffhuberei" diskreditiert, ja sogar denunziert wird. Gewiß gibt es und gab es in jener auch ungleiche Tiefgänge, doch verrät ein solches Urteil nur ein krasses Unverständnis und die Unkenntnis des wirklichen Arbeitslebens und spricht letztlich für eine eher oberflächliche und billige Urteilslosigkeit gerade in solchen Dingen.

Wie aber zeigt sich im vollen Ernst unsere Arbeitswelt mit ihren vielen helfenden, materiellen Medien und Arbeitsgeräten?

Wir wissen, daß bei uns nicht nur auf den klassischen Altsiedelböden bereits seit vorrömischer Zeit fast alle bekannten Werkzeuge und Geräte namentlich in der Landwirtschaft, angefangen von Hacke und Beil bis zum einfachen, hölzernen Sohlpflug bekannt waren und Verwendung gefunden haben. Ja, manche waren bereits in rituelle Begehungen fest eingebunden und sind damit für ein noch viel höheres Alter ausgewiesen. Jedem Besucher des großen archäologischen Museums zu Aquileia in Friaul mag wohl das Beispiel des Steinreliefs einer solchen rituellen Pflugumfahrt zur Begründung des Territoriums dieser frührömischen Provinzstadt in Erinnerung sein. Aus der volkskundlichen Geräteforschung aber erfahren wir heute, daß viele dieser Geräte und Werkzeuge in einer spezifisch differenzierten Regionalisierung, auf die wir oben hingewiesen haben, bis herauf zum Durchbruch der modernen Mechanisierung in unserer Landwirtschaft, wenn auch gewiß funktionell weiter modifiziert, ihren festen Bestand gehabt haben. Im gängigen Agrarbereich gilt dies ebenso für die wesentlichen Hauptarten der Produktionsmittel (Schlitten, Wagen, Pflug – Sichel, Sichte und Sense – Reiter und Sieb – Stampfe und Mühle) wie für deren produktionsspezifische Anwendung und Arbeitsweise. Mit ihnen freilich verlief zugleich – und das sollte nicht übersehen werden – eine stetige, feine Weiterentwicklung in der typischen „longue durée" europäischen Kulturlebens ebenso wie aber auch im fallweisen Eintritt und Aufkommen neuer Methoden und erleichternder Arbeitshilfen und früher Maschinen.

Als um 1300 bei uns durch den vermehrten Bedarf an Nutz- und Bauholz die wassergetriebene Sägemühle eingeführt wurde (Jänichen 1961), wurden damit letztendlich auch die Anfänge zur Entwicklung des Schreinerhandwerks und zur neuzeitlichen Herstellung höher entwickelter Hausmöbel verschiedener Art gesetzt, denen bis dahin und zuvor weitaus primitivere Herstellungsmethoden und Bauformen weniger Grundtypen von Verwahrmöbeln gegenüberstanden (Moser 1949; Csillery 1950). Zum mittelalterlich-klösterlichen Konservierungssystem des sogenannten „Grubenkrautes" (Moser 1964, 1977; Frühwald 1989; Eiselt 1994) trat nach Ausweis der Nachlaßinventare bäuerlichen Ursprungs um die Mitte des 16. Jahrhunderts erst der sogenannte „Krauthobel" neben einfacheren Vorgängergeräten und mit ihm die Neuform des bekannten Grundnahrungsmittels des „Sauerkrautes", das nunmehr in Holzfässern eingeschlagen wurde. Und wohl schon im hohen Mittelalter während einer ersten historischen Blüte der Landwirtschaft ersetzte man die einfache ältere Form der handgetriebenen „Gestellmühle" und der „Stockmühle" mit horizontalem Wasserrad durch die effektivere und gleichmäßiger arbeitende Radmühle. Diese allerdings blieb lange an unterschlächtige Wasserräder gebunden und erhielt allgemeiner erst spätneuzeitlich mittel- oder oberschlächtig eingerichtete Antriebsräder (Ek 1962; Moser 1976/77; Moro 1992, 233-237).

Der in agrarischen Gunstlandschaften (Flandern, Lombardei, Karpatenbecken, Schwarzmeergebiet) schon vor dem Mittelalter verwendete „Beetpflug" mit asymmetrisch wirkender Schar und Streichbrett hat in den verschiedenen agrarischen Landschaftsräumen Österreichs erst seit dem Hochmittelalter deutlicher Fuß fassen können (Koren 1950, 75-77 u. 114; Moser 1988). Er hat dabei zugleich mit der sogenannten „Vergewannung" durch die Dreifelderwirtschaft auch das äußere Bild der Feldfluren gegenüber der alten Blockflur entscheidend verändert. Durch Jahrhunderte bis ins 17. Jahrhundert herauf dauerte sein Verdrängungszwang auf die „Arl" namentlich in den weniger anbaugünstigen Alpenländern, bis er selbst durch die Innovation des Winkeldrehpfluges mit doppeltem Pflugkörper als „Doppel-" oder „Zwilch-" und „Leitpflug" im Verlaufe der nachaufklärerischen Mechanisierung des 19. Jahrhunderts und dann wieder vom Industriepflug und Traktor abgelöst worden ist (Erker 1966, 25).

Gehen wir freilich von den Frühfunden keltischer und römerzeitlicher eiserner Pflugscharen aus (Schmidt 1956; Balassa 1975; Forni 1980), so verraten uns diese symmetrisch geformten Pflugteile bereits, daß auch in unseren Gebieten weithin ein ganz anderer Pflugtyp gebräuchlich gewesen

ist. Dieser hat sich weit über zwei Jahrtausende mit der Blockflur in unsere Dorffluren eingeschrieben. Wir meinen im Anschluß an die sogenannten Quadrafluren und deren Resten etwa im Tiroler Unterinntal und in Oberösterreich (Bachmann 1958, 25f.; Brosch 1949) die mit diesen verwandten gegenfurchigen Ackergeräte der flachsohligen „Arl" (vgl. röm. aratrum, franz. araire, slaw. ralo, nord. Ardr), deren Wirkungs- und Arbeitsweise das Vor- und Zurückpflügen ermöglicht, die aber den Boden nicht wendet sondern nur aufrührt und ihn dabei besser lockert als der schneidende und schollenstürzende Beetpflug mit Streichbrett.

Noch spät und bis ins 20. Jahrhundert herauf hat man in den Bergwirtschaften sowohl des Weinbaues wie vor allem in den weitläufigen Räumen der alpinen Bergbauernwirtschaft an dieser urheimischen Form des leichteren und wendigeren Hakenpfluges der „Arl" festgehalten, der zudem den Vorteil besaß, daß man ihn am eigenen Hof aus Vorratsholz selbst anfertigen konnte (Moser 1985a). Seine Verbreitung bis dahin vor allem südlich der Hauptkämme der Ostalpen (ÖVA Karte 99) spiegelt eine reiche Vielfalt in seiner Konstruktion wie in seiner Ausstattung und in seiner Verwendung wieder (Koren 1950; Dosedla 1978; Moser 1980a, 1988). Dies kennzeichnet gerade dieses alteuropäische Ackergerät in besonderer Weise. Man hat daher an diesem Pfluggerät über sehr lange Zeiträume und in vielerlei Abwandlungen festgehalten, bis erst mit der Schwellzeit des modernen Industriezeitalters seine Verwendung bis auf geringe Reste im Mais- und Kartoffelbau als sogenannter „Häufelpflug" aufgehört hat.

Mit den vorstehenden Hinweisen und Beispielen haben wir versucht, die wichtige Position der instrumentalen Medien namentlich in der bäuerlichen Arbeitswelt herauszustellen und konnten so deren extreme Weitbezüge nach Raum und Zeit, wenn auch nur teilausgedeckt, einigermaßen glaubhaft andeuten. Indessen geht es uns noch um eine weitere Dimension und entscheidende Perspektive im Verhältnis zwischen Mensch und Ding, soweit dieses als Arbeitsbehelf in dessen Dienst genommen erscheint. Offenbar hat so etwas bereits Jakob Grimm erkannt und damit die Ausbildung des grammatischen Genus im Deutschen in Zusammenhang gebracht (Grimm 1831, 343). Im Begriff der ritualistisch überhöhten sogenannten „Dingbeseelung" nach Otto Höfler (Kramer 1940; Zimmermann 1994) und der Wiener Schule unterstrich man die Bedeutung des Gerätes nach seiner Grundform etwa bei Sichel oder Wetzstein und Kumpf und prägte den religionswissenschaftlichen – und viel diskutierten – Terminus der „Gestaltheiligkeit" oder „Stoffheiligkeit" dafür (Schmidt 1952, 1958), wofür K.-S. Kramer den Begriff der „Dingbedeutsamkeit" vorschlug, der „über das Objekt hinaus" (Siuts 1988)

auch dessen wechselseitiges Verhältnis zum Menschen umfaßt (Kramer 1962). Die engere Beziehung zwischen dem Menschen und den von diesem benutzten Dingen, die hier deutlich anklingt, sollte freilich/nicht über- oder gar fehlinterpretiert werden. Aber sie ist dennoch ein konkreter, unübersehbarer Bereich psychomentaler Einstellungen, die gleichfalls erfaßt und gesehen werden müssen.

## IV.

Wie also stellt sich der Mensch zu seinen Arbeitshilfen und seinem Arbeitsgerät? Was hält er davon?

Am deutlichsten äußert sich diese Einstellung zunächst gegenüber den animalischen Helfern des Menschen, d. h. in dessen oft äußerlich sichtbar gemachtem nahen Verhältnis zu seinem Arbeitstier und zum eigenen Nutzvieh. Ich erinnere mich nicht ohne innere Bewegtheit, bei meinen Feldforschungen und Wanderungen immer wieder auf bäuerliche Familien gestoßen zu sein, die es ablehnten, selbst oder einzeln fotografiert zu werden, die aber nachdrücklich darum baten, ihnen ihr liebstes Stück Vieh im Stall (Pferd, Rind oder Kalb), das sie mir mit sichtlichem Stolz vorführten, aufzunehmen. In den Wohnstuben nicht weniger großer Vierkanthöfe Oberösterreichs und besonders im Florianer Land findet man gerahmte Wandbilder mit dem Konterfei von Pferd oder Rind, die zugleich wohl den Stolz des Hofbesitzers auf sein Vieh sichtbar ausdrücken. Von hier ist gewiß nur noch ein Schritt zu der oft über-schwenglichen Aufmachung und Ausstattung ihres Gespannes einstiger Pferdehalter, wenn diese etwa mit ihrer Kutsche, dem „Zeugl", zweispännig durch den Ort trabten und damit zeigten, wer und was sie sind. Seit meiner Jugend in den 1920er Jahren, da es noch kaum Autoverkehr gab, sind mir in dieser Weise der bekannte Sprengelarzt, aber auch ein reicher und protziger Viehhändler und Fleischhauer aus unserem Nachbarort in Erinnerung geblieben; sie repräsentierten eben gerade mit Ihrem Gefährt gleichsam die Spitzen unserer Ortsbevölkerung. In seinem Fahrzeug bis hin zur Staatskarosse als eindrucksvolles Statussymbol neigt der Mensch gerne dazu, sich nach außen geltend zu machen. Es ist dieselbe Haltung und Einstellung, die wir heute alle gegenüber dem privaten PKW kennen, bekanntlich „des Österreichers liebstes und teuerstes Kinde", wie man es immer wieder in den Zeitungen lesen kann.

Diese enge Verbundenheit mit seinen verschiedenen Arbeitshilfen und -geräten drückt sich nicht zuletzt auch dort und in besonderer Weise aus, wo sie im engen eigenen Wirkungsbereich entstehen, nämlich in deren liebevoller und häufig künstlerisch aufwendiger Ausstattung. Daraus er-

klärt sich die bekannte Tatsache, daß viele solche Geräte zu Gegenständen der Volkskunst geworden sind, daß sie jedoch ebenso in einfachen und reinen Zweckformen Zeichen und Symbole einer solchen Beachtung und Wertschätzung tragen: Selten fehlte früher ein Mal- oder Kreuzzeichen am hölzernen Sensenwurf, was freilich zugleich hinweist auf den Wunsch magisch-religiösen Schutzes vor Schaden oder Verletzung. Ebenso findet man an den Klingen von Messern und Breitbeilen als Werkzeugen den Drudenfuß oder christliche Monogramme und Zeichen eingeschlagen. Doch die Absicht des zierhaften und merkenden Hervorhebens reicht viel weiter; das zeigen uns die alpinen Formen des sogenannten Blattrechens, die ganz deutlich mit Brandmalerei oder in farbigen Ornamenten geschmückt erscheinen und die uns in ihren ritualisierten Formen Westfalens, Pommerns oder Hessens hinüberleiten in die brauchmäßige Einbindung solcher Gegenstände in feste Traditionen. Ein Gleiches findet sich im handwerklichen Bereich, etwa in der liebevollen Gestaltung von Werkzeugen der Zimmerleute vom Hobel bis zum Zirkel. Auch hier wird ein besonders akzentuiertes Verhältnis zu Gerät und Werkzeug ausgedrückt, das nicht nur für deren Nützlichkeit und häufigen Gebrauch, sondern auch für deren besondere Wertschätzung im Handwerk spricht. Dabei läßt sich nach K.-S. Kramer „die wichtige Beobachtung machen, daß das lebendige Verhältnis zwischen Mensch und Ding sich immer wieder neu entwickelt, ohne daß (besondere) religiöse Voraussetzungen dafür vorliegen. Es scheint sich hier um eine allgemein menschliche Verhaltungsweise zu handeln, die sich je nach der gerade dominierenden Struktur der Volkskultur so oder so auswirkt“ (Kramer 1962, 99).

## V.

Die Erforschung des Gerätewesens bezieht sich in der Volkskunde vor allem auf das landwirtschaftliche und landhandwerkliche Arbeitsgerät. Sie wurde hier allerdings erst relativ spät auf dessen kulturgeschichtliche Entwicklung, Ergologie und Typologie sowie regionale und kontinentale Verbreitung ausgeweitet. Darin nun dient sie vor allem in der Volkskunde als ein wesentlicher Zugang zur Arbeits- und Lebenswelt der Menschen, insbesondere der ländlichen und bis ins 20. Jahrhundert herauf vielfältig landwirtschaftlich orientierten Bevölkerung. Eine solche Betrachtung und Untersuchung von Gerät und Arbeit trägt damit wesentlich bei zur Beurteilung und Erhellung des Alltagslebens. Sie verdeutlicht zugleich aber auch anschaulich und sehr unmittelbar das kulturelle Gesamtbild derselben in deren sozialen und landschaftlich ungemein wechselnden Ausprägungen.

Gerade bei deren Erforschung muß schon wegen der im Vorstehenden angedeuteten vielfältigen Aspekte von Gerät und Arbeit entsprechend umsichtig und differenziert vorgegangen werden. Das gilt nicht bloß für deren Vielfalt an Quellen und deren Interpretation, sondern insbe-sondere auch für deren letzte Methodik und Zielsetzung, die ergologisch und agrargeschichtlich ebenso wie sozial- und kulturgeschichtlich ent-sprechend umsichtig und ausreichend angelegt und vorgenommen werden müssen. Dazu kommt, daß jedes einzelne Gerät oder Werkzeug nach seinem Äußeren und konstruktiven Aufbau wie auch nach seiner Verwendung und Funktion und nach seiner Positionierung innerhalb des zugehörigen Arbeitszusammenhanges seine eigene Geschichte hat und damit für seine Erforschung ein gesondertes Problem darstellt. Der fallweise hohe allgemeine Bekanntheitsgrad genügt dazu nicht, führt aber nur zu leicht zu oberflächlicher und quasi rein zufälliger Betrachtung der Dinge.

Archäologische Sachfunde und Bilddarstellungen von Werkzeugen oder landwirtschaftlichen Arbeitsgeräten gibt es im einzelnen aus ganz Europa seit urgeschichtlicher und namentlich seit der Römerzeit (White 1967; Gaitzsch 1980; Pohanka 1950; Piccottini 1984). Dabei handelt es sich indessen vielfach um extrem isolierte Einzelfunde, deren richtige nähere Interpretation und Zuordnung unter Umständen auf große Schwierigkeiten stößt. Ähnlich verhält es sich jedoch auch bei Schilderungen und Darstellungen des zeitgenössischen, vorindustriellen Arbeitslebens, dessen Geräte und Arbeitsmethoden ja stets auch einem ganz bestimmten technischen Entwicklungsstand entsprechen, der keineswegs Zufall ist, sondern der eben Folge und Ausfluß langzeitlicher Erfahrungen und damit das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung ist und so einer jeweils konkreten Zeitlage und historischen Situation entspricht. Gerade bei den vermeintlich einfachsten Geräten der Handarbeit können sich hier auch in der Gegenwart große Schwierigkeiten in deren genauerer Beurteilung ergeben, deren man sich stets bewußt sein sollte.

Indessen kann die Volkskunde gerade bei uns in Österreich auf Grund einer vielseitigen und stellenweise weit vorangetriebenen Geräteforschung vielfältig Hilfen anbieten, die sowohl durch umfassende und zusammenfassende Darstellungen vor allem der Bauernarbeit und ihrer Arbeitsgeräte vertreten ist (Braungart 1881; Blau 1917/18; Gstrein 1932; Lang-Reiestätter 1935/36; Hubatschek 1949, 1961; Moro 1992; Burgstaller 1956, 1963; Kollreider 1957; Trathnigg 1960/61; Prasch 1966; Walter 1966; Bockhorn 1973/78, 1974, 1978; Moser 1980b, 1985b; Simon 1980 u. a.) wie durch Gesamtdarstellungen und Arbeiten zur Problem-stellung und Geschichte der verschiedenen Geräte (Schmidt 1954; Gaál 1969;

Gebhard 1969; Schulz-Klinken 1975). Dazu wird man in jedem Fall auch die ältere Hausväterliteratur und die Agrarliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts einsehen sowie die historischen großen Sammeldarstellungen (Lasteyrie 1821; Boitard 1835; J. C. Loudon 1827) und für Österreich die frühen Agrartechniker und Agronomen (Wiegand 1762/63, 1771, 1773; Burger 1813, 1819; Dombasle 1844 u. a.) sowie die sehr informativen periodischen Landwirtschaftsschriften der verschiedenen Länder. Zu diesen wichtigen Orientierungshilfen gehören schließlich die großen Übersichtsdarstellungen zumindest für Mitteleuropa, die fallweise auch viel einschlägige Literatur bibliographiert haben (Bomann 1929; Scheuermeier I/II 1943/1956; Mestemacher 1985; Siuts 1982; Hansen 1982, 1984; Jacobeit 1965; Bentzien 1980; Husa u. a. 1971; Guillou / Ostuni 1986). Schließlich wurden Arbeit und Gerät zumindest partiell auch in den neueren großen Volkskunde-Atlanten mit Verbreitungskarten und Kommentaren erfaßt, und hier insbesondere auch im *Österreichischen Volkskunde-Atlas* (ÖVA 1959/1981, Karten 28-45) und nachträglich zum *Atlas der deutschen Volkskunde* (ADV) (Wiegelmann 1969) sowie in den Volkskundeatlanten der Nachbarländer, soweit diese erschienen sind. Dazu ist ein umfangreiches Material auch mit Spezialuntersuchungen zu einzelnen Geräten bibliographisch erfaßt, und zwar sowohl in den allgemeinen Länder-Bibliographien und für Österreich außerdem in der *Österreichischen volkskundlichen Biblio-graphie* ab 1965 als auch seit Beginn des 20. Jahrhunderts in der großen *Internationalen volkskundlichen Bibliographie* mit wechselnden Erscheinungsorten. Gerade für die materielle Volkskultur und die Sachforschung im allgemeinen sowie für die Geräteforschung im besonderen möchte man auf die Möglichkeiten zu einer breiteren Basis der Beurteilung auf alle diese Hilfen mit Nachdruck hinweisen. Stand, Umfang und Erfolg der volkskundlichen Geräteforschung sind verständlicherweise nach Maßgabe der herangezogenen Quellen und Feldforschungen wie auch der jeweiligen Forschungsansätze überaus verschieden, zumal sie von Anfang an sich auch an verschiedenen Nachbarwissenschaften orientieren mußten, unter denen die Sprachwissenschaft und die allgemeine Kulturgeschichte, die Landwirtschaftswissenschaften, Agrargeschichte, Handwerks- und Gewerbegeschichte, Wirtschafts-, Technik- und Industriegeschichte u. ä. nicht außer Betracht bleiben können. All das aber findet seinen Gegenhalt in den heute bereits verfügbaren monographischen Darstellungen zu einzelnen Werkzeugen und Geräten oder Gerätegruppen und deren Arbeitsverwendung sowie vor einem kontinentweiten und selbst weltumspannenden Hintergrund in periodischen, eigenen Fachorganen (Kopenhagen seit 1968; Suffolk seit 1983).

## VI.

Dem aufmerksamen Leser mag es kaum entgehen, daß hier von Dingen die Rede ist, die man als Werkzeug wie als Arbeitsgerät bereits der sogenannten „vorindustriellen" Arbeitswelt und deren händischer Arbeit zurechnen muß, sie also mit dieser Zuordnung unterscheidet von der Produktion des heutigen, vollmechanisierten Maschinenzeitalters. Für den Gewerbetreibenden und selbst den Landwirt von heute mag eine solche Ausgrenzung aus einer Welt der universalen Fabriksware und Produktion nicht unproblematisch erscheinen, zumal etwa in der Landwirtschaft de facto zwischen beiden Sachbereichen vielerlei Übergänge bestehen. In der Tat zeigt sich damit in aller Deutlichkeit seit dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts ein schrittweiser Übergang zur Vollmechanisierung selbst der Landwirtschaft im Feldbau sowie in der Viehzucht und Forstwirtschaft, der bis in die Agrarpolitik hineinwirkt. Seither spricht man angesichts neuer kulturanalytischer Ansätze von einer „Volkskultur der technischen Welt" (Bausinger 1961, 1986). Der Sachbereich, um den es uns hier zunächst geht, ist daher heute nur noch als Relikt vor Ort oder in musealen Sammlungen und damit in einer Art „zweitem Dasein" faßbar. Die Geräteforschung der Moderne steht also vor völlig neuen Aufgaben und Problemen, die sich selbst in der Landwirtschaft mit dem technischen Fortschritt befassen müssen. Hier aber geht es, wie das schon Harald Winkel formuliert hat, „[...] in erster Linie um Berichte über Vor- und Nachteile einzelner Geräte, sich daraus ergebender Verbesserungen [...[ und um den jeweils erreichten Stand der Technik (Franz 1969). Viel weniger schon ist bekannt, zu welchem genauen Zeitpunkt und in welchem Ausmaß verbesserte oder neue landwirtschaftliche Geräte in den Betrieben unterschiedlicher Größenordnung tatsächlich eingesetzt wurden, in welchem Ausmaß sie zu einer Veränderung bisheriger Arbeitsmethoden und -organisationen führten und welche Überlegungen zu einer solchen Umstellung Anlaß gaben" (Winkel 1979). Selbst in Agrarierkreisen wird immer wieder betont, daß man dabei eine gewisse „Traditionsbarriere" überwinden müsse. Hier also fehlt es an Erkenntnissen wie in der volkskundlichen Geräteforschung, um auch die sozialen und ökonomischen Auswirkungen, aber auch alle sonstigen Vorbedingungen dieser Technisierung der Arbeitswelt zu erkennen und um auch die Rückwirkung technischer Entwicklungen auf andere Bereiche der Agrarwirtschaft und des ländlichen Lebens überhaupt zu erfassen. Nichts vermag diesen gewaltigen Sprung in eine neue und moderne Arbeitswelt drastischer vor Augen zu führen als das von uns abschließend gewählte Beispiel – gewiß eines von vielen hunderten – der Gegenüberstellung. Wir meinen den Vergleich des alter-

tümlichen Kerbholzes und Rechenspans, der etwa in der Weinbergarbeit der Weststeiermark als sogenannter „Buttn-tragersteckn" heute noch zur Abrechnung der Arbeitsleistung verwendet wird (Eberhart 1979) mit dem elektronisch automatisierten Rechner und Datenspeicher des modernen Computers. Eine kaum noch überschaubare Zahl von neuen Maschinen und Automaten, Transportwegen und -mitteln, Kommunikationsformen und -medien bedeuten uns unzweideutig und in aller Drastik, daß für die Menschen von heute in der Arbeitswelt und zu deren Bewältigung völlig veränderte Mittel und Wege Platz gegriffen haben, die nicht zuletzt auch eine neue kulturelle Lebenswelt gesamthaft für jene bedeuten.

## Literatur

Abel, Wilhelm: Geschichte der deutschen Landwirtschaft vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert. 3., neubearb. Aufl. (= Deutsche Agrargeschichte, 2). Stuttgart 1978.

ADV = Atlas der deutschen Volkskunde, hgg. von H. Harmjanz u. E. Röhr, Leipzig 1937ff. – N. F. hrsg. von M. Zender. Marburg 1958ff.

ASV = Atlas der schweizerischen Volkskunde, hgg. von P. Geiger, R. Weiss u. a. Basel 1951ff.

Bachmann, Hanns: Volders im Unterinntal. Zur Geschichte seiner Besiedlung und zur Entstehung seines Flurbildes. In: Tiroler Heimat XXII (1958), 25-26.

Balassa, Iván: Zur Geschichte des Ackerbaues in Pannonien. In: Burgenland. Forschungen 61 (1971), 45-51.

Balassa, Iván (Hg.): Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa. Budapest 1972.

Balassa, Iván: Az és a szántás története Magyarországon (Die Geschichte des Pfluges und Pflügens in Ungarn). Budapest 1973.

Balassa, Iván: The earliest ploughshares in Central-Europa. In: Tools & Tillage II/4, (1975), 242-255.

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. 1. Auflage, Frankfurt/M.-New York 1961 (2. Auflage 1986).

Beitl, Klaus (Hg.): Wörterbuch der deutschen Volkskunde. 3. Auflage, Stuttgart 1974.

Beitl, Klaus (Hg.): Österreichische volkskundliche Bibliographie (ÖVB). Wien 1969ff.

Bentzien, Ulrich: Bauernarbeit im Feudalismus. Landwirtschaftliche Arbeitsgeräte und -verfahren in Deutschland von der Mitte des ersten Jahrhun-derts u. Z. bis um 1800 (= Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Geschichte, Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 67). Berlin 1980.

Berg, Gösta: Sledges and wheeled vehicles (= Nordiska Museets Handlingar, 4). Stockholm-Kopenhagen 1935.

Bernsdorf, Wilhelm: Wörterbuch der Soziologie. 2. Auflage, Stuttgart 1969.

Blau, Josef: Böhmerwälder Hausindustrie und Volkskunst. 2 Teile. Prag 1917/1918.

Bockhorn, Olaf: Transport- und Anbaugeräte. In: Gaál, K. (Hg).: Wolfau (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, Heft 42; zugl. Kulturwissenschaften, Heft 15). Eisenstadt 1969, 382-415.

Bockhorn, Olaf: Wagen und Schlitten im Mühlviertel. I. Darstellung – II. Dokumentation (= Beiträge zur Landeskunde von Oberösterreich. Historische Reihe, I/2-3). Linz 1973 und 1978.

Bockhorn, Olaf: Alte Geräte und Arbeitsmethoden. In: Hoffmann, A. (Hg.): Bauernland Oberösterreich. Entwicklungsgeschichte seiner Land- und Forstwirtschaft. Linz 1974.

Bockhorn, Elisabeth u. Olaf: Zum bäuerlichen Gerätebestand im Salzkammergut. Ein Vergleich 1789-1977. In: Beitl, Klaus / Grieshofer, F. J. (Hg.): Volkskultur: Mensch und Sachwelt. Festschrift für F. C. Lipp. Wien 1978, 37-45.

Boitard: Abbildungen und Beschreibung der vorzüglichsten Werkzeuge und Gerätschaften Deutschlands. Weimar 1835.

Bomann, Wilhelm: Bäuerliches Hauswesen und Tagewerk im alten Niedersachsen. 1. Auflage, Weimar 1929 (5. Aufl. Hildesheim 1982).

Braudel, Fernand: Les structures du quotidien: Le possible et l'impossible (= Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siécle, tome 1). Paris 1979.

Braungart, Richard: Die Ackerbaugeräte in ihren praktischen Beziehungen wie nach ihrer urgeschichtlichen und ethnographischen Bedeutung. Heidelberg 1881.

Bringéus, Nils-Arvid: Arbete och redskap. Materiell folkkultur pa svensk landsbygd före industriealismen. 1. Auflage, Lund 1971 (4. veränd. Aufl. Lund 1979).

Brosch, F.: Romanische Quadrafluren in Ufernoricum. In: Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins 1949.

Brückner, Wolfgang (Hg.): Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Instiututionenausbildung (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 12). Wien 1983.

(Burger, Johann): Landwirtschaftliche Bemerkungen auf einer Reise von Klagenfurt durch das Gurktal [...] In: Carinthia (1813), 6. u. 13. Febr.

Burger, Johann: Lehrbuch der Landwirtschaft. 2 Bde. Wien 1819.

Burgstaller, Ernst: Erntegerät und -arbeitsmethoden in Oberösterreich. In: Jahrbuch des Musealvereines Wels (1956), 90-116.

Burgstaller, Erst: Die Sichel als Getreideschnittgerät in Oberösterreich. In: ZAA 11 (1963), 63-77.

Csilléry, Klara Kiraly: Le coffre de charpenterie. In: Acta ethnographica 1 (1950), 235-330.

Dinklage, Karl: Geschichte der Kärntner Landwirtschaft. Klagenfurt 1966.

Dombasle, C. J. A. Matieu de: Landwirtschaftskalender oder Handbuch für den praktischen ökonomen. (Aus dem Französischen übersetzt v. F. K. Medicus) Karlsruhe/Freiburg 1844.

Dosedla, Heinz-Christian: Pflug und Arl in Österreich. In: ÖVA 6/1 (1977), Bl. 99-101; Kommentar 1-83.

Dosedla, Heinz-Christian: Grundtypen der hölzernen Ackeregge in Österreich. In: ÖVA 4 (1971), Bl. 56-58; Kommentar 1-31.

Dosedla, Heinz-Christian: Steifgeräte zur Wiesenbearbeitung. In: ÖVA 4 (1971), Bl. 59-60; Kommentar 1-7.

Dosedla, Heinz-Christian: „Bairischer Leitenpflug" und „Österreichischer Gebirgs-Radlo". Bemerkungen zu einem Kapitel volkskundlicher Ackerbaugeräte-Forschung in den Alpenländern. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1978/79), 1-23.

Dosedla, Heinz-Christian: Landwirtschaftliche Wiesenkultur im Bayerisch-Österreichischen Grenzraum. Bemerkungen zur Binnenstruktur einer Gerätelandschaft. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1982), 86-93.

Eberhart, Helmut: Die „Buttentragasteckn". Eine Untersuchung über einen noch in Verwendung stehenden Zählholztypus anhand von steirischen Beispielen. In: Martischnig, M. (Hg.): Sammeln und Sichten. Beiträge zur Sachvolkskunde. Festschrift für Franz Maresch. Wien 1979, 83-93.

Eberhart, Helmut: Die Entwicklung des Faches Volkskunde an der Karl-Franzens-Universität Graz. In: Brückner, Wolfgang (Hg).: Volkskunde als akademische Disziplin. Wien 1983, 35-50.

Eiselt, Franz: Von Krautgärten, Krautsiedern und „Krautallern". Der Einfluß klösterlicher Agrarkultur am Beispiel des Stiftes Vorau. In: Blätter für Heimatkunde 68/4 (1994), 105-118.

Ek, Sven B.: Väderkvarner och vattenmöllor. En ethnologisk studie i kvarnanas historia (= Nordiska Museets Handlingar, 58). Stockholm 1958.

Erker, Konrad: Kärntens Landwirtschaft unter dem Einfluß von Technik und Markt. Die agrarische Entwicklung in Kärnten von 1945 bis zur Gegenwart. In: Dinklage, K. (Hg.): Geschichte der Kärntner Landwirtschaft. Klagenfurt 1966.

Fél, Edith / Hofer, Tamás: Geräte der Atányer Bauern. Kopenhagen 1974.

Forni, Gaetano: Recent Archaeological Finds of Tilling Tools and Fossil Ard Traces in Italy. In: Tools & Tillage IV/1 (1980), 60-63.

Franz, Günther (Hg.): Deutsche Agrargeschichte. 5 Bde.. Stuttgart 1963ff.

Franz, Günther (Hg.): Die Geschichte der Landtechnik im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1969.

Frühwald, Hans: Brandwirtschaft in der Steiermark. Eine volkskundliche Bestandsaufnahme. 3 Bde. Maschinenschriftliche Diss. Graz 1987.

Frühwald, Hans: Die Brandwirtschaft in der Steiermark. In: Posch, Fritz (Hg.): Atlas zur Geschichte des steirischen Bauerntums (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs, 8). Graz 1976, Bl. 25.

Frühwald, Hans: „Krautgruben" und „Grubenkraut". In: Christian, C. (Hg.): Die Breitenau. Breitenau 1989, 131-136.

Gaál, Károly: Zum bäuerlichen Gerätebestand im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsergebnisse zur vergleichenden Sachvolkskunde und volkskundlichen Museologie (= Sitzungsbericht der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl., Bd. 261). Wien 1969.

Gaitzsch, Wolfgang: Eiserne römische Werkzeuge. 2 Teile (BAR International Series, 78). Oxford 1980.

Gebhard, Torsten: Zur Chronologie und Typologie einiger volkstümlicher Holz- und Metallgefäße. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1959), 36-40.

Gebhard, Torsten. Die Auswertung des Massivholzes in der volkstümlichen Sachkultur und verwandte Erscheinungen. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1962), 128-149.

Gebhard, Torsten / Sperber, Helmut: Alte bäuerliche Geräte aus Süddeutschland. 2. erweiterte Auflage München u. a. 1978.

Gierl, Irmgard: Altbayerische Wagen. In: Bayererisches Jahrbuch für Volkskunde (1951), 144-166.

Grimm, Jakob: Deutsche Grammatik. Bd. III. 1831.

Gstrein, Franz Josef: Die Bauernarbeit im Oetztal einst und jetzt. Innsbruck 1932.

Guillou, André-Ostuni, Giustina (Hg.): Les outils dans les Balkans du Moyen Age à nos jours. Dictionnaire publié sous la direction du ***. 2 Bde. Paris 1986.

Hansen, Wilhelm: Arbeit und Volksleben. Deutscher Volkskundekongreß 1965 in Marburg. Göttingen 1967.

Hansen, Wilhelm: Hauswesen und Tagewerk im alten Lippe. Ländliches Leben in vorindustrieller Zeit. Münster 1982 (2. Auflage 1984).

Hansen, Wilhelm: Kalenderminiaturen der Stundenbücher. Mittelalterliches Leben im Jahreslauf. München 1984.

Heintl, Franz: Die Landwirtschaft des österreichischen Kaisertums. 2 Bde. Wien 1810.

Hubatschek, Erika: Zur bäuerlichen Arbeits- und Gerätekunde des inneren Stubaitales. In: Koren, H. / Kretzenbacher, L. (Hg.): Volk und Heimat. Festschrift für Viktor von Geramb. Graz 1949, 99-112.

Hubatschek, Erika: Bauernwerk in den Bergen. Innsbruck 1961.

Husa, V. u. a.: Homo faber. Arbeitsmotive auf alten Abbildungen. Prag 1967. (2. Auflage, Wiesbaden 1971.)

Ilg, Karl: Die Sense in ihrer Entwicklung und Bedeutung. In: Ilg, K.: Volk und Wissenschaft. Beiträge zur Volkskunde Westösterreichs, hgg. v. P. Stürz u. a. Innsbruck 1979, 264-274 (Erstdruck in Festschrift für H. Wopfner, 1948).

IVB = Internationale volkskundliche Bibliographie. 1917ff.

Jacobeit, Wolfgang: Bäuerliche Arbeit und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Volkskunde. Berlin 1965.

Jacobeit, Wolfgang / Quietzsch, Rudolf: Forschungen zur bäuerlichen Arbeit und Wirtschaft im Institut für deutsche Volkskunde Berlin. In: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 11 (1965), 59-82.

Jänichen, H.: Zur Geschichte der Sägemühlen im Mittelalter. In: Alemannisches Jahrbuch (1961), 317-329.

Kollreider, Franz: Katalog zum Museum bäuerlicher Arbeitsgeräte in Schloß Bruck, Lienz. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XI/60 (1957), 1-64.

Koren, Hanns: Pflug und Arl. Ein Beitrag zur Volkskunde der Ackergeräte. Salzburg 1950.

Koren, Hanns: Strauch- und Balkeneggen in Steiermark. In: Blätter für. Heimatkunde 28 (1954), 18-24.

Koren, Hanns: Die steirischen Eggen. Übersicht und Bestandsaufnahme. In: Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt. Wien 1972, 61-98.

Kramer, Karl Sigismund: Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung (= Beiträge zur Volkstumsforschung, 5). München 1940.

Kramer, Karl-S.: Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. Probleme der volkskundlichen Terminologie. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962), 91-101.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskultur des Hirtentums. Zu Hans Georg Wakkernagels Sammelwerk: „Altes Volkstum der Schweiz" (1956). In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark, IL (1958), 166-173.

Kretzenbacher, Leopold: Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulte der ‚Volksfrömmigkeit' in den Südost-Alpenländern (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, Sonderband der phil. hist. Kl., 1994/1). München 1994, 34-73.

Ladurner-Parthanes, Matthias: Vom Perglwerk zur Torggl. Arbeit und Gerät im Südtiroler Weinbau. Bozen 1972.

Lang-Reitstätter, Maria: Wiese und Feld in Villgraten. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde XL (1935), 70-89; XLI (1936), 16-27 und 60-73.

Lanser, Otto: Tiroler Volkstechnik (= Schlern-Schriften, 107). Innsbruck 1954.

Lasteyrie, Graf: Sammlung von Maschinen und Geräten. 2Bde. Stuttgart 1821.

Lorez, Christian: Bauernarbeit im Rheinwald. Basel 1943.

Loudon, J. C.: Enzyklopädie der Landwirtschaft. London 1827.

Lühning, Arnold: Die schneidenden Erntegeräte. Technologie, Entwicklung und Verbreitung unter besonderer Berücksichtigung Nordwestdeutschlands. Maschinenschrift Diss. Göttingen 1951.

Maget, Marcel: Guide d'étude directe des comportements culturels. Paris 1953.

Mauss Marcel: Sociologie et anthropologie. Paris 1973.

Mestemacher, Jürgen Heinrich: Altes bäuerliches Arbeitsgerät in Oberbayern. Materialien und Erträge eines Forschungsvorhabens. München 1985.

Moro, Oswin: Volkskundliches aus dem Kärntner Nockgebiet – Hof und Arbeit in Kleinkirchheim und St. Oswald. 1. Auflage 1952 (2. ergänzte Aufl. Klagenfurt 1992), 183-292.

Moser, Oskar: Kärntner Bauernmöbel. Handwerksgeschichte und Frühformen von Truhe und Schrank. Klagenfurt 1949 (= Sonderdruck aus Carinthia I, 134-140).

Moser, Oskar: Anken und Stampfen. Über einige Arten bäuerlicher Stampfgeräte und ihre Namen in Kärnten und Steiermark. In: Carinthia I, 149 (1959), 523-566.

Moser, Oskar: Die letzten Lavanttaler Krautgruben. Nach Aufzeichnungen von Dir. Herta Wittmann und Maria Huth [...] um 1935. In: Die Kärntner Landsmannschaft (1964), 10-12.

Moser, Oskar: Vom „Grubenkraut" zum „Sauerkraut". In: Beiträge zur Sachvolkskunde (1977/1), 1-4.

Moser, Oskar: Von den „Stockmühlen" im oberen Mölltal. 2 Tle. In: Die Kärntner Landsmannschaft (1976/12, 1977/3), 1-4.

Moser, Oskar: Die Arl im Seckauer Bergland. In: Reiner Hefte zur Volkskunde I/2 (1980), 3-59.

Moser, Oskar: Eine Mölltaler Almhütte und ihr Almgerät. Volkskundliche Notizen [...] in Großfragant. In: Die Kärntner Landsmannschaft (1980/10), 29-38.

Moser, Oskar: Riß und Arl im Kärntner Nockgebiet. Ein Beitrag zur Topographie der altständigen Pfluggeräte in den südlichen Ostalpen (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 20). Wien 1981.

Moser, Oskar: Grasrechen I/II – Grundtyp. In: ÖVA 4, Wien 1971, Bl. 41-42.

Moser, Oskar: Grassense I – Grundtypen der Langstielsense. In: ÖVA 8, Wien 1981, Bl. 39, Kommentar 1-46.

Moser, Oskar: Getreidesense – Formen der Umlegevorrichtung. In: ÖVA 8, Wien 1981, Bl. 34, Kommentar 1-40.

Moser, Oskar: Noch einmal: Axt und Beil und „Hacke". In: Beiträge zur Sachvolkskunde (1984/1), 1-4.

Moser, Oskar: Kärntner Arln vom Sterzen-Sohlen-Typ. Zu einigen bemerkenswerten Pflugfunden [...] im Bez.-Heimatmuseum Spittal/Drau. In: Prasch, H. (Hg.): Beiträge zur Volkskunde Österreichs und des angrenzenden deutschen Sprachraumes. Festschrift für H. Prasch. Spittal/Drau 1985, 25-52.

Moser, Oskar: Handbuch der Sach- und Fachbegriffe. Zur Erläuterung von Hausanlagen, Bautechnik, Einrichtung und Gerät im Kärntner Freilichtmuseum Maria Saal. Klagenfurt. Maria Saal 1985.

Moser, Oskar: Oberkärnten als „Pfluglandschaft" innerhalb der Ostalpenländer. Zur Zuordnung seiner historischen Pflugformen. In: Jahrbuch für Volkskunde und Museologie des Bezirks-Heimatmuseums Spittal/Drau 2 (1988), 53-92.

Moser, Oskar: Der „Feiertagschristus" als Mahnbild und Quelle der Sachforschung. Zu zwei neuen Funden mittelalterlicher Fresken in Kärnten. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 93 (1990), 331-371.

Moser, Oskar: Wörter und Sachen. Die Geschichte der Sachen und die Grazer volkskundliche Schule. In: Beitl, K. / Chiva, I. (Hg.): Wörter und Sachen. Österreichische und deutsche Beiträge zur Ethnographie und Dialektologie Frankreichs (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sonderband, 586). Wien 1992, 85-104.

Müller, Wilhelm: Tragen und Fahren. In: Der steirische Bauer (Katalog). Graz 1966, 287-312.

ÖVA = Österreichischer Volkskunde-Atlas. Hgg. v. Richard Wolfram u. a. 6 Lfg., 8 Kommentarbände. Wien 1958/1981.

ÖVB = Österreichische volkskundliche Bibliographie, Hgg. v. Klaus Beitl. Wien 1969 ff.

Piccottini, Gernot: Utensili di ferro Romani da Aquileia e dal Magdalensberg. In: Antichità Altoadriatiche XXIV (1984), 103-115.

Pohanka, R.: Die eisernen Agrargeräte der römischen Kaiserzeit in Österreich. (Maschinenschriftl.) phil. Diss.. Wien 1950.

Prasch, Helmut: Bäuerliche Volkskunde Kärntens auf Grund mündlicher und sachlicher Überlieferung. Klagenfurt 1965. In: Dinklage, K. (Hg.): Geschichte der Kärntner Landwirtschaft. Klagenfurt 1966.

Putschke, Wolfgang: Sachtypologie der Landfahrzeuge. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung, Entwicklung und Verbreitung. Berlin-New York 1971.

Rhamm, Karl: Urzeitliche Bauernhöfe in germanisch-slawischem Waldgebiet (= Ethnographische Beiträge zur Germanisch-slawischen Altertumskunde II,1). Braunschweig 1908.

Rosegger, Peter: Volksleben in der Steiermark. In Charakter- und Sittenbildern. 8. Auflage, Wien u. a. 1895.

Scheuermeier, Paul: Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz. Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz. 2 Bde. Erlenbach-Zürich 1943, Bern 1956. Veränderte Neuauflage in italienisch: Il lavoro dei Contadini. 2 Bde. Milano 1980.

Schinnerl, Heimo: Die Geschichte und Technik der „Venezianer Säge" im ehemaligen Herrschaftsbezirk Hollenburg. In: Carinthia I 181 (1991), 279-329.

Schmidt, Leopold: Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos (= Veröffentlichungen des österreichischen Museums für Volkskunde, 1). Wien 1952.

Schmidt, Leopold: Bauernwerk der Alten Welt. Katalog des österr. Museums für Volkskunde. Wien 1954.

Schmidt, Leopold: Historische Bildzeugnisse zur Arbeitsgerätekunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XIII/62 (1959), 48-52.

Schmidt, Leopold: Antike und mittelalterliche Pflugscharen in Österreich. In: Archaeologia Austriaca 19/20 (1956), 227-238.

Schmidt, Leopold: Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient (= Leobner Grüne Hefte, 32). Wien 1958.

Schultz-Klinken, Karl-Rolf: Die Entwicklung der ländlichen Handarbeitsgeräte in Südwest-Deutschland. Ackerbaugeräte für Bestellung, Pflege und Ernte. In: Der Museumsfreund 14/15 (1975), 4-110.

Simon, Franz: Bäuerliche Bauten und Geräte. Südburgenland und Grenzgebiete. Oberschützen 1980.

Siuts, Hinrich: Bäuerliche und handwerkliche Arbeitsgeräte in Westfalen. Die alten Geräte der Landwirtschaft und des Landhandwerks 1890-1930 (= Schriften der volkskundlichen Kommission für Westfalen, 26). Münster 1982.

Siuts, Hinrich: Geräteforschung. In: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 137-152.

Sperber, Helmut: Bäuerliche Geräte des Spätmittelalters. In: Bäuerliche Sachkultur des Spätmittelalters (= Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, 7). Wien 1984, 291-306.

Sperber, Helmut: Der Leitenpflug und seine Verwandten im oberbayerischen Oberland. In: Jahrbuch für Volkskunde und Museologie des Bezirks-Heimatmuseums Spittal/Drau (Geräteforschung). (1988), 93-131.

Sperber, Helmut: Arbeit und Gerät. In: Harvolk, E. (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch. München/Würzburg 1987, 87-111.

Steensberg, Axel. Ancient Harvesting Implements. Kopenhagen 1943.

Steensberg, Axel: Man – The Manipulator. An Ethno-Archaeological Basis for Reconstructing the Past. Copenhagen 1986.

Steensberg, Axel: Fire-Clearance Husbandry. Traditional Techniques Throughout the World. Herning-Poul Kristensen 1993.

Steensberg, Axel u. a. (Hg.): Tools & Tillage. Copoenhagen 1968ff.

Tálasi, István: Die wichtigsten Ergebnisse ethnographischer Forschungen über Erntemethoden in Europa. Zur Geschichte der Rationalisierung landwirtschaftlicher Produktion und Arbeit. In: Acta Ethnographica Hungarai XXX (1981), 241-294.

Trachsler, Walter: Systematik kulturhistorischer Sachgüter. Bern-Stuttgart 1981.

Trathnigg, Gilbert: Führer durch die Schausammlung des Landwirtschaftsmuseums Wels. In: Jahrbuch des Musealvereins Wels 7 (1960/61), 209-224.

Walter, Sepp: Das bäuerliche Arbeitsgerät der vorindustriellen Zeit. In: Der steirische Bauer (Katalog). Graz 1966, 263-286.

Walter, Sepp: Bäuerliches Arbeitsgerät. In: Posch, Fritz (Hg.): Atlas zur Geschichte des steirischen Bauerntums (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs, 8). Graz 1976, B. 37-39.

Watner, Joseph: Vollständiger Kenner der Eisenwaaren und ihrer Zeichen. Grätz 1825. (5. veränderte Auflage Graz 1885.)

Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Erlenbach-Zürich 1946.

Werth, Emil: Grabstock, Hacke und Pflug. Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues. Ludwigsburg 1954.

Wiegand, Johann: Der wohlerfahrene Landwirt. Oder vorläufige Anleitung [...]. Leipzig 1762/63 (2 Teile).

Wiegand, Johann: Handbuch für die österreichische Landjugend zum Unterricht einer wohlgeordneten Feldwirthschaft [...]. O. O. 1771.

Wiegand, Johann: Anleitung zu einem österreichischen Land- und Hauswirthschaftskalender [...]. Wien 1772.

Wiegelmann, Günter: Erste Ergebnisse der ADV-Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit. In: Rheinische Vierteljahrsblätter 33 (1969), 208-262.

Wiegelmann, Günter u. a. (Hg.): Volkskunde. Eine Einführung (= Grundlagen der Germanistik, 12). Berlin 1977, 97-131.

Wildhaber, Robert: Der „Feiertagschristus“ als ikonographischer Ausdruck der Sonntagsheiligung (= Zeitschrift für. schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 16 (1956), 1-34.

Winkel, Harald: Zur Anwendung des technischen Fortschrittes in der Landwirtschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert. In: ZAA 27, (1979), 19-31.

White, K. D.: Agricultural implements of the Roman world. Cambridge 1967.

Zimmermann, Harm-Peer: Männerbund und Totenkult. Methodologische und ideologische Grundlinien der Volks- und Altertumskunde Otto Höflers 1933-1945. In: Kieler Bätter zur Volkskunde 26 (1994), 5-27.

Helga Maria Wolf

# Vom Heiligenbild zum Fernsehprediger

## Frömmigkeitsforschung

Das Wissen um die Zeitgebundenheit von Deutung und Erkenntnis zählt zu den Tugenden der Europäischen Ethnologie, die sich nicht mit dem Rückblick auf vermeintlich abgeschlossene historische Welten und Prozesse begnügen will (Kaschuba 1999, 12, 15). Auch Religiositätsforschung kann sich ihrem Thema nur mit dem Spiegel des Zeitgeistes nähern. Um die erste Jahrtausendwende (und noch lange danach) gemahnte die „Predigt von den Wänden" an den Jüngsten Tag: Düstere Gestalten und goldglänzenden Gloriolen, duldende Märtyrer und ehrwürdige Madonnen, Verdammte in den Höllenqualen und der alles überblickende, segnende Pantokrator ... Sogar heutige Touristen in den byzantinischen Kapellen Griechenlands oder Zyperns können sich ihrer Wirkung schwer entziehen. Diese Bilder sind heilig, fotografieren ist verboten. Noch viel mehr müssen die Fresken und Ikonen die Menschen in ihrer Entstehungszeit beeindruckt haben, Gläubige, deren Augen das Allerheiligste entzogen war, die Gottesdiensten in dunklen Andachtsräumen beiwohnten, von Weihrauchschwaden umweht, in meditative Gesänge gehüllt. Ein Bild sagt mehr als tausend Worte. Jahrhundertelang konnte die Predigt von den Wänden in der Ostkirche wie im Westen ihre Wirkung ungestört entfalten, die Menschen kannten kaum anderes.

Um die zweite Jahrtausendwende haben die großen Religionsgemeinschaften in Europa Konkurrenz bekommen. Pluralismus und Globalisierung, Esoterik und pagane Kulte relativieren den Absolutheitsanspruch des Christentums. Viele Menschen haben Kontakt zu anderen Kulturen. Sie nehmen sich daraus, was ihnen im Moment brauchbar erscheint und mischen es zu ihrer persönlichen Spiritualität, von „Religion auf Zeit" ist die Rede. Christliches werde aber wohl bei *Rites des passage* weiterhin eine Rolle spielen, meinte der Leiter des Bayreuther Instituts für Gegenwartskultur Christoph Bochinger im April 1999 in einem Gespräch mit der deutschen Presseagentur. Das (katholische) Reservoir an Ritualen für die „feierliche Hochzeit" oder die „schöne Leich'" erscheint nahezu unerschöpflich. Kirchenfeste werden mit re-

novativen oder innovativen Tendenzen begangen. Doch das Monopol der Amtskirche blieb nicht unangetastet, bestenfalls ist die Institution zum Marktführer geworden. In Deutschland kann man sich zum professionellen, überkonfessionellen Ritenbegleiter ausbilden lassen. Die Freien Theologen bieten Zeremonien für „Lebensfeste aller Art" an. Die Profis wollen ihren Klienten Entlastung, Befreiung von lästigen Konventionen und Entfaltung der Kreativität bieten. Aus dem Fundus traditioneller Elemente wird gemeinsam ausgewählt, weggelassen und weiterentwickelt, was individuell angemessen erscheint. „Sie bestimmen selbst, ob der Ritus weltlich oder religiös gestaltet wird. Im Mittelpunkt stehen Sie und Ihre Gäste", liest man auf der Homepage www.freietheologen.de.

## Megatrend Respiritualisierung

„Die Sehnsucht boomt" zitiert der Wiener Theologe und Religionssoziologe Paul Zulehner den Journalisten Günter Nenning. Zur Zeit laufe als Folge der Säkularisierung und des mit ihr sich ausbreitenden Lebensdesigns ein Megatrend der Respiritualisierung. „Je moderner, desto säkularer, desto religionsproduktiver" faßt der in Wien lebende deutsche Trendforscher Matthias Horx den Trend zu „Glauben light" zusammen (Horx 1998, 100-129). Das eigene Leben, so Zulehner, werde als „letzte Gelegenheit" aufgefasst. In diesem suche man maßloses Glück in mäßiger Zeit. Das mache Leben heute hastig, an- und überfordernd, geprägt von der latenten Angst zu kurz zu kommen und deshalb entsolidarisierend. Menschen antworteten auf diese Art des Lebens entweder durch Eskapismus (Drogen, Sekten ...) oder Respiritualisierung. Letztere sieht der Theologe als Aufstand gegen die Banalität und als Widerstand gegen den wachsenden Zugriff des Menschen auf den Menschen. Respiritualisierung bezeichnet er als Gegengewicht zur Selbstentfremdung (Suche nach dem Ich: Exodus ins Ego, Zu sich kommen) angesichts der kosmischen Vereinsamung (Suche nach Verwobenheit: Vernetzung, Gemeinschaft als Teil eines kosmisch-pantheisierenden Ganzen) in einer Kultur, die krank macht (Suche nach Heilung durch Rituale), „inmitten einer Kultur der Hinrichtung" (Suche nach einer Kultur der Liebe). Bei seinen religionssoziologischen Forschungen fand Prof. Zulehner in Österreich vier religiöse Haupttypen: Christen (27 %), Religionskomponisten (26 %), naturalistische Humanisten (30 %) und Atheisierende (13 %). Die Zahlen für Wien zeigen noch stärker die

Dominanz der beiden mittleren Gruppen, die zusammen mehr als zwei Drittel ausmachen (20 %, 34 %, 34 %, 12 %).[1]

Mythen, Mystik und Mystifikationen begegnen auf Schritt und Tritt. Menschen, deren Lebensgeschichten nicht unterschiedlicher sein könnten, finden gleichermaßen Gefallen am Übersinnlichen: Wohlsituierte Akademiker besuchen kostspielige Seminare, die Instant-Erleuchtung versprechen. Leser auflagenstarker Boulevardblätter vertrauen auf deren astrologische Ratschläge. Zahnärzte und Friseure registrieren Terminwünsche, die mit den Mondphasen zusammenhängen. Reisen zu numinosen Orten zählen zum touristischen Standardangebot.

Der Wiener Religionswissenschaftler Adolf Holl spricht von „kurzzeitigen und kurzweiligen Schnupper-Events in Sachen Spiritualität", wenn er in seinem jüngsten Buch *Weihrauch und Schwefel* schreibt:

> „Ganze Legionen von cleveren Heilsvermittlern verkaufen alternierend ein bisserl Islam, ein bisserl Zen-Buddhismus, ein bisserl christliche Meditation. Ihre Klientel nascht neugierig von allen Tellern, übt drei Tage lang den Derwischtanz, bucht ein Wochenende Bachblütentherapie, übt sich in der Kunst des Qigong oder trällert ein wenig im Kirchenchor von Hintertupfing. Besonders sensationslustigen Typen winkt sogar die Chance, kurz über glühende Kohlen zu laufen und nachher lang darüber zu erzählen" (Holl 2003, 97).

Neben Elementen exotischer Kulturen holt man auch längst vergessen Geglaubtes aus der Mottenkiste, die manchen zur Schatztruhe wird. Im New Age hat „Uraltes" Hochkonjunktur. Wenn alles fließt und Grenzen schwinden, erwacht das Interesse an den eigenen Wurzeln. 2000 Jahre christliche Tradition reichen dabei nicht aus, da müssen schon die Germanen – oder jetzt salonfähiger: Kelten – herhalten. Sportvereine treten als Krampustruppen auf, die professionelle Bühnenshows liefern und zugleich beteuern, ihr Tun sei „Tradition" – vorchristliche, versteht sich. Junge Menschen, schwarz gekleidet, mit Drudenfuß-Amuletten, engagieren sich für Wotans Wilde Jagd. Neuheiden verteufeln das Christentum und werden aggressiv, wenn man die Kontinuität von Bräuchen wie „das wilde Gjoad vom Untersberg" anzweifelt. Diese besteht seit 1949. Im Advent erscheinen zwölf Maskenträger, der jeweilige Veranstaltungsort wird geheim gehalten und ist nur Insidern bekannt. Den ideologischen Überbau lieferte Kuno Brandauer (1895-1980), der vor, während und nach der NS-Zeit die Salzburger Heimatpflege leitete. Franz Grieshofer, Direktor

[1] Referat für ORF-Mitarbeiter der Hörfunk-Religionsabteilung bzw. Pressekonferenz betr. Übertragung von Sonntagsgottesdiensten, Wien, Herbst 2002.

des Österreichischen Museums für Volkskunde nennt die Veranstaltung „Paradefall einer auf volkskundlichem Dilettantismus basierenden, von einer Gruppe zum Vereinszweck erhobenen ideologisch ausgerichteten Brauchtumspflege."[2]

Was steckt hinter solchen Vorstellungen, die auch via Internet verbreitet werden? (Die Google-Suche bringt für „Germanen + Brauchtum" 1130 Treffer, für „Kelten + Brauchtum" 1410) Ist es harmlose Ignoranz oder gefährliche Ideologie? Geschäftstüchtigkeit – je „echter" und älter, desto wertvoller – oder der unbewußte Wunsch nach Rückkehr in die Kinderwelt der Märchen und Mythen? Der Wiener Urgeschichtsprofessor Otto H. Urban erwidert der populären keltophil-esoterischen Literatur: „Die oftmals genannte Durchführung jahreszeitlicher Feste [...] lässt sich im archäologischen, d.h. wissenschaftlich überprüfbaren Quellenmaterial der Eisenzeit nicht belegen. Die wenigen Hinweise auf Kalender, die zumeist aus gallo-römischer Zeit stammen, liefern keine Anhaltspunkte für Feiertage" (Urban 2002, 53).

Letztlich entzieht sich die unübersichtliche Materie mit Versatzstücken aus aller Welt der Analyse, um die sich aufgeklärte Kreise seit mehr als zwei Jahrhunderten bemüht haben. War es vergebliche Mühe? „Aufklärung schlägt stets um in Mythologie", meinten die Sozialphilosophen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1942 in ihrer *Dialektik der Aufklärung*. Matthias Horx nennt in diesem Zusammenhang den Bereich der Wunderheilungen (Medizinische Forschungen haben ergeben, daß 50 % aller Heilwirkungen nicht von ihren Einwirkungen erzeugt werden) und zieht das Resümee: „Glauben heilt. Hier verzahnen sich längst 'aufgeklärter' und religiöser Diskurs. Die Bastionen der Aufklärung werden nicht geschleift, sie verwittern einfach" (Horx 1998, 108).

## Die Dispersion des Religiösen

Während den Kirchen ihre Mitglieder davonlaufen, boomt der Markt des Religiösen, wo man ihn bisher nicht vermutete. Ein Speiseeis-Hersteller verlockt zu „7 Sünden", wobei die „limited edition" der 1,55 EURO teuren Eislutscher wohl den Reiz erhöhen soll. Nur von Februar bis April 2003 sind „Faulheit" und „Wollust" (rosarot) erhältlich, Mai und

[2] Franz Grieshofer: Das 'Wilde Gjoad' vom Untersberg. Ein Phänomen der Salzburger Brauchtumspflege. CD Rom „Bräuche im Salzburger Land. Im Winter und zur Weihnachtszeit. Salzburg 2002.

Juni stehen im Zeichen von „Völlerei" und „Habgier", im Juli kommen „Rache" und „Neid" auf den Markt und im August schließlich „Eitelkeit". Ein exklusives Duftwasser nennt sich Eternity, eine tote Prinzessin wird wie eine Heilige verehrt. Die US-Schauspielerin Nicole Kidman soll als „Mode-Ikone des Jahres 2003" ausgezeichnet werden. Sie wird den „Fashion Icon Award" erhalten, nachdem sie aufgrund privater Probleme „die Hölle" durchgemacht hat.[3] Kirchliche Symbole sind in die profane Welt abgewandert. Mode, Popkultur und Werbung bedienen sich religiöser Puzzlesteine. „Wenn etwa eine Kirche gezeigt wird, erzeugt das eine bestimmte Stimmung – wenn dann plötzlich noch eine ganz andere Aktion hineinkommt, erzielt das eine Schockwirkung und alle Leute reden darüber. Es ist auffällig – um jeden Preis", erklärt der Wiener Kommuni-kationswissenschaftler Fritz Karmasin, der allerdings provokanter Werbung auf Dauer keinen Erfolg bescheinigt.[4] Nicht mehr der geistliche „Christ in der Zeit" lächelt vom Bildschirm, sondern der Käse genießende Schauspieler in der Rolle des wohlbeleibten, Solidität ausstrahlenden Paters. Die Predigt von den Wänden ist der stets frohen Botschaft der Plakatwände gewichen. Der „Warenhimmel auf Erden" ruft nach dem „Evangelium der Erfrischung". Der deutsche Theologe Michael Nüchtern findet hinter der scheinbar religionslosen Alltagsfassade eine (un) heimliche Sehnsucht nach religiösen Erfahrungen. Mit dem Soziologen Michael Ebertz verwendet er den Begriff der „Dispersion des Religiösen" und kommt zum Schluss: Religion ist nicht zerstört, sondern in unserer Alltagswelt verstreut (Nüchtern 1998).

Entsteht eine neue, universelle religiöse „Volkskultur"? Der amerikanische Theologe und Soziologe Andrew Greeley ist dieser Meinung. An der Übertragung seines Buches *Religion in der Popkultur* (Greeley 1993) in die europäische Lebenswelt war die Wiener Theologin Ilse Kögler wesentlich beteiligt. Zunächst gab es Übersetzungsschwierigkeiten, weil der amerikanische Begriff *popular culture* umfassender ist als das Wort „Volkskultur". Gemeint ist die Kultur des „breiten Volkes", der Massen, der Bestseller, Filme, Popmusik ... In Greeleys Theologie der Populärkultur entpuppt sich die Popkultur als theologischer Ort. Er versteht „Volkskultur" als von jenen Künstlern hervorgebracht, mit denen sich das „breite Volk" identifizieren kann, im Gegensatz zur Kultur der sich selbst definierenden Eliten. Folgerichtig findet er in der Popkultur jede Menge Bilder, Symbole und Inhalte

[3] http://www.orf.at, 2.5.2003

[4] Zwischen ZIB und Seitenblicken, in http://www.dialog.at, 18.4.2003

dessen, was man gemeinhin „Volkskultur" nennt, auch viel Triviales: Von der Sängerin im unschuldig-weißen Hochzeitskleid, mit dem Kreuz auf dem Dekolleté, bis zur filmischen Umdeutung der Georgslegende mit dem bösen Drachen. Durch diesen Zugang ist Religiositätsforschung nicht Reliktforschung, sondern aufmerksame Beobachtung der Ausdrucksformen dessen, was die Leute beschäftigt. "Die Menschen drücken aus, daß sie Sehnsucht haben nach Gnade, nach Geborgenheit, nach Zuwendung, nach Liebe. So speichert Religion konkrete Lebensgeschichten und Liebesgeschichten von Menschen" (Greeley 1993, 18).

Doch nicht alles, was sich religiös verkleidet, ist es. Parodie und Travestie, die sich unter dem Mantel der Freiheit der Kunst breitmachen, gehen nicht gerade zimperlich mit Alt-Ehrwürdigem um. Internationale Beachtung fand 1998 das Sechstage-Spektakel des Aktionisten Hermann Nitsch in seinem niederösterreichischen Schloß Prinzendorf. Das Ereignis, dem kulturhistorische Dimension zugestanden wird, sparte nicht an Blut, Kreuzigungsszenen und Meßkleidern. Der junge Maler Andreas Leitner, der sich auf selten gewordene altmeisterliche Techniken versteht, bereicherte die MAK-Nite am 15. April 2003 durch Bilder von „Gotteskindern". Sie erinnern an Ikonen und Herz-Jesu-Darstellungen, wie man sie von Andachtsbildern des ausgehenden 19. Jh. kennt, nur die Köpfe scheinen nicht dazu zu passen. Das „Wort zum Sonntag", das der ostfriesische Blödel-Barde Otto Waalkes in den siebziger Jahren kreierte, ist selbst schon sprichwörtlich geworden. Kunst? Kitsch? Blasphemie? Jedenfalls bemerkenswert zum Thema „Volksfrömmigkeit".

Wer oder was ist „fromm"? Das Wort, das vom althochdeutschen *fruma* (Nutzen, Vorteil) kommt, bedeutete ursprünglich: „nützlich, brauchbar, tüchtig, tapfer". So wurde es noch von Martin Luther in seiner Bibelübersetzung verwendet. Seit dem 15. Jh. erfuhr es eine Umdeutung im religiösen Sinn. Von der Nebenbedeutung „fügsam, artig" ist es nicht mehr weit zur „Frömmelei" (18. Jh.). Im heutigen Sprachgebrauch wird „fromm" eher mit dem abwertenden „bigott" (übertrieben fromm, scheinheilig) gleichgesetzt. Fromm zu sein ist nicht mehr nützlich.

## Religiositätsforschung – einst ...

Religiöse Volkskunde findet sich schon in der Vorgeschichte des Faches. Leopold Schmidt beginnt seine Geschichte der österreichischen Volkskunde (Schmidt 1951, 20f.) mit den Betrachtungen frühchristlicher Prediger, die sich mit ihren Lehren von heidnischen Bräuchen distanzieren und diese deshalb eingehend schildern müssen: Die Schriften des

Berthold von Regensburg, Caesarius von Arles oder Martin von Bracara wurden zum Vorbild für den spätmittelalterlichen Nikolaus von Dinkelsbühel, der in Österreich beobachtete, was die Leute so glaubten. Die erste Auflistung abergläubischer und zauberischer Praktiken datiert 1411 aus Südtirol. Hans Vintler liefert damit die Vorlage zahlreicher Beicht-spiegel. Der Theologe, Historiker und Rektor der Wiener Universität, Thomas Ebendorfer von Haselbach, geht noch einen Schritt weiter: er sammelt nicht nur Segenssprüche und Orakel, sondern zeichnet auch „Beobachtungen aus dem Volksleben" auf. Sein 1463 erschienenes Geschichtswerk *Chronicon Austriacum* weist bereits in die Renaissance. Sogar ein Papst findet sich unter den Vätern der (Religions-)Volkskunde: Eneas Silvio Piccolomini (Pius II.). Anno 1438 schildert er Wien und die Wiener, ihre kirchlichen Feiern und alltäglichen Gewohnheiten. 110 Jahre später folgt der Schottenschulmeister Wolfgang Schmeltzl mit seinem *Lobspruch der [...] Stat Wienn in Osterreich.*

Die große Zäsur der Gegenreformation, der obrigkeitlichen Reaktion auf die Reformation spiegelt sich in der frühen volkskundlichen Literatur: Katholische Priester, wie der Göttweiger Abt David Gregor Corner, sammeln und publizieren vortridentinische Kirchenlieder. Evangelische Geistliche polemisieren gegen katholische Bräuche. In Umbruchszeiten sucht man nach Ge-Brauchs-Anweisungen und pflegt Traditionen. In der Gegenreformation übernehmen vor allem die Jesuiten diese Aufgabe: Geschickt und intelligent betreiben sie Mission für alle Sinne. Vieles, was retrospektiv „volkstümlich" erscheinen mag, kam in der Barockzeit bewußt gesteuert von „oben", wie ländliche Weihnachtslieder und Hirtenspiele.

Johann Ulrich Megerle besuchte in Ingolstadt die Jesuitenschule, in Wien trat er bei den Augustiner-Barfüßern ein. Unter seinem Ordensnamen Abraham a Sancta Clara wurde er als Hofprediger und Ordensoberer berühmt. Seine Werke gelten als „die lebensvollsten Quellen vor allem zur geistigen Volkskultur der Jahrzehnte um 1700. Es gibt kaum ein Gebiet zwischen Volksglaube, Erzählung, Lied, Musik und Brauchtum, das nicht aus Abraham Belege entnehmen könnte. Manche Bereiche wie Sprichwort und Redensart fußen [...] auf den Werken des äußerst sprichwortfreudigen Predigers", konstatiert Leopold Schmidt (Schmidt 1951, 31).

Gegen Ende des 18. Jh. werden kritische bis spöttische Stimmen zu den Quellen der Religiositätsforschung laut. Schriftsteller wie Johann Pezzl, Heinrich Georg Hoff, Joseph Richter, Johann Rautenstrauch, Johann Hanner oder Alois Blumauer geißeln die „katholischen Miß-bräuche". Die Aufklärung bringt Befreiung vom barocken Überschwang. Die Entstehung

der Volkskunde als Wissenschaft ist begleitet vom Konstrukt des „Geistes des Staatsvolkes", das zum „Volksgeist" und zur unseligen „Volksseele" mutieren sollte.

Im Biedermeier sind es besonders die Wallfahrten, die in den Schriften Beachtung bis Verachtung erfahren. Auffallend ist das Verständnis, das Franz Joachim Ritter von Kleyle, ein Berater Erzherzog Karls, den Pilgern entgegenbringt: Wenn der Klassizismus schon so viel für die Bräuche der Antike übrig habe, warum tadle man dann die eigenen, statt sie zu verbessern? Neben der Germanistik und Mythologie der Brüder Grimm brachten die romantischen Jahrzehnte Ansätze einer katholisch-konfes-sionellen Volkskunde. Schmidt bewertet sie als „an sich nicht sehr bedeutend" und nennt als Vertreter Beda Weber, Johann Paul Kaltenbaeck (*Mariensagen*) und Josef Gebhard (*Die heilige Sage*). In der zweiten Jahrhunderthälfte beschäftigen sich vor allem Geistliche wie Probst Karl Landsteiner (*Reste des Heidenglaubens in Sagen und Gebräuchen*), mit solchen Themen. Den Innsbrucker Bibliothekar Ludwig von Hörmann interessieren neben anderen Forschungsfeldern in Tirol *Grabschriften und Marterln*.

Um die Jahrhundertwende sammelt und beschreibt das Ehepaar Marie Eysn und Richard Andree *Votive und Weihegaben*. Mit der Wallfahrtsforschung erreicht damals die „Volksglaubensforschung" eine gewisse Selbständigkeit. Freilich ist auch sie vom geistigen und politischen Kontext abhängig. Leopold Schmidt nennt es die „Tragikomödie jener 'völkischen' Dilettanten, die hinter jeder Altertümlichkeit Anspielungen auf die eddische Götterwelt sehen wollten. Als Prototyp der Gattung ist Guido List zu werten, dessen ‚Deutsch-Mythologische Landschaftsbilder' von 1891 den unheilvollsten Einfluß auf die Laienwelt ausgeübt haben" (Schmidt 1951, 129).

In der Zwischenkriegszeit schließen deutsches Heimatgefühl, österreichische Volkskunde, Volkstumspflege und katholische Neuromantik einander keineswegs aus. 1922 erscheint Viktor Gerambs Leitfaden der alpenländischen Brauchtumskunde *Deutsches Brauchtum in Österreich*. Im Vorwort betont er: „Es ist uns dabei völlig gleichgültig, ob sich um solche Pflege Jugendgruppen, Turner oder Sängerbünde, katholische Frauenorganisationen oder evangelische Landpflegerinnen, Pfarrbauern oder sozialdemokratische Volksbildungskreise oder wer immer sonst bemühen will [...] [aber] wir müßten ein Verzerren, Entarten und parteipolitisches Ausnützen solcher geheiligter Brauchtümer unseres Volkes in jedem Falle entschieden bekämpfen" (Geramb 1948, 14f.). 1948 erschien Gerambs Standardwerk in dritter Auflage – zwei Jahrzehnte nach der ersten und mit

geändertem Titel. Aus dem „Deutschen Brauchtum" wurde auf Drängen des Verlages *Sitte und Brauch in Österreich*. In der Zwischenzeit seien Teile ohne Erlaubnis nachgedruckt worden, läßt der Autor den Leser wissen. Geramb schreibt 1948: „Allein der verflossenen Epoche paßte es nicht, daß das Buch auch ‚kirchliche Bräuche' und überhaupt ‚zu viel christlichen Geist' enthalte" (Geramb 1948, 7).

In der angewandten Volkskunde wirkten in den dreißiger Jahren die bäuerlichen Volksbildungsstätten im christlichen Geist. Ihre Exponenten waren der Priester Leopold Teufelsbauer in Niederösterreich und Franz Steinberger in der Steiermark, die der volksliturgischen Bewegung nahestanden. Ihr Gründer war der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch, der nicht nur – drei Jahrzehnte vor dem Zweiten Vatikanum – Gottesdienste in der Landessprache forderte und in seiner Gemeinde St. Gertrud ad experimentum durchführte, sondern auch in der Volksbildung aktiv war. 200.000 Texte zu verschiedenen Festen und Bräuchen wurden alljährlich durch sein „volksliturgisches Apostolat" verbreitet. Der Institution war eine Beratungs- und Vertriebsstelle für religiöses Kunsthandwerk angegliedert. Parsch vereinte Romantik und Aufklärung, wirkte bewußtseinsbildend und fand neue Ausdrucksformen für Feste und Bräuche. Weil er sich nie nur an Eliten wenden wollte, sondern an die einfachen Gläubigen auf dem Lande, entstand durch seine Bemühungen eine neue „Volksfrömmigkeit". Sie knüpfte an Altes an und schuf Neues. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist Leopold Teufelbauers Broschüre *Erntedankfest*, die 1933 in der von Pius Parsch herausgegebenen Reihe erschien. Späteren Generationen ist kaum bekannt, daß es sich bei dem populären Fest um eine in volksbildnerischer Absicht konstruierte Feierform handelt.

Die Wallfahrtsforschung wurde durch Rudolf Kriss, einen Schüler von Marie Andree-Eysn, weitergeführt. Er habilitierte sich 1936 in Wien und brachte seine *Sammlung für deutsche religiöse Volkskunde*, die umfangreichste Spezialsammlung im süddeutsch-österreichischen Gebiet, mit. Ihr Bearbeiter war Gustav Gugitz (Schmidt 1951, 149). Er publizierte u. a. über die Österreichischen Gnadenstätten und brachte 1949 – im Sinne Gerambs – das zweibändige Werk *Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs* heraus.

Der bekannteste Schüler Viktor Gerambs war Hanns Koren (1906-1985). „Er betonte den in Gerambs Brauchtumsforschung bereits stark vorbereiteten Zug zur religiösen Volkskunde und faßte ganz nach dem Beispiel von Gerambs Übersicht den ‚Volksbrauch im Kirchenjahr' 1935 zusammen. Diese Arbeit steht auch äußerlich in engem Zusammenhang mit der weni-

ger nationalen als religiösen Neuromantik dieser Periode", urteilt Schmidt (Schmidt 1951, 140). 1936 gab Koren ein Buch mit programmatischem Titel heraus: *Volkskunde als gläubige Wissenschaft*. Nachdem im selben Jahr die Volkskunde zum Thema der (katholischen) Salzburger Hochschulwochen geworden war, wurde dort ein *Institut für religiöse Volkskunde* gegründet. Hanns Koren leitete es von 1936 bis 1938. Zur 80. Wiederkehr seines Geburtstages fand sein erstes Buch, *Volksbrauch im Kirchenjahr (1. Auflage 1934)* eine unveränderte Neuauflage. In der *Einbegleitung* findet sich kein relativierendes Wort zu den zwei Generationen zurückliegenden Texten. Der Verlag widmet es all jenen, „die dem Brauchtum in unserem schönen Land zugetan sind, Freude an seiner Erhaltung haben, wo es nicht zum reinen Spektakel für die Fremden degeneriert wird; als Wegweiser, Ratgeber oder zur Erbauung". Das war wohl ganz im Sinne des Autors, der die „städtische Unkultur" und „nationalen Schande", kritisierte, mit der sich die Überlebenden des Ersten Weltkriegs konfrontiert sahen. „Denn auf den Asphaltplatten und Katzenköpfen wächst Brauchtum nicht. Der Industriearbeiter hat es völlig verloren [...]" Die Oberschicht sei „arm, unecht und überladen von volksfremdem Ballast" (Koren 1986, 16, 20).

... und am Ende des 20. Jahrhunderts

Während in Innsbruck die unreflektierte Koren-Neuauflage erschien, schrieb Christoph Daxelmüller in Regensburg ein kritisches Vorwort zum Reprint des *Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens*. Das zehnbändige Standardwerk des Superstitiösen erschien zwischen 1927 und 1942. Mit der „volkskundlichen Großunternehmung der 1920-er-Jahre" sollten die damals noch auffindbaren abergläubischen und magischen Praktiken dokumentiert werden. Man suchte vor allem vorchristliche (germanische) Spuren, die in der Lebenswelt des „Volkes" vermeintlich in Form von Sprüchen, Sagen, Zeichen und Symbolen überliefert wurden (Kaschuba 1999, 63).

Christoph Daxelmüller, seit 1999 Professor mit Lehrstuhl für deutsche Philosophie und Volkskunde in Würzburg, referierte 1989 auf der vom Österreichischen Fachverband für Volkskunde zum Thema „Volksfrömmigkeit" veranstalteten Tagung in Graz. Er betitelte seine Ausführungen „Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff". Ein Begriff, der sich für den Professor mit Forschungsschwerpunkt populäre Religiosität als Un-Begriff herausstellte: „Volksfrömmigkeit wird gleichgesetzt mit äußerlich wahrnehmbaren Frömmigkeitsformen, -objekten und -gebärden, die der einschlägigen

Literatur zu bunten Bildern verhelfen und den Betrachter bisweilen in das Reich des Exotischen verführen." Mit einem Blick in die Forschungsgeschichte stellte er fest: „'Volksfrömmigkeit' läßt sich als ideologisches Wahrnehmungskonstrukt über die Frühaufklärung an den Universitäten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bis zur reformatorischen und nachreformatorischen Konfessionspolitik zurückverfolgen, gespeist aus unterschiedlichen, dennoch strukturell miteinander verbundenen geistigen Strängen, die mit den Kategorien 'Zeit', 'Erkenntnisfähigkeit' und 'Bildung' zu umschreiben sind." Schließlich vertritt der Forscher eine extreme Position: „Volksfrömmigkeit existiert nicht als Sache, sondern lediglich als elitäres Wahrnehmungskonstrukt [...]" (Daxelmüller 1990, 21-48). 2003 bringt die Google-Suche im Internet unter dem Stichwort „Volksfrömmigkeit" 4940 Treffer.

Das Tagungsthema war weit gefaßt, der christliche Rahmen sollte gesprengt werden. Obwohl sich die meisten der 25 Referate in traditionellen Forschungsfeldern bewegten, zeichnete sich ein Aufbruch in Richtung „neue Frömmigkeit" (wie nachkonziliare populäre Religiosität, Remythologisierung, neue Religionen, Subkulturen, Körperkult) ab. Mich beschäftigte damals die „komplementäre Frömmigkeitsforschung". In der traditionellen Auffassung war Religiositätsforschung gleichbedeutend mit der Beschreibung der Objektivationen, wie „schöne" Festtagsbräuche, Wallfahrten, Votivbilder usw. Ich interessierte mich für die Subjekti-vationen. Was glaubten die „Leute" und warum? Wirkte sich ihr Glaube auf den Alltag aus? Half er bei der Lebensbewältigung und in Krisen? Wer vermittelte religiöse Vorstellungen? ... Weltanschaulich gestütztes Alltagsbewußtsein und religiöse Orientierung sind starke Motivationen für politisches und gesellschaftliches Verhalten. Im Sinn der Alltagskulturforschung stand im Blickpunkt die Lebenswelt, jener „engere Erfahrungsraum, in dem sich die materiellen Bedingungen und die institutionellen Ordnungen des Lebens mit dessen individuellen Wahrnehmungen und kollektiven Deutungsweisen verbinden", sowie Überschneidungen von öffentlicher Kultur und dem „wirklichen Leben" (Kaschuba 1999, 126).

## Der „ja-Club"

Erste Aufschlüsse brachte das Forschungsprojekt „ja-Club" (1986 bis 1988 in der Pfarre Lichtental, Wien 9). Der „offene Gesprächskreis für jung und alt" ergab Details der populären Religiosität mit den Methoden der *oral history*. Er entstand im Rahmen des interdisziplinären Seminars „Religion in Lebensgeschichte" der Professoren Michael Mitterauer,

Wirtschafts- und Sozialgeschichte und Paul Michael Zulehner, Pastoraltheologie und bestand danach als Angebot der pfarrlichen Erwachsenenbildung. Im Projektzeitraum fanden 105 wöchentliche Treffen statt, die von durchschnittlich 20 Personen im Alter zwischen 17 und 90 Jahren besucht wurden. Im ganzen kamen 66 namentlich bekannte und ein rundes Dutzend anonymer, wechselnder Gäste. Ihre religiöse Selbsteinschätzung reichte von „praktizierend" bis „nicht religiös".

Die religiöse Erziehung der um 1900 Geborenen war – wie auch die profane – zumeist von Angst und Strenge geprägt. Als Vermittlungsinstanzen fungierten, neben den Familienangehörigen, Lehrer und Priester. Das positive biblische Gottesbild wurde oft in ein transzendiertes, patriarchalisches Familienmodell pervertiert (Vater – Priester – Gott). Das persönliche Gottesbild blieb blaß. Leid wurde nicht selten als pädagogische Maßnahme Gottes gedeutet. Wenn man sich auch nach außen hin von solchen „kindlichen" Vorstellungen distanzierte, sind diese doch in der Frömmigkeitspraxis wirksam geblieben: Die vermittelnde „Himmelmutter" wurde als ausgleichende Instanz gegenüber dem zürnenden „Himmelvater" bemüht. Und beide hatten einen Sohn.

Die prägenden Einflüsse der Marienverehrer/innen reichten weit in die Jugend zurück. Die Maiandacht mit den traditionellen Marienliedern gilt bis in die jüngste Zeit für viele ältere Menschen als Inbegriff der „schönen", weil feierlichen Liturgie. Obwohl die meisten Gesprächsteilnehmer mit Bildern von Engeln und Teufeln aufwuchsen (Schutzengelbild als populärer Wandschmuck, Höllen- und Fegefeuerdarstellungen in Religionsbüchern und Kirchen), beeinflußten diese kaum die persönlichen Vorstellungen. Die Predigt von den Wänden zeigte wenig Einfluß. Hingegen hat das Auswendiglernen der Formulierungen des römischen Katechismus das religiöse Weltbild und damit den Alltag von Generationen von Katholiken geprägt. Ein Katechismus ist eine systematische Zusammenfassung christlicher Glaubens- und Sittenlehre. Große Bekanntheit erreichten der Kleine und der Große Katechismus Martin Luthers, 1529. Ab 1555 veröffentlichte Petrus Canisius katholische Katechismen, die 400 Auflagen in 50 Sprachen erreichten. Der *Catechismus Romanus* erschien 1566 nach dem Konzil von Trient als Antwort auf die Reformation. Mehr als 400 Jahre später, 1985, machte sich die katholische Kirchenleitung erneut daran, ein Lehrbuch für ihre Gläubigen auszuarbeiten. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* wurde im Dezember 1992 im Vatikan vorgestellt. Innerhalb weniger Tage waren Hunderttausende Exemplare verkauft. Gegenüber Kritikern stellte der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Rat-

zinger fest, daß es sich bei dem 700-Seiten-Werk nicht um ein Handbuch der Theologie, sondern um einen Text zur katechetischen Vermittlung handle. Ziel sei, eine allgemein gültige sprachliche Form der Glaubenslehre anzubieten. Einzelne Passagen seien leicht auswendig zu lernen ...

Die Alltagsreligiosität der älteren Generation war nicht unbedingt mit der von den kirchlichen Amtsträgern empfohlenen identisch. Teils hielten sich vorkonziliare Gewohnheiten, teils wurden neue Zugänge gefunden. Viele ältere Menschen verfolgten wach und kritisch die Entwicklungen in der Amtskirche. Sie hatten gelernt, zwischen Glaube und Religion einerseits und der hierarchischen Institution *Kirche* andererseits zu differenzieren.

Die Diskussion um das eucharistische Geschehen hatte drei Kristallisationspunkte: Meßfeier, Erstkommunion und Fronleichnam. Von diesem – einst ebenso fälschlich wie häufig – als höchstes Fest des Kirchenjahres angesehenen Ereignis wurden hauptsächlich Äußerlichkeiten erinnert. Beim häufigen Kommunionempfang hat sich das nachkonziliare Verständnis durchgesetzt. Mund- oder Handkommunion und Frauen als Kommunionspender sind in dieser Pfarre keine kontroversen Themen. Übertriebene „Ehrfurcht" wurde als überholt angesehen. Die Senioren erlebten ihre Erstkommunion eher bedrückend als beglückend. Als Kinder hatten sie weniger „Sehnsucht nach Jesus" als Höllenangst wegen einer „Sünde", die im Zerbeißen oder Klebenbleiben der Hostie oder in der Übertretung des Nüchternheitsgebots seit Mitternacht bestand. Starke Erinnerungen verbanden sich mit Äußerlichkeiten wie dem weißen Kleid, der Kerze oder der Jause. Eingelernte Mißverständnisse belasteten jedoch das Sakramentenverständnis bei Beichte und Krankensalbung (vulgo „letzte Ölung"). In der christlichen Lebensorientierung wurde der Begriff der Sünde betont. Angst vor einer Strafe Gottes wirkte oft stark nach.

Der Glaube alter Menschen erscheint bisweilen kindlich. Er wurde neben der persönlichen Erfahrung durch Erziehung, Vorbilder, Religionsunterricht, Predigt, kirchliche Druckschriften, Sprüche und Liedertexte geprägt und nur von einzelnen reflektiert. Aber er erwies sich in Lebenskrisen als tragfähig.

## Alte und neue Bräuche

Mein Projekt „Alte und neue Bräuche in Wiener Pfarren" beschäftigt sich mit dem Segment der religiösen Rituale in der Liturgie und in pfarrlichen Gruppen der katholischen und evangelischen Kirchen in Wien. Nach der ersten Phase 1990/91 wurde 1997 ein Vergleich ermöglicht. 1990/91 antworteten 96,7 % der katholischen Pfarren im Stadtvikariat,

incl. Militärpfarre und griechisch-katholische Zentralpfarre St. Barbara (156 = 100 %). Bei den evangelischen Pfarrgemeinden betrug die Rücklaufquote 91,3 % (21 = 100 %). Es wurden 200 Fragen gestellt und ersucht, Zutreffendes anzukreuzen, evtl. Bemerkungen zu machen und ergänzende Informationen zu übersenden. Die Auswertung umfaßte mehr als 35.000 Datenfelder. Bei Unklarheiten wurde systematisch nachgefragt. Nach sieben Jahren erhielten die Einsender Kopien ihrer Fragebogen mit der Bitte, sie zu aktualisieren. Diesmal lag die Rücklaufquote der katholischen Pfarren bei 75,5 %. Von den evangelischen Gemeinden beteiligten sich 57,1 %.

Der Fragebogen folgt den Festen des Kirchenjahres, deren liturgische Gestaltung offiziell vorgesehen ist. Die Rubriken des Meßbuches schreiben die Begehung der Feste bis ins Detail vor. Sie enthalten auch Kann-Bestimmungen („Wo es Brauch ist...") Seit der Liturgiereform beschäftigen sich zahlreiche Werkbücher, Fachzeitschriften und Behelfe mit der Festgestaltung. Solche Modelle werden dankbar aufgegriffen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde oft eine „sinnliche Liturgie" gewünscht, weil die neue angeblich zu „verkopft" sei. Bei Durchsicht der vorliegenden Ergebnisse kann man diesen Vorwurf nicht teilen, im Gegenteil: Durch die in der Liturgiekonstitution Art. 48 geforderte „bewußte und tätige Mitfeier des Gottesdienstes" werden alte Elemente, wie die Prozession, wieder hereingeholt. Die Antworten sagen mehr über das Angebot als über die Akzeptanz, fallweise gibt es dazu Anmerkungen der Einsender. Ansatzweise erschließt sich die Subkultur in den pfarrlichen Gruppen mit ihren eigenen Bräuchen und Ritualen.

Die ersten beiden Stufen der Umfrage widerlegen gängige Vorurteile wie: die Stadt sei brauchfeindlich oder in der evangelischen Kirche kenne man keine Bräuche. 1990/91 war die wichtigste Erkenntnis, daß 40,4 % der Pfarren von „neuen Bräuchen" wußten, während nur 14,1 % vom Abkommen „alter Bräuche" berichteten. Dabei war zu beobachten, daß die gleiche Begehung von den einen eingeführt und von den anderen nicht mehr gepflegt wurde. Bei der Einführung zeigten sich drei Tendenzen: (1) Innovation: nach eigenen Ideen, Modellen aus Werkbüchern oder Behelfen bzw. aus sozialer Notwendigkeit (z. B. Flüchtlings- und Obdachlosenprojekte), (2) Revitalisierung: man erinnerte sich alter (eigener oder fremder) Bräuche und erfüllte sie mit neuem Leben, aktualisierte Formen und Inhalte (z. B. Fastentücher, Fußwallfahrten) (3) Restauration: die starke Präsenz althergebrachter oder wieder entdeckter Frömmigkeitsformen hat mit bewußter Förderung durch die Kirchenleitung zu tun.

Wie sehr dieser die „Volksfrömmigkeit" ein Anliegen ist, zeigt das 2002 veröffentlichte Direktorium der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung.

Der Brauch-Begriff umfaßte im Verständnis der Einsender auch neue Feste, Sozialaktionen und Freizeitaktivitäten der Gruppen. In den neuen Bräuchen zeigt sich starkes soziales Engagement, man beweist Solidarität mit Randgruppen, Fremden und Schwachen. Sie betonen das Positive: Partnerschaft statt Patenschaft, Hilfe zur Selbsthilfe statt Almosen, Opfer aus Nächstenliebe statt Kasteiung aus Selbsthaß. Das trifft sich mit den Aussagen des deutschen Theologen Hermann Kochanek über die Kirche in der Erlebnisgesellschaft. Sie habe über Jahrhunderte die Erlebniswelt der Menschen „von der Wiege bis zur Bahre" geprägt: „Das gesamte Kirchenjahr stellte ein breites Spektrum an Festen und den damit verbundenen Erlebnissen zur Verfügung. Kirchweih, Prozessionen und Wallfahrten hatten und haben einen hohen Grad an Erlebnisqualität. Aus unserer Zeit lassen sich weitere Phänomene nennen: Pfarrfeste und -ausflüge, Seniorennachmittage und Familienkreise, Jugendtreffs, liturgische Nächte, Pfarrdiscos ..." (Kochanek 1998, 73).

1997 ist eine gewisse Stagnation festzustellen. Einführen und Abschaffen hält sich fast die Waage. Die, wenn auch geringe, Fluktuation stärkt die Annahme, daß die Durchführung von einzelnen Persönlichkeiten abhängt und mit diesen lebt oder „stirbt" (wie es ein Pfarrer von seiner ökumenischen Bibelrunde formulierte). Man greift eher auf Traditionelles zurück. Die Zeit des Experimentierens ist vorbei. Neue Bräuche werden kaum erwähnt – vielleicht sind sie inzwischen „alt" geworden? „Nach zwei Jahren ist es ein alter Brauch, nach drei Jahren ein uralter", wie ein Interviewpartner meinte. Die Frage nach abgekommenen alten Bräuchen bleibt unbeantwortet. Man könnte dies positiv interpretieren: die Zufriedenheit sei groß und es laufe ohnehin alles gut. Die Kirche reagiere angemessen auf eine gewisse Sehnsucht nach Geborgenheit und Tradition. (Wer den Aufbruch des Zweiten Vatikanums nicht miterlebt hat, findet Gefallen an vorkonziliarer Liturgie, die einen Hauch von Ewigkeit vermittelt.) Man könnte aber auch sagen: Mut zur Kreativität würde nicht schaden.

1999 wurden leicht adaptierte Fragebogen im Burgenland, 2001 in Niederösterreich verschickt. Die Ergebnisse der burgenländischen Umfrage sind detailliert im Anhang zu meinem *neue[n] BrauchBuch* zu finden, die niederösterreichischen werden noch ausgewertet. Im Burgenland beteiligten sich 77,33 % bzw. 133 von 172 katholischen Pfarren sowie 9 von 29 evangelischen Gemeinden. Ihre Antworten spiegeln die ländliche

Struktur und zeigen einige Besonderheiten bei Traditionen der kroatischen Minderheit. Bemerkenswert ist der starke Einfluß der von der Katholischen Frauenbewegung der Diözese Eisenstadt unter ihrer damaligen Leiterin Helga Kaiserseder empfohlenen Modelle. Festgestaltung und christlicher Heimschmuck wie z. B. die Gestaltung von Kerzen und Kreuzstickereien für verschiedene Feste, Osterteller und Weihwasser-flaschen sind inzwischen in vielen Familien üblich.

In Niederösterreich sind von 564 Fragebogen 229 (40 %) retourniert werden.

## „Der wahre Schatz des Volkes Gottes"

Mit Dekret vom 17. Dezember 2001 hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung am 9. April 2002 ein *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie* veröffentlicht. Bisher liegt das Dokument nicht in deutscher Sprache vor, doch beschäftigte sich der Theologe Kurt Küppers in der Zeitschrift *Gottesdienst* (Ausgabe 9/2003) genau ein Jahr später mit dem Dokument. Er schreibt: „Es markiert den erfolgreichen Abschluss einer Entwicklung, die vor allem im 20. Jh. zu spannungsreichen Auseinandersetzungen um das rechte Verhältnis von Liturgie und Frömmigkeit und zu manchen, von akademischem Purismus gelenkten Fehlentwicklungen geführt hat. Inzwischen wurde der je eigene Wert beider Ausdrucksformen kirchlichen Lebens neu erkannt und bestimmt." Das *Direktorium* besteht aus „Leitlinien" und „Orientierungen". Am Anfang der Leitlinien steht ein Abriß über die historische Entwicklung seit der Antike, wobei es heißt: „Die verschiedenen Ortskirchen [...] scheuten sich nicht, kultische Formen aus der heidnischen Welt nach erforderlicher Reinigung bei den eigenen Feiern und Festen im Gottesdienst zu übernehmen." (Nr. 24). Die Orientierungen bringen praktische Beispiele für Feiern im Lauf des Kirchenjahres, der Marien- und Heiligenfeste und für Wallfahrten.

Das *Direktorium* unterscheidet zwischen katholischer (aber nicht liturgisch-kirchlicher) „Volksfrömmigkeit" und dem weiter gefaßten Begriff „Volksreligiosität". Volksfrömmigkeit und Liturgie – deren Vorrang und Würde die römischen Verfasser nachdrücklich betonen – seien nicht als ebenbürtig aufzufassen, sondern zu harmonisieren, „sie stehen in einem fruchtbaren Miteinander". Auch dürfe es keine Vermischung geben. So wählt die Gottesdienstkongregation das Modell der konzentrischen Kreise, deren innerster die Eucharistie, der äußerste „de[n] eigentliche[n] Bereich der Volksfrömmigkeit" darstellt. Ein Abschnitt des Dokumentes weist

auf die „Gefahren" hin, welche die Volksfrömmigkeit nach Meinung der Glaubenskongregation „auf Abwege führen können". „Sie darf", liest man in Kapitel 12, „auf keinen Fall Rituale der Magie, des Aberglaubens, des Spiritismus, der Rachsucht annehmen oder sich mit Sexualität verbinden." Die Volksfrömmigkeit sei „zu evangelisieren". Historische Ursprünge und charakteristische Lehrmeinungen müßten erkennbar bleiben. Nicht einmal in anderen Ländern übliche Andachtsformen sollte man ohne weiteres übernehmen.

Das *Direktorium* richtet sich universalkirchlich an Bischöfe, Ordensobere und Rektoren von Wallfahrtsstätten, die der lateinischen Kirche des Römischen Ritus angehören. Sie sollten die Begegnung zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse im Gebet fördern, in Ausnahmefällen könne sich die Aufmerksamkeit auch auf Mitglieder anderer Religionen ausdehnen (Nr. 277). Angesichts von Pluralismus, Meinungs- und Religionsfreiheit und dem weiten Feld der Esoterik erscheinen solche Überlegungen anachronistisch. Angesichts der Verfasser und der Zielgruppe des Direktoriums aber wird ihr Wunsch verständlich, den „wahren Schatz des Volkes Gottes" (Nr. 9) in die Amtskirche einzubringen. Für sie ist „Volksfrömmigkeit" traditioneller Art auch im 21. Jahrhundert ein Thema. Ethnologen wie Christoph Daxelmüller hatten sie schon 20 Jahre früher als „Un-Begriff" klassifiziert. Der Blick über die Fachgrenzen lohnt sich trotzdem.

## Impulse aus anderen Disziplinen

„Blicke von draußen und nach draußen" betitelt Wolfgang Kaschuba in seiner *Einführung in die Europäische Ethnologie* das Kapitel über interdisziplinäre Kooperationen. Dabei nennt er u. a. Stadtethnologie, Religiositätsforschung, Lebensstilforschung und Psychologie (Kaschuba 1999, 103-106). Liturgiewissenschaft, Religionssoziologie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – beschäftigen sich seit Jahren mit den Fragestellungen der Frömmigkeitsforschung.

1985 veranstaltete die *Liturgische Kommission für Österreich* in Salzburg das Symposion „Liturgische Spiritualität und Volksfrömmigkeit". Es sollte einerseits klären, „wie volksnah heute die Liturgie ist", andererseits „das Spannungsfeld zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit abstecken". Darüber hinaus suchte man nach tatsächlichen und möglichen Verbindungen der beiden Pole. Auch im folgenden Jahrzehnt blieb das Thema aktuell. 1993 stand das Symposion unter dem Thema „Die fünfzig Tage. Festzeit von Ostern bis Pfingsten". Neben theologischen Überlegungen

gab es Referate über „volkstümliche Elemente" der Pentecoste. Mein Workshop beschäftigte sich mit alten und neuen Bräuchen – und fand in einem Brainstorming mit einem Dutzend Teilnehmern 100 Ideen für die Osterzeit. 1999 widmete das *Institutum Liturgicum* eine Ausgabe ihrer Quartalsschrift „*Heiliger Dienst*" der „Volksfrömmigkeit".

In den Reihen *Kulturstudien bei Böhlau* und *Damit es nicht verloren geht* beschäftigt sich der Wiener Verlag u. a. mit Theorie und Praxis der *oral history*, auch mit der Rolle der Religion in der Lebensgeschichte. Seit mehr als zwei Jahrzehnten weckt der Ordinarius des Wiener Instituts für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Michael Mitterauer, Interesse für die Alltagsgeschichte. Was 1982 mit einem Seminar über den Wandel des Familienlebens im ländlichen Raum begann, mit einem ORF-Medienverbundprogamm im selben Jahr Fortsetzung (und großes Echo in der Öffentlichkeit) fand, wirkt bis heute: Hunderte Dokumentationen von Lebenserinnerungen werden im Institut gesammelt und bearbeitet. Die von Mitterauer herausgegebene Buchreihe umfaßt inzwischen mehr als 50 Titel, von denen etliche zu Bestsellern geworden sind. Frauen und Männer aus dem sogenannten Volk fanden sich mit ihren schlichten Autobiographien unerwartet als Erfolgsautoren.

Die Reihe *Kulturstudien*, herausgegeben von Hubert Ch. Ehalt und Helmut Konrad, geht interdisziplinär und grenzüberschreitend vor. Ausdrucksformen von „Hochkultur" und „Alltagskultur" werden in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit betrachtet. Auch hier kommt man nicht um die Religion herum. *Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jh.*, wurde 1989 von Hubert Ch. Ehalt herausgegeben. *Religion und Alltag*, herausgegeben vom Theologen Andreas Heller, der Historikerin Therese Weber und der Theologin und Volkskundlerin Oliva Wiebel-Fanderl erschien 1990. Aus dem reichen Schatz der lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen wurden relevante Ausschnitte ausgewählt und (anders als in der Autobiographie-Reihe) kommentiert und in größere Zusammenhänge gestellt. 1993 publizierte Oliva Wiebel-Fanderl anhand der Autobiographien-Sammlung die längst fällige (aber von ihr nicht so genannte) komplementäre Frömmigkeitsforschung für Österreich. Das mehr als 300 Seiten starke Werk trägt den Titel *Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen (Wiebel-Fanderl 1993).* Das Titelbild zeigt ein anonymes Kunstwerk: Unter dem Auge Gottes und dessen Dreieck fortsetzend, umfassen einander zwei Hände. Ebenso greifen in dem Buch Theologie und Ethnologie ineinander.

Der Wiener Ordinarius Konrad Köstlin hat schon 1982 auf die engen Verbindungen zwischen Volkskunde (im speziellen Fall: Folklorismus) und Therapie (Psychoanalyse) hingewiesen: Von beiden verspreche man sich Identität, Orientierung in der Verunsicherung. Das Fach Volkskunde, gleichermaßen ein Kind der Aufklärung wie der Romantik, sollte im Rückblick auf die Vergangenheit Identität stiften, und auch heute gelte: „Therapiert werden soll die Entfremdung, unter der die Menschen leiden". Heimatbewußtsein, wie es von der traditionellen Volkskunde suggeriert wurde, diente der Stabilisierung des Selbstverständnisses. Die Verheißung des ursprünglichen, einfachen Lebens habe ihre Entsprechung in der Individualtherapie: „Beide versprechen Wege des zu sich Selbst-Findens" (Köstlin 1982, 129-147).

Paul Michael Zulehner sieht für die christlichen Kirchen als Aufgabe, Menschen in „psychischer Obdachlosigkeit" in neuer Weise Beheimatung zu bieten. Als man den bayerischen Schauspieler und Kabarettisten Ottfried Fischer 1999 fragte, was ihn mit der (katholischen) Kirche verbinde, antwortete er spontan: „Heimatgefühl". Er bezeichne sich zwar nicht als gläubigen Menschen, will aber seine Kirche nicht missen, denn: „Kirche ist für mich so etwas wie ein weltanschaulicher Trachtenverein. Und diesen Verein zu verlassen würde heißen, etwas herauszureißen, was von klein auf zu mir gehört." Der deutsche Therapeut Wolfgang Schmidbauer hat bei einem Wiener Symposion psychoanalytische Überlegungen zum Heimatbegriff angestellt. Auch er kommt ohne die Vokabel „Glauben" nicht aus, wenngleich in anderer Bedeutung: „Illusionen sind für unser seelisches Wohlbefinden unerläßlich. Wir brauchen den Glauben, geborgen zu sein in der Welt, auch wenn er illusionär ist. Wir brauchen den Glauben, geliebt zu sein und nicht zweite Wahl, auch wenn ein Beobachter von außen vermuten würde, daß wir uns etwas vormachen" (Schmidbauer 1996, 305-320).

Vor zwei Jahrzehnten begaben sich PsychotherapeutInnen und ihre KlientInnen fasziniert in die Welt der Mythen und Märchen. In jüngster Zeit gilt ähnlich breites Interesse der Wiederentdeckung der Rituale. Der Ruf nach Lebenshilfe durch Rituale ist unüberhörbar. Der deutsche Talkmeister und evangelische Pfarrer Jürgen Fliege wünschte sich „mehr Spiritualität, Gefühle und Rituale" in den Kirchen und forderte neue Fächer in der Pfarrerausbildung: „Angehende Theologen sollten Beten, Fasten, Singen und Traumdeutung lernen." In die gleiche Richtung gehen Bücher mit Titeln wie *Die Welt der Rituale*, *Die Kraft der Rituale*, *Kinder brauchen Rituale*, *Rituale neu erschaffen – Elemente gelebter Spiritualität*, *Gebor-*

*genheit finden, Rituale feiern*, oder *Rituale für die Lebensmitte. Dem Leben Tiefe geben*. Hier ist nicht Erstarrtes gefragt, sondern sehr persönliche Zeichen, die Einzelnen, Paaren, Familien und Gruppen in bewegten Zeiten Halt geben können. Mit großer Offenheit überwinden solche Bücher Konfessions- und Fachgrenzen. Sie wecken Verständnis und ermutigen, Religion und Ritual mit allen Sinnen zu praktizieren, weil sie gut tun und heilen können. Bisher im kirchlichen Sprachgebrauch verpönte Vokabel wie „Freude" oder „Lust" kommen zu ihrem Recht, auch wenn der Autor ein Mönch ist.

Konkret und kreativ ist das Buch *Die Heilkraft der Feste. Der Jahreskreis als Lebenshilfe* des deutschen evangelischen Theologen und Diplom-Psychologen Hans Gerhard Behringer. Er zeigt, welche positiven Kräfte in christlichen Traditionen stecken und wie man durch einen neuen Zugang den Jahreskreis als Lebenshilfe brauchbar machen kann. Behringer ermutigt Menschen, die keine Beziehung zur eigenen Tradition (mehr) haben, oder die sich lebendige Erfahrungen wünschen, „bewußt im Schatz des christlichen Kulturkreises [zu] suchen, statt lediglich Anleihen bei anderen zu machen" (Behringer 1997, 15).

Für den Umgang mit den Schatzkammern aller Kulturkreise signifikant erscheint *Mein Buch fürs ganze Jahr* von Dagmar Müller. Die Psychologin hat sich u. a. der Wiederbelebung vorchristlicher Feste verschrieben, will aber „keine Vorgaben machen, wie diese oder jene Tradition zu verstehen sei, sondern anregen, das für sich selbst herauszufinden, so wie es für Sie, für Ihren Weg förderlich ist." Die vier Quellen aus denen die Autorin schöpft, sind der christliche Festkalender, „altes Brauchtum" (keltisch-germanisch), Astrologie und das eigene unmittelbare Erleben (z. B. durch Phantasiereisen) (Müller 1998, 11-12).

Bei manchen Publikationen fällt einem die Kritik Leopold Schmidts ein. Er bemängelte, dass „auf dem Gebiet des Volksglaubens im weiteren Sinn immer wieder die dilettantische Sammelweise dominiert" (Schmidt 1951, 149). Nach einem halben Jahrhundert kommt es – noch immer und schon wieder – zu einer Assoziationskette, die Religion, Volkskunde und reaktionäres Gedankengut verknüpft und das Image der sich damit beschäftigenden Wissenschaft zu erwürgen droht.

Die „Erkenntnisse" vieler Neuerscheinungen kommen Europäischen Ethnologen aus der Fachgeschichte nur zu bekannt vor. Zunächst fällt die Nähe zur Romantik unter dem Einfluß von J. J. Rousseau auf. Strebten die Bürger damals weg von Perücken und Masken, die Individualität und Erlebnisfähigkeit verbargen, so sucht man heute die Gegenwelt zu Technik

und Moderne. Aufklärer spotteten einst über den „breiweichen Gefühlsaustausch" jener, die Menschlichkeit und Erlebnistiefe suchten. Jetzt sprechen Soziologen von der Erlebnisgesellschaft. In Selbsterfahrungsgruppen fordert man Echtheit und Emotion und pflegt den Gefühlsaustausch bis zum Überdruß. 1875 belegte der Volkskundler Wilhelm Mannhardt mit seiner Studie über *Wald- und Feldkulte* jene mythologische Kontinuität, die er zuvor vermutet hatte. Wie die Ahnherren der Volkskunde, zu denen die märchensammelnden Brüder Grimm zählen, finden moderne Autoren eine Tradition, die sie selbst erfinden. Man sieht sich an die ambivalente Volkskunde im ausgehenden 19. Jh. erinnert: Archaismen stehen neben zeitgemäßen Vorstellungen, Rückgriffe sollen in der aufbrandenden Moderne die vermeintlich feste Klippe der Tradition bilden, an der sich die Wogen brechen sollen (Kaschuba 1999, 28, 35, 50).

In den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jh. wurde viel Richtiges und Wichtiges über populäre Religiosität geschrieben. Das Forschungsfeld ist gut durchgeackert. Eigentlich müßten längst alle wissen, daß Bräuche nicht vom Himmel fallen und nichts aus der „Volksseele" kommt. Die vorchristliche Herkunft mancher „getaufter" Bräuche und Feste bedarf keiner Enthüllung mehr. Seriöserweise sind hier weder Geheimnisse noch neue Wahrheiten zu finden. Doch die Faszination des Numinosen erfaßt Laienforscher ebenso wie Wissenschaftler benachbarter Disziplinen. Daher würde ich meinen, daß EthnologInnen – in aller Liebe und mit Respekt – auf Irrtümer aufmerksam machen sollten, die – heute im Internet – an germanenlastige Banalmythologien des 19. Jh. erinnern. Beispiele dafür finden sich in Fülle, von Tourismusmanagern ebenso wie von Emotionsdienstleistern: „Hochzeit zu feiern ist ja ein uraltes, tief verwurzeltes Bedürfnis [...] Überraschend bei der Betrachtung der Geschichte ist eine über die Jahrhunderte hinweg feststellbare unzerstörte Überlieferung der Formen und Inhalte [....] Übergänge von einem Lebensabschnitt zum nächsten waren [...] wie ein Tor, durch das böse und gute Mächte, d.h. Geister und Götter sich des Menschen bemächtigen könnten [...] Viele Bräuche und Rituale aus vorchristlicher Zeit haben sich bis heute erhalten, z.B. die Farbe Rot: sie [...] geht auf den germanischen Gott Donar = Thor zurück. [...] Hinter dem Begriff ‚freien' begegnet uns die Göttin Frigg/Freyja/Frea/Frija. Sie war die zauberkundige Göttin der Liebe und weiblicher Fruchtbarkeit, Gattin Wotans und Mutter Baldurs. Als Frau Holle ist sie die Schutzpatronin der Frauen [...] Unsere Hochzeitsbräuche haben uralte Wurzeln und sind so lebendig wie eh und je. Sie haben als kraftvolle Symbole die Jahrhunderte überdauert.", behauptet eine deutsche Theologin, die Trauungsrituale anbietet (www.hochzeitsfest.de).

EthnologInnen wissen, wer was wann wo und warum erfunden hat, während fachliche Laien, die sich gern unkritisch am „Uralten" begeistern, leicht in die Ideologiefalle geraten. Die ideologische Vereinnahmung ist ein Trauma in der Fachgeschichte. An seiner Aufarbeitung wird gearbeitet, z. B. in dem umfassenden Band *Völkische Wissenschaft* (Jakobeit u. a. 1994). Der Gegentrend zeigt sich u. a. in der Tabuisierung von Wörtern wie „uralt" oder „Volk", Zweifel an Kontinuitätstheorien, radikaler Abkehr vom Ahnen- und Germanenerbe, neuer Namensgebung – Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Empirische Kulturwissenschaft, Kulturgeschichte – oder Annäherung an eine wertfreie Wissenschaft nach dem Motto „Volkskunde hat (nur) zu sehen, was ist" (Nicht zu bewerten, nicht zu beraten, nicht zu pflegen).

## Humanistische Ethnologie – der Weg der Rituale

Im Gespräch mit der Wiener Psychotherapeutin Vera Zimprich habe ich den Begriff Humanistische Ethnologie entwickelt, der einen neuen Ansatz für Forschung und Praxis bieten soll. Ich sehe Humanistische Ethnologie als Kreis mit vier gleichmäßig verteilten Punkten. Diese Aspekte sind:

(1) Ethnologie, Geschichtswissenschaften
(2) Psychologie, Psychotherapie, Lebensberatung
(3) Kommunikation
(4) Spiritualität, Religionswissenschaft, Theologie.

Jeder Aspekt ist mit allen anderen vernetzt. Im Mittelpunkt steht der Mensch, der sich Lebensfreude – und manchmal auch Lebenshilfe – wünscht.

Für die Forschung bedeutet der Ansatz „Humanistische Ethnologie" den Blick über die eigenen Fachgrenzen und Vernetzung mit Nachbardisziplinen. Ziele, die das „Netzwerk Gesundheit und Kultur in der volkskundlichen Forschung" seit 1995 im deutschsprachigen Raum verfolgt, als „Forum für alle, die zum Thema Gesundheit und Krankheit im weitesten Sinne [...] arbeiten und sich volkskundlichen Fragestellungen verwandt fühlen" (www.kultur.uni-hamburg.de/dgv/kommissionen/gesundheit.html). Die Praxis führt über den „Weg der Rituale". Rituale, Feste oder Bräuche werden in den letzten Jahren und Jahrzehnten zwar von VertreterInnen der unterschiedlichsten Disziplinen wieder entdeckt, doch fehlt es oft – siehe oben – an Information oder Interesse für das, was die anderen herausgefunden haben. Hier wäre Modellhaftes bekannt zu machen und zum kreativen Umgang mit Sitten und Riten anzuregen.

Ad (1)

Mein Dissertationsvater Helmut Paul Fielhauer (1937-1987) beantwortete die vielzitierte 68-er-Frage „Wem nützt Volkskunde?" in dem Sinn, daß Volkskunde als „kritische Kulturwissenschaft mit vorsätzlich gesellschaftspolitischer Stellungnahme zugunsten der Benachteiligten, Hilflosen und Unmündigen" sinnvoll sei. Sein Vermächtnis hat er so formuliert: „Von der Theorie und Empirie zur Praxis. Wir haben mit unserer Erfahrung im Umgang mit Menschen und ihrer Dingwelt auch gelernt, daß 'die da unten' ihre ihnen immer wieder vorenthaltene Identität finden können, wenn wir sie auf die Beurteilung des eigenen Lebenszusammenhanges ansprechen" (Fielhauer 1987, 17, 377). Der Schritt vom gesellschaftskritischen Ansatz zum Menschen, der Hilfe sucht, scheint mir legitim. Wie in der humanistischen Psychologie geht es um konkrete Einzelne in der individuellen Lebens- und Beziehungswelt.

Ad (2)

Humanistische Ethnologie teilt mit der humanistischen Psychologie den Glauben an die Fähigkeit des Menschen, seinen Freiheits- und Entwicklungsspielraum eigenverantwortlich zu erweitern. Wenn der Anspruch in der Betonung der Einzigartigkeit des Menschen, seiner Wahlfreiheit und im Interesse an den existenziellen Grundproblemen liegt, bestehen starke Parallelen zur Ethnologie: Rituale / Bräuche / Feste setzen an den Lebenswendepunkten an, bei denen es um die großen Fragen, wie Liebe oder Tod, geht. Allerdings bewerteten traditionelle Kulturen – der klassische ethnologische Forschungsgegenstand – Individualität und Wahlfreiheit anders als die moderne Gesellschaft.

Als zentrale Begriffe der humanistischen Psychologie werden Selbstverwirklichung, Wachstumsorientierung, bewußtes Erleben, Freiheit, Ganzheit und Beziehungsfähigkeit genannt. Die Tendenz zur Selbstverwirklichung wird als ganzheitliche Dynamik gesehen, die Entwicklung von kognitiven, emotionalen und sozialen Fähigkeiten in der Beziehung mit anderen unterstützt, neue Entwicklungsmöglichkeiten werden angestrebt. Die Integration von Gefühl und Verstand, Erleben und Verstehen ist wichtig. Andererseits zeigen sich in der humanistischen Strömung transpersonale Tendenzen, die Beachtung von spirituellen Zusammenhängen (Psychotherapie 1994, 140f.).

Zum zentralen Begriff „Ganzheit": Alte Feste sind fast immer solche für Leib und Seele, die bekanntlich durch Essen und Trinken zusammengehalten werden. Neue Anlässe erfordern neue Rituale, Freuden- und Tren-

nungsfeste, wie Kindergeburtstag, Führerscheinerhalt (wurde z. B. bei der OÖ Landesausstellung 2002 „Feste feiern" in Waldhausen mit einem Fest begangen), Scheidung, Lebensmitte, Übersiedlung, Verlust des Arbeitsplatzes, Pensionierung. Der zentrale Begriff „Freiheit" kommt insofern zum Tragen, als man nach eigenem Ermessen auswählt und kombiniert, was gerade paßt. Das Stichwort „transpersonale Tendenzen" verweist auf die Zusammenhänge mit dem Punkt (4) – Spiritualität. Nicht zufällig stehen die sieben Sakramente der katholischen Kirche an Wendepunkten in der Biographie.

Psychotherapie lebt ebenso vom Gespräch wie Feldforschung. TherapeutInnen verstehen Reden über persönliches Erleben so, daß es Befreiung und Entlastung bringen soll. Rosmarie Welter-Enderlin leitet ein Ausbildungsinstitut für Systemische Therapie und Beratung. Sie ist überzeugt, daß aus Familiengeschichten Zukunft entsteht:

> „Das Erzählen von Geschichten besänftige die Welt, schreibt der Dichter Peter Bichsel. Unabgeschlossene, nicht erzählte Geschichten können hingegen Generation um Generation wie schwere Steine am Hals hängen. [...] Wenn Klientinnen und Klienten uns Geschichten erzählen ('narrativieren' heißt das neudeutsche Wort dafür), legen sie damit Teile eines Puzzles vor, aus dem wir gemeinsam ihre Lebensthemen und Bedeutungsstrukturen erschließen können. Darin sind Entwürfe für ihre einmaligen Lösungen angelegt. Weil es ihre eigenen und nicht die Lösungen von Experten sind, lassen sich daraus autonome, zu ihnen passende Wirklichkeiten gestalten" (Welter-Enderlin 1999, 11f.).

Der Münchener Projektberater Wolfgang Kraus bietet Kurse zum Thema „Das erzählte Selbst" an. Das Leben, sagt er, sei reich und vielfältig, zerrissen und brüchig. Trotzdem gelinge es, eine einigermaßen zusammenhängende Lebensgeschichte zu erzählen. Durch diese bekomme das Ich Halt und Charakter. Früher lieferte die Gesellschaft Muster für biographische Novellen. Im modernen Dickicht der Möglichkeiten sei das Erfinden des eigenen Lebens schwieriger, aber auch spannender geworden. Kraus fragt, welche Strategien beengend oder hilfreich seien, die Identität in der heutigen Zeit erzählend zu gestalten.

In den Kulturwissenschaften sind narrative Interviews als „Oral history" oder „Geschichte von unten" ein Begriff. In der Volkskunde haben sie als „Feldforschung" lange Tradition.

Ad (3)

Humanistische Ethnologie kann das interessierte Gespräch, die Information, auch die liebevolle Korrektur, über ihren Forschungsgegenstand fördern. Kommunikation ist bekanntlich nicht nur verbal. Die Aufmerksamkeit seiner Gesprächspartner gewinnt man nur zum geringsten Teil (7 %) über die Inhalte. Die Stimme macht 38 % aus, Mimik, Gestik und Körpersprache 55 %.[5] Psychologen wissen über die Dominanz der Beziehungsebene über die Sachebene Bescheid [6]

Die meisten Rituale erschließen sich erst in der zwischenmenschlichen Kommunikation – und oft ist Kommunikation ritualisiert. Die systemische Familientherapeutin Margarethe Schindler aus Tübingen ist überzeugt: „Paare brauchen Rituale". Denn, so die Diplompsychologin in einer Seminar-Ankündigung:

> „...mit ihnen leben wir ein Stück Nähe, sie sind emotionale Botschaften. Wir würdigen mit einem Ritual, was uns gelungen ist und markieren damit Höhepunkte. Ein Ritual kann uns beim Streit helfen, damit er nicht zerstörerisch wird und bei den Lebensübergängen, um die Krisen zu meistern. Wir müssen achtsam mit ihnen umgehen. Wenn wir ihnen nachspüren und uns von denen lösen, die leer und überholt sind, um neue und stimmige zu (er-)finden, können sie dem gemeinsamen Leben Tiefe und Orientierung geben."

Ad (4)

Nach wie vor ist unser Festkalender von den alten kirchlichen Feiertagen bestimmt, nur der 1. Mai und der 26. Oktober machen eine Ausnahme. Manche traditionellen religiösen Rituale erscheinen heute unverständlich (z. B das Küssen von Reliquien). Trotzdem gibt es Menschen, denen sie etwas bedeuten, wenn sie z. B. mit ihrem Lottoschein das Grab der hl. Hemma von Gurk berühren.

Der Wiener Theologe Adolf Holl hat sein jüngstes Buch der Erfahrung religiöser Rituale mit allen Sinnen gewidmet. Er spricht vom speziellen Geruchskosmos der Religionen, vom Prozessionsschritt als Resultat langer Übung im Priesterseminar und Gottesdienst, von authentischer Kirchenmusik und den Zusammenhängen zwischen bestimmten Farben und religiösen Inhalten. Holl schreibt, wovon es abhängt, ob ein inszeniertes Ritual als Gesamtkunstwerk zur Geltung kommt und alle Sinne

---

[5] „Die Presse" 24. April 2003, 18

[6] zum Beispiel Friedemann Schulz von Thun: Miteinander reden. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation. Hamburg 1981.

der Kirchenbesucher anspricht. „Nur wenn die aufgebotenen Farben, die Gebärden, die Gerüche, die Musik zur Einheit gebracht werden, ist Entrückung aus dem Alltag möglich" (Holl 2003, 61). Es unterliege keinem Zweifel, „wann immer ein Stamm, ein Volk, eine Religionsgemeinschaft, ein Geheimbund etc. an einem theoretisch unlösbaren Problem laboriert, bedarf es eines Rituals, das Zusammen-gehörigkeit schafft. Dann muss geschrieen, getanzt, gesungen, getrommelt, marschiert, werden. Dann müssen Fahnen, Bilder und Statuen her zur Verehrung durch die Leute." Am Beispiel von Weihnachten bestätigt der Religionswissenschaftler die Notwendigkeit von Bräuchen / Festen / Ritualen:

> „Offensichtlich brauchen wir die zyklischen Gewissheiten in unserem unsteten Leben. Wir tun gerne mit, laden uns dafür eine Menge an Arbeit und Kosten auf. Zumindest gelegentlich haben wir das Bedürfnis, kurzfristig aus der linearen Zeitmaschine auszusteigen. Die verlässliche Wiederkehr eines gesamtästhetischen Festes, das alle fünf Sinne gleichzeitig erfreut, bringt uns psychische Entlastung. Sie steht für ein Glück, das kommerziell nicht herstellbar ist" (Holl 2003, 80).

Ethnologie, Psychotherapie und Seelsorge haben eine Vielfalt von Methoden hilfreicher Annäherung an die Menschen entwickelt. Humanistische Ethnologie ist ein Weg, den sie streckenweise gemeinsam gehen können. Der Weg der – neuen und alten – Rituale verbindet die Disziplinen. Die Brücke liegt in der Ähnlichkeit der Ziele. Sie wollen begleiten und entwicklungsfördernd wirken. Sie versuchen, positive Affekte zu verstärken, zu entängstigen und zu ermutigen, um neue psychische und soziale Konstellationen entstehen zu lassen. Sie kennen die durch Feiertage hervorgerufenen „Streßkurven" von Kindern und jungen Eltern. Sie sind in der Lage, gemeinsam mit ihnen Rituale für Familien als Erlebnisgesellschaften zu erstellen, damit sauren Wochen frohe Feste folgen. Manchmal wirken Rituale, wo Psychotherapie an ihre Grenzen stößt. Darüber hinaus können humanistische Denkmuster interdisziplinäre Netzwerke schaffen, die es ermöglichen, besser und intensiver zu leben.

## Vom Heiligenbild...

Die frühen Christen verwendeten als geheime Erkennungszeichen Anker oder Fisch. Das Kreuz als schändlichstes der Folterinstrumente war viel zu sehr diskriminiert, um als Symbol der Religion der Frohbotschaft zu taugen. Nach dem Sieg Kaiser Konstantins „im Zeichen des Kreuzes" (324) und der Wende des Christentums zur Staatsreligion wurde es zum allgemeinen Sinnbild des Sieges, des Heiles und der Hoffnung. Edelstein-

besetzte Gemmenkreuze brachten dies in den folgenden Jahrhunderten ebenso zum Ausdruck wie der als Lebender (im Sinn des Auferstandenen) dargestellte Jesus am Kreuz. Erst die Leidensmystik des 13. und 14. Jh. bewirkte die Darstellung des sterbenden, dornen-gekrönten Erlösers. Die weitere Entwicklung ist bekannt: Genera-tionenlang gehörte das Abbild des Gekreuzigten zum religiösen Inventar jedes Haushalts, Kruzifixe hängen in Schulklassen (seit der deutschen Kruzifix-Diskussion 1995 nicht mehr unhinterfragt), Büros und Geschäften als eindeutiges Zeichen der Weltanschauung.

Die Frage drängt sich auf, welches Gottesbild vermittelt wird, wenn man ständig einen toten Gott vor Augen hat. Hans Gerhard Behringer spricht von „heilloser Fixierung" durch „[...] das Bild eines Menschen, der an einem Kreuz festgenagelt wurde und der, wenn man ihn immer wieder so darstellt, auf diesen Zustand seines Lebens festgenagelt wird. Wie mag sich dieses Bild des gekreuzigten Jesus in die Seele von Kindern einprägen? Wird denn dabei vergessen, daß der Glaube der Christenheit immer wieder betont, das dieses eben nicht das Ende ist [...] Das Leben hat gesiegt. Jesus ist nicht tot geblieben. Sein Werk ging weiter, sein Geist wirkt bis heute" (Behringer 1997, 151). Das Zeichen des Kreuzes tritt in den Kirchen so inflationär auf, daß kein gesticktes Deckchen ohne es auskommt. Inflation entwertet auch heilige Zeichen. Es ist kein Wunder, wenn sich Massenprodukte des Sujets bedienen , daß sich die Mode des Kreuzes bemächtigte und es als Schmuck aller Art offeriert. Für manche besitzt dieser amuletthaften Charakter, austauschbar mit jedem anderen Symbol.

Einen weiteren großen Teil religiösen Wandschmucks machen Marienbilder und Darstellungen von Heiligen und Engeln aus. Mit der Wirkung der heiligen Vor- und Schreckensbilder hat sich Christa Hämmerle anhand der erwähnten Dokumentation lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen beschäftigt. Sie spricht von einem „besonders reichhaltigen Fundus", durch den die Atmosphäre (ländlicher) Kindheit geprägt wurde. Als Beispiel nennt sie u. a. den „braven Jesus", der ab der 2. Hälfte des 19. Jh. Konjunktur in der Gestaltung der hl. Familie hatte. Das damals aufkommenden Genre religiöser Wandbilder galt gebildeten Bürgern als „kitschig", doch die massenhafte Verbreitung der „Öldrucke" war nach der Erfindung der Chromolithographie nicht mehr aufzuhalten. Damit ließen sich auch Ideologien transportieren und biblische Wahrheiten verfälschen. Künstler des Mittelalters stellten den zwölfjährigen Jesus, der die Schriftgelehrten im Tempel unterwies, meist erhöht dar. In den Religionsbüchern

der Jahrhundertwende wird der jugendliche *Christus didascalos* zum stillen Zuhörer, aus seiner Kathedra der Hocker eines artigen Musterschülers. Und die Moral von der Geschichte reduziert sich auf „Ein gutes Kind gehorcht geschwind" (Heller u. a. 1990, 250-287).

Ein anderes typisches Beispiel sind die Schutzengelbilder, denen der Publizist Günther Nenning ein Bändchen einer Reihe *Popular Art* gewidmet und aus der eigenen Sammlung üppig illustriert hat: „Meine Schutzengel-Bildchen zärtlich musternd, bedenkenlos gleitend unter jegliches Niveau, rufe ich patschend im glitschigen Kitsch: 'Das ist ja schrecklich' So sage ich die Wahrheit. Ein jeder Engel ist schrecklich. Je süßer, desto schrecklicher." Der Autor glaubt an Schutzengel und bricht trotz aller Ironie in seinem Buch eine Lanze für diese Bilder:

> „Volkskultur ist Spottkultur für die Intellektuellen. Am schlimmsten sind die Halbintellektuellen in den besseren Medien. Kaum, daß sie den Engel-Boom merken – und den gibt's jetzt! –, schon wetzen sie ihren öden Witz über das blöde Volk, das immer noch oder schon wieder an Engel glaubt" (Nenning 1999, 26, 17).

... zum Fernsehprediger?

Der gütige Engel versprach Schutz vor den Gefahren des Alltags. Sendungen der Religionsabteilungen des öffentlich-rechtlichen Österreichischen Rundfunks (ORF) verstehen sich, wenn schon nicht als Nothelfer, so doch als Lebenshelfer. „Hilfe dafür, wie man in einer schwieriger werdenden Welt den Mut nicht verliert", wie es der frühere Leiter der Fernseh-Religionsabteilung Peter Pawlowsky einmal formuliert hat. Der letzte Generalintendant Gerhard Weis meinte, daß Religion im Radio einen Beitrag zu Lebenshilfe und Sinnstiftung leisten solle.

ORF-Generaldirektorin Monika Lindner engagiert sich für das Großprojekt katholische Gottesdienste in den Regionalradios. Der neue Radio-Religionschef Kurt Lauermann stellt fest: „Das Gesamtprodukt mit mehr als 60 aufwendigen und kostenintensiven Ausfahrten ist ein wirklich österreichisches, das den öffentlich-rechtlichen Auftrag des ORF im Radio und jetzt auch im Internet illustriert und dokumentiert." Lindner, Lauermann und die ORF-Meinungsforscherin Sigrid Svitek haben dem Großprojekt Gottesdienstübertragungen im Herbst 2002 einen Studientag und eine Pressekonferenz gewidmet. Dabei sind sie auf die Hörerschaft, sonntägliche Befindlichkeiten und den katholischen Gottesdienst in seinem Programmumfeld eingegangen.

Rund 600.000 Personen ab 10 Jahren hörten im 1. Halbjahr 2002 jeden Sonntag den katholischen Gottesdienst in den ORF-Regionalradios. Fast 40 Prozent der Hörer sind berufstätig, 43 % in Pension, 13,6 % führen den Haushalt, 2,9 % zählen zu den Schülern und Studenten. Rund ein Drittel ist unter 49, zwei Drittel 50 und mehr Jahre alt. Über die Messe im Radio sagt Svitek: „Radiohören ist eine mögliche Form der Bewältigung ganz bestimmter Emotionen. Das Programmangebot der ORF-Regionalradios harmoniert mit der ruhigen und entspannten Stimmung des Sonntag-Vormittags. Die Übertragung des sonntäglichen Gottesdienstes kommt dem Hörerbedürfnis des feierlichen Innehaltens im Wochenverlauf entgegen."

Nach dem gesetzlichen Programmauftrag hat der ORF durch die Gesamtheit seiner Programme für „die umfassende Information der Allgemeinheit über alle wichtigen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und sportlichen Fragen" zu sorgen, explizit auch für „die angemessene Berücksichtigung der Bedeutung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften". Der ORF vertritt das „Integrationsmodell", im Gegensatz zu dem beim ZDF praktizierten „Direct Access-Modell". Bei diesem haben die Kirchen Anspruch auf angemessene Sendezeiten, für die sie auch selbst redaktionell verantwortlich sind:

> „Das Integrationsmodell bringt zunächst den finanziellen Vorteil, daß alle Produktionskosten beim Rundfunkunternehmen und nicht bei den Kirchen anfallen. [...] Da diese Sendungen vom Rundfunkunternehmen selbst geplant, produziert und von diesem ins Gesamtprogramm eingebaut werden, kann eine tendenziell bessere Performance erwartet werden. Natürlich erinnert dieser Weg auch etwas an den Grundsatz 'alles für das Volk – nichts durch das Volk'. Weil in diesem Modell die Verantwortung für die gesamte Gestaltung für alle Kirchen und Religionsgemeinschaften beim Rundfunkveranstalter liegt, hat es auch ökumenische und noch darüber hinausgehende integrative Implikationen [...] Aus der jahrzehntelangen Praxis mit in das Unternehmen integrierten Religionsabteilungen kann gesagt werden, daß diese ihre Aufgabe – gemessen an der Vielfalt möglicher Probleme und Konflikte – bisher bravourös gelöst haben. Das Spannungsfeld, in dem sie arbeiten, ist vereinfacht gesagt folgendes: Sie müssen (1) den Anforderungen der einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften, mitunter sogar in diesen bestehenden unterschiedlichen Strömungen gerecht werden, (2) im Verhältnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften untereinander einen akzeptierten und dynamischen Ausgleich finden, (3) sich im 'unternehmensinternen Verteilungskampf' um Budget und Sendeplätze behaupten und vor allem (4) durch attraktive Gestaltung auf das Publikumsinteresse achten",

erläuterte der ORF-Jurist Wolfgang Buchner bei einem Studientag des Instituts für Kirchenrecht der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

Der ORF trägt die Verantwortung – auch für das, was bei einer Gottesdienstübertragung gesagt wird. Die unpassendste Bezeichnung für die Arbeit der ORF-Religionsabteilungen wäre „Kirchenfunk".

Die Internet-Seite http://religion.orf.at informiert umfassend über das Angebot der Religionsabteilungen in Radio und Fernsehen, pflegt Service und Hörerkontakte. Hier erfährt man alles über die acht Fernseh- und 16 Radiosendereihen. z. B.:

* *„Kreuz und Quer"*, Dienstag 23.05 Uhr: kreuz + quer versucht Antworten auf den zunehmenden Orientierungsbedarf im Supermarkt der religiösen Weltanschauungen zu geben. Das Religionsmagazin nimmt den religiösen Pluralismus ernst und zeigt schon jetzt Ausblicke auf die Zukunft von Religion.

* *„Orientierung"*, Sonntag 12.30 Uhr: Aktuelles Geschehen aus der Welt der Religion – prägnant, qualitätsvoll und unterhaltsam in kurzen Beiträgen aufbereitet.

* „Was ich glaube", Sonntag 18.23 Uhr: Die Botschaft des Christentums steht im Mittelpunkt der Sendung. Und diese Botschaft braucht einen Träger, eine Trägerin: Männer und Frauen, die mitten im Leben stehen und aus dem christlichen Weisheitsschatz schöpfen.

* „FeierAbend", an österreichischen Feiertagen ca. 19.55 Uhr: Die kleine, feine Viertelstunde, in der versucht wird, einem Menschen nahe zu kommen und seine persönliche Lebens- und Glaubensgeschichte zu erzählen.

Dazu kommen die Sendereihe „Religionen der Welt" (Samstag 16.55 Uhr), rund 16 Gottesdienste jährlich, Dokumentationen und Sonderprogramme.

In Österreich gibt es zwar keine kirchlichen Fernseh- aber zumindest zwei Radiosender. Seit 1998 bietet „Radio Stephansdom" auf 107,3 mit klassischer Musik eine „Oase für die Seele". 50.000 WienerInnen und NiederösterreicherInnen hören täglich den Klassiksender. Im selben Jahr ging "Radio Maria" on air. Radio Maria Österreich ist mit vier Studios (Wien, Amstetten, Innsbruck, Brixen) und zwei Sendern (Sonntagberg, Brixen) Mitglied der „World Familiy of Radio Maria", einer Gemeinschaft von 30 nationalen Sendern, die „die Stimme des Evangeliums hörbar" machen wollen.

Resümee

Die Beschäftigung mit „Volksfrömmigkeit" war seit Beginn des Faches beliebt und ertragreich, das Forschungsfeld überschaubar. Beschrieben wurden der bunte Bauernhimmel der Heiligen, Wallfahrten, Votivbilder, populärer Wandschmuck und auch Abergläubisches. Zwei Jahrhunderte später haben sich Lebenswelten, Sozialstruktur, Wirtschaft und Wissenschaft grundlegend verändert – und damit das Verständnis von Religiosität. Viele Menschen begegnen dem traditionellen Christentum kritisch, sie haben andere Weltreligionen und religiöse Sondergruppen kennengelernt, sich mit paganen Kulten und esoterischen Philosophien beschäftigt. Sie können vergleichen und das nehmen, was gerade passend erscheint. Zwei Drittel der WienerInnen fallen in die Gruppe der „Religionskomponisten" und „naturalistischen Humanisten" (Zulehner). „Glauben light" und Individualismus (Horx) sind starke, neue Trends. Persönliche Spiritualität hat gemeinschaftliche „volksfromme" Begehungen abgelöst. Die Dispersion des Religiösen durchdringt den Alltag, „Ikonen" sind im Showbusiness zu finden. Der traditionelle Fernsehprediger steht auf verlorenem Posten, in den Massenmedien ist weltanschaulicher Pluralismus angesagt. Der Abschied von der Volksfrömmigkeit alten Stils scheint gekommen, das Forschungsfeld ist im weiten Land der Esoterik grenzenlos geworden. Über die Fachgrenzen hinweg könnte sich eine Humanistische Ethnologie als hilfreich erweisen.

## Literatur

Behringer, Hans Gerhard: Die Heilkraft der Feste. Der Jahreskreis als Lebenshilfe. München 1997.

Daxelmüller, Christoph: Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff. In: Eberhart, Helmut u. a. (Hg.): Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz. Wien 1990.

Fielhauer, Helmut Paul: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichts-schreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten. Wien 1987.

Fritz, Helmut: Das Evangelium der Erfrischung. Coca-Colas Weltmission. Reinbeck/Hamburg 1986.

Geramb, Viktor: Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche. Graz 1948.

Greeley, Andrew: Religion in der Popkultur. Musik, Film und Roman. Graz u. a. 1993.

Grieshofer, Franz: Das "Wilde Gjoad" vom Untersberg. Ein Phänomen der Salzburger Brauchtumspflege. CD ROM Bräuche im Salzburger Land. Im Winter und zur Weihnachtszeit (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 13). Salzburg 2002.

Gugitz, Gustav: Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Wien 1942.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hg. von Hanns Bächtold-Stäubli und Eduard Hoffmann-Krayer mit einem Vorwort von Christoph Daxelmüller. (Reprint) Berlin - New York 1986.

Heiliger Dienst. Hg. Österreichisches Liturgisches Institut Erzabtei St. Peter. Salzburg 1/1986; 1/1994; 2/1998.

Heller, Andreas u. a. (Hg.): Religion und Alltag. Wien - Köln 1990.

Holl, Adolf: Weihrauch und Schwefel. Ein Monolog. Graz 2003.

Horx, Matthias: Megatrends für die späten neunziger Jahre. München - Düsseldorf. 1998.

Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jh. Wien u. a. 1994.

Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999.

Katechismus der Katholischen Kirche. München 1993

Kochanek, Hermann: Spurwechsel. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche. Frankfurt/M. 1998.

Koren, Hanns: Volksbrauch im Kirchenjahr. Salzburg 1934 (Innsbruck 1986).

Köstlin, Konrad: Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie? In: Hörandner, Edith / Lunzer, Hans (Hg.): Folklorismus. Neusiedl/See 1982.

Küppers, Kurt: „Ein wahrer Schatz" Zum fruchtbaren Miteinander von Liturgie und Volksfrömmigkeit. In: Gottesdienst 37/9 (30. April 2003).

Müller, Dagmar: Mein Buch fürs ganze Jahr. Impulse für jede Woche des Jahres. München 1998.

Nenning, Günther: Schutzengel. Jeder braucht einen, fast jeder hat einen. Wien 1999.

Nüchtern, Michael: Die unheimliche Sehnsucht nach Religiösem. Stuttgart 1998.

Schindler, Margarethe: Heute schon geküsst? Paare brauchen Rituale. Freiburg 2001.

Schmidbauer, Wolfgang: Das Leiden an der Ungeborgenheit und das Bedürfnis nach Illusionen. Psychoanalytische Überlegungen zum Heimatbegriff. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (1996) 3, 305-320.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde. Wien 1951.

Schulz von Thun, Friedemann: Miteinander reden. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation. Hamburg 1981.

Stumm, Gerhard / Wirth, Beatrix (Hg.): Psychotherapie. Schulen und Methoden. Eine Orientierungshilfe für Theorie und Praxis. Wien 1994.

Teufelsbauer, Leopold: Erntedankfest. Klosterneuburg 1933.

Tremel, Holger (Hg.): Das Paradies im Angebot. Religiöse Elemente in der Werbung. Frankfurt/M. 1986.

Urban, Otto H.: Urgeschichtliche Feste. In: Feste feiern (Katalog zur OÖ Landesausstellung). Linz 2002.

Welter-Enderlin, Rosmarie: Wie aus Familiengeschichten Zukunft entsteht. Freiburg/Br. 1999.

Wiebel-Fanderl Oliva: Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen. Wien 1993.

Wolf, Helga Maria: Das neue BrauchBuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe. Wien 2000.

Leander Petzoldt

# Zur Geschichte der Erzählforschung in Österreich[1]

„Wenn die Kunst des Erzählens selten geworden ist", schreibt Walter Benjamin, „so hat die Verbreitung der Information einen entscheidenden Anteil an diesem Sachverhalt. Jeder Morgen unterrichtet uns über die Neuigkeiten des Erdkreises, und doch sind wir an merkwürdigen Geschichten arm. Das kommt, weil uns keine Begebenheit mehr erreicht, die nicht mit Erklärungen schon durchsetzt wäre. Mit anderen Worten: beinah nichts mehr, was geschieht, kommt der Erzählung, beinahe alles der Information zugute."

Die Armut an merkwürdigen Geschichten, die erzählenswert sind, wird auf zunehmende Rationalisierung und die Sucht alles zu erklären, unter dem Vorwand zu informieren, zurückgeführt. In einer zunehmend versachlichten Lebenswelt bleibt nur noch wenig Raum für die traditionellen Gehalte der Volkserzählung, und die ihnen adäquaten Erzählsituationen werden durch elektronische Medien ersetzt. Übereinstimmend berichten Sammler und Erzählforscher schon um die Jahrhundertwende, daß Radio und Zeitung, die Massenmedien und die Verkehrserschließung, Pendler, Fremdenverkehr und zuletzt das Fernsehen, den Lebensrhythmus besonders dörflicher Gemeinschaften grundlegend verändert haben.

Die Klagen, daß das Erzählen aus unserer Gesellschaft verschwinde, sind so alt wie die Beschäftigung mit dem Vorgang des Erzählens, sie werden gleichermaßen von der Kulturkritik geäußert (Benjamin 1977, 390f.) wie von der Literaturwissenschaft und der Erzählforschung.

Es scheint jedoch, daß man hier differenzieren sollte. Im Aussterben be-

[1] Das Manuskript wurde 1995 fertiggestellt und an die Herausgeber geschickt. Infolge des ungewissen Erscheinungstermins wurde es vorab publiziert in: Chr. Schmidt (ed.), Homo Narrans, Fs. Für Siegfried Neumann, Münster, New York 1999, 23-49; sowie in: L. Petzoldt, Tradition im Wandel, Ffm., New York 2002, 161-183.
Die Literaturangaben wurden auf den neuesten Stand gebracht.

griffen – und das haben schon Forscher und Sammler vor hundert Jahren in dem beschwörenden Topos der „fünf Minuten vor zwölf" zum Ausdruck gebracht –, sind die traditionellen Erzählgelegenheiten, und sicher ist auch die entspannte gemeinsame Unterhaltung seltener geworden, so daß sich Erzählsituationen in der „großen Gemeinschaft" kaum noch realisieren. Andererseits ist das Bedürfnis nach dem Außergewöhnlichen, dem Geheimnisvollen, die Wirklichkeit überschreitenden nicht geringer geworden. Das bedeutet, daß sich die Stoffe gewandelt und einer technisierten Gesellschaft angepaßt haben. Das Kasermandl ist durch den Marsmenschen und die glühende Kutsche der Sage durch die rotierende Fliegende Untertasse ersetzt worden. Dem veränderten Stoff entsprechen neue Erzählsituationen, in denen das UFO-Erlebnis als Memorat wiedergegeben wird. Daneben entstehen, wie Beobachtungen aus verschiedenen Landschaften zeigen, Erzählsituationen, die auf höchst unterschiedlich strukturierte Kleingruppen reduziert sind, die die Funktion der größeren Gemeinschaft übernommen haben; deren gläubiges Beteiligtsein ist häufig auf okkulte Phänomene und Techno-Spuk im weitesten Sinne gerichtet.

Es scheint, daß daneben neue Stoffgebiete in das Blickfeld der Forschung rücken, die Erzählungen aus dem biografischen Bereich, die Arbeits- oder Kriegserinnerungen und die Geschichten, die André Jolles unter dem Begriff des „Memorabile", und der „Geistesbeschäftigung mit dem Tatsächlichen" faßte und die wir als „contemporary legends" bzw. als Sagen der Gegenwart bezeichnen. Die Geschichten vom geheimnisvollen Anhalter (Petzoldt 1989d), vom Aidsstecher, vom raffinierten Betrug mit der Theaterkarte, entsprechen in ihrer inneren Struktur den alten Volkssagen. Auch sie drücken Ängste aus, die offenbar nicht anders bewältigt werden können. Diese Entwicklung zeigt nicht zuletzt, daß auch in der Gegenwart noch erzählt wird, daß Geschichten überliefert und weitererzählt werden, deren Reiz, ebenso wie der der „traditionellen" Volkserzählungen, in ihrer „Merk=Würdigkeit" liegt (Petzoldt 1993a, 258ff.; Schneider 2003).

Diese Entwicklung, von den Anfängen der Erzählforschung in der Spätromantik bis zu den Großstadtmythen der Postmoderne, soll hier nachgezeichnet werden.

## I.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzte in fast allen europäischen Ländern eine breite Sammeltätigkeit ein, die sich dem Volkslied und mit besonderer Intensität dem Volksmärchen und der Sage zuwandte. Anreger waren die Brüder Grimm, insbesondere Jacob Grimm, die sich bemühten, die

„Poesie des Volkes", d. h. die mündliche Überlieferung zu sammeln und sie zu retten. Auch die Anfänge der Erzählforschung in Österreich sind eng mit den Bemühungen der beiden Gelehrten verbunden. Ihr Verdienst liegt vor allem darin, einen Stoff, der durch die Aufklärung geringschätzig als „Ammenmärchen" abgewertet worden war, in seinem Wert erkannt und der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht zu haben. Die Impulse, die von den Brüdern Grimm ausgingen, sind in ihrer innovativen Wirkung kaum zu unterschätzen. Im Jahr 1812 war der erste Band ihrer *Kinder- und Hausmärchen* erschienen, die sie etwa seit 1807 systematisch gesammelt hatten; der zweite Band, der 1815 erscheinen sollte, war in Vorbereitung. In diese Zeit fiel eine Reise Jacob Grimms nach Wien, wo er sich fast elf Monate aufhielt. Im September 1814 reiste Jacob Grimm in kurhessischen diplomatischen Diensten zum Wiener Kongreß. Als „Diplomat wider Willen" (Deneke 1984, 50), fühlte er sich in seiner Rolle als Legationssekretär keineswegs wohl, denn es zog ihn mehr zu Büchern und Bibliotheken als zur städtischen Wiener Gesellschaft. So kam eine Empfehlung Clemens Brentanos gerade recht, die ihm dieser über Achim von Arnim zukommen ließ, und die ihn mit einem Kreis Gebildeter, Literaten, Antiquare, Buchhändler, Ärzte und Künstler, dem „Kränzchen", bekannt machte. Dieser Kreis, der sich in dem in der Wollzeile nahe dem Stephansdom gelegenen Gasthaus „Zum Strobelkopf" traf, beschäftigte sich mit altdeutscher Literatur, Büchern und Handschriften. Wohl auf Betreiben Jacob Grimms wurde „im Gedanken, daß unter dem gemeinen deutschen Volk, [...] eine unglaubliche Kraft von Sage, Lied und Spruch hafte", hier in Wien am 28.12.1814 eine Gesellschaft gegründet, die sich „zur Erinnerung an den Ort und die Gelegenheit ihrer Stiftung den Namen Wollzeiler Gesellschaft" (Schupp 1983, 33, 36) gab. Erst vor einigen Jahren konnte die Gründungsurkunde der „Wollzeilergesellschaft" im Laßberg'schen Nachlaß in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe aufgefunden werden. (Sign. Hs. 2914; vgl. Schupp 1983). Sie wurde am 4.1.1815 von 11 Mitgliedern unterschrieben.

Bisher waren die Namen der Gründungsmitglieder nicht alle bekannt, nur einige werden bei Schmidt erwähnt (Schmidt 1963b, 15f.); die vollständige Namensliste findet sich in der Gründungsurkunde, wobei deutlich wird, daß es sich nur zum Teil um Personen aus dem sogenannten „Kränzchen" handelt, dessen geistigen Mittelpunkt Clemens Maria Hofbauer bildete (Schupp 1983, 14). Es ist eine recht gemischte Gesellschaft „aus beinahe allen Landstrichen" (wie Jacob später in einem Brief schreibt), die offensichtlich vorwiegend antiquarisches Interesse zusammengeführt hatte.

Die Liste ist alphabetisch angeordnet und beginnt mit dem Namen des Buchhändlers Eckstein, der aus Magdeburg stammte, weiter wird der Schweizer Maler Flury genannt, dann G. Frick aus Kassel, der anatomische Zeichnungen anfertigte, und an vierter Stelle Jacob Grimm.

Es folgen August Gottlieb Hornbostel, Arzt mit literarischen Ambitionen und Jugendfreund Grillparzers sowie Joseph Georg Meinert, der einzige, der außer Grimm sich mit der Volksüberlieferung beschäftigte und die Volksliedersammlung *Fylgie* aus dem Kuhländchen herausgab (1817). Weiters der Verleger und Redakteur Johann Georg Passy sowie Friedrich von Schäfer, über den nichts Näheres bekannt ist; Michl Schmidl, Schriftsteller und Buchhändler in Wien, der, ebenso wie Eckstein, auch nach Grimms Abreise noch mit ihm korrespondierte (Schupp 1983, 13). Schließlich Johann Emanuel Veith, der seinen Beruf als Tierarzt aufgab und in den Redemptoristenorden eintrat sowie Aloys Zettler, ein Dichter, der wie Meinert und Veith aus Böhmen stammte.

Wohl nachträglich unterzeichneten Werner von Haxthausen, mit dessen Familie, zu der auch Annette von Droste-Hülshoff gehört, die Brüder Grimm schon früher Umgang pflegten, sowie Joseph von Laßberg, der große Sammler und Editor mittelalterlicher Handschriften (Schupp 1983, 15).

Die Gesellschaft richtete ihr Augenmerk auf die Sammlung von Volksliedern, Sagen, Schwänken, Sitten und Bräuchen, Rechtsgewohnheiten, Aberglauben und Sprichwörter: „Alles dieses muß getreu und wahrhaftig ohne Schminke und Zuthat aus dem Mund der Erzählenden gefaßt, und [...] auf das umständlichste aufgenommen werden" (Schupp 1983, 37). In zwölf Punkten gibt die Gründungsurkunde bis ins Detail gehende Anweisungen für die Sammeltätigkeit und weist auf mögliche Gewährsleute hin: Hirten und Fischer, alte Weiber, Pfarrer, Ferien-Studenten, Kandidaten und Schulmeister. Von ihnen, die dem „Volk" am nächsten standen, erhoffte man sich Aufzeichnungen von Märchen, Sagen und Volksliedern.

Im Februar 1815 ließ die „Wollzeiler-Gesellschaft" ein *Circular wegen Aufsammlung der Volkspoesie* drucken, das sich im Text eng an die Aufzeichnungen der Gründungsurkunde hielt (Denecke1968). Das Circular wurde zunächst an die Mitglieder der Gesellschaft verteilt, die es in ihrem Namen an neue Mitglieder und Korrespondenten weitergeben sollten. In dem „Circular" werden an zweiter Stelle, nach den Volksliedern die Sagen genannt, die es gelte „fleißig aufzuspüren und treulich aufzuschreiben". Es heißt dort, man suche

> „Sagen in ungebundener Rede, ganz besonders sowohl die vielfachen Ammen= und Kindermährchen von Riesen, Zwergen, Ungeheuern, verwünschten und erlößten Königskindern, Teufeln, Schätzen und Wünscheldingen, als auch Localsagen, die zur Erläuterung gewisser Örtlichkeiten (wie Berge, Flüsse, Seen, Sümpfe, zertrümmerte Schlösser, Thürme, Steine und alle Denkmäler der Vorzeit sind) erzählt und gewußt werden. Auf Thierfabeln, worin zumeist Fuchs und Wolf, Hahn, Hund, Roße, Frosch, Maus, Rabe, Sperling etc. auftreten, ist sonderlich zu achten.
>
> Lustige Schalksknechtstreiche und Schwänke; Puppenspiele von altem Schrot, mit Hanswurst und Teufel."

Die Sammler werden aufgefordert, daß die Texte von den Erzählern bzw. Sammlern „wo thunlich in und mit deren selbsteigenen Worten, auf das genaueste und umständlichste aufgefaßt werden, und was in der lebendigen örtlichen Mundart zu erlangen wäre, würde darum von doppeltem Werthe seyn, wiewohl auf der andern Seite selbst lückenhafte Bruchstücke nicht zu verschmähen sind. Denn es können alle Abweichungen, Wiederholungen und Recensionen einer und derselben Sage im Einzelnen wichtig werden, und durch die trügerische Meinung, dergleichen sey bereits gesammelt und aufgezeichnet, darf man sich keineswegs eine Erzählung von sich abzuweisen verleiten lassen."

In der „Wollzeilergesellschaft" (fälschlich auch als „Märchengesellschaft" bezeichnet, vgl. Mailly 1938) und dem „Circular" können wir die Anfänge der Erzählforschung in Österreich sehen.

Wenn auch die erste Ausgabe der *Kinder- und Hausmärchen* (KHM) noch keine Märchen aus dem österreichischen Raum enthielt, so konnte man in dem 1815 publizierten zweiten Band bereits das Märchen vom *Bruder Lustig* finden, das Georg Passy, als Mitglied der Wollzeilergesellschaft, in Wien „aus dem Munde einer alten Frau" aufgezeichnet hatte. Auch das Märchen von den „Sieben Raben" (KHM 25), ebenfalls als Erzählung von den sechs Schwänen in Wien aufgezeichnet, fand in veränderter Form Eingang in diese Ausgabe. In den Anmerkungen des dritten Bandes zeigen sich vermehrt die Ergebnisse von Grimms Wiener Aufzeichnungen. Zu insgesamt 11 Märchen bringt er Varianten aus Wien bzw. Österreich. (Schmidt 1974, 17-20).

Zweifellos ist es das Verdienst Jacob Grimms, „die österreichischen Volksforscher und Literaturfreunde zum Sammeln von Volksdichtung angeregt zu haben", schreibt Anton von Mailly, und er fährt fort: „Es hat aber den Anschein, daß die engeren österreichischen Fachgenossen Grimms seine Märchengesellschaft aus dem Grunde nicht unterstützen wollten, weil

sie wahrscheinlich die Absicht hatten, das von ihnen erforschte Volksgut selbst herauszugeben [...]" (Mailly 1938, 29).

Erst rund sieben Jahre später erschien die erste eigenständige Sammlung Österreichischer Volksmärchen von Franz Ziska, einem Wiener, der insgesamt dreizehn Volkserzählungen in Wiener Mundart als Nacherzählungen veröffentlichte (Ziska 1822). Von der Anlage her war dies eine vorzügliche Sammlung, die jedoch nur wenige echte Märchenstoffe enthielt. 1843 übernahmen die Brüder Grimm eines dieser Märchen, nämlich *Da Schneida und da Ries* aus Döbling, in ihre Kinder- und Hausmärchen (KHM 183).

II.

Wir müssen uns dessen bewußt sein, daß die moderne gattungstypologische Trennung von Märchen, Sagen, Schwänken usw. eine wissenschaftliche Konvention darstellt, die keineswegs der Lebenswirklichkeit entspricht, wie sie die Sammler und Aufzeichner des 18. und 19. Jahrhunderts antrafen. Lebendiges Erzählen hält sich nicht an solche Kategorien. Auch die Brüder Grimm, wie ihre Vorgänger, unterschieden anfangs noch nicht zwischen Märchen und Sagen. Was gemeinhin unter dem Stichwort „Märchen" erschien, waren keineswegs Volksmärchen im philologisch-volkskundlichen Sinn. Erst Gottschalck (1814) und mit größerer Wirkung die Brüder Grimm in ihrer Vorrede zum ersten Band der *Deutschen Sagen* (DS) versuchten zu einer präziseren Abgrenzung der beiden Gattungen zu kommen. Die DS waren 1816 und 1818 erschienen. Im Gegensatz zu den KHM, die noch in den meisten Fällen von den Brüdern Grimm, ihren Freunden und Bekannten bei den Erzählern direkt aufgezeichnet worden waren, handelte es sich bei den Sagen keineswegs um lebendige Volksüberlieferung oder gar volksläufige Stoffe. Die Sammlung bietet vielmehr ein Bild dessen, was sich die Herausgeber und ihr intellektuelles Publikum unter „Deutschen Sagen" vorstellten. Die Sammlung bietet ein Arsenal von Chronikerzählungen, Mirakeln und Wunderberichten aus den zahlreichen Werken der Prodigien- und Chronikliteratur vom 15. bis zum 18. Jahrhundert (Petzoldt 2002, 39f.). Darüber hinaus haben die Brüder Grimm in ihrer Sammlung Reisebeschreibungen, Chroniken, Predigtsammlungen, topographisch-statistische Werke, Kuriositätenliteratur, aber auch Schriftsteller der Antike, Geschichtsschreiber, juristische Werke und mittelalterliche Handschriften, Volksbücher, Anekdotensammlungen und Kalender ausgewertet bis hin zu Goethes „Wilhelm Meister". Die überwiegende Mehrzahl der Texte, nämlich über 490 (von 579) sind also literarischer Herkunft. Das hatte jedoch u. a. zur Folge, daß die DS

wesentlich mehr österreichisches Material enthalten als die Märchen. Das wurde in Österreich auch sofort erkannt. Ein frühes Beispiel für die Popularität der Grimmschen Sammlung konnte in dem von Joseph von Hormayr herausgegebenen und in Wien erscheinenden *Archiv für Geographie, Historie, Staats= und Kriegskunst* (10. Jg.) nachgewiesen werden. In der 20. Ausgabe vom 15. Februar 1819 findet sich unter dem Titel *Österreichische Überlieferungen aus der Gebrüder* [sic] *Grimm deut- chen Sagen* die beiden Texte *Der Teufelsthurm am Donaustrudel* (DS 482) und *Herzog Friedrich und Leopold von Österreich* (DS 497). In der folgenden Nummer vom 17. Februar 1819 erscheint die Sage *Kaiserm Maximilian und Maria von Burgund* (DS 490). In der Ausgabe vom 22. Februar 1819, Nr. 23 wird der Abdruck fortgesetzt mit der Sage vom *Ursprung der Welfen* (DS 515), Nr. 240. 24. Februar 1819 bringt die Sage vom *Dietrichstein in Kärnthen* (DS 503) sowie *Der geschundene Wolf* (DS 495), in Nr. 28 vom 5. 3. 1819 erscheint *Die Maultasch-Schutt* (DS 504), Nr. 43 v. 9. 4. 1819 bringt die Sagen *Schreckenwalds Rosengarten* DS 501); (vgl. Schindler 1981, 119ff.) *Radbod von Habsburg* (DS 505) *Ida von Tockenburg* (DS 507), *Die Gräfin* [von] *Orlamünde* (DS 579). Zwar handelt es sich in den meisten Fällen weder um genuin „österreichische" Stoffe noch sind die Quellen österreichischer Provenienz; eher hat wohl die Vorliebe für genealogische Sagen dem Herausgeber die Hand bei der Auswahl geführt. Als einer der frühen Kompilatoren von Dämonen- und Geistererzählungen, denen er freilich als Aufklärer gegenübersteht, ist der Innsbrucker Adelige Otto von Graben zum Stein zu nennen, dessen Geburts- und Sterbedaten unbekannt sind. Er soll vor 1756 in Potsdam, wo er 1732 Zuflucht fand, gestorben sein. In seinen *Unterredungen von dem Reiche der Geister* (3 Bde.), Lpz. B. 1730/41 bringt er zahlreiche Belege aus der literarischen und mündlichen Überlieferung nicht nur Österreichs. Zunächst Angehöriger des Serviten-Ordens (OSM) konvertierte er zum Protestantismus. In seinen für die Erzählforschung überaus reichhaltigen „Unterredungen" setzt er sich im Sinne der Aufklärung kritisch mit religiösen Glaubensvorstellungen auseinander, was zweifellos dazu beitrug, daß die zunächst als Zeitschrift erschienenen *Monatlichen Unterredungen* (1729-41) verboten wurden. Eine Auswahl gab W.-E. Peuckert heraus (Peuckert 1961; vgl. auch Deneke 1961).

Als Gegenstück zu seinen *Sagen der Vorzeit* (8 Bände, Berlin 1790-1798) brachte Veit Weber (i. e. Ludwig Leonhard Wächter, 1762-1837) zwei Bände *Sagen der österreichischen Vorzeit* heraus (Wien 1799-1801). Wie die ersteren handelt es sich um romantisierende, sentimental-kitschige, z. T. dialogisierte Erzählungen.

Eine ähnliche Sammlung *Schattenbilder der Vorzeit* mit der Sage von Helfenstein sowie niederösterreichische Märchen veröffentlichte Leopold Ziegelhauser (4 Teile, Wien 1844).

Der Einfluß der Brüder Grimm auf die europäische Erzählforschung ist unübersehbar, von Finnland bis Sizilien und von Portugal bis Sibirien wirkten die Impulse, die sie gegeben hatten, und in fast allen europäischen Ländern fanden sich Gelehrte und Sammler, die das Erzählgut ihrer Völker aufzeichneten. Insbesondere Jacob Grimm war es, der die wissenschaftlichen Beziehungen zu Österreich und darüber hinaus zu den osteuropäischen Ländern pflegte. In Österreich entstanden Sammlungen die, in bewußter Anlehnung an die *Kinder- und Hausmärchen* der Brüder Grimm, bis in den Titel hinein deren Bestrebungen folgten (Geramb 1848; Zingerle 1852, 1854; Vernaleken 1864). „Er ist das Vorbild für die Sammler in den österreichischen Alpenländern" (Schmidt 1974, 27), und so nimmt es nicht Wunder, wenn der junge in Meran geborene Ignaz Vinzenz Zingerle (1825-1892; vgl. Wagner 1962), angeregt durch die Grimmschen Märchen, während seiner Zeit als Gymnasiallehrer in Innsbruck um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, sich mit Märchen und Sagen zu beschäftigen beginnt. Die Früchte dieser Beschäftigung sind die erstmals 1835 in der *Zeitschrift für Mythologie und Sittenkunde* erschienenen *Sagen aus Tirol*, gesammelt von Ignaz Vinzenz Zingerle und seinem Bruder Josef. Es dauert noch fünfzehn Jahre bis Tirols erste Sagensammlung erscheint, die *Sagen aus Tirol* (1850), ebenfalls gesammelt von Ignaz V. Zingerle. Sie ist primär angeregt durch Simrocks *Rheinsagen* und „enthält topographisch zusammengestellte Bearbeitungen tirolischer und einiger vorarlbergischer Sagen, überwiegend in sentimental-romantischer Gedichtform" (Rogenhofer-Suitner 1987, 395ff.). Auch die 1852 veröffentlichten *Kinder- und Hausmärchen aus Tirol* (KHMT) (Zingerle 1852), von denen er ein Exemplar „als Zeichen meiner unbegränzten Verehrung" an Jacob Grimm schickte (Rogenhofer-Suitner 1989, 49), entstanden unter Mithilfe seines Bruders Josef. In seinem Begleitbrief vom 17. 2. 1852 bezeichnete Zingerle die KHMT als „ersten Band eines Sammelwerks" nämlich *Tirols Volksdichtungen und Volksgebräuche* dem zwei Bände mit Sagen folgen sollten und schreibt: „Wenn das Unternehmen sich Ihres Beifalls erfreuen könnte, würde das die sammelnden Brüder sehr ermuthigen und zu neuem Streben anspornen" (ebd.). Noch deutlicher zeigt sich der Einfluß Grimms in dem Begleitbrief Zingerles zum zweiten Band seiner Sammlung *Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland* (Zingerle 1854) an Wilhelm Grimm, der Märchen aus Nordtirol (Außerfern, Ötztal, Inntal, Zillertal) und Südtirol (Etschland) enthält: „Wie ein Schüler eine Arbeit zagend dem hochgeehrten Lehrer

übergibt, so überreiche ich Ihnen meinen neuen Versuch. Sie, geehrtester Herr, und Ihr hochverdienter Herr Bruder sind unsere Lehrer und Meister. Sie gaben die Veranlassung zur vorliegenden Sammlung, die seit zwölf Jahren trotz allen Hohnes und aller Hemmnisse fortgeführt wurde" (Brief v. 4. 12. 1854, Rogenhofer-Suitner 1989, 49).

Offensichtlich bestand zu dieser Zeit in der gelehrten Welt noch immer eine gewisse Animosität gegenüber der Beschäftigung mit Volksmärchen, und Zingerle befürchtete, „daß es noch viele in und außer unserem Vaterlande gibt, die über solche Nachrichten [= einen dritten Band herauszubringen] lächeln [...]"; er setzte die „Erforschung unserer eigenen Vorzeit", die er in den Märchen und Sagen repräsentiert sah, gegen die „schmutzigen Geschichten der sogenannten klassischen Mythologie", mit denen die deutsche Jugend angesteckt werde. Auch Wilhelm Grimm ging auf diesen Rechtfertigungszwang ein und tröstete Zingerle in einem Brief vom 30. Dezember 1854 mit den Worten: „Was kümmern uns die, welchen das verständnis von dem werth der alten überlieferungen fehlt! [...]". Der rege Briefwechsel Zingerles mit den Brüdern Grimm wurde bis zum Tode Wilhelms 1859 und danach mit der Familie fortgeführt, ja er vertiefte sich zu einer Familienfreundschaft, die sich auch auf die näch-ste Generation, insbesondere Hermann und Rudolf Grimm, übertrug (Rogenhofer-Suitner 1989, 44f.).

Mit ihren Tiroler Märchen- und Sagenbänden legten die Brüder Zingerle das Fundament für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Volkserzählung, die über Tirol hinaus ihre Wirkung entfaltete. Zudem hatten die beiden Brüder über und mit ihren Korrespondenten und Gewährsleuten so intensiv gesammelt, daß späteren Sammlern in Tirol kaum mehr neue Stoffe (Erzähltypen) begegneten, und es bestenfalls gelang, Varianten bekannter Typen aufzuzeichnen. Hier spielt zudem, wie häufig zu beobachten, das Problem der Rückkopplung hinein, die Tatsache nämlich, daß in dem Maße, in dem die Sammlungen Zingerles populär und als Texte in Schul- und Märchenbüchern abgedruckt wurden, diese auch wieder ins Volk zurückflossen und nacherzählt wurden. Für die Erzählforschung stellt sich das Problem der Rückkoppelung in einem doppelten Sinn. Die schriftliche Überlieferung greift immer wieder in die mündliche Erzähltradition ein und beeinflußt dadurch die Ergebnisse einer repräsentativen Erhebung unmittelbar; doch ist dies das geringere und leichter zu kontrollierende Problem. Wichtiger ist das Problem auf einer anderen Ebene, die oft dilettantische Popularisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse durch die Vermittlungsträger Fernsehen, Rundfunk, Schule, Heimatzeitschriften und Zeitungen. Hier sollten es sich die Fachvertreter angelegen sein

lassen, durch wissenschaftlich fundierte und dabei lesbare Darstellungen die Öffentlichkeit an ihre Probleme und Ergebnisse heranzuführen. Da der Rücklauf in der Volkskunde sehr intensiv ist und damit nachhaltige Auswirkungen auf das Bewußtsein und die Einstellung bestimmter Bevölkerungsschichten hat, sowie in Anbetracht der Tatsache, daß sich die in der eigentlichen Forschung tätigen Wissenschaftler einer solchen Aufgabe nur ungern unterziehen, gewinnt diese Forderung größte Aktualität (Petzoldt 1969, 928).

Im Tiroler Raum, mit der Universitätsstadt Innsbruck, konzentrierten sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Bemühungen um die Sammlung und Publikation von Märchen und Sagen. 1854 gab Alois Josef Hammerle (1821-1907), Bibliothekar und Redakteur, die *Sagen und Märchen aus Tirol* heraus (Hammerle 1854). Sie waren zur Hauptsache im Oberinntal gesammelt und durch Hammerle moralisierend im Ton der Volkserzählung überarbeitet. (Genauere Nachweise zu den Tiroler Sammlern bei Rogenhofer-Suitner 1987 und Petzoldt 1992b).

Zwei Jahre nach Hammerle veröffentlicht der „Novellist und Volkskundler" Martinus Meyer (1821-1897) sein *Sagenkränzlein aus Tirol* (Meyer 1856) und 1891 die Südtiroler Sammlung *Schlernsagen und Märchen* (Meyer 1891). Seine Sammlungen stellen aufgrund der breiten Schilderungen des Volkslebens bedeutende volkskundliche Quellen dar. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch Joh. Nepomuk Mahl-Schedl, Ritter von Alpenburg (1806-1873), der vor allem durch seine *Mythen und Sagen Tirols* (1857) bekannt wurde. Das Vorwort zu dieser Sammlung schrieb Ludwig Bechstein, der mit Alpenburg in freundschaftlichem Verkehr stand. Bechstein hatte bereits 1840 *Die Volkssagen, Märchen und Legenden des Kaiserstaates Oesterreich* publiziert.

Die erste Sammlung, die wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wurde, waren jedoch die *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*, gesammelt und herausgegeben von I. V. Zingerle (Innsbruck 1859). Sie enthält nicht nur Texte aus älteren Quellen und Zeitschriften, sondern größtenteils mündlich überlieferte, von Zingerle oder Gewährsleuten aufgezeichnete Texte; insgesamt 764 Sagen und sechs Märchen (die dann in die 2. Auflage der KHMT übernommen wurden).

Sehr viel intensiver als das Märchen wurden in Tirol und Vorarlberg Sagen gesammelt und veröffentlicht. Hier ist vor allem, für Vorarlberg, der Arzt Franz Josef Vonbun (1824-1870) zu nennen. Er veröffentlichte neben seinen im Dialekt aufgezeichneten *Volkssagen aus Vorarlberg* (Vonbun 1847) über Jahre hin immer neue Sagen und versah sie mit seinen Erläu-

terungen (vgl. Strasser 1993). Vonbun stand in engem Kontakt mit den Brüdern Grimm, Wilhelm Wolf und Franz Simrock, ebenso mit Ignaz V. Zingerle, den er in Innsbruck während seines Studiums kennengelernt hatte. Vonbun, dessen z. T. in Mundart aufgezeichneten Sagensammlungen von hohem wissenschaftlichen Wert sind, war ein Humanist und vielseitiger Reiseschriftsteller und Mundartdichter.

Wie Vonbun publizierte auch der Gymnasiallehrer Adolf Ferdinand Dörler (1873-1902) seine in Vorarlberg gesammelten Volkserzählungen vor allem in Zeitschriften (Dörler 1906, 1908). 1895 hatte er *Sagen aus Innsbrucks Umgebung* herausgegeben, die er, wie seine Vorgänger, mythologisch interpretierte.

Mit dem Südtiroler Raum beschäftigt sich Christian Schneller (1831-1909), in der Nähe von Rovereto geborener Dichter und Heimatforscher und seit 1869 Landesschulinspektor für Tirol. Er gibt 1867 *Märchen und Sagen aus Wälschtirol* heraus, die er I. V. Zingerle widmet (Schneller 1867). Insgesamt enthält diese Sammlung 60 Sagen und Märchen, die mit einem ausführlichen Variantenanhang und Quellenangaben versehen sind. Auch hier dienten die Sammlungen der Brüder Grimm als Vorbild, was besonders auch in Hinsicht auf die mythologische Deutung der Sagen zutrifft.

Auch der in Meran geborene Alois Menghin (1856-1918) publizierte 1884 einen Beitrag „zur deutschen Götterlehre und Sagenkunde" unter dem Titel *Aus dem deutschen Südtirol*, eine Sammlung ohne wissenschaftlichen Anspruch.

Für Südtirol sind die Sageneditionen von Johann Adolf Heyl (1849-1927) *Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol* (Brixen 1897) zu nennen, sowie die in unzählbaren Auflagen erschienenen *Dolomitensagen* von Karl Felix Wolff (1879-1966). Die Dolomitensagen (Wolff 1913) sind trotz ihrer eigenwilligen Wiedergabe durch Wolff, der sich nicht scheute, fehlende Zusammenhänge novellistisch zu überbrücken, eine wichtige Quelle für die Sagenforschung; es fällt auf, daß zu Wolffs Sagen in keiner anderen Ladinischen Sammlung von Volkserzählungen Varianten zu finden sind. Eine kritische Lektüre der Dolomitensagen bleibt jedoch unbefriedigend, solange sie nur philologisch arbeitet und die motivgeschichtlichen, narrativen und volkskundlichen Aspekte vernachlässigt (Kindl 1983). Bei der ladinischen Bevölkerung des Fassatales sammelte Hugo de Rossi (1875-1940) seine *Märchen und Sagen aus dem Fassatale* (Rossi 1984), die erst lange nach seinem Tod in unseren Tagen publiziert werden konnten. Hans Fink veröffentlichte ein kleines Bändchen selbstgesammelter Volkserzählungen aus Südtirol (Fink 1969).

Erst in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts sollte noch einmal unter dem Druck der Optionszeit Feldforschung in Südtirol betrieben werden (s. u.).

Der fleißigen Sammelarbeit der Bibliothekare, Ärzte und Schulmänner verdanken Tirol und Südtirol einen Fundus von Volkserzählungen, von dem die Forschung noch heute zehren kann. Andererseits muß festgestellt werden, daß dieses Material bis heute nicht wissenschaftlich aufgearbeitet wurde, da die Interessen der akademischen Volkskunde sich im wesentlichen auf das Gebiet der materiellen Volkskultur beschränkten; dies gilt, mit wenigen Ausnahmen, für die gesamte österreichische Volkskunde der Vergangenheit.

## III.

Die Interpretationsversuche und Deutungen in den regionalen Sagenedition sind im wesentlichen der mythologischen Schule im Gefolge der Brüder Grimm verpflichtet. Wie die Dichter und Sammler der ausgehenden Romantik sieht auch heute noch mancher Heimatforscher und Sammler in den Märchen und Sagen das Weiterleben germanischer Mythen und vorchristlicher Göttergestalten. Diese Auffassung war durchaus Allgemeingut der gebildeten Schicht des 18. und 19. Jahrhunderts. Das mythologische Interesse der Brüder Grimm prägte diese Art von Forschung bis in unser Jahrhundert hinein. Jacob Grimm versuchte die gesamtgermanische Mythologie in ein System zu fassen; die lebendige Volksüberlieferung war für ihn die Urquelle einer genuin „deutschen" Mythologie. Mehr noch als die germanischen Göttergestalten, allen voran Wotan, den Grimm und seine Nachfolger in den Sagen von der Wilden Jagd, dem „Wuotes-Heer" zu erkennen glaubten, waren es die Gestalten der Niederen Mythologie, die in bizarrer Vielgestaltigkeit und vagen Umrissen in den Volkssagen des deutschen Sprachraums lebendig waren (Petzoldt 1989c, 40ff.). Dabei sind die nationalen Töne unüberhörbar. Ihr entscheidender Fehler war jedoch ihre unkritische Haltung gegenüber den Quellen, die sie oft zu allzu simplifizierenden Schlußfolgerungen verführte. Rein poetische Gestalten und Konfigurationen in den Werken mittelalterlicher Dichter galten ihnen gleichviel wie echte Zeugnisse. Auch ihre Nachfolger nahmen oft analoge Erscheinungen als Beweis für eine historische Urverwandtschaft. „Heute wissen wir", schreibt Friedrich von der Leyen, „daß weder von Wodan noch von Donar, weder von Baldur noch von Ziu, weder von Frija noch von Fro, irgendeine Erinnerung in unserer Volkssage sich bewahrt hat" (Leyen 1934, 205).

Die österreichischen Landschaften sind, was das Sammeln und Aufzeichnen von Märchen betrifft, sehr unterschiedlich repräsentiert. So intensiv wie in Tirol wurden nur in wenigen anderen Landschaften Österreichs Märchen aufgezeichnet, denken wir etwa an den Seckauer Benediktinerpater Romuald Pramberger, der im steirischen Obermurtal einen umfangreichen Märchenschatz zusammentrug. Er selbst veröffentlichte daraus nur 29 Märchen (Pramberger 1946), aber fast alle Herausgeber, die nach ihm Märchen publizierten, zehrten von ihm. Seine Aufzeichnungen, die sich auf das gesamte Volksleben und die steirische Volkskultur beziehen, sind in 46 Folianten handschriftlich im Joanneum, Graz, archiviert. Sechs seiner Texte wurden von Paul Zaunert in dessen Buch *Deutsche Märchen aus dem Donaulande* (Zaunert 1926) publiziert sowie in Viktor von Gerambs Sammlung *Kinder- und Hausmärchen aus der Steiermark* (Geramb 1948).

In ihrer Untersuchung zu den Quellen und Motiven der Märchen aus der Sammlung Pramberger analysierte Elfriede Rath den Motivbestand von insgesamt 43 Erzählungen. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß der Märchenbestand dieser Landschaft dem der benachbarten Regionen entspricht, wobei sie eine gewisse Verwandtschaft mit dem heanzischen Erzählgut konstatiert (Rath 1949, 236). Ihr Schluß, „dass es im Grunde kein spezifisch obersteirisches Märchengut gibt" (Rath 1949, 238) ist zweifellos aus der Forschungssituation jener Jahre zu verstehen.

Schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hatte der Pfarrer Anton Meixner in der Steiermark begonnen, Märchen zu sammeln, die er 1864 in einer handschriftlichen Sammlung *Des Volkes Sagen und Gebräuche* niederlegte. Die Sammlung befindet sich im Steirischen Landesarchiv (Hs 1090). Einige Märchen Meixners publizierte Anton Schlossar in seinen *Cultur- und Sittenbildern aus der Steiermark* (Graz 1885). Das Steirische Volkskundemuseum, Graz, bewahrt mit dem Nachlaß von Franz Ferk eine wertvolle Sammlung von Volkserzählungen auf.

Ebenfalls um die Mitte des vorigen Jahrhunderts publizierte Valentin Pogatschnigg einige *Märchen aus Kärnten* in der Zeitschrift *Carinthia* (Pogatschnigg 1865/66). Damit wies er auf den Märchenreichtum dieser Landschaft hin, der leider nicht systematisch erhoben wurde. 1884 erschien ein Bändchen von Franz Franziszi *Märchen aus Kärnten*, eine Sammlung, die leider keine Herkunftsnachweise enthält und auch in der Auswahl der Texte sehr unkritisch ist (Franziszi 1884).

Einige wenige Märchen (ca. 20) publizierte Georg Graber in seinem Band *Sagen und Märchen aus Kärnten* (Graber 1935), für die auch er keine

Herkunftsnachweise (außer dem Hinweis auf Pogatschnigg und Franziszi) gibt. Lediglich Bünker, der in Kärnten geboren ist, konnte im Liesertal noch etwa ein Dutzend Märchen aufzeichnen, von denen die meisten in überregionalen Sammlungen publiziert wurden (Petzoldt 1991).

Nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichte Elli Zenker-Starzacher selbstgesammelte Märchen aus Kärnten (Zenker-Starzacher 1975) sowie Märchen der deutschsprachigen Siedler in Ungarn (Zenker-Starzacher 1956).

Eine systematische Übersicht über die Entwicklung der Sagenforschung in Niederösterreich gibt Johann Ginsel (Ginsel 1938). Ausgehend von Hormayrs sagenkundlichen Beiträgen in seinem *Taschenbuch für vaterländische Geschichte* (1811-1848) skizziert er den Gang der Sammel- und Publikationstätigkeit bis hin zu Callianos umfassender Sammlung *Niederösterreichischer Sagenschatz* (1924), die alle bis dahin aufgezeichneten Sagen enthält. Die vierbändige Sammlung enthält 1199 Texte, von denen Calliano 148 Erzählungen selbst gesammelt hatte. Zu den vier von Ginsel erwähnten Bänden (Ginsel 1938, 32) erschien 1936 ein fünfter Band mit weiteren 249 Sagentexten (Calliano 1924 (1936)).

Ginsel versucht eine systematische Gliederung des Sagenbestandes (1603 Texte) nach Motiven zu geben, die freilich nicht mehr dem Stand der Forschung entspricht (Ginsel 1938 passim). Ebenfalls in den Dreißiger Jahren erschien das *Oberösterreichische Sagenbuch* von Adalbert Depiny (Depiny 1932) mit fast 2600 Sagentexten aus gedruckter und mündlicher Überlieferung. Allerdings hat der Herausgeber die ihm eingesandten Texte stilistisch überarbeitet, wobei er sich bemüht hat, sie „inhaltsgetreu und sachlich" wiederzugeben „um den Sagenkern zur Geltung kommen zu lassen" (Depiny 1932, VIII). Immerhin gibt er zu allen Texten die Herkunftsnachweise.

## IV.

Unter der Leitung von Leopold Schmidt wurde in den Fünfziger Jahren eine Reihe von kartographischen Darstellungen zur Volkserzählung entworfen, die jedoch nicht alle publiziert sind. So entstanden Verbreitungskarten über „Die Sage vom Hehmann" (1952) und über die Glaubensvorstellungen „Wilde Jagd und Wütendes Heer" (1952), die auch die alemannischen Sagen vom Nachtvolk einbezieht. Detaillierter hat Klaus Beitl auf einer Karte „Die Sagen vom Nachtvolk in Vorarlberg und Graubünden" nachgewiesen (Schmidt 1974, 69-75).

Weitere Karten, die sich auf Erzählmotive beziehen, sind im Österreichischen Museum für Volkskunde vorhanden. „Der Sitz des Lebens in den Knochen" (Knochenseele), (Schmidt 1963a, 145-155, vgl. Uhsadel-Gülke 1972) und „Damokles und das Leben am seidenen Faden".

Eine inzwischen überholte Karte *Märchenaufzeichnungen in Österreich* (1952) von Elfriede Moser-Rath, versucht die bis dahin bekannten Märchenaufzeichnungen in den einzelnen österreichischen Landschaften quantitativ und topographisch festzuhalten (unpubliziert).

Über „Die Volkssage in Niederösterreich" liegen drei Sagenkarten vor, die 1955 von Elfriede Moser-Rath im *Atlas von Niederösterreich* publiziert wurden. Die Karte „Natursagen" zeigt die Hauptverbreitungsgebiete von Wassergeistern sowie die Verbreitung von Riesen-, Zwergen- und Höhlensagen. Eine weitere Karte zeigt die Verbreitungsgebiete der Sagen von der „Wilden Jagd" und vom „Hehmann" (Moser-Rath 1953, 98-139). Die dritte Karte bezieht sich auf historische Sagen, d. h. auf „Feindeinfälle in der Sage", nämlich Sagenüberlieferungen über die Türken, Franzosen und Schweden. Die Karten sind wohl eine Weiterentwicklung der gleichnamigen Karten von 1952. Karl Haiding entwarf für den *Österreichischen Volkskundeatlas* Karten über „Bergwerkssagen" (1978) und über „Sagen von Wildleuten" (1979). Wichtiger noch als diese Karten erscheinen jedoch Haidings umfangreiche Kommentare, die Sagentypen und -motive für „Die Sagen von Bergwerksentstehung und Bergwerksuntergang" systematisch aufgliedern und beschreiben (Haiding 1978, 1-62). Ebenso umfassend ist der Komplex „Sagen von Wildleuten" abgehandelt, der alle in Österreich vorkommenden Motive von der „Ehe mit der Wildfrau" (vgl. Petzoldt 1989e, 85-102) über die „Tierherren"-Vorstellung und die „Todesbotschaft" bis hin zur „Jagd nach Wildfrauen" untersucht (Haiding 1979).

## V.

Auf die zahlreichen Märchensammlungen aus dem Gebiet der ehemaligen K. u. K. Monarchie, insbesondere aus Ungarn, kann hier nur am Rande eingegangen werden. Die erste Sammlung ungarischer Märchen erschien in deutscher Sprache, es war die schon 1822 erschienene Ausgabe *Mährchen der Magyaren* des Wiener Bibliothekars György (Georg) Gaál (1783-1855), der im Dienste des Fürsten Esterházy stand ( Gaál 1822). Er hatte die meisten Märchen im Laufe von zehn Jahren bei den in Wien stationierten Soldaten eines großkumanischen (ungarischen) Husarenregiments gesammelt. Gaál bezieht sich in seiner Einleitung auf die *Kinder und Hausmärchen* der Brüder Grimm, die einige Jahre zuvor (1812/14)

erschienen waren und betont, es sei ihm nicht gelungen, ähnlich ergiebige Märchenerzähler zu finden, wie es den Grimms mit ihrer Frau Viehmännin gelungen war. Von seiner insgesamt 80 Texte umfassenden Sammlung publizierte Gaál 1822 nur 17 Märchen. G. Stier übersetzte weitere Märchen aus Gaáls Sammlung ins Deutsche, die er 1857 veröffentlichte (Stier 1850, 1857). Da dies die ersten gedruckten Märchen aus Ungarn waren, prägten sie lange das Bild der deutschsprachigen Philologie über das nicht-indogermanische Märchengut.

Ähnlich wie Wilhelm Grimm die Kinder und Hausmärchen, hat auch Georg Gaál seine Märchen stilistisch stark überarbeitet, trotzdem besitzt diese Sammlung volkstümliche Züge, was vor allem in den Zaubermärchen zum Ausdruck kommt.

Auch die nächste Sammlung ungarischer Märchen von Johann Graf Mailáth erschien 1825 in deutscher Sprache unter dem Titel *Magyarische Sagen und Maehrchen* (Mailath 1825) in Brünn (Brno). Sie wurde 1837 von Cotta in Stuttgart und Tübingen in erweiterter Form in zwei Bänden neu aufgelegt. Diese Erweiterung ging jedoch auf Kosten der Authentizität der Märchen, da zahlreiche Übernahmen und Änderungen im Stil der zeitgenössischen deutschen Sammlungen, insbesondere in Anlehnung an Musäus, den Wert der Sammlung beeinträchtigten.

Nachdem, ähnlich wie in Deutschland, auch in Ungarn um die Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche literarisch überarbeitete Märchensammlungen erschienen, setzte sich in der Folge die Hinwendung zur mündlichen Erzählung durch, die mehr oder weniger die authentische Erzählsituation, den Duktus des Erzählens durchscheinen ließ. Einer der ersten, der solcherart vorging, war der aus Siebenbürgen stammende unitarische Bischof Janos Kriza, der als Theologiestudent in Berlin sich mit den Ideen Herders auseinandergesetzt und seit 1842 Märchen gesammelt hatte.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Sammel- und Publikationstätigkeit Ungarischer Volkserzählungen intensiviert, es erschienen Sammlungen, die „mehr und mehr von echtem Ton und von beruhigender Genauigkeit der Aufzeichnungen" (Ortutay) zeugten.

Mit der Gründung der *Ungarischen Ethnographischen Gesellschaft* (1889) wurde die Sammlung und Edition von Volkserzählungen, insbesondere von Märchen, intensiviert bzw. systematisch fortgeführt. Zwischen 1872 und 1924 erschienen vierzehn Bände der *Sammlung Ungarischer Volksdichtung*. Erstmals versuchte man die Texte phonetisch getreu wiederzugeben. (Eine Zusammenstellung der ungarischen Märchensammlungen bei Kovacs 1966, 316-331.) Nun erschienen auch die ersten theoretischen

Schriften zur ungarischen Volkserzählung und insbesondere zum Märchen, die allerdings weitgehend unter dem Einfluß der mythologisierenden Deutungen der Brüder Grimm standen.

Im Jahr 1901 gab Elisabet Sklarek eine Auswahl *Ungarische Volksmärchen* heraus. Die Mehrzahl der insgesamt 48 Märchen, sind der Zeitschrift *Magyar Nyelvör* sowie der *Sammlung Ungarischer Volksdichtung* entnommen (Sklarek 1901; Rona-Sklarek 1909). Aus dem *Kreis der ungarländischen Deutschen* erschien 1906 wiederum in deutscher Sprache, bzw. in dem Dialekt der in und um Sopron (Ödenburg) lebenden „Heanzen", die wichtige Sammlung von Reinhard Bünker *Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart*, die er von dem alten Straßenkehrer Tobias Kern in Sopron aufgezeichnet hatte (s. u.).

Nach dem ersten Weltkrieg wandte sich die ungarische Märchenforschung neben der Sammlung und Edition mehr und mehr theoretischen Arbeiten zu. Es entstanden Typenkataloge und man befaßte sich mit dem Vorgang des Erzählens (Performanz) und der Person des Erzählers sowie seinem Erzählrepertoire. Nun wurde das gesamte Erzählgut kleinerer ethnischer Einheiten aufgezeichnet und für vergleichende Forschungen im internationalen Rahmen bereitgestellt. Fragen, wie die nach Gesetzmäßigkeiten im Märchenerzählen, den Wegen der Tradierung, des Verhältnisses von Gemeinschaft und Individuum standen im Vordergrund des Forschungsinteresses. In jahrelanger Feldforschung gesammelte *Märchen der Magyaren* aus dem Burgenland veröffentlichte Karoly Gaál 1970.

Viele Texte sind noch unveröffentlicht, andere wie die Sammlung von Georg Gaál bedürften einer Neuausgabe, die auf den Urtext zurückgeht. Wenn diese Arbeiten in Angriff genommen werden können, ist noch mit großen Überraschungen zu rechnen (Petzoldt 1995).

Die ungarischen Märchen sind durch ihren dramatischen Aufbau und ihren dialogischen Charakter gekennzeichnet. Nur selten finden wir eine bloß referierende Handlungsdarstellung. Der Erzähler spricht meist durch die Personen seines Märchens, in dem er die Stimme und den Tonfall wechselt und so Spannung erzeugt. Wenn diese sprachlichen und paralinguistischen Komponenten auch nicht in jedem Falle in die schriftliche Wiedergabe der Märchen eingehen können, so bleibt doch ihr dramatischer Aufbau und der lebendige Vortrag im wesentlichen erhalten. Einzelheiten werden oft in einer breiten Ausführlichkeit liebevoll und detailliert dargeboten. Oft werden auch, wie im deutschen Märchen, verschiedene Motive aus anderen Märchen entlehnt und in bekannte Typen eingefügt. Hervorzuheben ist die Anschaulichkeit und Farbigkeit des ungarischen Märchens, das sehr

verschiedene Kultureinflüsse nicht nur von den Turkvölkern aufnahm, sondern auch von innerasiatischen, kaukasischen und iranischen wie auch altslawischen Elementen geprägt ist (Petzoldt 1995, 185f.).

VI.

Von besonderer Bedeutung für die österreichische Erzählforschung ist die bereits erwähnte Sammlung Johann Reinhard Bünkers (1863-1914; vgl. L. Schmidt 1979), der 1897 Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart gesammelt hatte, die er 1906 als Buch publizieren konnte (Bünker 1897a, 1906). Bünker war Lehrer in Ödenburg und ließ sich von Tobias Kern, der 1831 geboren war, rund 122 Geschichten erzählen, die er in dessen Mundart, d. h. in der Mundart der deutschen Bewohner des Raumes um Ödenburg (Sopron) aufzeichnete. Rund sechzig dieser Erzählungen sind Märchen, die Kern, der Analphabet war, in seiner Jugend in Niederösterreich und später im Burgenland gehört hatte. Im Gegensatz zu Pramberger, der seine Märchen zum Teil nach dem Gedächtnis aufschrieb und oft frei bearbeitete, liegt mit der Sammlung Bünkers eine der ersten authentischen, in der Mundart des Erzählers exakt wiedergegebene Märcheneditionen vor.

Neben gut repräsentierten Landschaften sind der Westen Österreichs, Vorarlberg, aber auch das Salzburger Land und Oberösterreich, was Märchen betrifft, relativ schwach vertreten, was nicht bedeutet, daß diese Landschaften und ihre Bevölkerung ärmer an Erzählgut gewesen wären als andere. Aber es fanden sich hier, abgesehen von Karl Haiding, der in den sechziger Jahren diese Lücke für Oberösterreich zu schließen versuchte (Haiding 1969), weniger engagierte Sammler der ersten Stunde, die das Erzählgut aufgezeichnet hätten, als in anderen Landschaften. Aus Niederösterreich, Böhmen und Mähren publizierte der aus Westfalen stammende spätere Direktor des kaiserlichen Lehrerseminars in Wien, Theodor Vernaleken, 1864 seine *Kinder- und Hausmärchen* (Vernaleken 1864), die, wie er schreibt, „dem Volke treu nacherzählt" seien. Der Band enthält über vierzig Märchen mit Herkunftsangaben und Erläuterungen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren es vor allem Karl Haiding und Karoly Gaál, die noch Feldforschung betrieben und Märchen (sowie Sagen) aufzeichneten. Während Gaál hauptsächlich bei der magyarischen Bevölkerung des Burgenlandes sammelte (Gaál 1970), edierte Haiding eine Sammlung von 75 Märchen in seinem Buch *Österreichs Märchenschatz* (Haiding 1953b), die er mit ausführlichen Anmerkungen versah. Erst in unseren Tagen konnte Karl Haiding den Versuch wagen, einen Überblick

über die *Bergung des österreichischen Märchenschatzes von den Anfängen um 1815 bis zur Gegenwart* zu geben (Haiding 1953b/1980). Er versucht eine Darstellung aller zu diesem Zeitpunkt in Österreich bezeugten Märchentypen zu geben und bringt zahlreiche selbst aufgezeichnete Varianten. Haiding hat versucht, die geographisch lückenhafte Sammeltätigkeit zu ergänzen und konnte in Gebieten, in denen bisher keine Märchen aufgezeichnet wurden, etwa im Ennstal, im südlichen Niederösterreich und im Burgenland sowie im Nordosten Oberösterreichs zahlreiche neue Märchen(-typen) aufzeichnen. Über drei Jahrzehnte hindurch sammelte Haiding Volkserzählungen und konnte auf diese Weise einen repräsentativen Überblick über den Märchenbestand Österreichs gewinnen.

Neben Haidings Werk, sieht man von der frühen Sammlung österreichischer Märchen von Karl Haller ab (Haller 1915), gibt es nur wenige überregionale österreichische Märchenausgaben, die als repräsentativ gelten können. Nach den *Donaulandmärchen* von Paul Zaunert (Zaunert 1926) erschienen in der gleichen Reihe der *Märchen der Weltliteratur* die *Österreichischen Märchen* von Ingo Reiffenstein (Reiffenstein 1979) mit 61 Texten sowie die neuere Ausgabe von Leander Petzoldt *Märchen aus Österreich* (1991), der im wesentlichen Material bringt, das mit wenigen Ausnahmen nicht in den beiden vorangehenden Bänden erschienen ist. Der Band gibt mit 74 Texten einen repräsentativen Überblick über das Märchengut des Landes Österreich in seinen heutigen Grenzen. Dabei wurde versucht, alle Landschaften ungeachtet ihrer unterschiedlichen „Märchendichte" angemessen zu berücksichtigen. Zu erwähnen sind noch die bis heute kaum angemessen gewürdigten Forschungen und Sammlungen zur Folklore bzw. Volkserzählung der Südslawen von Friedrich Salomon Krauss (Krauss 1883/84) mit 140 Märchen und Sagen sowie seine Historischen Quellenschriften.

Das Erzählgut der burgenländischen Zigeuner konnte 1943 durch Johann Knobloch in wortgetreuen Tonaufnahmen dokumentiert werden (Haiding 1971, 100), nachdem bereits Ende des 19. Jahrhunderts Heinrich von Wlislocki umfangreiche Sammlungen unter den Zigeunern durchgeführt hatte (Wlislocki 1806, 1890). In den Jahren 1964 und 1965 konnte Karoly Gaál das Erzählgut der Kroaten im südlichen Burgenland auf Tonband aufnehmen; seine Sammlung, die auch die Biologie der Erzählstoffe in dem burgenländischen Ort Stinatz dokumentiert, enthält 57 Texte, die kroatisch und deutsch dargeboten werden (Gaál / Neweklowsky 1983).

Eine umfangreiche Sammlung von Volkserzählungen aus Südtirol, vorwiegend Sagen, aber auch etwa zwei Dutzend Märchen konnten in den

Jahren 1940/41 durch Willi Mai mit dem Tonband und stenographisch aufgenommen werden. Anlaß war die Dokumentation des Kulturguts der deutschsprachigen Bevölkerung in der sogenannten Optionszeit (in der die Bewohner Südtirols vor die Wahl gestellt wurden, für Deutschland zu optieren und auszuwandern oder italienische Staatsbürger zu werden). Wie aus dem Forschungsbericht von Willi Mai hervorgeht (Petzoldt 2000/2002, Anhang), sammelte er im Auftrag der Stiftung *Ahnenerbe* ab Mitte September 1940, mit einmonatiger Unterbrechung, bis Ende Mai 1941. „Es wurden Beobachtungen über die Art des Erzählens, des Erzählers, der Erzähler- und Hörerkreise und über die glaubensmäßige Einstellung des Gewährsmannes und der Gemeinschaft zu den Geschichten gemacht", schreibt Mai in seinem Forschungsbericht. Insgesamt besuchte er über 90 Orte in Südtirol und konnte über 2000 Texte aufzeichnen. Die Sammlung, die die Witwe des 1945 an der Ostfront gefallenen Sammlers in den Wirren der letzten Kriegstage gerettet hatte, wurde in mehrjähriger Arbeit, mit Kommentaren und Erläuterungen versehen, in zwei umfangreichen Bänden von Leander Petzoldt publiziert (Petzoldt 2000/2002).

In den Jahren 1992-94 erschien eine zwölfbändige Ausgabe von österreichischen Sagen, die alle Bundesländer sowie Sagen aus Salzburg und Wien umfaßt, weiters zwei Bände, die Überlieferungen aus der ehemaligen k. u. k. Monarchie enthalten. Die Edition versucht einen repräsentativen Überblick über das Sagengut aller österreichischen Landschaften aufgrund des bisher gesammelten Materials zu geben (Petzoldt 1992a, 1992c-1993f, 1994a-1994d).

Mit der Untersuchung von Volkserzählungen befassen sich zwei Publikationsreihen, die von L. Schmidt in Wien begründete *Baabser Märchen Reihe* sowie die von L. Petzoldt in Innsbruck herausgegebene Reihe *Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore*.

## VII.

Leider gilt auch heute noch, zwanzig Jahre nach Karl Haidings Bericht über *Die Volksmärchenforschung in Österreich*, das, was er damals schrieb: „Von dem einstigen Märchenreichtum Österreichs ist mangels einer zielbewußten, öffentlich geförderten Feldforschung, wie sie mehrere Nachbarstaaten aufzuweisen haben, nur ein zufallsbedingter Bruchteil geborgen worden" (Haiding 1971, 104).

Was für die Sammel- und Editionstätigkeit zutrifft, gilt mehr noch für die wissenschaftliche Auswertung bzw. die Beschäftigung mit den Märchen und Sagen überhaupt. Relativ wenige Untersuchungen befassen sich mit

theoretischen Problemen der Erzählforschung (Haiding 1953a, 1955, 1971; Schmidt 1963a, 1965; Moser-Rath 1973; Petzoldt 1989c, 1994e).

Bis nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Märchenforschung auch in Wien gefördert, durch Emil Karl Blümml, der in seinen *Beiträgen zur deutschen Volksdichtung* (Blümml 1908) auch einige Märchen publizierte, sowie Karl von Spieß, dem wir eine Monographie über das Märchen verdanken (Spieß 1917) und Edmund Mudrak (Mudrak 1933, 1953). Zu erwähnen ist auch Gustav Gugitz, der *Die Sagen und Legenden der Stadt Wien* in einer vorzüglich kommentierten Ausgabe nach den Quellen edierte (Gugitz 1952). Vor allem aber war es Leopold Schmidt, der in zahlreichen Veröffentlichungen Grundlegendes zur Interpretation von Erzählmotiven und Erzählstoffen aus fast allen Gattungen der Volksdichtung beigesteuert hat (Schmidt 1963a). Seine vergleichenden Studien zur Volkserzählung fußen auf einer umfassenden Kenntnis des Materials und großem kulturhistorischen Wissen. Sie umfassen nicht nur die österreichische Volkserzählung. In ausgefeilten analytischen Untersuchungen geht er auf einzelne Themen und Motive des Märchens, der Sage, der Legende und des Schwanks ein, stellt sie jeweils in globale Zusammenhänge und interpretiert sie auf ihre gesellschaftliche Funktion und ihre symbolische Aussage hin. So betrachtet er die Erzählungen nicht als eine „zufällig einmal hingesprochene Geschichte", sondern als ein Glied in einem sinnvollen Ganzen. Sein interdisziplinärer Ansatz rückt die Erzählungen in überraschende kulturgeschichtliche und geographische Zusammenhänge.

Es ist bedauerlich, daß in Österreich bis heute kein zentrales Archiv besteht, das die Volkserzählung der österreichischen Bundesländer einschließlich der ehemaligen Kronländer sammelt und archiviert und so einer wissenschaftlichen Auswertung zugänglich macht, ähnlich dem *Zentralarchiv der deutschen Volkserzählung* in Marburg, das Gottfried Henssen gründete oder den Erzählarchiven in den skandinavischen Ländern. Eine Chance für die Erzählforschung bietet sich mit dem *Institut für Europäische Ethnologie* an der Universität Innsbruck, wo als schwerpunktmäßiger Forschungsbereich die vergleichende internationale Erzählforschung betrieben wird. Seit 1985 veranstaltet das Institut zusammen mit dem *Arbeitskreis Brunnenburg* jährlich Symposien zur alpenländischen Volkserzählung unter internationaler Beteiligung von Fachwissenschaftlern verschiedener Disziplinen. Die Referate und Berichte dieser Symposien sind in der Reihe *Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore* (Petzoldt / Rachewiltz 1987, 1989; Petzoldt u. a. 1993, Petzoldt / Rachewiltz 1995) publiziert. 1992 trafen sich über

dreihundert Wissenschaftler aus aller Welt zum Kongreß der *Internationalen Gesellschaft für Volkserzählungsforschung* (ISFNR) in Innsbruck. Hier sind auch langfristig mehrere Forschungsprojekte zur Erzählforschung in Österreich angesiedelt.

Aus dieser Forschungsarbeit ist auch die Untersuchung von Gottfried Kompatscher über die historische Sage und den Vorgang der Mythisierung entstanden (Kompatscher 1995).

Aus der Schule Richard Wolframs, der ebenfalls für das *Ahnenerbe* in Südtirol tätig war, kam Helmut Fielhauer, der eine wertvolle Untersuchung über *Höhlensagen in Österreich* veröffentlichte (Fielhauer 1969) sowie zusammen mit Hannelore Fielhauer Volkserzählungen aus dem Bezirk Scheibbs edierte (Fielhauer 1975).

Es ist hier nicht der Raum, detaillierter auf die Erzählforschung in Österreich einzugehen. Eine große Zahl von Persönlichkeiten wäre noch zu nennen, die sich vor allem um die Märchenforschung verdient gemacht haben, von Julius Maximilian Schottky, Johann Wurth, Adalbert Hein, Josef Latzenhofer, Norbert Riedl bis zu Amand Baumgarten, um nur einige zu nennen. Sie alle haben, wenn auch oft mit unzulänglichen Mitteln, Märchen und meist auch Sagen gesammelt und veröffentlicht. Der wissenschaftliche Wert vieler dieser Aufzeichnungen und noch mehr der Publikationen ist oft zeitbedingt und muß heute neu bestimmt werden, aber ihnen gebührt das Verdienst, vieles, was sonst verloren gegangen wäre, gerettet und einem weiten Kreis wieder zugänglich gemacht zu haben.

## VIII.

Relativ spät hat sich die Erzählforschung dem Erzähler und dem Vorgang des Erzählens (Performanz) zugewandt, wobei es im wesentlichen um Märchenerzähler ging, denn „Der erste wahre Erzähler ist und bleibt der von Märchen" wie Walter Benjamin bemerkt (Benjamin 1977, 403).

Stand in der Erzählforschung zunächst die Erzählung, der mündliche „Text" im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses, so läßt sich unter dem Einfluß der Oral-poetry-Forschung (Petzoldt 2002, 89-92) und der Kontext-Forschung eine Verlagerung des Forschungsinteresses von der Erzählung zum Erzählvorgang, d. h. zur Performanz feststellen: „The telling is the tale." Diese Betonung der Performanz ist insofern wichtig, als hier auch das Problem der oralen Tradierung sowie der Individualität des Erzählers angesprochen wird (Petzoldt 1989a). In der Volkserzählforschung läßt sich am Beispiel der irisch-gälischen Erzähler sowohl der

vorchristlichen als auch der mittelalterlichen Gedächtniskultur bis hinein in die Neuzeit die Dominanz der mündlichen Überlieferung besonders deutlich feststellen (Gaechter 1970 passim).

Die Erzähler waren die eigentlichen Träger der oralen Kultur, die auch historische Überlieferungen und Rechtsvorschriften bewahrten, und deren Gedächtnisleistung für unsere Begriffe fast unvorstellbar war. Gaechter berichtet aus der irischen Erzähltradition des 19. Jahrhunderts von einem Erzähler, der vierundzwanzig Abende lang erzählen konnte (Gaechter 1970, 51). Solche Gedächtnisleistungen sind für alle Völker nachzuweisen, deren Gedächtniskultur erst spät von der Schriftkultur und durch die modernen Medien verdrängt wurde (Gaechter 1970, 62f).

Dabei waren gute Erzähler durchaus fähig, ihre Geschichten wörtlich zu rezitieren. Dies galt jedoch keineswegs als Vorzug: „Ein guter Erzähler sucht [...] seine Geschichte in einer individuellen Art vorzutragen [...] wie es seiner Natur und seiner augenblicklichen Disposition entspricht. Darum emanzipiert er sich von den Wörtern und Wendungen, in welchen er die Geschichte gehört hat und spricht in seinem eigenen Stil [...]" (Gaechter 1970, 52). Der Erzähler ist also nicht an die sprachliche Form, sondern nur an den Gegenstand, seine Struktur und die traditionelle Abfolge der Episoden gebunden. Entsprechend schreibt Karlinger aus seiner Erfahrung mit Erzählern aus der Romania über die orale Überlieferung des Märchens: „Der Archetypus der Volkserzählung ist nämlich nicht ein Text und kann nie ein Text sein, was durch die mündliche Tradition des Märchens bedingt wird. Er ist Stoff, der sich als Sinnzusammenhang bietet" (Karlinger 1969, 14).

Es fällt auf, daß die Erzählforschung der Persönlichkeit der Erzähler erst in unseren Tagen wieder die ihnen gebührende Aufmerksamkeit widmet. Schon in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts wandte Karl Haiding sein Interesse als Sammler und Feldforscher auch den Erzählern und Erzählerinnen (Haiding 1953b, 1963) sowie dem Vorgang des Erzählens selbst und den außersprachlichen Elementen des Erzählens wie Mimik und Gestik zu (Haiding 1955). In Deutschland war es Gottfried Henßen, der 1934 das Repertoire, Weltbild und die Persönlichkeit des Erzählers Egbert Gerrits beschrieb und analysierte (Henßen 1951). Insbesondere konnte er bei diesem einundachtzigjährigen Erzähler durch Versuche nachweisen, daß dieser einen durchaus individuellen Stil entwickelt hatte, der auch bei literarisch vermittelten Erzählungen Merkmale der „Mündlichkeit" zeigte.

Auch Linda Degh kam in ihrer Studie, die auf ungarischem Material beruht, zu dem Ergebnis, daß ein guter Erzähler zwar seinen Stoff in einer traditionellen Form reproduziert, ihn aber individuell modifiziert und ihn der Erzählsituation und seinem Publikum anpaßt: „Das schöpferische Individuum lernt außer dem bloßen Sujet noch mehr: die Technik des Aufbaus, die herkömmlich Gepflogenheit des Erzählers, die schickliche Darstellung [...]" (Degh 1962, 169).

Der Erzähler überarbeitet den Fundus seiner Erzählungen „entsprechend seiner künstlerischen Begabung" (Degh 1962, 171). Es kommt hinzu, daß die Zuhörer (Rezipienten) eine korrigierende und die Tradition stabilisierende Funktion ausüben, die nicht zuläßt, daß die Struktur der Erzählung wesentlich verändert wird.

Auch K. Gaál machte Anfang der Sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts bei magyarischen Erzählern des Burgenlandes die Beobachtung, daß die Erzähler Form und Inhalt ihrer Erzählungen, d. h. ihre Erzählstrategie je nach Zuhörer änderten. Dies hatte einerseits soziale bzw. bildungssoziologische Ursachen, wenn etwa der Erzähler vor dem Städter sich einer „gehobenen" Ausdrucksweise bediente. „Der Erzähler betonte immer nur die Einzelheiten, die seiner Meinung nach den Stadtmenschen interessieren, – dadurch änderte sich wohl die Handlung nicht, und doch war das Märchen nicht das, welches die Gemeinschaft kannte" ( Gaál 1970, 5). Hier wird deutlich, daß der Erzähler jeweils seine auf den Zuhörer gerichteten Intentionen anders realisiert. Wird der kulturell homogene Kommunikationsrahmen durchbrochen, ist der Erzähler verunsichert und versucht, die Intentionen des neuen Partners zu ergründen und zu befriedigen. Dadurch wird zugleich die Erzählhaltung verändert, szenische Amplifikationen fallen weg und der Erzähler referiert nur noch (Petzoldt 2002a, 94).

Wenn auch heute die traditionellen Erzählgelegenheiten in Mitteleuropa weitgehend weggefallen sind, so wäre es doch falsch, vom Ende des Erzählens zu sprechen. Schon Walter Benjamin sprach von „der elementaren Rolle, die das Erzählen im Haushalt der Menschheit spielt [...]" (Benjamin 1977, 403), und solange es Menschen gibt, wird es den kommunikativen Austausch über die Sprache und das Erzählen geben. Nur: die Formen und Inhalte des Erzählens haben sich gewandelt.

Wenn wir davon ausgehen, daß „Erzählen" in traditionellen Gemeinschaften der Unterhaltung und der Information diente, so haben gerade diese Funktionen im Verein mit den audiovisuellen Medien das Erzählen verändert. Unterhaltung wird heute weitgehend elektronisch vermittelt bzw. als Showbusiness verstanden. Der Kontakt der zwischen einem Märchen-

erzähler und seinem Zuhörer oder dem Publikum entsteht, ist wesentlich intensiver und erfordert mehr Konzentration auf das gesprochene Wort als das Einschalten einer Fernsehsendung oder eines Videoclips.

Demgemäß läßt sich eine Differenzierung der Performanzsysteme beobachten. Märchenerzählen wird heute als künstlerische Veranstaltung von mehr oder weniger professionellen Erzählerinnen und Erzählern zelebriert. Auf der anderen Seite haben sich die Stoffe und Inhalte des „alltäglichen" Erzählens gewandelt, und wir können einen Verlust des Kommuni-kationszusammenhangs dieser Erzählungen konstatieren. Ihre ursprünglich narrative Begründung, die die Bedürfnisse des Erzählens und Zuhörens berücksichtigte, tritt zurück und die in der Erzählung verschlüsselte Botschaft kann beliebig interpretiert werden. Die „alten" Volkssagen existieren nur noch in dem Maße, wie sie ein Erklärungs-bedürfnis befriedigen und scheinbar Information vermitteln. Das ätiologische Moment, das heißt die Erklärung oder Deutung der Ursache einer Benennung, ist heute eines der letzten sagenerhaltenden Momente. Die „neuen" Sagenbildungen der Gegenwart die „contemporary legends" (Schneider 2003) oder Großstadtmythen ersetzen gewissermaßen die traditionellen Erzählstoffe. Die subjektive Aussage dieser Erzählungen und die dahinterstehende Geisteshaltung entspricht einem technisch verbrämten mythischen Denken. Was sie für unsere Zeit attraktiv macht, ist ihr numinos-okkulter Gehalt und die äußere Form, die sich mehr dem Gerücht, als der Sage nähert. Patrick B. Mullen und J.-N. Kapferer haben die Theorie des Gerüchts auf die moderne Sagenbildung angewendet (Mullen 1972; Kapferer 1987/1995) und Bengt af Klintberg hat sie mit eigenen Beobachtungen bestätigt (Klintberg 1976). Die differenzierenden Merkmale liegen in der offenen Form und der kulturellen Adaptierung der Inhalte des Gerüchts bzw. in der traditionellen Morphologie der Sage und ihrem soziokulturellen Hintergrund (Petzoldt 2002a, 83-120).

Die traditionelle Volkserzählung hat ihre Unschuld verloren und ist zum Gegenstand der wissenschaftlichen Reflexion geworden. Neue Ausdrucks- und Unterhaltungsformen haben sich gebildet, die auf ihre Weise die Bedürfnisse der Menschen nach unterhaltender Kommunikation befriedigen.

## Literatur

Bechstein, Ludwig: Die Volkssagen, Mährchen und Legenden des Kaiserstaates Oesterreich. Leipzig 1840.

Beitl, Richard: Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg. Feldkirch 1953.

Benjamin, Walter: Illuminationen. Frankfurt/M. 1977.

Blümml, Emil Karl: Beiträge zur deutschen Volksdichtung. Wien 1908.

Burt, R. L.: Friedrich Salomo Krauss, Selbstzeugnisse und Materialien [...] Wien 1990.

Bünker, Johann Reinhard: Heanzische Schwänke, Sagen und Märchen. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, VII, 1897a, 307ff., 396ff.

Bünker, Johann Reinhard: Niederösterreichische Märchen. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde III (1897b), 90ff., 217ff. und IV (1898), 28ff., 173ff., 238ff., 283ff.

Bünker, Johann Reinhard: Schwänke, Sagen und Märchen aus dem Burgenlande, in heanzischer Mundart. Leipzig 1906. (Neu hgg. von K. Haiding, Graz 1981.)

Bünker, Otto: Märchen und Schwänke der Heanzen, dargestellt an Reinhard Bünker. In: Güssinger Begegnung. Die Volkserzählung im Südosten Altösterreichs. Ein Tagungsbericht. Eisenstadt 1976, 11ff.

Calliano, Carl: Niederösterreichischer Sagenschatz. Baden 1924, 4 Bde. (Bd. V. Wien 1936.)

Degh, Linda: Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. Berlin 1962.

Denecke, Ludwig (Hg.): Jacob Grimm. Circular wegen Aufsammlung der Volkspoesie. (Wien 1815) Nachwort v. K. Ranke. Kassel 1968. Abdruck bei Petzoldt 2002a, 32f.

Denecke, Ludwig: Die Brüder Grimm. Kassel 1984.

Deneke, Bernward, „Sage" im 18. Jahrhundert [...] In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 64 (1961), 255-266.

Depiny, Adalbert: Oberösterreichisches Sagenbuch. Linz 1932.

Direder-Mai, Marianne / Petzoldt, Leander (Hg.): Märchen aus Südtirol, gesammelt von Dr. Willi Mai. Bozen 1991.

Dörler, Adolf: Märchen und Schwänke aus Nordtirol und Vorarlberg. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, XVI (1906), 278ff.

Dörler, Adolf: Sagen und Märchen aus Vorarlberg. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 14 (1908), 81-96 u. 155-167.

Dörrer, Anton: Märchen und Märchenforschung in Tirol. In: Die Freundes-gabe. Jahrbuch der Gesellschaft zur Pflege des Märchengutes der europäischen Völker e.v. o.O. 1963, 4-12.

DS (= Deutsche Sagen): siehe: Rölleke 1994.

Fielhauer, Helmut: Sagengebundene Höhlennamen in Österreich. Wien 1969.

Fielhauer, Hannelore u. Helmut: Die Sagen des Bezirks Scheibbs. Scheibbs 1975.

Fink, Hans: Volkserzählungen aus Südtirol. Münster 1969.

Franziszi, Franz: Märchen aus Kärnten. Klagenfurt 1884.

Gaál, Karoly: Die Volksmärchen der Magyaren im südlichen Burgenland. Berlin 1970.

Gaál, Karoly / Neweklowsky, Gerhard: Erzählgut der Kroaten aus Stinatz im südlichen Burgenland. Wien 1983.

Gaál, Georg von: Märchen der Magyaren. Wien 1822, 276-289.

Gaechter, Paul: Die Gedächtniskultur in Irland. Innsbruck 1970.

Geramb, Viktor von: Kinder und Hausmärchen aus der Steiermark. Graz 1848 (3. Auflage).

Ginsel, Johann: Die niederösterreichische Volkssage. Univ.-Diss., Wien 1938.

Gottschalck, Friedrich: Die Sagen und Volksmährchen der Deutschen. Halle 1814.

Graber, Georg: Sagen und Märchen aus Kärnten. Graz 1935.

Gugitz, Gustav: Die Sagen und Legenden der Stadt Wien. Wien 1952

Haiding, Karl: Erzähler des Dorfes. In: Deutsche Volkskunde, I (1939), 48-57.

Haiding, Karl: Träger der Volkserzählung in unseren Tagen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 56 (1953a), 24-36.

Haiding, Karl: Österreichs Märchenschatz. Wien 1953b. (Neuauflage 1980, danach zitiert)

Haiding, Karl: Von der Gebärdensprache der Märchenerzähler. (FFC 155). Helsinki 1955.

Haiding, Karl: Ländliche Erzählertypen. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark, 54 (1963), 117-133.

Haiding, Karl: Märchen und Schwänke aus Oberösterreich. Berlin 1969.

Haiding, Karl: Die Volksmärchenforschung in Österreich. In: Gaál, Karoly (Hg.): Ethnographia Pannonica (1971), 95-104.

Haiding, Karl: Volkserzählung in der Steiermark. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark, 65 (1974), 117-133.

Haiding, Karl: Märchen und Schwänke aus dem Burgenlande. Graz 1977.

Haiding, Karl: Die Sagen von Bergwerksentstehung und Bergwerksuntergang. In: Österreicher Volkskundeatlas, Kommentar, 5. Lieferung, 2. Teil, 1978, 1-62.

Haiding, Karl: Sagen von Wildleuten. In: Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 6. Lieferung, 2. Teil, 1979, Bl. 115, 1-81.

Haller, Karl: Volksmärchen aus Österreich. Wien u. a. 1915.

Haltrich, J.: Sächsische Volksmärchen aus Siebenbürgen. Bukarest 1971.

Hammerle, Alois Joseph: Sagen und Märchen aus Tirol. Innsbruck 1854.

Henßen, G.: Überlieferung und Persönlichkeit. Die Erzählungen und Lieder des Egbert Gerrits. Münster 1951.

KHM (= Kinder- und Hausmärchen): siehe Rölleke 1985.

Karlinger, Felix: Einführung in die romanische Volksliteratur. München 1969.

Karlinger, Felix: Grundzüge einer Geschichte des Märchens im deutschen Sprachraum. Darmstadt 1983.

Kindl, Ulrike: Kritische Lektüre der Dolomitensagen von Karl Felix Wolff. San Martin de Tor, Bd. I. 1983, Bd. II. 1997.

Klintberg, Bengt af: Folksägner i dag. In: Fataburen, 1976, 269-296.

Klintberg, Bengt af: Die Ratte in der Pizza. Kiel 1990.

Kompatscher, Gottfried: Volk und Herrscher in der Historischen Sage. Zur Mythisierung Friedrichs IV. von Österreich vom 15. Jh. bis zur Gegenwart (= Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore, Reihe A, Bd. 4). Frankfurt/M.-New York 1995.

Kovacs, Agnes: Ungarische Volksmärchen. (Nachwort) Düsseldorf 1966.

Krauss, Friedrich Salomon: Sagen und Märchen der Südslaven. Bd. I-II. Leipzig 1883-84.

Kuhn, Hugo: Zur Typologie mündlicher Sprachdenkmäler. München 1980.

Latzenhofer, Josef: Märchen und Schwänke aus Österreich und Ungarn. In: Blümml, Emil K. (Hg.): Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde, VI (= Beiträge zur deutschen Volksdichtung). Wien 1908, 109ff.

Mailath, Joh. Graf: Magyarische Sagen und Maehrchen. Brünn 1825.

Leyen, Friedrich von der: Die Volkssage. In: Spamer, Adolf (Hg.): Die Deutsche Volkskunde, 1. Berlin 1934, 203-215.

Lüthi, Max: Märchen. 7. Auflage und öfter, Stuttgart 1979.

Mailly, Anton v.: Die Wiener Märchen Gesellschaft. Eine vergessenen Wiener Literatur-Runde. In: Österreichische Rundschau, IV (1938), 27ff.

Meyer, Martinus: Sagenkränzlein aus Tirol. Pest-Wien 1856.

Meyer, Martinus: Schlernsagen und -Märchen. Innsbruck 1891.

Moser-Rath, Elfriede: Der Hehmann. Herkunft und Bedeutung einer Waldviertler Sagengestalt. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, VII/56 (1953), 98-139 (Nachdruck in: Schmidt 1974, 29-68).

Moser-Rath, Elfriede: Gedanken zur historischen Erzählforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde, I (1973), 61-81.

Mudrak, Edmund: Märchen und Sage. In: Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde, 1933.

Mudrak, Edmund: Märchen und Sage im Alten Testament. In: Altkatholisches Jahrbuch 1953.

Mullen, P. B.: Modern legend and rumour theory. In: Journal of the Folklore Institute, 9, 1972, 2/3, 95-109.

Petzoldt, Leander: Wege und Probleme der vergleichenden Sagenforschung. In: Studium Generale, 22 (1969), 913-929.

Petzoldt, Leander: Sage als aktualisierter Mythos. In: Wirkendes Wort, 27, 1977, 1-9.

Petzoldt, Leander: Zur Interdependenz von Literatur und Volksdichtung. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 85 (= Festschrift für Richard Beitl). (1982), 266-276.

Petzoldt, Leander: Volksdichtung in der Schule. Neue Literatur zu Märchen und Sage I. In: Informationen zur Deutschdidaktik 3.83, 8. Hannover 1983a, 78-81.

Petzoldt, Leander: Neue Literatur zu Märchen und Sage II. In: Informationen zur Deutschdidaktik 4.83, 8. Hannover 1983b, 113-117.

Petzoldt, Leander: Tendenzen und Perspektiven der Volksprosaforschung. Die Sagenforschung nach 1945. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 26, 1985/86, 69-91.

Petzoldt, Leander: Probleme und Dimensionen des Erzählerischen in der Literatur und Volksdichtung. In: Röhrich, L. / Lindig, E (Hg.): Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (= Scriptoralia, 9). Tübingen 1989a, 67-81.

Petzoldt, Leander: Märchen – Mythos – Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung. Marburg 1989b.

Petzoldt, Leander: Dämonenfurcht und Gottvertrauen. Zur Geschichte und Erforschung unserer Sagen. Darmstadt 1989c.

Petzoldt, Leander: Phantom-Lore, oder vom Glück des Sammlers beim Finden. In: Österreichische .Zeitschrift .für Volkskunde, 92, 1989d, 24-32.

Petzoldt, Leander: Die Haare der Saligen. Wanderungen und Wandlungen eines dämonologischen Motivs in Literatur und Volksdichtung. In: Petzoldt, Leander / Rachewiltz, Siegfried de (Hg.): Der Dämon und sein Bild. Berichte und Referate des dritten und vierten Symposions zur Volkserzählung. Brunnenburg/Südtirol 1986/87 (= Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore, Reihe B, 2). Frankfurt/M. 1989e, 85-102.

Petzoldt, Leander: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München 1990 (3. Aufl. 2003). Italienische Übersetzung: Piccolo Dizionario di Demoni e Spiriti Elementari, Napoli 1995. Estnische Übersetzung im Druck.

Petzoldt, Leander (Hg.): Märchen aus Österreich (= Die Märchen der Weltliteratur). München 1991.

Petzoldt, Leander: Märchen aus Österreich (= Märchen der Welt). Frankfurt 1992a.

Petzoldt ‚Leander (Hg.): Von der Wirklichkeit des Unwirklichen. Historische und gegenwärtige Aspekte der Volkserzählung in Tirol. Innsbruck 1992b.

Petzoldt, Leander: Sagen aus Tirol. München 1992c.

Petzoldt, Leander: Sagen aus Niederösterreich. München 1992d.

Petzoldt, Leander: Sagen aus Wien. München 1993a.

Petzoldt, Leander: Sagen aus der Steiermark. München 1993b.

Petzoldt, Leander: Sagen aus Salzburg. München 1993c.

Petzoldt, Leander: Sagen aus Kärnten. München 1993d.

Petzoldt, Leander. Sagen aus Oberösterreich. München 1993e.

Petzoldt, Leander: Märchenforschung in Österreich. In: Röth, D. / Kahn, W. (Hg.): Märchen und Märchenforschung in Europa. Frankfurt/M. 1993g, 170-179. (Zitate und Übernahmen aus diesem Aufsatz werden nicht gesondert angegeben.)

Petzoldt, Leander: Sagen aus Vorarlberg. München 1994a.

Petzoldt, Leander: Sagen aus dem Burgenland. München 1994b.

Petzoldt, Leander: Sagen aus dem alten Österreich, Bd. I. München 1994c.

Petzoldt, Leander: Sagen aus dem alten Österreich, Bd. II. München 1994d.

Petzoldt, Leander: Sammlung, Klassifikation und Dokumentation von Volksprosa. Überlegungen zur Taxonomie der Volkserzählung. In: Pöttler, B. u. a. (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994e, 279-295.

Petzoldt, Leander: Märchen aus Ungarn. Frankfurt/M. 1995. Italienische Übersetzung: Fiabe Ungheresi. Milano (Mondadori) 1997.

Petzoldt, Leander / Rachewiltz, Siegfried de (Hg.): Studien zur Volkserzählung. Berichte und Referate des 1. u. 2. Symposions zur Volkserzählung/Brunnenburg 1984/85. Frankfurt 1987.

Petzoldt, Leander / Rachewiltz, Siegfried de (Hg.): Der Dämon und sein Bild. Berichte und Referate des 3. u. 4. Symposions zur Volkserzählung/Brunnenburg 1986/87. Frankfurt 1989.

Petzoldt, Leander u. a. (Hg.): Das Bild der Welt in der Volkserzählung. Berichte und Referate des 5.-7. Symposions zur Volkserzählung/Brunnenburg 1988-90. Frankfurt/M.-New York 1993.

Petzoldt, Leander /. Rachewiltz, Siegfried de (Hg.): Studien zur Stoff- und Motivgeschichte der Volkserzählung. Berichte und Referat des 8.-10. Symposions zur Volkserzählung/Brunnenburg 1991/93. Frankfurt/M.-New York 1995.

Petzoldt, Leander: Folk Narrative and World View. Vorträge des 10. Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählungsforschung (ISFNR) Innsbruck 1992 (= Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore, Reihe B, 7). 2 Bde. Frankfurt/M. u. a. 1996.

Petzoldt, Leander: Historische Sagen, 2 Bde., 3. Auflage Hohengehren 2001.

Petzoldt, Leander: Sagen, Märchen, Schwänke aus Südtirol. Bd. I Wipptal, Pustertal, Gadertal. Innsbruck-Wien 2000; Bd. II Bozen, Vinschgau und Etschtal. Innsbruck-Wien 2002.

Petzoldt, Leander: Tradition im Wandel. Studien zur Volkskultur und Volksdichtung. Frankfurt/M. u. a. 2002a.

Petzoldt, Leander: Einführung in die Sagenforschung. 3. Auflage, Konstanz 2002b

Peuckert, W.-E.: Die Sagen der Monatlichen Unterredungen Otto von Grabens z. Stein. Berlin 1961.

Pogatschnigg, Valentin: Märchen aus Kärnten. In: Carinthia, 1865/66.

Pramberger, P. Romuald: Märchen aus Steiermark. 2. Auflage Seckau 1946.

Rath, Elfriede: Studien zur Quellenkunde und Motivik obersteirischer Volksmärchen aus der Sammlung Pramberger. Univ.-Diss. Wien 1949.

Reiffenstein, Ingo: Österreichische Märchen. Düsseldorf-Köln 1979.

Rogenhofer-Suitner, Helga: Bemerkungen zu den Märchen- und Sagensammlungen der Brüder Zingerle. In: Der Schlern 61 (1987), 95-412.

Rogenhofer-Suitner, Helga: „was kümmern uns die, welchen das verständnis von dem werth der alten überlieferung fehlt!“ (Wilhelm Grimm). Der Briefwechsel zwischen den Brüdern Grimm und Ignaz Vinzenz Zingerle 1852-1858. In: Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv 8 (1989), 44-66.

Röhrich, Lutz: Die Märchenforschung seit dem Jahre 1945. Erster Teil in: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, I (1955), 279-296; Zweiter Teil ebd. II (1956), 274-319; Dritter Teil, ebd. III (1957), 213-224; Vierter Teil ebd. III (1957), 494-514.

Rölleke, Heinz: Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Frankfurt 1985.

Rölleke, Heinz (Hg.): Deutsche Sagen. Herausgegeben von den Brüdern Grimm. Frankfurt 1994.

Rona-Sklarek, Elisabeth: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1909.

Rossi, Hugo de: Märchen und Sagen aus dem Fassatale. Vigo di Fassa 1984.

Schindler, Margot: Die Kuenringer in Sage und Legende. Horn/NÖ 1981.

Schmidt, Leopold: Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank. Berlin 1963a.

Schmidt, Leopold: Die Brüder Grimm und der Entwicklungsgang der österreichischen Volkskunde. In: Brüder Grimm-Gedenken 1963. Marburg 1963b, 309-311; Nachdruck in: Schmidt, Leopold (Hg.): Wunder über Wunder. Wien 1974, 9-18 (hiernach zitiert).

Schmidt, Leopold: Vor einer neuen Ära der Sagenforschung. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, XIX/68 (1965), 53-74.

Schmidt, Leopold (Hg): Wunder über Wunder. Gesammelte Studien zur Volkserzählung (= Raabser Märchenreihe, 1). Wien 1974.

Schmidt, Leopold: Johann Reinhard Bünker und die Erforschung des Volkserzählgutes im Burgenland (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartskunde, 6). Wien 1979.

Schneider, Ingo: Contemporary Legends – Sagen der Gegenwart. Studien zur Motivgeschichte, gesellschaftlichen Relevanz und genretheoretischer Einordnung. (Habil. Schr.). Frankfurt/M. u. a. 2003 (im Druck).

Schneller, Christian: Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck 1867.

Schupp, Volker: „Wollzeilergesellschaft" und „Kette". Impulse der frühen Volkskunde und Germanistik. Marburg 1983.

Sklarek, Elisabeth: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901.

Smolle, Leo: Sagenbuch aus Österreich und Ungarn. Wien u. a. o. J., 189-193.

Spieß, Karl: Das deutsche Volksmärchen. Leipzig-Berlin 1917.

Spieß, Karl / Mudrak, Edmund: Deutsche Märchen – Deutsche Welt. Berlin 1939.

Stier, G.: Ungarische Sagen und Märchen. Berlin 1850.

Stier, G.: Ungarische Volksmärchen. Pesth 1857.

Strasser, Peter: „Ein Sohn des Thales" Franz Josef Vonbun als Sammler und Editor Vorarlberger Volkserzählung (= Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore, Reihe A, Bd. 2). Frankfurt/M.-New York 1993.

Uhsadel-Gülke, Christina: Knochen und Kessel. Meisenheim 1972.

Vernaleken, Theodor: Kinder- und Hausmärchen. Wien 1864. (2. Aufl. als Kinder- und Hausmärchen aus den Alpenländern. Wien-Leipzig 1896.)

Vonbun, Franz Josef: Volkssagen aus Vorarlberg. Wien 1847 (Reprint 1979).

Vonbun, Franz Josef: Die Sagen Vorarlbergs mit Beiträgen aus Liechtenstein. Feldkirch 1950 (Reprint 1980).

Vonbun, Franz Josef: Märchen aus Vorarlberg. In: Zeitschrift für Mythologie und Sittenkunde 2 (1855), 173.

Wagner, L.: Ignaz Vinzenz Zingerle. Univ.-Diss. Innsbruck 1962.

Wlislocki, Heinrich von: Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner. Berlin 1806.

Wlislocki, Heinrich von: Vom Wandernden Zigeunervolke. Hamburg 1890.

Wolff, Karl Felix: Dolomitensagen. Sagen und Überlieferungen, Märchen und Erzählungen der ladinischen und deutschen Dolomitenbewohner. Bozen 1913; 15. Auflage: Bozen 1981.

Zaunert, P. (Hg.): Deutsche Märchen aus dem Donaulande (= Märchen der Weltliteratur). Jena 1926. 2. Auflage Düsseldorf-Köln 1958.

Zenker-Starzacher, Elli: Eine deutsche Märchenerzählerin aus Ungarn. München 1941.

Zenker-Starzacher, Elli: Es war einmal. Deutsche Märchen aus dem Schildgebirge und dem Buchenland. Wien 1956.

Zenker-Starzacher, Elli: Der Senavogel und andere Kärntner Märchen. Klagenfurt 1975.

Zingerle, Ignaz und Joseph: Sagen aus Tirol. Innsbruck 1850.

Zingerle, Ignaz und Joseph: Kinder- und Hausmärchen aus Tirol. Innsbruck 1852.

Zingerle, Ignaz und Joseph: Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland. Regensburg 1854.

Zingerle, Ignaz V.: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol. Innsbruck 1859.

Ziska, Franz: Österreichische Volksmärchen. Wien 1822.

Gerlinde Haid

# Vom Volkslied zum „Evergreen".

## Geschichte, Methoden, Aufgaben und Probleme der Volksmusikforschung in Österreich

Die Aufgaben, die sich die österreichische Volksmusikforschung im Laufe ihrer Geschichte gestellt hat und heutzutage stellt, ergeben sich aus dem Volksmusikbegriff, der in der Anfangszeit, beginnend mit Johann Gottfried Herder, auf das Volks*lied* beschränkt war. Doch war es seit jeher nicht die Einschränkung auf die vokale Seite des Phänomens, die Probleme machte (wiewohl sich immer wieder herausstellt, daß Lied, Musik und Tanz, die heute den Gegenstand der Volksmusikforschung ausmachen, mitunter doch sehr verschiedener Forschungsstrategien bedürfen), sondern es war und ist das Bestimmungsmerkmal „Volk". Dieser Begriff dient einmal einer mehr nationalen, dann wieder einer soziologischen, ja sogar einer psychologischen Abgrenzung („geistig-seelische Grundschichten" nach Hoffmann-Krayer), ist also verschieden deutbar und wird außerdem kaum wertfrei verwendet. Gesamteuropäisch gesehen sind die nicht enden wollenden Diskussionen um den Volksmusikbegriff ein Charakteristikum der deutschsprachigen Volksmusikforschung (Stockmann 1992). Sie wurden 1933 von dem polnischen Volksmusikforscher Julian von Pulikowski in seiner Dissertation bei dem Musikwissenschaftler Robert Lach in Wien unter dem Titel *Geschichte des Begriffes Volkslied im musikalischen Schrifttum. Ein Stück deutscher Geistesgeschichte* zusammengefaßt. Etwa 60 Jahre später hat Hermann Fritz eine Übersicht über die jüngere Begriffs-diskussion veröffentlicht und dargelegt, wie sich in den Kriterien der verschiedenen Definitionen verschiedene Forschungsinteressen, Forschungsfelder, Forschungsziele, Methoden und weltanschauliche Standpunkte spiegeln. Folgt man seinen Ausführungen, dann geht es bei dieser Diskussion nicht primär um wissenschaftliche, sondern um kulturpolitische Fragen. „Sie hat letztlich weder mit Forschungsfeldern noch mit Forschungskonzeptionen zu tun, sondern mit gesellschaftlichen Interessen, Werten und Ideologien und mit der Verantwortung der Wissenschaftler für den Nutzen oder Schaden, den die von ihnen auf die Gesellschaft

losgelassenen Volksmusik- und Volksliedbegriffe in dieser Gesellschaft verursachen" (Fritz 1994).

Die Gründe für die Begriffsdiskussionen in der deutschsprachigen Volksmusikforschung sind vielfältig. Zum einen hat diese Forschungsrichtung schon seit Herders Zeiten einen Hang zu kulturphilosophischen Fragestellungen. Weiters stellt sich in Ländern mit starker Durchdringung und wechselseitiger Beeinflussung von Volksmusik und Kunstmusik die Frage nach Abgrenzungen, daher nach Definitionen, auf jeden Fall und immer wieder. Und schließlich mag es eine Rolle spielen, daß in Österreich Volksmusiksammlung und -forschung sehr früh schon von Beamten im öffentlichen Auftrag betrieben wurde, wodurch eine gewisse kulturpolitische Wirksamkeit vorprogrammiert war. Diesen Auftrag haben gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Lehrer übernommen und bis in die Gegenwart beibehalten, unterstützt von Volksbildung und Heimatpflege und von den Volkskultur- und Volksmusikreferaten des ORF als öffentlich-rechtlicher Anstalt. So konnte sich neben der akademischen Volksmusikforschung ein Volksmusikinteresse in Liebhaberkreisen entwickeln, die sogenannte Volksmusikpflege, die ihr eigenes Volksmusikverständnis mit Engagement in die Praxis umsetzt und öffentlich anerkannt wissen möchte, was allen Begriffsdiskussionen in diesem Land eine starke gesellschaftspolitische Relevanz verleiht.

In der Praxis verstehen bis heute führende österreichische Volksmusikforscher ihren Gegenstand als eine musikalische Gattung, die sich in bestimmten musikalisch-poetischen Formen und Typen als instinktgeleitete Kunst ohne übergeordnetes theoretisches Fundament manifestiert. Sie wird weitgehend mündlich überliefert und ist eng mit dem Leben, den Anschauungen und der Geschichte der „kleinen Leute" verbunden. Österreich geht hier konform mit dem, was beispielsweise auch in Süd- und Osteuropa, in England und Skandinavien unter Volksmusikforschung verstanden wird. Aber der Blick für musikalische Phänomene, die offensichtlich mit dem Volksleben zu tun haben, über diesen engen, ontologisch determinierten Volksmusikbegriff jedoch hinausgehen, ist trotzdem nicht verloren gegangen. Bereits Leopold Schmidt hat sie als „Volksgesang" (gemeint ist alles, was das Volk so singt) dem Begriff „Volkslied" (gemeint ist eine musikalische Gattung) gegenübergestellt (Schmidt 1970).

Damit kommt der im Titel genannte „Evergreen" ins Spiel. Dem „volkstümlichen" Lied, der „volkläufig" gewordenen Operettenmelodie, dem Flugblattlied, dem Filmschlager, dem Volkssänger- und Theaterlied, der Folkloreschnulze, dem komponierten Wienerlied – um ein buntes

Durcheinander aus verschiedensten Zusammenhängen zu nennen –, den populären Erscheinungen also am Rande der Gattung Volksmusik, hat die österreichische Volksmusikforschung immer wieder ihr Augenmerk geschenkt, und zwar von Anfang an, da ein seriöses kulturhistorisches Interesse an solchen Zeugnissen nicht vorbeigehen kann, wenn sie in der Volksüberlieferung vorgefunden werden. Mit dem Verständnis von Volkslied als musikalischer Gattung, voll ausgeprägt bei Josef Pommer und Franz Friedrich Kohl, die dafür den Ausdruck *echtes* Volkslied verwenden, tritt dieses kulturhistorische Interesse allerdings zurück gegenüber einem musikalisch-typologischen, bleibt aber weiterhin fruchtbar. Es sei nicht verschwiegen, daß um die Jahrhundertwende durch das persönliche Zerwürfnis zwischen Pommer und Kohl (s. u.) allerdings eine Polemik entstanden ist, die ausgesprochen kulturhistorisch orientierte Forscher wie Blümml und Krauss ausgegrenzt und ein konsequentes Anknüpfen an ihre Leistungen bedeutend verzögert hat. Für spätere Forschergenerationen wurde es mit der steigenden Aufnahme volkskundlicher Fragestellungen dann wieder selbstverständlich, Volksgesang im Sinne Leopold Schmidts in der Vielfalt seiner Er-scheinungen als kulturhistorische Quelle aufzufassen. Das gilt nicht nur für Schmidt selbst, sondern auch für Konrad Mautners dorf-monographischen Ansatz, für das breite Forschungsspektrum von Raimund Zoder und Karl Magnus Klier, wie auch für Hans Commendas Stadtvolkskunde und andere mehr. Die Erschließung weiterer Themen in diesem Sinn wird gegenwärtig fortgesetzt und findet ihren Niederschlag beispielsweise in Wolfgang Suppans anthropologischem Aspekt, in den Arbeiten über das Wienerlied von Maria Walcher und Maria Biesold, über Italiener-Lieder in Vorarlberg von Reinhard Johler, über Musik der burgenländischen Auswanderer in Pennsylvania von Rudolf Pietsch, über das Musikleben der kanadischen Hutterer von Helmut Wulz, über das politische Arbeiterlied von Kurt Hahn, Helmut Brenner und vielen anderen. Ein verstärkt musiksoziologischer Ansatz fragt dabei nicht mehr primär nach stilistisch determinierten Gattungen (daher auch nicht nach dem „Evergreen“!), sondern nach der Gesamtheit aller musikalischer Erscheinungen in einem Ort, in einer Region, bei bestimmten Gruppen. Sehr konsequent wird diese Fragestellung heute von der musikalischen Minderheitenforschung verfolgt, für die vor allem Ursula Hemetek steht. Die musikalisch-typologischen Untersuchungen von Volksmusik im engsten Sinn des Wortes bilden jedoch nach wie vor ein wichtiges Gebiet der österreichischen Volksmusikforschung, dessen Weiterentwicklung speziell an den Musikuniversitäten durch entsprechende Fachleute garantiert ist. Sie geben der Volksmusikforschung jenes Instrument in die Hand, mit

dem sie die als Stilphänomen greifbare Gattung Volksmusik (im engsten Sinn des Wortes) benennen und untersuchen kann.

## Die Anfänge: Romantik und Statistik

Die Volksmusikforschung in Österreich entsteht zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Zuge statistischer Erhebungen, wie sie nach dem Vorbild der napoleonischen Umfrage von 1811 auch hier durchgeführt wurden. Schon 1807 hatte in Hormayers *Sammler für Geschichte und Statistik von Tirol* im 2. Band der spätere Landrichter Johann Strolz kommentierte Volksliedaufzeichnungen publiziert. Mehrere Volksliedaufzeichnungen bringen die topographisch-statistischen Skizzen von Neuberg an der Mürz 1813. Im großen Stil aber hat vor allem Erzherzog Johann ab 1811 statistische Umfragen in der Steiermark in die Wege geleitet, die auch nach Gesängen und Tänzen forschten und stattliche Sammlungen zustande brachten. Einer der musikalisch bedeutendsten Beiträge darin ist die obersteyrische Volkskunde aus dem Jahr 1813, zusammengestellt von dem Kameralverwalter Johann Felix Knaffl (1796-1845) aus dem Gerichtsbezirk Fohnsdorf. Erzherzog Johanns Schwager, der Grazer Arzt Dr. Anton Werle (1809-1893), wurde zu einem der fruchtbarsten Volksliedsammler in der Steiermark. Die erste Umfrage mit ausschließlich volksmusikalischer Fragestellung war die von der Gesellschaft der Musikfreunde unter ihrem Generalsekretär Joseph von Sonnleithner 1819 durchgeführte Sammlung, die sich auf alle österreichischen Kronländer der Monarchie erstreckte. Sonnleithner (1766-1835), ein hochgebildeter, an der Überlieferung vieler Völker interessierter Mann, der als Generalsekretär dieser bürgerlichen Gesellschaft vorstand und gleichermaßen das Wohlwollen des Adels genoß, wählte für seine Umfrage einen quasi amtlichen Weg. Der Landgraf von Fürstenberg, Landmarschall von Niederösterreich und Präsident der Gesellschaft, unterschrieb den Brief an alle Kreisämter, in denen über Lehrer, Pfarrer, Organisten und andere Kenner um die Einsendung von „profanen Volksgesängen", „Melodien der Nationaltänze" und „Kirchenlieder" gebeten wurde. Zur Beantwortung dieser Fragen wurde die erstaunliche Frist von 14 Tagen gesetzt. Dennoch war das Ergebnis bemerkenswert. Nach dem 1969 publizierten Katalog wurden ca. 1500 Lieder und Vierzeiler, davon etwa 1/3 geistliches Volkslied eingeschickt (vgl. Schmidt 1969, 13). Text- und Noteneinsendungen wurden durch teilweise umfangreiche Musikberichte ergänzt, die Einblick in Funktion und Gebrauch von Lied, Musik und Tanz gaben, auch mancherlei Bewertung durch die Einsender beinhalteten. Insgesamt also ein hochinteressantes Quellenmaterial, dem trotz seiner Heterogenität, der unterschiedlichen Qualität der einzelnen

Aufzeichnungen und der unterschiedlichen Dichte ein hoher Aussagewert über die Volksmusik in Österreich nach den napoleonischen Kriegen zukommt (Schmidt 1975b).

Im Jahr dieser Umfrage, 1819, erschien auch die erste gedruckte Volksliedsammlung Österreichs, die *Österreichische[n] Volkslieder mit ihren Singweisen*, herausgegeben von Franz Ziska (1785-1855) und Julius Max Schottky (1794-1849).

Letzterer, ein preußischer Wandergelehrter, war wohl die treibende Kraft für deren Zustandekommen. Er hatte bei Büsching in Breslau Germanistik studiert und teilte das durch Herder und die Romantiker erweckte Volksliedinteresse der frühen Germanisten. Als er im Auftrag des Preußischen Unterrichtsministeriums in der Wiener Hofbibliothek Abschriften altdeutscher Handschriften zu machen hatte, lernte er den dortigen Magistratsbeamten Franz Ziska kennen, mit dem gemeinsam er sich auf Feldforschung begab, und zwar in die Gegend südlich von Wien um Schneeberg und Rax. Zeitgenössische Berichte schildern Schottky als charmanten und erfolgreichen Feldforscher. Er quartierte sich in den Bauernhöfen ein, hofierte den Mädchen, bis diese ihm aus Verlegenheit vorsangen, während die anwesenden Burschen das gleiche aus Eifersucht taten. Schottky notierte alles auf seiner Schreibtafel. Angeblich hat Schottky gegen Ende seines Lebens ständig ein paar Kartoffelsäcke voll von Papieren mitgeführt. „Der ganze Papierwust war zu kleinen und diese wieder zu größeren Päckchen zusammengebunden. Man mußte ihn als tatsächlich geordnet anerkennen, da der Besitzer alles herauszufinden wußte, wessen er eben bedurfte“ (Klier 1929, 72). In materieller Hinsicht hatte dieser erste bedeutende Volksliedsammler Österreichs wenig Glück und brachte es sein Leben lang zu keiner dauerhaften Anstellung. Das von ihm und Ziska herausgegebene Buch wurde aber äußerst wohlwollend aufgenommen und hat Männer wie Beethoven interessiert. Daß es in Pesth, und nicht in Wien erschien, dürfte darauf zurückzuführen sein, daß durch die „Karlsbader Beschlüsse“ von 1819 die Zensurbestimmungen gegen nationale und liberale Bestrebungen, in die auch das Volksliedinteresse jener Zeit einzuordnen war, verschärft wurden. Aus dem gleichen Grund blieb vermutlich auch das reiche Material der „Sonnleithner-Sammlung“ im Archiv der Gesellschaft der Musikfreunde unbearbeitet liegen und wurde erst zum hundertjährigen Bestehen dieser Gesellschaft wieder entdeckt und gewürdigt (Zoder 1929). Bis heute liegt keine Gesamtedition vor, die jedoch inzwischen mit der kommentierten Herausgabe des Salzburger Materials in die Wege geleitet wurde (vgl. Deutsch-Hofer 1969 und Haid-Hochradner 2000).

Methodisch werden bereits in dieser ersten Phase der Volksmusiksammlung wichtige Vorgaben geschaffen. Es gibt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Mundart-Schreibung und vereinzelt auch mit der Musik-Notation, wenn z. B. der Ischler Salzamtsschreiber Johann Michael Schmalnauer Violin-Tänze in authentischer Mehrstimmigkeit, mit Phrasierungen und aufführungspraktischen Hinweisen zusammenstellt (Haid 1982, 1996). Freilich gilt für die genannte Notierung, daß sie keine wissenschaftliche Nachschrift darstellt, sondern ein aus Tradition, Improvisation und Komposition gewonnenes Bild entwirft. Bemerkenswert ist jedoch, daß Schmalnauer wie auch andere Aufzeichner der damaligen Zeit, z. B. die Sonnleithner-Sammlung, bereits reiche volkskundliche Hinweise zum Umfeld der von ihnen dokumentierten Lieder, Musikstücke und Tänze gibt. Die Besonderheiten des „Volkslebens" interessierten nicht nur die Auftraggeber, sondern fanden reichen Widerhall im Denken und Fühlen der gebildeten Welt.

## Sammeln und Dokumentieren

### *Literaten und Sänger*

Das Volksliedinteresse der Romantik wirkte auch in Österreich weit in das 19. Jahrhundert hinein. Nachfahren der volksliedsammelnden Literaten waren der steirische Heimatdichter Peter Rosegger (1843-1918), sein Freund Hans Grasberger (1836-1898), der Tiroler Literat Rudolf Greinz (1866-1942) sowie die Mundartdichter Johann Gabriel Seidl (1804-1875) und Johann Nepomuk Vogl (1802-1866), um nur einige wenige zu nennen (vgl. Kollitsch 1935 1/1, 14f.).

In Verbindung mit national-liberalem Gedankengut wurden die romantischen Volkslied-Ideen in der Praxis vielfach von dem nun aufblühenden Chorwesen getragen.Der eine oder andere Chormeister hat dafür auch Sammelarbeit geleistet. Jakob Eduard Schmölzer (1812-1886), Verwalter der Güter von Graf Attems in Oberkindberg (des Postens eines Steuereinnehmers ist er wegen deutschnationaler Äußerungen enthoben worden), war einer der bekanntesten Chormeister seiner Zeit: „Direktor und Chormeister des Mürzthaler Sängerbundes, Protektor des Männergesangvereins zu Murau, Ehrenmitglied der Liedertafeln zu Innsbruck und Aussee, des Wiener Sängerbundes, des Josefsthaler Männergesang-vereins in Böhmen, des Sängerkranzes zu Coburg, des Männergesang-vereins zu Ischl und des Linzer Sängerbundes" (Schmölzer 1862, Titelblatt). Er wurde von Erzherzog Johann zum Sammeln steirischer Volkslieder

veranlaßt, was er – „mit patriotischer Vorliebe" – auch tat. Er wählte nur jene aus, die ihm „echt steyrisch" erschienen und publizierte sie in eigenen zwei- bis vierstimmigen Sätzen für den Gebrauch. Größere Wichtigkeit hat er jedenfalls der Komposition und Aufführung – vorwiegend eigener – patriotischer Gesänge beigemessen. Sein jüngerer, für die Volksmusikforschung weitaus bedeutenderer Gesinnungsgenosse Josef Pommer hat ihn später deswegen sanft aber ausführlich kritisiert (Pommer 1912). Eduard Kremser (1838-1914), Komponist und Chormeister des Wiener Männergesangsvereines, veröffentlichte in drei Bänden die bedeutendste Sammlung von Wiener Liedern und Tänzen seiner Zeit (mit Klavierbegleitung). Der bekannte Komponist volkstümlicher Kärntnerlieder, Thomas Koschat (1845-1914), der es, von der Männerchor- und Quartett-Tradition seiner Heimat herkommend, bis zum Wiener Hofopernsänger brachte, leistete einen kleinen, aber höchst wichtigen Beitrag zur österreichischen Volksmusikforschung: Er publizierte als erster ein Kärntner Volkslied im authentischen fünfstimmigen Volkssatz (Koschat 1891).

### *Geistliche*

Ein ähnlich vitales Interesse an gesungener Volksüberlieferung wie bei den national-liberal bewegten Chormeistern bestand seit der Gegenreformation bei engagierten Geistlichen für die Aufsammlung und Publikation geistlichen Liedgutes. Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts hatten Nikolaus Beuttner und David Gregor Corner volkläufige geistliche Brauchgesänge in ihre Gesangsbücher aufgenommen. Von Karl Julius Schröer zum Sammeln angeregt wurde der deutsch-westungarische Benediktiner Remigius Alois Sztachovics (1812-1884), der eine reiche Ernte katholischer Gebete, Gesänge, Brautsprüche und Brautlieder auf dem Heideboden einbrachte. Ebenfalls zum Gebrauch des gläubigen Volkes sammelte der niederösterreichische Pfarrer und Dechant Joseph Gabler (1824-1902) Wallfahrts- und andere geistliche Volkslieder. Der St. Florianer Chorherr Wilhelm Pailler (1838-1895) sammelte und publizierte Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol (vgl. Blöchl 2000, 2001). Vital Martin Hölzl (1871-1956), Priester in der Diözese Salzburg, publizierte Hirtenlieder und auch weltliche Lieder „aus dem Volk und für das Volk". Überhaupt entstanden all diese Bücher nicht aus forschendem Interesse, sondern zum Gebrauch des gläubigen Volkes. Aus ihnen, wie auch aus den vielen geistlichen Liedflugblattdrucken der ganzen Periode den geistlichen Volksgesang der Zeit mit seinen vielfach einander kreuzenden Überlieferungswegen

herauszulesen, bedarf sorgfältiger Quellenkritik und der Zusammenarbeit mit der Hymnologie.

### *Lehrer*

Mit der Reform der Lehrerausbildung durch das Reichsvolksschulgesetz von 1869 – Musik wurde zum Pflichtfach, nicht mehr die Orgel war das Hauptinstrument, sondern die Geige, der Einfluß der Kirche ging zurück (Oebelsberger 1993, 170) – traten immer häufiger Lehrerpersönlichkeiten als Volksliedsammler auf. Vorher waren sie – ebenso wie viele Geistliche – eher selbst in den Produktionsprozeß eingebunden gewesen, etwa als Schöpfer des „biederen Schulmeisterliedes" (Schmidt 1969, 12). Quellen wie die „Sonnleithner-Sammlung" zeigen sie uns als Autoren kirchlicher Brauchgesänge, aber auch von historischen und zeitkritischen Liedern. Nun gewannen sie aufgeklärte Distanz und lieferten ihren sammlerischen Beitrag zur Volkserziehung. Das gilt bereits für den Kärntnerliedsammler Hans Neckheim (1844-1930) und seinen Schüler Balthasar Schüttelkopf (1863-1908), für den begeisterten Lehrer und Chormeister aus Niederösterreich Karl Liebleitner (1858-1942) und für den steirischen Schulmeister Viktor Zack (1854-1939). Diese Reihe läßt sich bis weit ins 20. Jahrhundert fortsetzen mit Johann Gollob (1850-1923), Karl Reiterer (1860-1934), Viktor Jabornik (1862-1933) und Hans Gielge (1901-1970) in der Steiermark, Johann Reinhard Bünker (1863 -1914) in Deutsch-Westungarn, Anton Kollitsch (1865-1954), Roman Maier (1884-1965), Anton Anderluh (1896-1975) und Edmund Rauter (geb. 1904) in Kärnten, Karl Pfleger (1866-1952), Anton Tachezi (geb. 1900), Franz Schunko (1915-1976) und Leopold Bergolth (1906-1997) in Niederösterreich, Karl Adrian (1861-1949), Otto Eberhard (1875-1960) und Otto Dengg (1879-1957) in Salzburg, Josef Reiter (1862-1939), Theodor Berger (1874-1956), Alfred Webinger (1885-1956) und Hermann Derschmidt (1904-1997) in Oberösterreich, Adalbert Riedl (1898-1978) im Burgenland, Josef Bitsche (1900-1974) in Vorarlberg, Norbert Wallner (1907-1976) in Tirol. Viele dieser Lehrer waren auch als Chorleiter tätig. Auch Raimund Zoder (1882-1963) und Karl Magnus Klier (1892-1966) sind von ihrer Ausbildung her in diesen Zusammenhang zu stellen, doch gingen ihre Arbeiten schließlich weit über die regionale Bedeutung hinaus.

### *Literatur- und Kulturhistoriker*

In der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Literatur- und Kulturgeschichte etabliert sich nach und nach die Volksliedsammlung als eigener,

wichtiger Bereich. Erzherzog Johanns Anregungen sind unübersehbar. Anton Ritter von Spaun (1790-1849), Syndicus der oberösterreichischen Stände, der sich als Literatur- und Kulturhistoriker verstand, verfaßte 1843 den ersten Überblick über Wesen und Begriff des Volksliedes und widmete die 1845 aus seinen eigenen Sammlungen zusammengestellten *Österreichischen Volksweisen* sowohl Erzherzog Johann, wie „allen Deutschen" (beide Widmungen sind in der 3. Auflage 1882 zum großen Bedauern Pommers weggefallen! (vgl. Das deutsche Volkslied 10, 1908, 21f.)). Der aus der Breslauer Germanistenschule kommende Schlesier Karl Weinhold (1823-1901), Mitglied des *Historischen Vereins für Steiermark*, wurde in Graz 1858 von Erzherzog Johann persönlich mit der Sammlung steirischer Volkslieder betraut. Ebenfalls aus Schlesien stammte Anton Schlossar (1849-1942), Rechtswissenschaftler und Vorstand der Universitäts-Bibliothek in Graz, der auf zahlreichen Forschungsfahrten Volksliedsammler besuchte, aus deren Sammlungen abschrieb und auch selbst Gewährsleute befragte (Suppan 1970, 83). Sein jüngerer Wiener Kollege, Rudolf Wolkan (1860-1927), Vizedirektor der dortigen Universitätsbibliothek, veröffentlichte die ersten historischen Dokumente zum Volkslied in Wien. Und auch in Innsbruck war es der Direktor der Universitätsbibliothek, nämlich Ludwig von Hörmann (1837-1924), der dort die erste größere Volksliedsammlung herausgab. Ihm folgte der Historiker und Germanist Joseph Eduard Wackernell (1850-1920), Inhaber des Lehrstuhls für Sprachen- und Literaturgeschichte in Innsbruck. In Salzburg wurde Maria Vinzenz Süß (1802-1868), Gründer und erster Direktor des Salzburger Museums Carolino Augusteum, zum ersten Herausgeber einer kulturhistorisch orientierten Volksliedsammlung. In Kärnten sammelte der Jurist und spätere Hofrat in der Gewerbeinspektion, Valentin Pogatschnig (1840-1917) gemeinsam mit dem Volkswirtschaftler und späteren Sektionsrat im Handelsministerium (und Erfinder der Postkarte!), Emanuel Hermann; leider nur Texte.

Eine gewisse Fortsetzung der Erzherzog Johann'schen Anregung an allerhöchster Stelle kam vom Kronprinzen Rudolf, der das sogenannte „Kronprinzenwerk", die *Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild* erstellen ließ, in deren Bänden Volksmusik, Volkslied und Volkstanz jeweils berücksichtigt wurden. In all diesen Kronländern und darüber hinaus waren österreichische Beamte und Wissenschaftler unterwegs. Die von ihnen erstellten Sammlungen wurden nach dem Zerfall der Monarchie nicht mehr in die Geschichtsschreibung der öster-reichischen Volksmusikforschung miteinbezogen. Erst heute, in einem zusammenwachsenden Europa, besinnt man sich auch von Österreich aus wieder

ihrer Leistungen. Mehrfach gewürdigt wurde inzwischen die Person des Kulturwissenschaftlers Friedrich Salomon Krauss (1859-1938; vgl. Haid 2001). Im Auftrag des Kronprinzen und der *Wiener Anthropologischen Gesellschaft* bereiste er die Kronländer Bosnien und Herzegowina und sammelte dort Guslare-Lieder.

Alle diese Aufzeichnungen sind selbstverständlich von unterschiedlichem dokumentarischen Wert. Die Genauigkeit der Aufzeichnungen nimmt im Laufe der Zeit zu, da immer mehr Details als interessant angesehen werden. So wurden etwa im 19. Jahrhundert die Texte zu Jodlern prinzipiell nicht aufgeschrieben. Erst Josef Pommer wirkte hier vorbildhaft. Die Aufzeichnung der überlieferten Mehrstimmigkeit, die in der Knaffl-Handschrift und in der Sonnleithner-Sammlung bereits zu finden ist, ersetzen nun manche Herausgeber durch einen – für die Praxis gedachten – Klavier- oder Chorsatz. Überlieferungsträger und Aufzeichnungsorte werden von den frühen Sammlern meist nicht namentlich genannt; Werle und Pogatschnig / Hermann nennen Herkunftsgebiete; erst bei Süß treten Gewährsleute plastisch in Erscheinung, wie jener „Hans Öschlberger, Hausbesitzer in Siezenheim und Kirchensänger zu Maxglan", oder „Isidor Inngruber, bürgerlicher Tischlermeister und Naturdichter zu Neukirchen in Oberpinzgau" (Prodinger 1971, 8). In Hinblick auf die Vollständigkeit des Aufgezeichneten ist zu berücksichtigen, daß etwa die Lehrer bei ihren Volksliedpublikationen pädagogische Interessen verfolgten. Daß sie aber bereits bei der Sammlung entsprechend diesen Zielen ausgewählt und geschönt hätten, trifft nur bedingt zu. So ist etwa Liebleitners handschriftlicher Nachlaß voll von erotischen Liedchen, und keineswegs nur der „versteckten" Art. Die oft geäußerten diesbezüglichen Vorurteile gegen die Sammelarbeit von Lehrern sind zweifellos genauer zu prüfen.

## Beginn der systematischen Volksmusikforschung

Als Begründer der systematischen Volksmusikforschung in Österreich – man muß einschränkend sagen: der deutschsprachigen – gilt Josef Pommer (1845-1918). Er studierte an der Universität in Wien, wo er das Lehramt in Mathematik, Physik, Philosophie und Deutsch ablegte, und war dann Deutschprofessor am *Wiener Pädagogium*, wo u. a. Karl Liebleitner sein Schüler war; 1897-1907 war Pommer Reichsratsabgeordneter der Deutschen Volkspartei in Cilli (heute Celje/Slowenien). Sein Ende war tragisch: Er zog sich während des 1. Weltkrieges mehr und mehr zurück, verkraftete den Zusammenbruch der Monarchie nicht und beging schließlich Selbstmord.

Dem Volkslied begegnete Pommer bei seinen Ferienaufenthalten auf dem Land, und er begann, beseelt vom Gedanken der Erhaltung und Pflege dieses Volksgutes im Chorgesang, mit seinen Aufzeichnungen. Als Lehrer und Chorleiter war er zunächst Praktiker. Bereits 1884 erschien das von ihm in musikalischer Hinsicht betreute *Liederbuch für die Deutschen in Österreich*, herausgegeben vom Deutschen Club in Wien, eine Sammlung, die neben vaterländischen Liedern, Kunstliedern, Studentenliedern u. ä. auch etliche mündlich überlieferte Volkslieder und Jodler enthält. Pommer hat sie teils selbst beigesteuert, teils gedruckten Sammlungen (z. B. Ziska und Schottky) entnommen, teils von zeitgenössischen Sammlern wie Hans Neckheim, Jakob Eduard Schmölzer oder Ludwig von Hörmann erhalten. Die ein- und zwei-stimmigen Lieder überwiegen, denn Pommer richtete sich mit dieser Sammlung nicht primär an die Gesangvereine und bekennt: „Das ganze Volk hatten wir im Auge, nicht blos die musikalisch gebildeten Kreise; wir wollten eben ein Volksgesangbuch, eine Art Commersbuch für das Volk schaffen“ (Pommer 1884, Vorwort, unpaginiert [S. 5]) 1889 gründete er den *Deutschen Volksgesang-Verein*, mit dem er ein Vorbild setzen wollte, das die deutschen Gesangvereine zur Nachfolge in der Pflege des Volksliedes veranlassen sollte. Er durchbrach die Männergesangvereins-Tradition durch Einbeziehung der Frau und wollte Menschen aller Stände, Konfessionen, künstlerischer und politischer Richtungen (ausgenommen Juden!) vereinen. Die von ihm für den Chor geschaffenen vierstimmigen Sätze sollten einfach und leicht singbar sein. Auch sollten die Chormitglieder mitwirken an der Verbreitung besserer Kenntnisse über das Volkslied und auch dessen Sammlung fördern, was schließlich 1899 zur Gründung der Zeitschrift *Das deutsche Volkslied* führte. Sie blieb 50 Jahre lang das für die österreichische Volksmusikforschung führende Fachorgan, in dem gemäß dem Untertitel *Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege* wissenschaftliche Beiträge und Aufzeichnungen, wie auch Berichte aus der Pflege veröffentlicht wurden. Schriftleiter waren Josef Pommer (von 1899-1918), der Dichter Hans Fraungruber (von 1899-1929), Bergrat Karl Kronfuß (von 1903-1923), der Kulturhistoriker Dr. Emil Karl Blümml (1907), die Lehrer Karl Liebleitner (von 1919-1942) und Raimund Zoder (von 1922-1938 und von 1947-1949), der Jurist Dr. Georg Kotek (von 1924-1949), der Lehrer Karl Magnus Klier (von 1930-1949), die Volkskundler Univ.-Prof. Dr. Richard Wolfram (von 1939-1944) und Univ.-Doz. Dr. Leopold Schmidt (1949). Die sehr schmalen Hefte nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen unter dem Titel: *Volkslied – Volkstanz – Volksmusik*. Die theoretische Auseinandersetzung konzentrierte sich auf den Volksliedbegriff, wobei Pommer die von ihm so genannten „echten“ Volkslieder

beschrieb als „jene Lieder, welche vom Volke, d. h. in dessen unteren und mittleren Schichten ersonnen worden sind und in diesen Schichten (meist im Chore) auswendig (nicht nach Noten) gesungen werden oder doch in früherer Zeit gesungen wurden" (Pommer 1912, 99). Damit stand er im Gegensatz zu John Meier, Begründer der Volksliedarchive in Basel und Freiburg im Breisgau, der „Kunstlieder im Volksmund" gleichwertig in seine Betrachtungen einbezog; ein Ansatz, der später von dem Volkskundler Hans Naumann zur Theorie vom „Gesunkenen Kulturgut" ausgebaut wurde. Die teilweise sehr emotionell geführte Auseinandersetzung ist als Streit zwischen „Produktionstheorie" (Pommer) und „Rezeptionstheorie" (Meier) in die Forschungsgeschichte eingegangen.

In Tirol wirkte zur Zeit Pommers sein etwas jüngerer Zeitgenosse Franz Friedrich Kohl (1851-1924). 1851 in St. Valentin auf der Heide im heutigen Südtirol geboren, studierte er Naturwissenschaften in Innsbruck und wurde Gymnasialprofessor, übte diesen Beruf aber nur einige Jahre lang aus. Seine Lebensstellung fand er am Naturhistorischen Hofmuseum in Wien, wo er es vom wissenschaftlichen „Hilfsarbeiter" bis zum Hofrat brachte. Er war weltweit der erste Spezialist für die Gattung der Hautflügler unter den Insekten und entwickelte eine Methode der exakten Artenbeschreibung aufgrund von Merkmalen, die auf Maßverhältnissen beruhen. Kohl ließ sich früh pensionieren und verbrachte, bedingt durch die Inflation, seinen Lebensabend in bescheidenen finanziellen Verhältnissen. Er starb 1924.

Seine Volkslieder sammelte der zeichnerisch und sängerisch gleichermaßen Begabte bei seinen Ferienaufenthalten in Tirol, wobei ihm die Unterscheidung von „echt" und „unecht" – letzteres waren für ihn vor allem die Produktionen der Nationalsängergesellschaften – wichtig war. Er griff öfters selbst zur Gitarre und sang seinen Gewährsleuten aus jener Gattung vor, die er von ihnen hören wollte. Bei der Herausgabe der Noten half ihm der Tondichter Josef Reiter (1862-1939). Nach einem Konflikt mit Josef Pommer (Pommer wollte mit auf dem Titelblatt der von Kohl herausgegebenen *Echte[n] Tiroler Lieder* stehen) gründete er den *Deutschen Volksliedverein*, in dem er seine Anhängerschaft sammelte. Dazu gehörte als bedeutender Wissenschaftler der Philologe und Kulturforscher Dr. Emil Karl Blümml (1885-1925), der mit den von ihm herausgegebenen *Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde* (1908ff.) ein Forum für philologisch-historische Volksliedforschung schuf und mit wichtigen Kollegen, wie dem Ethnologen Dr. Friedrich Salomon Krauss oder dem Kulturhistoriker Gustav Gugitz (vgl. Schmidt 1954) zusammenarbeitete. An diese Richtung ist nach dem Tod der Protagonisten bedauerlicherweise

lange nicht mehr angeknüpft worden, wozu die genannten Streitigkeiten sicher das ihre beigetragen haben (vgl. Haid 1995).

## Unternehmen „Das Volkslied in Österreich"

Für die noch junge systematische Volksmusikforschung in Österreich war es ein wichtiger Schritt, als 1904 auf Betreiben der Universal-Edition und mit Unterstützung des damaligen Kultusministers, Wilhelm Ritter von Hartl, das Unternehmen „Das Volkslied in Österreich" ins Leben gerufen wurde. Es sollte in Anschluß an das „Kronprinzenwerk" den Volksmusikschatz aller österreichischen Kronländer sammeln und edieren. Bei der Gründung am 26. September 1904 waren außer den Vertretern des Kultusministeriums und des Verlages folgende Fachleute anwesend: Universitätsprofessor Dr. A. Hauffen und Universitätsprofessor Dr. O. Hostinsky aus Prag, Konzertdirektor M. Hubad aus Laibach, Universitätsprofessor Dr. Anton Ive aus Graz, Dr. Eusebius Mandyczewski, Universitätsprofessor Dr. R. Much und Gymnasial-professor Dr. Josef Pommer aus Wien, Privatdozent Dr. J. Schatz aus Innsbruck, Universitätsprofessor Dr. K. Strekelj aus Graz, Realschulprofessor W. Suchiewicz aus Lemberg, Gymnasiallehrer Dr. G. Vidossich aus Triest, Musiklehrer J. Zak aus Brünn. Um die Sammlungen in die Wege zu leiten, wurden Arbeitsausschüsse für die einzelnen Kronländer gebildet und Arbeitsanleitungen erstellt. Die deutsche Gruppe arbeitete im heutigen Österreich mit Südtirol, in der Gottschee, in Böhmen, in Mähren und Schlesien, in Galizien und in der Bukowina. Die Arbeitsanleitung hiefür wurde von Dr. Josef Pommer erstellt. Die slawische Gruppe arbeitete in Böhmen, Mähren und Schlesien, in Polen, bei den Ruthenen, Slowenen und Serbokroaten. Die romanische Gruppe arbeitete bei der italienischen und ladinischen Sprachgruppe in Südtirol und bei den Rumänen in der Bukowina. Für Galizien und die Bukowina war darüberhinaus an einen eigenen Arbeitsausschuß für das jüdische Volkslied gedacht. Für das böhmische Volkslied in Mähren und Schlesien erstellte der Komponist Leos Janacek die zweisprachige Sammelanleitung. Obwohl sie sich in der deutschen Version merkwürdig schwärmerisch ausnimmt, ist sie doch die Zusammenfassung des künstlerisch-wissenschaftlichen Standards jener Zeit, der das Volkslied in seinen zahllosen Varianten als Schöpfung des Augenblicks ansieht und seine Erfassung „in situ" und „in actu" anstrebt: „Der Volkssänger ist selbst bei einem bekannten Lied der zweite, ja der dritte Komponist. Wenn er singt, ist er in schöpferischer Stimmung. Das Volkslied ist wie klingendes Quecksilber: Im Munde des Volkes nimmt es immer neue Formen und Varianten an. Stört nicht diese schöpferische Stimmung des Sängers oder der Sängerin! Hören wir dem

Lied dort zu, wo es im Kreuzfeuer aller Stimmungsanregungen ist. Suchen wir das Erntelied, wenn in der Sonnenglut die Sicheln klirren. Das Lied der Heumäher soll von der Feuchte des Taues benetzt sein. Das Tanzlied trägt den Schweiß, Rauch und Dampf der Jauchzenden an sich. In den Hochzeitsliedern ertönt die ängstliche Klage der Braut [...]" (Haid 1984, 121).

Aus dem Sammelmaterial wurde zunächst ein Ankündigungsband vorbereitet, in den Curt Rotter, Bibliothekar der Wiener Musikakademie und Schriftführer des Unternehmens, im Frühjahr 1918 noch zahllose Korrekturen eintrug. Der Band konnte nicht mehr erscheinen, und mit Ende des 1. Weltkrieges galt das Unternehmen als gescheitert. Die Sammlungen verblieben nur soweit in Österreich, als sie das Territorium des neuen Staates betrafen, alles andere wurde den „Nachfolgestaaten" übergeben.

An das Verbliebene und die bisherigen Leistungen konnte man nach dem Krieg anknüpfen. Pommer hatte als genialer Aufzeichner und sachkundiger Feldforscher – in Zusammenarbeit mit anderen – dem ganzen Unternehmen eine sehr produktive Richtung geben können. Er selbst notierte als erster auch jene Kleinformen wie Juchezer, Verständigungsrufe u. ä. mit großer Genauigkeit, und die Jodler in authentischer Mehrstimmigkeit, ja sogar mit Hinweis auf Verwendung der typischen Stimmregister. Zur wissenschaftlichen Ordnung der Jodler entwarf er ein melodiebezogenes System.

Seinen strengen Volksmusikbegriff hatte er zwar prinzipiell beibehalten, sein Forschungsfeld aber im Lauf der Sammelarbeit pragmatisch erweitert auf „volkläufig" gewordene Kunstlieder. Dennoch verteidigte er seinen idealistisch gefaßten Echtheitsbegriff, was ihn manches aus seinem Forschungsgebiet ausschließen ließ, was eine mehr kulturhistorisch orientierte Richtung sehr wohl interessiert hätte. So z. B. weite Bereiche des geistlichen Liedes, die jedoch 1819 im Rahmen der „Sonnleithner-Sammlung" von vielen Sammlern in großem Umfang eingeschickt worden und zu Pommers Zeiten sicher noch zu einem Gutteil lebendig waren (vgl. Schmidt 1969, 12). Das Zerwürfnis mit Kohl und Blümml bewirkte, daß diese beiden Forscher ausgegrenzt und angefeindet wurden. Als Blümml 1907 seine *Erotischen Volkslieder* publizierte, fehlte es nicht an flammender Kritik. „Das Volkslied hat mit dieser Bordelliteratur nichts zu schaffen", formulierte Professor Wackernell (in: Das deutsche Volks-

lied 13 (1911), 35). Die Rechtmäßigkeit von Blümmls Doktorat wurde öffentlich angezweifelt.

## Die Etablierung der Volksmusikforschung an den Universitäten

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Volkslied war auch in Österreich zunächst von der Germanistik getragen worden, wobei es um Erfassung und Einordnung der Quellen in philologischer, historischer und dialektologischer Hinsicht ging. Die von Johann Willibald Nagl und Jakob Zeidler 1899 begründete, von Eduard Castle fortsetzte deutsch-österreichische Literaturgeschichte konnte bereits auf entsprechenden Leistungen aufbauen und hier schloß auch die volkskundliche Richtung an, wie z. B. der Prager Germanist Adolf Hauffen. Mit zunehmender Beachtung der musikalischen Komponente des Volksliedes verlagerte sich der Schwerpunkt in Richtung Musikwissenschaft. Als erste große philologische Arbeit zur österreichischen Volksliedforschung, in der Text und Melodie gleichermaßen berücksichtigt wurden, entstand und erschien in Berlin 1912 die Dissertation des Germanisten und späteren Staatsbibliothekars an der Wiener Musikuniversität, Dr. Curt Rotter (1881-1945) über den „Schnaderhüpfel-Rhythmus“. Der Wiener Germanist Dr. Viktor Junk befaßte sich mit Tanzforschung und versuchte dem Ursprung der taktwechselnden Volkstänze nachzugehen. In seiner Dissertation bei Eduard Castle erstellte Dr. Dominik Hummel die Bibliographie des weltlichen Volksliedes in Niederösterreich.

An der Universität Wien hatte sich in dieser Zeit bereits die vergleichende Musikwissenschaft etabliert, die ihren Beitrag zur Volksmusikforschung auf der breiteren Basis europäischer und außereuropäischer Musikforschung leistete. Schon Guido Adler (1855-1941), Ordinarius für Musikwissenschaft in Wien seit 1898, zog volksmusikalisches Material zur Entwicklung seiner Theorien im Rahmen des musikwissen-schaftlichen Historismus heran. Sein Nachfolger Robert Lach (1874-1958), Ordinarius seit 1929, dokumentierte in großem Umfang mittels Tonaufnahmen die Gesänge russischer Kriegsgefangener. Er hat sich intensiv mit europäischer, mehrmals auch mit österreichischer Volksmusik beschäftigt (Nowak 1954). Sein Konzept sieht die methodische Einordnung der Volksmusikforschung in die vergleichende Kunst- und Musikwissenschaft vor (Suppan 1984, 115). Aus einer Reihe von Dissertanten, die sich mit musikethnologischen Themen befaßten, leisteten insbesondere Dr. Robert Geutebrück und Dr. Max Haager auch später wertvolle Beiträge zur österreichischen Volks-

musikforschung (Flotzinger 1980, 29). An der deutschen Universität in Prag erschloß der Musikhistoriker Paul Nettl (1889-1972) historische Dokumente zur Liedüberlieferung.

1899 wurde in Wien das *Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* als weltweit erstes derartiges Institut gegründet, was nach einigen Jahren bereits zur Dokumentation außereuropäischer Musik führte, während die österreichische Volksmusiksammlung zunächst nur zögernd nach dieser Möglichkeit griff. So hatte etwa Josef Pommer starke Bedenken gegen technische Aufzeichnungshilfen (Scheierl 1906). Außer den erwähnten Aufnahmen von Robert Lach wurde während des 1. Weltkrieges ein großes Projekt zur Aufzeichnung von Soldatenliedern der Armeeangehörigen durchgeführt (vgl. Haid 2002). Ob der ansonsten spärliche Einsatz des Phonographen zur Aufnahme österreichischer Volksmusik allein an der Emotionalität der Protagonisten lag, wie Schüller dies darstellt (Schüller 1984, 107), oder ob nicht auch von Seiten der Akademie der Wissenschaften Bedenken bestanden, den teuren und aufwändigen Apparat den durchwegs nicht-graduierten Volksmusikforschern zur Verfügung zu stellen, wäre noch zu überprüfen.

In den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts konnte sich auch die Volkskunde in Österreich auf akademischem Boden etablieren, zunächst in Graz. Vorangegangen war die Gründung des Vereines, der Zeitschrift und des Museums für österreichische Volkskunde in Wien durch den ersten habilitierten Ethnographen Österreichs, Michael Haberlandt. Bei seinem Sohn und Nachfolger Arthur Haberlandt hörten Richard Wolfram, Leopold Schmidt, Karl Horak und viele andere, die später in der Volksmusikforschung Bedeutendes leisteten. Der Grazer Ordinarius für Volkskunde in Graz, Viktor von Geramb, Herausgeber der Knaffl-Handschrift, war mit Konrad Mautner und Viktor Zack unterwegs auf Forschungsfahrt. Anton Dörrer (1886-1968), Universitätsprofessor für Volkskunde in Innsbruck, lieferte wichtige Beiträge zur Singtradition im Zuge seiner Erforschung der tirolischen Spielkultur des Mittelalters und der Barockzeit. Persönlichkeiten wie die Wiener Lehrer Raimund Zoder und Karl Magnus Klier, der Kinderspielforscher Dr. Karl Haiding, der oberösterreichische Mittelschuldirektor und Volksbildungsreferent Dr. Hans Commenda (1889-1971), der niederösterreichische Land- und Forstwirtschaftler Dr. Ernst Hamza (1885-1952), der Burgenländer Adalbert Riedl und der steirische Musikerzieher Dr. Walter Kolneder waren als Volksmusikforscher stark von der Volkskunde beeinflußt. Nach wie vor wurde ein Hauptteil der Leistungen für die Volksmusikforschung auf nichtakademischem Boden vollbracht.

Eine außergewöhnliche Sammler- und Forscherpersönlichkeit war Konrad Mautner (1880-1924), Wiener Großindustrieller und „Hobby"-Volkskundler mit immensem Wissen und tiefem Verständnis. In Gößl am Grundlsee, wo er von Kindheit an seine Ferien verbrachte, wuchs er mit den Bauernburschen und Holzknechten in die damals noch rein dörfliche Struktur dieses Ortes hinein, kleidete sich wie seine Freunde, sprach ihre Sprache, spielte ihre Spiele, tanzte ihre Tänze und entwickelte neben seinem Wiener Fabrikantendasein eine zweite Identität, die ihn erfüllte. Das Titelbild seiner Sammlung *Steirisches Rasplwerk* (1910) zeigt den Wiener Konrad Mautner, der dem Gößler Konrad Mautner die Hand schüttelt. Mit seinen auf 372 Seiten aufgezeichneten Liedern, Tänzen, Sprüchen und Gaßlreimen ist dieses Werk die erste dorfmonographische Volksmusiksammlung Österreichs. Mautner hat darin die mündliche Überlieferung dieses Ortes mehr oder weniger lückenlos aufgezeichnet und hervorragend dokumentiert. Durch die bibliophile Ausstattung mit Mautners Handzeichnungen, mit dem Ledereinband und den Silberschließen wurde es zum Kleinod der österreichischen Volksmusikforschung. Einen Teil seiner Sammlungen aus der weiteren Umgebung seiner Wahlheimat hat Mautner später in einer populären und leichter erschwinglichen Ausgabe: *Alte Lieder und Weisen aus dem Steyermärkischen Salzkammergut* (Graz 1918) herausgebracht. Als einer der ersten benützte Mautner für seine Aufzeichnungen den Phonographen, um nach den Tonaufnahmen Transkriptionen anfertigen zu lassen. Leider ist der größte Teil der Tondokumente nicht erhalten geblieben (vgl. Martischnig 1980; Haid 1999).

Raimund Zoder hatte mit seinem Aufsatz *Wie zeichnet man Volkstänze auf?* bereits 1911 das Feld der Volkstanzforschung betreten. Er wurde zu einem der wichtigsten Aufzeichner und Herausgeber österreichischer Volkstänze, dessen Arbeit auf Pflege und Wissenschaft gleichermaßen befruchtend wirkte. Eine Reihe weiterer Volkstanzforscher, die auch alle Lehrer waren, kamen aus seiner „Schule", wie Karl Horak, Franz Koschier, Hermann Derschmidt, Hermann Jülg, Herbert Lager und Harald Dreo. Weitere Forscher wie Konrad Mautner oder die Tanzpädagogin Ilka Peter arbeiteten eng mit Zoder zusammen (Rathner 1991). Darüberhinaus war Zoder einer der fruchtbarsten Volkslied- und Instrumentalmusikforscher seiner Zeit. Bereits 1919 brachte er in Leipzig gemeinsam mit Rudolf Preiß für den österreichischen Wandervogel die *Bauernmusi*, das erste Kompendium instrumentaler Volksmusik aus Österreich, heraus und bezog fortan Musikanten und Musikinstrumente in seine Forschungen ein. Er war es auch, der die bis dahin unbeachtet gebliebene „Sonnleithner-Sammlung" im Archiv der Gesellschaft der Musikfreunde wiederentdeckte und auszu-

werten begann. Mit dem Niederösterreichischen Volksliedarchiv betreute er das größte Volksliedarchiv Österreichs und entwarf die Richtlinien für den Aufbau eines Volkstanzarchives. Sein Nachlaß bildet heute den Grundstock für das *Volkstanzarchiv Raimund Zoder* im *Österreichischen Volksliedwerk*.

Karl Magnus Klier, Sammler, Aufzeichner und Forscher, setzte die von den Kulturhistorikern begonnene Erschließung historischer Quellen zum österreichischen Volkslied fort und begann auf der Materialbasis von Flugblättern und Handschriften mit der Edition von länderweise geordneten Sammlungen im Bereich des geistlichen Liedes und des Brauchliedes. Sein Werk über die Volksmusikinstrumente in den Alpen ist bis heute das Standardwerk zu diesem Thema geblieben.

Zu einem sehr universellen Sammler und Forscher wurde Karl Horak (1908-1992), der sich nicht nur von Raimund Zoder anregen ließ, sondern auch als „jugendbewegter" Schüler von Arthur Haberlandt gemeinsam mit anderen zahlreiche deutsche Sprachinseln aufsuchte und alles aufzeichnete, was sich bot: Lieder, Tänze, Instrumentalmusik, Sprüche, Volksschauspiele ... Unter der Leitung von Alfred Quellmalz wirkte er mit an der großen Sammelaktion, die nach dem Hitler-Moussolini-Abkommen ab 1940 in Südtirol durchgeführt wurde (Hoerburger 1952; vgl. Nußbaumer 2001).

## Das Österreichische Volksliedunternehmen

Die vor dem 1. Weltkrieg in dem Unternehmen „Das Volkslied in Österreich" begonnene Sammelarbeit konnte in der Zwischenkriegszeit als „Österreichisches Volksliedunternehmen" weitergeführt werden, und auch die Zeitschrift *Das deutsche Volkslied* blieb bestehen. Aus dem Kreis des Deutschen Volksgesang-Vereines engagierten sich Mitarbeiter wie Bergrat Karl Kronfuß (1858-1923), der Jurist Dr. Georg Kotek (1889-1977) und Professor Karl Liebleitner für den Fortbestand. Kronfuß sammelte selbst vor allem im Schneeberggebiet, und zwar gemeinsam mit dem Brüderpaar Alexander und Felix Pöschl (Alexander: 1865-1942, Prokurist in Wien; Felix: 1870-1946, Amtsrat im Wiener Magistrat), Kotek ebenfalls im Schneeberggebiet und in und um Wien. Unter der Leitung von Curt Rotter konnte jetzt im „Österreichischen Volksliedunternehmen" die *Kleine Quellenausgabe* erscheinen, die im Vergleich zum ursprünglichen Editionskonzept sehr bescheiden war und als Zielgruppe den Liebhaber und Volksliedfreund im Auge hatte, dennoch aber in wissenschaftlicher Hinsicht einen wichtigen Schritt bedeutete. Insgesamt konnten 8 Nummern publiziert werden, deren Autoren Ernst Jungwirth (Innviertel), Hans

Commenda (o. ö. Eisenstraße), Helmuth Pommer (Vorarlberg), Viktor Zack (steir. Murgebiet), Karl Kronfuß und Alexander und Felix Pöschl (Schneeberggebiet), Karl Liebleitner (Kärnten), Otto Eberhard und Curt Rotter (Pinzgau) und Hans Gielge (Aussee) waren.

Im Zusammenwirken dieser verschiedenen Richtungen und Forschungsansätze festigten sich die Methoden der systematischen Volksmusikforschung seit Pommer zu einem verbindlichen Standard. Mit Arbeiten über das Bergmannslied (Kirnbauer 1923) und das Soldatenlied (Angenetter / Blümml) rückten soziale Gruppen als Liedträger ins Bewußtsein. Eine intensive Beschäftigung mit den Liedgeschichten und Sängern setzte ein, wofür der in Klagenfurt wirkende LBA-Lehrer Reg.-Rat Prof. Anton Kollitsch stehen möge (Schmidt 1954). Gleichzeitig wurde eine detaillierte Dokumentation der Gewährsleute und Aufzeichnungsorte selbstverständlich, und die neuen technischen Möglichkeiten wurden nun wirklich genützt. Neben Konrad Mautner, der bei seinen Aufzeichnungen in Gößl einen Phonographen verwendete, waren es vor allem Raimund Zoder, Karl Magnus Klier und Karl Kronfuß, die schließlich die Zusammenarbeit mit dem Phonogrammarchiv suchten. Mit der österreichischen Rundfunkanstalt *RAVAG* arbeitete Georg Kotek zusammen, wobei der volks- und völkerkundlich gebildete Reporter Andreas Reischek sein einfühlsamer Partner war. Kotek veröffentlichte auch den ersten Katalog von Volksliedern auf Industrieschallplatten. Die Leistung der von Zoder initiierten *Volkstanzforschung* lag und liegt in der Erstellung und Edierung zahlreicher aus Feldforschung gewonnener nachvollziehbarer Tanzbeschreibungen, sowie in monographischen Arbeiten zur Tanzüberlieferung in Österreich. Zum Zweck der Aufzeichnung und Vermittlung wurde eine verbindliche Terminologie für die verbale Tanzbeschreibung entwickelt. Das erste wissenschaftliche *Filmdokument* zur Volksmusikforschung verfaßten Herbert Lager und Ilka Peter in Zusammenarbeit mit dem *Phonogrammarchiv* der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften* über den Perchtentanz im Pinzgau.

Der Wert der *Kleinen Quellenausgabe* liegt im Bemühen um eine wissenschaftliche Transkription, mit der vollständige Texte in lautgerechter Mundartschreibung und Melodien mit Strophenvarianten, Verzierungen und authentischer Mehrstimmigkeit mitgeteilt werden, weiters in Anmerkungen zu den Gewährsleuten und zu Geschichte und Verbreitung der einzelnen Lieder. Inhaltlich bieten die Bändchen eine jeweils regionale Auswahl nach unterschiedlichen Kriterien, die weniger eine kulturhistorisch relevante Gesamtdarstellung anstrebt, sondern eher ästhetisch Ansprechendes, Interessantes und auch für die Pflege Brauchbares bringt. Die Nähe zur Pflege war es auch, die 1933 mehrere Mitglieder der Akademie

der Wissenschaften veranlaßte, sich vom Österreichischen Volksliedunternehmen zu distanzieren. Es waren dies die Universitätsprofessoren Rudolf Much, Viktor Junk und Walter Steinhauser (Germanisten in Wien), Robert Lach (Musikwissenschaftler in Wien), Josef Schatz (Germanist in Innsbruck) und Karl Konrad Polheim (Germanist in Graz). Daß einige von diesen dem Nationalsozialismus nahestanden, könnte dazu verführen, diesen Streit als einen politisch motivierten zu sehen. Das wäre jedoch zu einfach. Tatsächlich ist es damals nicht gelungen, die Brücke zwischen der akademischen Forschung und den engagierten und tatsächlich auch sehr kenntnisreichen Laien so zu schlagen, daß daraus ein dauerhaftes Bündnis gegenseitiger Befruchtung geworden wäre.

## Nach dem 2. Weltkrieg

Nazizeit und Zweiter Weltkrieg brachten auch für die österreichische Volksmusikforschung schwere Verluste und Irritationen. Der verdienstvolle Curt Rotter, wohl Mitglied der NSDAP, aber nach heutigem Wissensstand in keiner Weise ideologisch aktiv, beging beim Einmarsch der Russen in Wien Selbstmord. Julian von Pulikowski, Direktor des Warschauer Phonogrammarchivs, kam 1944 in Warschau um. Die Bestände des Volksliedunternehmens waren 1938 als „Ostmärkisches Volksliedunternehmen" der Musikhistorischen Zentrale in Berlin unterstellt und nach den neuen Gaugrenzen teilweise neu aufgeteilt worden (vgl. Nußbaumer 2000). Jetzt wurden sie wieder zurückgegeben. Manches geriet während der Kriegswirren in Verlust, manches verbrannte oder wurde beschädigt. Der Großteil des Bestandes konnte jedoch in die 2. Republik hinübergerettet werden. Nur ein kleiner Teil lag zu diesem Zeitpunkt publiziert vor.

Gleich nach dem Krieg wurde das Volksliedunternehmen als *Österreichisches Volksliedwerk* neu gegründet. Einer der führenden Köpfe war nun der Direktor des *Wiener Volkskundemuseums* Leopold Schmidt, der auch eine neue Sammelanleitung erstellte. Dem alten Volksliedbegriff wurde jener des „Volksgesanges" an die Seite gestellt, um alles abzudecken, was das „Leben in überlieferten Ordnungen" an Musik-formen hervorbrachte, auch wenn es nicht mit jenem von Pommer erkannten künstlerischen Gattungsbegriff übereinstimmte, und mehr und mehr rückte auch der volkskundliche Umgrund volksmäßigen Singens ins Blickfeld. Unter der Redaktion von Leopold Schmidt, Leopold Nowak und Raimund Zoder erschien ab 1952 in Nachfolge der Zeitschrift *Das deutsche Volkslied* das *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes*. Schmidt war es auch, der auf die Gründung eines Zentralarchives drängte, das 1955 realisiert wurde.

Im Umkreis des Volksliedwerkes arbeiteten zunächst noch eine Reihe nebenberuflicher Volksmusikforscher, die aber gleichwohl wichtige Ergebnisse vorlegen konnten. Franz Hurdes brachte 1949 seine volkskundlich-musikalische Arbeit über die niederösterreichische Bauernhochzeit heraus; von Dr. Ernst Hamza erschien posthum jene über den Ländler. Von Karl Magnus Klier, der in den Fünfzigerjahren für das Burgenland seine Monographien über Neujahrssingen, Weihnachtslieder, Totenwacht-Singen und Kinderlieder (gemeinsam mit Adalbert Riedl) veröffentlichen konnte, erschien auch die grundlegende Arbeit über die Volksmusikinstrumente (1956a). Dieses Thema wurde später vorwiegend von Museumsleuten wieder aufgegriffen (Stradner, Birsak u. a.). Klier, Schmidt und Zoder wendeten 1955 erstmals die karthographische Methode auf Volksmusik an. Walter Deutsch arbeitete mit Klier an einem Reglement zur Erstellung eines Melodieregisters. Mit ihrem Standardwerk über Gaßlbrauch und Gaßlspruch knüpfte die volkskundlich interessierte Tanzpädagogin Ilka Peter an das nach Blümml von der Forschung ungeliebt zurückgelassene erotische Thema wieder an (Peter 1953). Und Jakob Dobrovich eröffnete mit seinen Liedsammlungen bei den burgenländischen Kroaten die Volksmusikforschung bei den Minderheiten der 2. Republik. In Kärnten legten Josefine Gartner und Robert Geutebrück 1957 jene kleine aber bedeutende Arbeit zur Liedüberlieferung vor, die erstmals auf das mehrstimmige Singen als musikalischen Prozeß einging. Ebenfalls für Kärnten konnte Anton Anderluh ab 1960 die erste große Landes-Quellenausgabe unter dem Titel *Kärntens Volksliedschatz* herausbringen. In Vorarlberg erstellte Josef Bitsche einen Katalog der Bestände des Volksliedarchives (Bitsche 1969). In Niederösterreich begann der Lehrer Franz Schunko, Leiter des Volksliedarchiv[es] für Niederösterreich und Wien, die nun zu einem brauchbaren Standard entwickelte Magnettonband-Technik, unterstützt vom *Wiener Phonogrammarchiv*, in der Feldforschung einzusetzen und auch wissenschaftliche Filme herzustellen (Schunko 1965). In Zusammenarbeit mit der *Bundesstaatlichen Hauptstelle für wissenschaftliche Kinematographie*, (später *Österreichisches Bundesinstitut für den wissenschaftlichen Film*, inzwischen aufgelöst), konnte in der Folge eine Reihe von Forschungsfilmen entstehen, die volksmusikalische Themen berühren (Wissenschaftliche Filme). Mit Gerlinde Haid wurde 1975 zum erstenmal im *Österreichischen Volksliedwerk* eine akademische Fachkraft als hauptamtliche Generalsekretärin eingestellt, die die Redaktion des Jahrbuches übernahm, die von Kotek gesammelte größte Volksmusikbibliothek Österreichs in das Archiv überführte, den Plan zu einer Gesamtausgabe wieder aufgriff, die Erstellung eines EDV-fähigen

Informationssystems in die Wege leitete (INFOLK 1991), Tagungen und Schulungen durchführte und Feldforschungen machte. Zum 80-jährigen Bestehen des Volksliedwerkes konnte der Sammelband *Volksmusik in Österreich* (Deutsch u. a. 1984) erscheinen. Auf Gerlinde Haid folgte 1989 die Volkskundlerin Maria Walcher, die die Übersiedlung des Volksliedwerkes in neue, repräsentative Räume erreichte und die Herausgabe der lang ersehnten Gesamtausgabe einleiten konnte. Diese entsteht gegenwärtig unter der Redaktion von Walter Deutsch mit dem Titel *Corpus Musicae Popularis Austriacae* und umfaßt 2003 bereits 15 Bände. Mit der seit 1992 vom *Österreichischen Volksliedwerk* durchgeführten Sommerakademie Volkskultur wurde ein neues Forum der volkskundlich-musikalischen Auseinandersetzung geschaffen (Sommerakademie Volkskultur 1992). Die Besonderheit des Österreichischen Volksliedwerkes besteht im historisch bedingten Zusammenwirken von Volksmusikforschung und Volksmusikpflege, aufgeteilt auf Bund und Länder, was bisher einerseits zu reizvollen und fruchtbaren Kooperationen, andererseits auch zu zahlreichen Brüchen geführt hat (s. Haid 1984, 1995; Deutsch 1995; Hois 1999; Nußbaumer 2000). Mit einem 1993 vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung gestifteten alle zwei Jahre vergebenen ‚Walter-Deutsch-Preis' werden durch das Österreichische Volksliedwerk besondere Leistungen für die Volksmusikforschung ausgezeichnet.

Von volkskundlicher Seite legte Leopold Schmidt vorwiegend aus germanistisch-volkskundlicher Sicht eine Reihe kulturhistorisch orientierter Beiträge zur Volksmusikforschung vor; etliche erschienen 1970 in dem Sammelband *Volksgesang und Volkslied. Proben und Probleme*. Richard Wolfram erweiterte die Tanzforschung durch den europäischen Vergleich. Darüberhinaus waren es unter den österreichischen Volkskundlern vor allem Oskar Moser, Leopold Kretzenbacher, Franz C. Lipp, Károly Gaál, Klaus Beitl und Helmut Fielhauer, die sich immer wieder mit einschlägigen Themen beschäftigten. Eine Reihe von Dissertationen und Diplomarbeiten zur Volksmusikforschung wurden vergeben (Mittergradnegger 1963; Wieser 1966; Thiel 1970; Haid 1974; Huber 1974; Witzmann 1976; Frei 1978; Hofer 1980; Walcher 1985; Morad 1987; Tichy-Gibley 1988; Ahmedaja 1999).

Auf musikwissenschaftlichem Gebiet trug Walter Graf, der nach dem 2. Weltkrieg die vergleichende Musikwissenschaft in Wien weiterführte, vor allem durch seine Beschäftigung mit den Jodeltheorien zur österreichischen Volksmusikforschung bei und brachte die Methode sonagraphischer Untersuchung in die Forschung ein. Sein Nachfolger

Franz Födermayr hat sich ebenfalls vom Standpunkt der vergleichenden Musikwissenschaft aus mehrfach mit Österreich-Themen der europäischen Musikethnologie beschäftigt und einschlägige Dissertationen betreut. ‘Jodeln’ als physiologisch-physikalisches Ereignis hat seine Faszination als Forschungsthema bis zur Gegenwart behalten (Födermayr / Deutsch, 1994). Mit einer methodenpluralistischen Vorgangsweise (naturwissenschaftlich, historisch-vergleichend, ethnomethodisch) hat sich Hermann Fritz bei seinen *Analytischen Studien zur Metrik des Muotataler Juuz* dem Thema genähert (Fritz 1997). Unterstützend für musikwissenschaftliche Fragestellungen wirkt die „Kommission für Schallforschung“ der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die 1972 für schallanalytische Untersuchungen, verbunden mit psychoakustischer Grundlagenforschung, eingerichtet wurde (Schüller 1984, 111). Emil Lubej hat ebenfalls ein Computerprogramm zu Klanganalyse entwickelt, das auch in der Volksmusikforschung eingesetzt wird. Für das *Wiener Phonogrammarchiv* wurde von Dietrich Schüller die ORTF-Technik adaptiert, die seither auch bei volksmusikalischen Feldforschungen erfolgreich angewendet wird. Bei diesem Verfahren werden 2 Nierenmikrophone in 17cm Distanz mit einem Öffnungswinkel von 110° positioniert, womit dem natürlichen Hören gut angenäherte Tonaufnahmen entstehen (Schüller 1984, 110; Schüller / Thiel 1978). Ein Projekt des Phonogrammarchives zu „Singen und Musizieren in ausgewählten Regionen Österreichs“ beachtete Volksmusik im Zusammenhang mit Popularmusik. An der Universität Graz beschäftigte sich Rudolf Flotzinger in einer eingehenden Untersuchung mit österreichischer Volksmusik, zum Beispiel mit Ländler und Walzer, mit den Methoden der historischen Musikwissenschaft.

In Innsbruck entstand 1949 bei Walter Senn die Dissertation des Musikerziehers Dr. Walter Kolneder über die vokale Mehrstimmigkeit in der Volksmusik der österreichischen Alpenländer (Kolneder 1949). Seit 1974 war Walter Salmen Vorstand des Musikwissenschaftlichen Institutes, wo Forschungen zur musikalischen Ikonographie, zu Musikinstrumenten und zum Tanz immer wieder ausführliche Beiträge zur historischen Volksmusikforschung lieferten. Etliche der an diesem Institut geleisteten Forschungen fanden Niederschlag in den *Innsbrucker Beiträgen zur Musikwissenschaft*. Mit *Jodler aus Tirol* initiierte Dr. Manfred Schneider 1982 die wissenschaftlich-kritische Repräsentativausgabe Tiroler Volksmusik. Bei Salmens Nachfolger Tilman Seebaß entstanden die Dissertationen von Dr. Thomas Nußbaumer über Alfred Quellmalz und von Dr. Sonja Ortner zum Innsbrucker Gesangsbuch von 1588.

## Volksmusikforschung an den Musikuniversitäten

In den Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts bedeutete die Gründung von Instituten für Volksmusikforschung an den Musikuniversitäten einen wichtigen Schritt, da diese nun ausschließlich diesem Fach gewidmet waren.

Walther Wünsch, seit 1939 an der *Hochschule für Musikerziehung* in Graz tätig, wurde 1963 Gründer und erster Leiter des *Instituts für Musikfolklore* (heute: *Musikethnologie*) an der *Hochschule für Musik und darstellende Kunst* in Graz. Er hatte in Prag bei Becking über *Die Geigentechnik der südslawischen Guslaren* dissertiert und etablierte Epenforschung und musikalische Slawistik als wichtige Schwerpunkte. Seit 1973 war Wolfgang Suppan Institutsleiter und Lehrkanzelinhaber, der vorher am *Deutschen Volksliedarchiv* in Freiburg im Breisgau war und bei Walter Wiora dissertiert hatte. Sein Schwerpunkt liegt bei der historischen Volksmusikforschung und bei der musikalischen Anthropologie. Seit 1977 erscheinen unter seiner Leitung die *Musikethnologischen Sammelbände*. Zwei Jahre nach der Gründung des Grazer Institutes, 1965, entstand an der Musikuniversität in Wien mit Walter Deutsch als Gründer und Leiter das *Institut für Volksmusikforschung*, erst 1987 gefolgt vom *Institut für musikalische Volkskunde* an der Hochschule *Mozarteum* Salzburg, mit Sitz in Innsbruck, unter der Leitung des Musikpädagogen Josef Sulz. Das Institut ist bisher mit mehreren Symposien (und einer daraus resultierenden Schriftenreihe (Innsbrucker Hochschulschriften, Serie B: Musikethnologie) an die Öffentlichkeit getreten. Sein Hauptinteresse liegt bei der Volksmusik der Alpenregionen, die im Wandel ihrer soziokulturellen Bindungen erforscht wird.

## Literatur

Adler, Guido: Die Wiederholung und Nachahmung in der Mehrstimmigkeit. In: Vierteljahresschrift der Gesellschaft für Musikwissenschaft 2 (1886) 271ff.

Adrian, Karl / Schmidt, Leopold: Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg. Salzburg-Leipzig 1936.

Ahmedaja, Ardian: Zur Melodik der albanischen Volkslieder. Eine Typologie der gegischen Lieder. 2 Bde. Univ.-Diss. Wien 1999.

Albrecht, Sopie / Paganini, Karl [Pseudonym für Haiding]: Kinderspiele aus Niederösterreich. Wien 1934.

Anderluh, Anton (Hg): Kärntens Volksliedschatz. 12 Bde. Klagenfurt 1960ff.

Angenetter, A. / Blümml, Emil Karl: Lieder der Einserschützen. Wien 1924.

Atlas von Niederösterreich. Karte: Volkslied und Volkstanz in Niederösterreich, entworfen von Karl M. Klier, Leopold Schmidt und Raimund Zoder. Wien 1955.

Barcaba, Peter: Zur Typologie des Salzburger Jodlers. In: Die Volksmusik im Lande Salzburg, 2 (= Schriften zur Volksmusik, 13). Wien 1990, 233-259.

Beitl, Klaus: Schnaderhüpfel. In: Handbuch des Volksliedes, 1. München 1973, 617-677.

Biesold, Maria: Rudolf Kroneggers Wienerlieder. Ein Beitrag zur Erhellung des Wienerlied-Begriffs. Univ.-Diss. Berlin 1980.

Birsak, Kurt: Salzburger Zithern. In: Salzburger Heimatpflege 3 (1979) 2, 68-80.

Birsak, Kurt: Das Hackbrett. In: Salzburger Heimatpflege 4 (1980) 3, 106-116.

Beuttner, Nikolaus: Catholisch Gesang-Buch. Faksimileausgabe der 1. Ausgabe (Graz 1602). Hg. v. W. Lipphardt. Graz 1968.

Bitsche, Josef: Der Liederschatz der Vorarlberger. Liedkatalog der Bestände des Vorarlberger Volksliedarchives in Bregenz am Ende des Jahres 1968. Lustenau 1969.

Blaukopf, Kurt: Die Bedeutung der Volksmusikforschung für die Musiksoziologie. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 47 (1998), 55-59.

Blöchl, Arnold: Melodiarium zu Wilhelm Paillers Weihnachts- und Krippenliedersammlung (= Corpus Musicae Popularis Austriacae, 13, Tl. 1 und 2) Wien 2000 und 2001.

Blümml, Emil Karl: Erotische Volkslieder aus Deutsch-Österreich. Wien 1907.

Blümml, Emil Karl (Hg): Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde. Wien 1908ff.

Blümml, Emil Karl / Gugitz, Gustav: Der Spittelberg und seine Lieder (= Alt-Wiener Sittengeschichte, 1) Wien 1924. (Unter Pseudonym K. Giglleithner und G. Litschauer].

Blümml, Emil Karl / Krauss, Friedrich S.: Ausseer und Ischler Schnaderhüpfel. Leipzig 1906.

Blümml, Emil Karl u. a.: Die Volksliedbewegung in Deutschösterreich. Wien 1910.

Brenner, Helmut: „Stimmt an das Lied...". Das große österreichische Arbeitersänger-Buch. Graz-Wien 1986.

Brenner, Helmut: Prinz Johann, nun frisch und munter: Fahr darunter, daß es kracht. Erzherzog Johann im zeitgenössischen Lied der Jahre 1848/49. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 456 (1997), 35-54.

Bünker, Johann Reinhard: Heanzische Volkslieder. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 15 (1909), 127-138.

Commenda, Hans: Von der Eisenstraße. Volkslieder aus dem oberösterreichischen Ennstale gesammelt (= Kleine Quellenausgabe, 2). Wien 1926.

Corner, David Gregor: Gross catholisch Gesangbuch. Nürnberg 1625.

Das deutsche Volkslied. (Hgg. von Josef Pommer u. a.) Wien 1899-1949.

Dengg, Otto / Rotter, Curt: Sing mar oans. Salzburgische Volksweisen. Wien 1926.

Dengg, Otto / Rotter, Curt: Spiel mar oans auf. Salzburgische Bauerntänze. Wien 1926.

Derschmidt, Hermann: Unsere Jodler. Altenberg 1930; weitere Auflagen: Karlsbad 1934, Landsberg 1958.

Derschmidt, Hermann / Schützenberger, Erna: Spinnradl – Unser Tanzbuch. 1959ff.

Derschmidt, Hermann: Tänze aus Oberösterreich. Linz 1985.

Deutsch, Walter: Erfahrungen bei der Anlage eines Melodien-Registers. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 7 (1958), 52-61.

Deutsch, Walter: Werden und Wirken der österreichischen Volksmusikforschung. In: Österreichische Musikzeitschrift 24 (1969), 499-510.

Deutsch, Walter: Der Jodler in Österreich. In: Handbuch des Volksliedes, 2. München 1975, 647-667.

Deutsch, Walter: Zusammenfassender Bericht über die kulturelle Situation in Kremsmünster mit besonderer Berücksichtigung der Musik. Wien 1978.

Deutsch, Walter: Volksmusikforschung in Österreich 1965-1985. Bericht (= Schriften zur Volksmusik, 10). Wien 1985.

Deutsch, Walter (Hg.): Corpus Musicae Popularis Austriacae. Gesamtausgabe der Volksmusik in Österreich. Wien 1993ff. (bis 2003 15 Bände erschienen).

Deutsch, Walter / Gmasz, Sepp: Feldforschung in Österreich. Ein bio-bibliographischer Entwurf. Wien 1979.

Deutsch, Walter / Hofer, Gerlinde: Die Volksmusiksammlung der Musikfreunde in Wien (Sonnleithner-Sammlung), Tl. 1. Wien 1969.

Deutsch, Walter u. a. (Hg.): Volksmusik in Österreich. Wien, 1984.

Deutsch, Walter, u. a.: Das Volkslied in Österreich. Wien 1993.

Deutsch, Walter: 90 Jahre Österreichisches Volksliedwerk. Dokumente und Berichte seiner Geschichte 1904-1994. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 44 (1995), 12-50.

Dobrovich, Jakob: Totenlieder der Kroaten im Burgenland. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 4 (1955), 11-19.

Dobrovich, Jakob: Hochzeitsbräuche und -lieder der burgenländischen Kroaten. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 10 (1961), 65-83.

Dreo, Harald: Volkstänze aus dem Burgenland. Eisenstadt 1961.

Eberhard, Otto / Rotter, Curt: Salzburgische Bauernlieder. Im Pinzgau aus dem Volksmunde aufgezeichnet (= Kleine Quellenausgabe, 7). Wien 1933.

Eibner, Franz: Die Aufzeichnung von Volksmusik als Voraussetzung zur Kenntnis des Gestaltwandels, sowie ihrer Gestalt. In: Österreichische Musikzeitschrift 24 (1969), 514-526.

Eibner, Franz: Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen gestaltanalytischer Deutung. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 32/33 (1984), 37-54.

Elschek, Oskár / Mikusová, Lydia: Publications and Activities of the ICTM Study Group on Analysis and Systematisation. In: Yearbook for Traditional Music 23 (1991), 181-189.

Fielhauer, Helmut Paul: Alte und neue Pfingstkönige in Niederösterreich. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 32/33 (1984), 55-27.

Flotzinger, Rudolf: Landlerisch tanzen... Anmerkungen zu einem noch zu schreibenden Kapitel österreichischer Kulturgeschichte. In: Öster-reichische Musikzeitschrift 29 (1974/10).

Flotzinger, Rudolf: Und walzen umatum... Zur Genealogie des Wiener Walzers. In: Österreichische Musikzeitschrift 30 ( 1975/10 u. 1975/11).

Flotzinger, Rudolf: Ländler. In: Handwörterbuch der musikalischen Terminologie. Wiesbaden 1977.

Flotzinger, Rudolf: Zwei Kapitel zur Volksmusik in der Musikgeschichte Österreichs. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 29 (1980), 22-33.

Födermayr, Franz: Spezielle Rhythmusgestaltung in der österreichischen Volksmusik. In: Musicologica Slovaca 16 (1990), 223-238.

Födermayr, Franz / Deutsch, Werner A.: Analytische Grundlagen zu einer Typologie des Jodelns. In: Klanganalyse – Sound Analysis (= Systema-tische Musikwissenschaft, II/1). Bratislava 1994, 255-272.

Frei, Anna Elisabeth: Die Wiener Straßensänger und -musikanten im 19. und 20. Jahrhundert. Univ.-Diss. Wien 1978.

Fritz, Hermann: Untersuchungen über Volksmusik- und Volksliedbegriffe. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 42/43 (1994), 92-144.

Fritz, Hermann: Persönliche Musizierstile von Tanzgeigern im Salzkammergut. In: Volksmusikforschung und Pflege in Bayern. München 1988, 280-308.

Fritz, Hermann: Analytische Studien zur Metrik des Muotataler Juuz. Dipl.-Arb. Wien 1997.

Gaál, Károly: Das Klagelied in Stinatz. In: Volkskundliche Beiträge (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 1). Wien 1966, 45-67.

Gaál, Károly: Wolfau. Bericht über die Feldforschung 1965/66 (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 42). Eisenstadt 1969.

Gaál, Károly: Die soziale Lage und das Lied. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 24 (1975), 70-86.

Gabler, Joseph: Katholisches Wallfahrtsbuch. Gebet- und Gesangbuch zum Gebrauch bei Wallfahrten. Neuhaus 1854.

Gartner, Josefine / Geutebrück, Robert: Und der Wind verwaht ‘s Lab. Altüberlieferte Kärntner Volkslieder und Jodler. Klagenfurt 1957.

Geramb, Viktor von: Die Knaffl-Handschrift. Eine obersteirische Volkskunde aus dem Jahre 1813. Berlin 1928.

Geutebrück, Robert: Über Form und Rhythmus des älteren deutschen Volksgesanges. Univ.-Diss. Wien 1925.

Gielge, Hans: Rund um Aussee. Volkslieder und Jodler aus dem steirischen Salzkammergut (= Kleine Quellenausgabe, 8). Wien 1935.

Gielge, Hans: Almerisch. LP Wien 1967.

Gmasz, Sepp u. a. (Hg.): Tondokumente zur Volksmusik in Österreich. Wien 1993ff.

Graf, Walter: Zu den Jodeltheorien. In: Journal of the International Folk Music Council 13 (1961), 39-42.

Graf, Walter: Die musikalische Klangforschung. Wege der Erfassung der musikalischen Bedeutung der Klangfarbe (= Schriftenreihe Musik und Gesellschaft, 6). Karlsruhe 1969.

Graf, Walter: Sonagraphische Untersuchungen, mit Beispielen aus dem deutschsprachigen Volksgesang. In: Handbuch des Volksliedes, 2. München 1975, 583-622.

Grasberger, Hans: Die Naturgeschichte des Schnaderhüpfels. Leipzig 1896.

Greinz, Rudolf / Kapferer, Josef Anton: Tiroler Volkslieder, 2 Bde. Leipzig 1893.

Gugitz, Gustav: Lieder der Straße. Wien 1954.

Haager, Max: Die instrumentale Volksmusik im Salzkammergut. Univ.-Diss. Wien 1932. [Gedr.: Graz 1979 (= Musikethnologische Sammelbände 3).]

Hahn, Kurt: Das politische Arbeiterlied in der Ersten Republik Österreich. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 30 (1981), 11-21.

Haid, Gerlinde: Neujahrssingen und Neujahrslied in Niederösterreich. Univ.-Diss. Wien 1974.

Haid, Gerlinde: Zur Methodologie volksmusikalischer Feldforschung in Österreich. In: Das Schallarchiv 5 (1979), 14-28; auch in: Beiträge zur Ethnomusikologie 9 (1981), 37-54.

Haid, Gerlinde: Die „Schmalnauer-Handschrift“ – Eine wichtige Quelle zur österreichischen Volksmusik. In: Kulturelles Erbe und Aneignung. Wien 1982, 143-166.

Haid, Gerlinde: Das Österreichische Volksliedwerk. In: Deutsch, Walter u. a. (Hg.): Volksmusik in Österreich. Wien 1984.

Haid, Gerlinde: Vergessenes und Verschwiegenes aus der Forschungsgeschichte. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 44 (1995), 51-57.

Haid, Gerlinde (Hg.): Johann Michael Schmalnauer: „Tanz Musik". Landler, Steirer und Schleunige für zwei Geigen aus dem Salzkammergut (= Corpus Musicae Popularis Austriacae, 5). Wien u. a. 1996.

Haid, Gerlinde: „Mit Grazie und nicht ohne Humor...". Konrad Mautner als Volksliedforscher und Volkskundler. In: „Conrad Mautner, grosses Talent". Grundlsee 1999, 67-90.

Haid, Gerlinde / Hochradner, Thomas: Lieder und Tänze um 1800 aus der Sonnleithner-Sammlung der Gesellschaft der Musikfreunde in Wien (= Corpus Musicae Popularis Austriacae, 12). Wien 2000.

Haid, Gerlinde u. a.: Volksmusik – Wandel und Deutung. Festschrift Walter Deutsch zum 75. Geburtstag (= Schriften zur Volksmusik, 19). Wien u. a. 2000.

Haid, Gerlinde: Im Mittelpunkt die Musik – Walter Deutsch als Lehrer. In: Volksmusik – Wandel und Deutung. Festschrift Walter Deutsch zum 75. Geburtstag (= Schriften zur Volksmusik, 19). Wien u. a. 2000, 15-27.

Haid, Gerlinde: Friedrich Salomo Krauss (1859-1938): an Austrian Folk Music Researcher with Multicultural Visions. In: Pettan, V. Svanibor u. a. (Hg.): Music and Minorities. Ljubljana/Laibach 2001.

Haid, Gerlinde: „Wer will mit uns nach Italien ziehen...". Österreichische Soldatenlieder gegen Italien aus dem Ersten Weltkrieg. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 51 (2002), 92-105).

Hamza, Ernst: Der Ländler (= Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich, 9). Wien 1959.

Hauffen, Adolf: Das deutsche Volkslied in Österreich-Ungarn. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 4 (1894), 17.

Hemetek, Ursula: Hochzeitslieder aus Stinatz. Univ.-Diss. Wien 1987.

Hemetek, Uschi (Hg): Romane Gila. Lieder und Tänze der Roma in Österreich. Wien 1992 (mit MC).

Hemetek, Ursula (Hg.): Echo der Vielfalt – Echoes of diversity. Traditionelle Musik von Minderheiten – ethnischen Gruppen (= Schriften zur Volksmusik, 16). Wien u. a. 1996.

Hemetek, Ursula: Mosaik der Klänge. Musik der ethnischen und religiösen Minderheiten in Österreich (= Schriften zur Volksmusik, 20). Wien u. a. 2001.

Hilscher, Elisabeth Th. / Antonicek, Theophil (Hg.): Vergleichend-Systematische Musikwissenschaft. Beiträge zu Methode und Problematik der systematischen, ethnologischen und historischen Musikwissenschaft. Franz Födermayr zum 60. Geburtstag (= Wiener Veröffentlichungen zur Musikwissenschaft, 31). Tutzing 1994.

Hoerburger, Felix (Bearb.): Katalog der Europäischen Volksmusik im Schallarchiv des Instituts für Musikforschung Regensburg (= Schallarchiv, Serie C 3). Regensburg 1952.

Hölzl, Vital Martin: Gott grüaß enk, Leutln. 39 alte Hirtenlieder oder Weihnachtsgesänge aus dem Volk und für das Volk, mit Noten gesetzt und bearbeitet. Graz 1905.

Hörmann, Ludwig von: Schnaderhüpfln aus den Alpen. Innsbruck 1881 und 1898.

Hofer, Anton: Lebendiges Singen. Univ.-Diss. Wien 1980.

Hois, Eva Maria: Völkerverbindend oder national? Die Funktionalisierung des Volksliedes in der Habsburgermonarchie. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksliedforschung in Österreich. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 48 (1999), 130-148.

Horak, Grete und Karl: Tiroler Kinderleben in Reim und Spiel. Tl. 1 (= Volksmusik in Tirol, 3). Innsbruck 1986; Tl. 2: Schwaz 1989.

Horak, Karl: Burgenländische Volkstänze. Kassel 1931.

Horak, Karl: Burgenländische Volksschauspiele. Wien-Leipzig 1940.

Horak, Karl: Tiroler Volkstanzbuch. Innsbruck 1974.

Horak, Karl: Instrumentale Volksmusik aus Tirol. Innsbruck 1985.

Huber, Helmut: Totenbrauchtum in Niederösterreich. Wien 1981.

Hummel, Dominik: Bibliographie des weltlichen Volksliedes in Niederösterreich. In: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 24 (1931), 124-258.

Hurdes, Franz: Die niederösterreichische Bauernhochzeit in Vierzeilern, Liedern und Sprüchen. Wien 1949.

NFOLK. Informationssystem für Volksliedarchive in Österreich. Wien 1991.

Innsbrucker Hochschulschriften, Serie B: Musikalische Volkskunde. Hgg. v. Josef Sulz u. a. Anif/Salzburg 1997ff.

Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes. Wien 1952ff.

Johler, Reinhard: Volkslieder als kulturhistorische Quellen – „Italiener-Lieder" in Vorarlberg. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 35 (1986), 36-61.

Jülg, Hermann: Tiroler Volksmusik aus dem Zillertal. Kassel 1936.

Jülg, Hermann: Volkstänze aus Oberösterreich. Kassel 1938.

Junk, Viktor: Die taktwechselnden Volkstänze – deutsches oder tschechisches Kulturgut? (= Schriftenreihe des staatlichen Instituts für Musikforschung, 3). Berlin 1938.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike / Keul, Alexander (Hg.): ‚The Sound of Music' zwischen Mythos und Marketing (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 11). Salzburg 2000.

Kampmüller, Otto: Oberösterreichische Kinderspiele. Linz 1915.

Kataloge der Tonbandaufnahmen des Phonogrammarchives der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Wien 1960ff.

Kirnbauer, Franz: Das deutsche Bergmanns-Volkslied. In: Das deutsche Volkslied 25 (1923), 50-58.

Klier, Karl Magnus: Zur Biographie J. M. Schottkys. In: Das deutsche Volkslied 27 (1929), 9ff., 33ff., 49ff., 69ff.

Klier, Karl Magnus: Schatz österreichischer Weihnachtslieder. 6 Hefte. Klosterneuburg o. J. [1936].

Klier, Karl Magnus: Das Neujahrssingen im Burgenland (= Burgenländische Forschungen, 11). Eisenstadt 1950.

Klier, Karl Magnus: Einige Wiener Drucker von Lied-Flugblättern 1780-1880. Tl. 1 In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 2 (1953), 16-38.

Klier, Karl Magnus: Volkstümliche Musikinstrumente in den Alpen. Kassel 1956.

Klier, Karl Magnus: Das Totenwacht-Singen im Burgenland (= Burgenländische Forschungen, 33). Eisenstadt 1956.

Klier, Karl Magnus / Riedl, Adalbert: Lieder, Reime und Spiele der Kinder im Burgenland (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 14). Eisenstadt 1957.

Klier, Karl Magnus / Riedl, Adalbert: Lied-Flugblattdrucke aus dem Burgenland (= Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 29). Eisenstadt 1958.

Klima, Josef: Das Volkslied in der Lautentabulatur. In: Handbuch des Volksliedes, 2. München 1975, 491-500.

Köstlin, Konrad: Der Wandel der Deutung: Von der Modernität der Volksmusik. In: Haid, Gerlinde u. a. (Hg.): Volksmusik – Wandel und Deutung. Festschrift Walter Deutsch zum 75. Geburtstag (= Schriften zur Volksmusik, 19). Wien u. a. 2000, 120-132.

Kohl, Franz Friedrich: Echte Tiroler Lieder. Wien 1899.

Kollitsch, Anton: Geschichte des Kärntnerliedes (= Schriften zur Geistesgeschichte Kärntens, 1). Klagenfurt 1935.

Kolneder, Walter: Die vokale Mehrstimmigkeit in der Volksmusik der österreichischen Alpenländer. Univ.-Diss. Innsbruck 1949.

Koschat, Thomas: Musik. In: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Kärnten und Krain. Wien 1891, 168-176.

Koschier, Franz: Kärntner Volkstänze. 2 Bde (= Kärntner Museumsschriften, 27 und 28). Klagenfurt 1963.

Kotek, Georg: Österreichische Volkslieder auf Schallplatten. In: Das deutsche Volkslied 36 (1934), 101-106, 119-123 und 37 (1935), 8-11, 26-31, 46-49.

Kotek, Georg: Volkslieder und Jodler um den Schneeberg und Semmering. Wien 1944.

Kremser, Eduard: Wiener Lieder und Tänze. 3 Bde. Wien 1911-1925.

Kretzenbacher, Leopold: „Es reisen drei Seelen wohl aus von der Pein ...“ Zur Kulturgeschichte der Ballade von Maria und den drei Seelen. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 2 (1953), 48-58.

Kretzenbacher, Leopold: Legendenlied. In: Handbuch des Volksliedes, 1. München 1973, 323-342.

Kronfuß, Karl / Pöschl, Alexander und Felix: Niederösterreichische Volkslieder und Jodler aus dem Schneeberggebiete gesammelt (= Kleine Quellenausgabe, 5). Wien 1930.

Kumer, Zmaga: Das slowenische Volkslied in Kärnten. Sammlung, Erforschung und heutiger Stand. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 29 (1980), 39-58.

Lach, Robert: Die Tonkunst in den Alpen. In: Die Österreichischen Alpen. Leipzig 1928, 332-380.

Lager, Herbert / Peter, Ilka: Perchtentanz im Pinzgau (= 71. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission). Wien 1940.

Lager, Herbert / Seidl, Hilde: Kontratanz in Wien. Wien 1983.

Lager, Herbert: Tanz und Überlieferung als Lebensform. Eine Auswahl aus Schriften von Herbert Lager. Wien 1990.

Liebleitner, Karl: Wulfeniablüten. Einige 50 Lieder und Jodler aus Kärnten (= Kleine Quellenausgabe, 6). Wien 1933.

Liebleitner, Karl: Das Volkslied in Niederdonau. Wien 1941.

Liebleitner, Karl: Professor Karl Liebleitner. Ein Leben im Dienste des Volksliedes. Zum hundertsten Geburtstag dargestellt von seinem Sohn. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 7 (1958), 1-8.

Liesenfeld, Gertraud: Zwischen Volksmedizin und Folkmusic-Bewegung. Kommentiertes Verzeichnis der am Institut für Volkskunde der Universität Wien in den Jahren 1961 bis 1988 (1. April) erstellten Diplomarbeiten und Dissertationen. In: Volkskunde in der Hanuschgasse (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 13). Wien 1989, 277-308.

Logar, Engelbert: Vsaka vas ima svoj glas. Slovenske ljudske in ponarodele pesmi iz Podjune. Klagenfurt 1990ff.

Lubej, Emil H.: Ethnomusikologisches Analyse Programm (EMAP) zur Verarbeitung musikalischer Informationen am PC. In: Beiträge zum 20. Ethnomusikologischen Seminar. Bratislava 1990, 79-93.

Luchner-Löscher, Claudia: Der Jodler. München-Salzburg 1982.

Luchsinger, R.: Untersuchung über die Klangfarbe der menschlichen Stimme. In: Archiv für Sprach- und Stimmheilkunde 6 (1942), 1ff.

Maier, Roman: 20 echte Kärntnerlieder für gemischten Chor. Tultschnig 1932.

Martischnig, Michael: Zum 100. Geburtstag von Konrad Mautner (1880-1924). Mit Angaben zu seiner Biographie, seiner Bibliographie sowie zu den wichtigsten Besprechungen seiner Werke. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 29 (1980), 143-149.

Mauerhofer, Alois: Das Singverhalten Jugendlicher in nüchterner Diagnose. Methodische Skizze zu einer empirischen Untersuchung. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 42/43 (1994), 145-165.

Mautner, Konrad: Steyerisches Rasplwerk. Wien 1910.

Mautner, Konrad: Alte Lieder und Weisen aus dem Steyermärkischen Salzkammergut. Wien-Graz 1918.

Mittergradnegger, Günther: Die Lieder in Kärntner Passionsspielen. Univ.-Diss. Wien 1963.

Morad, Mirjam: Friedrich Salomo Krauss. Univ.-Dipl.-Arb. Wien 1987.

Moser, Oskar: Lied und Brauch. In: Volkslied – Volksmusik – Volkstanz. Klagenfurt 1972, 23-37.

Nagl, Johann Willibald / Zeidler, Jakob: Deutsch-österreichische Literaturgeschichte. Wien 1899ff.

Neckheim, Hans: 222 echte Kärntnerlieder gesammelt und für vier Männerstimmen gesetzt von Hans Neckheim. Wien, 1891.

Nettl, Paul: Das Wiener Lied im Zeitalter des Barock. Wien-Leipzig 1934.

Nowak, Leopold: Robert Lach und die Volksliedforschung. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 3 (1954), 155-157.

Nowak, Leopold: Volkslied und Wissenschaft. Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 16 (1967), 1-7.

Nußbaumer, Thomas: Das Ostmärkische Volksliedunternehmen und die ostmärkischen Gauausschüsse für Volksmusik. Ein Beitrag zur Geschichte des Österreichischen Volksliedwerkes. In: Haid, Gerlinde u. a. (Hg.): Volksmusik – Wandel und Deutung. Festschrift Walter Deutsch zum 75. Geburtstag. Wien u. a. 2000, 149-172.

Nußbaumer, Thomas: Alfred Quellmalz und seine Südtiroler Feldforschungen (1940-42). Eine Studie zur musikalischen Volkskunde unter dem Nationalsozialismus (= Bibliotheca Musicologica, 6). Innsbruck 2001.

Oebelsberger, Monika: Der Stellenwert der Musik in der Lehrerbildung von der Maria Theresianischen Schulreform bis zum Reichsvolksschulgesetz. Univ.-Diss. Innsbruck 1993.

Ortner, Sonja: Das Innsbrucker Catholisch Gesangbuechlein von 1588. Das erste vollständige österreichische Kirchengesangbuch als Produkt der Gegenreformation und seine Bedeutung für die Liedgeschichte. Univ.-Diss. Innsbruck 2002.

Pailler, Wilhelm: Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol. 2 Bde. Innsbruck 1881-1983.

Peter, Ilka: Tänze aus Österreich. Wien 1946.

Peter, Ilka: Gaßlbrauch und Gaßlspruch in Österreich. Salzburg 1953.

Peter, Ilka: Salzburger Tänze. Salzburg 1975.

Peter, Ilka: Tanzbeschreibungen – Tanzforschung. Gesammelte Volkstanzstudien. Wien 1983.

Pietsch, Rudolf: Zur Charakteristik des bäuerlichen Geigenspiels im Zillertal. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 32/33 (1984), 121-132.

Pietsch, Rudolf: Musikalische Volkskultur bei burgenländischen Auswanderern in Pennsylvania, USA. Univ.-Diss. Wien 1991.

Pogatschnigg, Valentin / Hermann, Emanuel: Deutsche Volkslieder aus Kärnten. 2 Bde. Graz 1869 und 1870.

Pommer, Helmuth: Volkslieder und Jodler aus Vorarlberg (= Kleine Quellenausgabe, 3). Wien 1926.

Pommer, Josef: Liederbuch für die Deutschen in Österreich. Wien 1884.

Pommer, Josef: 252 Jodler und Juchezer. Wien 1893.

Pommer, Josef: 444 Jodler und Juchezer aus der Steiermark und dem steirisch-österreichischen Grenzgebiete. Wien 1902.

Pommer, Josef: Über das älplerische Volkslied, und wie man es findet (= Flugschriften und Liederhefte, 2). Wien 1907.

Pommer, Josef: Meine Definition des Begriffes Volkslied. In: Das deutsche Volkslied 14 (1912), 99-100.

Pommer, Josef: Jakob Eduard Schmölzer. In: Das deutsche Volkslied 14 (1912), 111-115.

Prodinger, Friederike: „Gesammelt und niedergeschrieben ...“ Maria Vinzenz Süß und sein Lebenswerk. In: Sänger- und Musikantenzeitung 14 (1971), 4-9.

Pulikowski, Julian von: Geschichte des Begriffes Volkslied im musikalischen Schrifttum. Ein Stück deutscher Geistesgeschichte. Heidelberg 1933.

Quellmalz, Alfred: Südtiroler Volkslieder. 3 Bde., Kassel u. a. 1968ff.

Rathner, Herbert, Volkstanzforschung in Österreich. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 39/40 (1991), 46-64.

Reitmeker, Peter: Die Spielweise der Tiroler Volksharfe. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 20 (1971), 61-70.

Reiser, Tobias: Die ersten 25. Salzburg 1960.

Rosegger, Peter / Heuberger, Richard: Volkslieder aus Steiermark mit Melodien. Pesth 1872.

Rotter, Curt: Der Schnaderhüpfel-Rhythmus. Berlin 1912.

Salmen, Walter: Das gemachte „neue Lied“ im Spätmittelalter. In: Handbuch des Volksliedes 2. München 1975, 407-420.

Salmen, Walter: Katalog der Bilder zur Geschichte der Musik in Österreich. Innsbruck 1980ff.

Salmen, Walter: Guido Adler und die „Gesänge der Alper“. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 32/33 (1984), 19-22.

Salmen, Walter: „... denn die Fiedel macht das Fest.“ Jüdische Musikanten und Tänzer vom 13. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck 1991.

Scheierl, F. Franz: Der Phonograph im Dienste des Volksliedes. In: Das deutsche Volkslied 8 (1906), 85-89.

Schlossar, Anton: Deutsche Volkslieder aus Steiermark. Innsbruck 1881.

Schmid, Josef: In memoriam Reg.-Rat Prof. Anton Kollitsch. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 3 (1954), 159-160.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 2). Wien 1951.

Schmidt, Leopold: Gustav Gugitz und die Volksliedforschung. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 3 (1954), 157-158.

Schmidt, Leopold: Verbreitungskarten von Volkslied, Volkstanz und Volksschauspiel für Niederösterreich. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 8 (1959), 124-134.

Schmidt, Leopold: Zur Bedeutung der österreichischen Volksliedsammlung von 1819. In: Deutsch Walter u. a. (Hg.): Volksmusik in Österreich. Wien 1984, 11-21.

Schmidt, Leopold: Volksgesang und Volkslied. Proben und Probleme. Berlin 1970.

Schmidt, Leopold: Das Volkslied in der Wissenschafts- und Sammeltätigkeit der Volkskunde. In: Handbuch des Volksliedes, 2. München 1975a, 9-24.

Schmidt, Leopold: Geschichte der österreichischen Volksliedsammlung im 19. und 20. Jahrhundert. In: Handbuch des Volksliedes, 2. München 1975b, 25-44.

Schmölzer, Jacob Eduard: Volkslieder aus Steiermark. Leipzig-Zwickau 1862.

Schneider, Manfred: Jodler aus Tirol (= Volksmusik in Tirol, 1). Innsbruck 1982.

Schriften zur Volksmusik. (Hgg. v. Walter Deutsch). Wien 1969ff.

Schüller, Dietrich / Thiel, Helga: Die Komedie vom letzten Gericht aus Apetlon/Burgenland. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 27 (1978), 72-85.

Schüller, Dietrich: Österreichische Volksmusik im Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. In: Volksmusik in Österreich. Wien 1984, 106-111.

Schunko, Franz: Bauernhochzeit in Niederösterreich. LP. Wien 1968.

Schunko, Franz: Ein „Sir Roger" aus der Buckligen Welt. Wiss. Film. Wien 1965.

Senn, Walter: Jodeln. Ein Beitrag zur Entstehung und Verbreitung des Wortes. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 11 (1962), 150-166.

Sommerakademie Volkskultur 1992. Musik. Wien 1992.

Spaun, Anton Ritter von: Die österreichischen Volksweisen, dargestellt in einer Auswahl von Liedern, Tänzen und Alpenmelodien. Wien 1845.

Stockmann, Doris: Wissenschaftsgeschichte und Forschungsmethoden. In: Volks- und Popularmusik in Europa (= Neues Handbuch der Musikwissenschaft, 12). Laaber 1992.

Stradner, Gerhard: Spielpraxis und Instrumentarium um 1500, dargestellt an Sebastian Virdungs „Musica getutscht" (Basel 1511) (= Forschungen zur älteren Musikgeschichte, 4). 2 Bde. Wien 1983.

Strajnar, Julijan: Koroska. LP. Ljubljana 1983.

Strolz, Johann Nepomuk Georg: Bürgall, ein Zillerthaler Volkslied. Schnodahaggen, Unterinnthalische Volksliedchen. In: Der Sammler für Geschichte und Statistik von Tirol 2 (1807), 57-69, 69-96, Notenanhang.

Süß, Maria Vinzenz: Salzburgische Volkslieder mit ihren Singweisen. Salzburg 1865.

Suppan, Wolfgang: Volkslied. Seine Sammlung und Erforschung. Stuttgart 1966.

Suppan, Wolfgang: Volksliedaufzeichnungen in der topographisch-statistischen Skizze von Neuberg/Steiermark, 1803. In: Festschrift 40 Jahre Steirischer Tonkünstlerbund. Graz 1967, 33-41.

Suppan, Wolfgang: Das steirische Volkslied des 19. Jahrhunderts im Spiegel seiner Forscher, Sammler und Pfleger. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 19 (1970), 75-95.

Suppan, Wolfgang: Hymnologie und Volksliedforschung. In: Handbuch des Volksliedes 2, München 1975, 517-525.

Suppan, Wolfgang (Hg.): Musikethnologische Sammelbände. Graz 1977ff.

Suppan, Wolfgang: Der musizierende Mensch. Eine Anthropologie der Musik. Mainz 1984.

Suppan, Wolfgang: Volksmusikforschung in Österreich. In: Deutsch, Walter u. a. (Hg.): Volksmusik in Österreich. Wien 1984, 112-116.

Suppan, Wolfgang: Publications and Activities of the ICTM Study Group on Historical Sources of Folk Music 1967-1988. In: Yearbook for Traditional Music 23 (1991), 189-194.

Suppan, Wolfgang: Musikanthropologie: Forschungsbericht und Zielsetzung. In: Weber, Michael / Hochradner, Thomas (Hg.): Identität und Differenz (= Musicologica Austriaca, 17). Wien 1998, 143-161.

Sztachovics, Remigius Alois: Braut-Sprüche und Braut-Lieder auf dem Heideboden in Ungern. Wien 1867.

Sztachovics, Remigius Alois: Katholisches Gebet- und Gesangbuch für Kirche und Haus. Wien 1868.

Thiel, Helga, Die deutschen Volkstänze in Böhmen, Mähren und Schlesien (= Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde, 8). Marburg 1970.

Tichy-Gibley, Sabine: Die Folkmusikbewegung in Österreich. Univ.-Dipl.-Arb. Wien 1988.

Wackernell, Joseph Eduard: Ältere Volkslieder und volkstümliche Lieder aus Tirol. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 18 (1898 /99).

Walcher, Maria: „Musikantendiena, tuat's die Geigen stimma ...“ Die Volkssängerfamilie Matauschek – ihr Leben, ihr Einfluß, ihre Umgebung. Univ.-Dipl.-Arb. Wien 1985.

Wallner, Norbert: Rhythmische Formen des alpenländischen Liedes. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 17 (1968), 22-38.

Wallner, Norbert: Deutsche Marienlieder der Enneberger Ladiner (= Schriften zur Volksmusik, 1). Wien 1970.

Weber, Michael / Hochradner, Thomas (Hg.): Identität und Differenz. Beiträge zur vergleichenden und systematischen Musikwissenschaft (= Musicolo-gica Austriaca, 17). Wien 1998.

Weinhold, Karl: Weihnachtsspiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien. Graz 1853.

Werle Anton: Almrausch, Almliada aus Steiermark. Graz 1884.

Wieser, Elisabeth, Sternsingen in Österreich. Univ.-Diss. Wien 1966.

Wissenschaftliche Filme. Katalog 1974. Wien 1974.

Witzmann, Reingard: Der Ländler in Wien. Wien 1976.

Wolfram, Richard: Schwerttanz und Männerbund. Kassel 1936/1937.

Wolfram, Richard: Die Frühform des Ländlers. In: Zeitschrift für Volkskunde, Nf 5, 129-151.

Wolfram, Richard: Die Volkstanznachrichten in den Statistischen Erhebungen Erzherzog Johanns. In: Volk und Heimat. Graz 1949, 271-305.

Wolfram, Richard: Die Volkstänze in Österreich und verwandte Tänze in Europa. Salzburg 1951.

Wolkan, Rudolf: Wiener Volkslieder aus fünf Jahrhunderten. 2 Bde. Wien 1920-1926.

Wulz, Helmut: Vom Musikleben der kanadischen Hutterer. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 42/43 (1994), 75-91.

Wünsch, Walter: Geigentechnik der südslawischen Guslaren (= Veröffentlichungen des Musikwissenschaftlichen Instituts der deutschen Universität in Prag, 5). Brünn 1934.

Zack, Viktor: Heidrich und Peterstamm. Graz 1885 und 1887.

Zack, Viktor: Alte Krippen- und Hirtenlieder. 2 Hfte. Graz 1918, 1919.

Zack, Viktor: Volkslieder und Jodler aus dem obersteirischen Murgebiet (= Kleine Quellenausgabe, 4). Wien 1927.

Ziska, Franz / Schottky, Julius Max: Österreichische Volkslieder mit ihren Singweisen. Pesth 1819. Faksimiledruck der 1. Auflage: Wien 1969.

Zoder, Raimund: Wie zeichnet man Volkstänze auf? In: Zeitschrift für Volkskunde 21 (1911), 382ff.

Zoder, Raimund: Eine österreichische Volksliedsammlung aus dem Jahre 1819. In: Das deutsche Volkslied 31 (1929), 49-56.

Zoder, Raimund: Österreichische Volkstänze. Neuausgabe, 3 Hfte. Wien 1946-1955.

Ekkehard Schönwiese

# Vom Volksschauspiel zur SitCom

Kurz bevor ich vor zehn Jahren den Auftrag erhalten hatte, den nachfolgenden Beitrag *Vom Volksschauspiel zur SitCom* für das nun in Angriff genommene österreichische Volkskundehandbuch zu schreiben, wurde ich als Landesspielberater zum Mitgestalter und Mitentwickler neuer Formen des Volkstheaters in Tirol. Dadurch hat sich meine Sicht auf das Thema „Vom Volksschauspiel zur SitCom" verändert. Was für mich vor zehn Jahren Utopie war, ist zum Teil heute realisiert, manches bleibt Vision.

Vor etwa zwanzig Jahren kam es zu Wiedergeburt des seit fünfzig Jahren von der Volkskunde beharrlich totgesagten Volksschauspieles. Es ist nie wirklich tot gewesen. Aber es wurde nach allen Regeln der Erklärens wegdefiniert. Schon zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wurde es zu fremden Zwecken benützt: zu kulturpolitischen Bekenntnissen, zu Geschäften mit billiger Textware, zum Nachweis, daß das Volksschauspiel wie alles Echte und Wahre am Aussterben und deshalb unter die Käseglocke des Aufbewahrens zu stellen sei, um zu allen heiligen Zeiten einmal Reife und Alter zu prüfen.

Als besonders absurd erlebte ich gute Ratschläge und die Hinweise auf Regeln und Bräuche, mit Hilfe derer angeblich heile Welten heil bleiben könnten, so als ob wir gerade noch im Zustande der Unschuld lebten und es darauf ankäme, auf spielerische Art die Schuld des Zurücklassens seliger Kindlichkeit wegzuzaubern. Als ginge es im Spiel eben nicht gerade umgekehrt darum, mit dem Zustand verlorener Paradiese leben zu lernen.

Das „Volksspiel" sei volksmäßig in dem Maße, als es sich in der Nähe des Urtümlichen hält, meinte kurz nach dem Zweiten Weltkrieg noch Josef Nadler. Er rang um Sinn und Bedeutung dieser Spielgattung als Opfer, als Reinigung von Schuld, um zu den Wurzeln, zum „Urtümlich-Kindhaften" zurück zu finden, wo das „Einfache" und „Höhere" zur Einheit verschmelzen.

> „Durch diese Aufopferung wird das Spiel zugleich geweiht [...] der Opfergedanke ist die urtümliche Wurzel der religiösen Haltung des österreichischen

> Volksspieles. Es ist das Kind, das seine Puppe auf den Altar legt. [...] Die urewige Sehnsucht des einfachen Menschen über sich hinaus ins Höhere und der Wunsch, sich selbst in seinem Spiel dem Höheren aufzuopfern, das sind im Idealfall, der immer entscheiden muß, die Wurzeln, aus denen diese Spiele aufgegangen sind" (Nadler 1948, 216f.).

Was ist das „Einfache", was das „Höhere"? Ist es die Sehnsucht nach der Vermählung der Seele mit Gott, von der die Paradiesspiele, die Schlüsselstücke der barocken Volksschauspielwelt, handeln? Oder geht es da profaner um die Utopie von der Verbindung zwischen Fürst und Volk, wie sie romantisch real – von Erzherzog Johann und Nanni vorgelebt – zum Inbegriff aller Liebesgeschichten über Standesgrenzen hinweg nachgespielt und nachgeträumt wurde und wird?

Die Gesellschaft möge wieder so homogen bzw. so „geschlossen" sein wie im Mittelalter oder wenigstens so wie in den letzten Paradiesen von Ortsgemeinschaften, die der böse Feind des Individualismus noch nicht zerstört habe. Doch der Teufel solch rückwärts gewandter Utopien lag immer schon im Detail. Erst wurde der Hanswurst öffentlich hingerichtet. Durch die Hintertüre mischte er sich unter die Höllischen und verbreitete dort die Seuche der Spielfreude. Also wurden die Teuflischen lustig. Als sie begannen die „Sau herauszulassen", wurde zur Reinerhaltung des heiligen Spieles der „Antropomorphismus" (Dörrer 1912; die ganze Abhandlung vor der Textausgabe) der Vermenschlichung und Entmythologisierung ausgetrieben. Heilige Spiele vertragen sich nicht, hieß das Dogma, mit säkularisierenden Prozessen. Und so ging das fort, bis hin zur Entdeckung des „realistischen Volkstheaters", über das von Brauch- und Sittenrichtern der Bannfluch des Ausschlusses aus der heilen Welt des Volksschauspieles ausgesprochen wurde, denn im Volksschauspiel gehe es ja um die Erhaltung von überlieferter Ordnung und nicht um den Spaß am Spiel, der immer etwas Chaotisches in sich trägt und nach Neuordnung drängt. Und so haftet den Botschaften des realistischen oder gar des emanzipatorischen Volkstheaters bis heute der Geruch des Ketzerischen an. Kurzum, die neue Sinnlichkeit des emanzipatorischen Volkstheaters besteht darin, daß sie „das menschliche Bedürfnis nach Lustbefriedigung weder für herrschaftsideologische oder kommerzielle Zwecke ausbeutet und kanalisiert, noch seine Selbstberechtigung leugnet oder unterdrückt, sondern es zu entkrampfen und zu befreien sucht [...]" (Büscher 1987, 16).

Aus der Volksschauspielforschung wurde unter nationalen Vorzeichen „Volksspiel". Und als solches wurde es dem Volk als Droge zur „Volkswerdung" verabreicht. Volkskultur möge eine Brücke zurück hinter al-

lerlei Zersetzung, Spaltung und Isolationen des Individualismus sein, die die Revolutionen von 1525 und die bürgerliche Revolution hinterlassen hätten.

Die politisch motivierte Volkskunde glaubte nach dem Zusammenbruch der Monarchie an Kultur als Ersatz für die Geborgenheit in der Ganzheit einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft mit einem Staatsoberhaupt von Gottes Gnaden. Sie hielt das Volksspiel für einen der tragfähigen Brückenpfeiler zur Verbindung von „Volk" und „Gebildeten" durch Verbrüderung in künstlicher Naivität. Aber was ist das für ein Aberglaube, was soll das für eine Zauberei sein, bei der der Wunsch nach Wiederherstellung verlorener Ursprünglichkeit, Natürlichkeit, Naivität, Grazie, Ganzheit etc. gleichsam automatisch und ohne endlose Mühe mit dem Geschenk der Ursprünglichkeit belohnt wird?

> „Mit dem Volke müssen wir wieder Fühlung gewinnen [...] Wir Gebildeten müssen den Weg suchen zu unseren bäuerlichen und arbeitenden Brüdern [...] wenn uns die Volkskunde wieder fühlen ließe, daß wir alle, die Gebildeten und Gebildetsten, zum Volke mit Leib und Seele gehören, daß das Volk unserer Heimat Fleisch ist von unserem Fleisch, Blut von unserem Blut, dann fühlten wir es auch, daß aus dem Heimatboden und dem Heimatvolke jedem Sproß dieser Heimat neue, gesunde Kraft kommt" (Geramb 1922, 88).

Als diese Zauberei im Abgrund nationalistischer Barbarei endete, schien der Volkskunde nachhaltig jeder weitere Versuch der Verbindung zwischen Theorie (als dem „Höheren") und der Praxis (als dem „Einfachen") grundsätzlich suspekt geworden zu sein.

Es sei, so dachte ich mir vor zehn Jahren, hoch an der Zeit, nicht weiter das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Brauch-barkeit der Gemeinschafts-Bildung im und durch das Volksspiel nicht als Erfüllungshilfe zurück sondern als Entwicklungshilfe nach vorn zu denken.

Heute kann ich beschreiben, was an dieser Utopie konkretisierbar ist. Dazu mußte ich erst lernen, nicht im Zorn zurückzublicken, und zu begreifen, warum sich die Ethnologie seit fünfzig Jahren weitgehend von den Metamorphosen distanzierte, die das Volkstheater in seinen unterschiedlichsten Richtungen im 20. Jahrhundert mitgemacht hatte: Sie nahm die Sparten des Volksspieles, Volksschauspieles und Volkstheaters außerhalb dessen, was sich nicht ausdrücklich als Brauchspiel verstand, irgendwann einfach nicht mehr zur Kenntnis, um sich von politischer Zweckentfremdung zu distanzieren. Aber geht denn das? Ist denn das Abstandhalten nicht geradezu die Aufforderung zur Bestimmung von außen? So ergriff denn auch die Politik 1959 im Rahmen der Feiern zur 150jährigen Wiederkehr der Tiroler

Freiheitskämpfe die Initiative, um die Tiroler Volksschauspiellandschaft als Traditionsverband regionalpatriotisch auszurichten. Und sogleich bekam die Bedeutung des Einheitstraumes vom „Einfachen" und „Höheren" die Umdeutung von der Einheit des südlichen und nördlichen Landesteiles. Die Instrumentalisierung des Volksschauspieles in diesem Sinn drückte sich sogleich in zahlreichen Andreas-Hofer-Spielen aus. Das war damals das neue Volksschauspiel der Berge. Von ihm sollte die Rettung einer Theatergattung ausgehen, die gerade daran ging, Prostitution mit dem Fremdenverkehr zu betreiben.

„Finden Sie doch einen neuen Begriff für das, was Sie da unter Erneuerung des Volkstheaters im Kopf haben", bekam ich 1975 bei der in Südtirol abgehaltenen Tagung zum Thema „Tiroler Volksschauspiel" (Kühebacher 1976) unisono von jenen zu hören, die sich höchst kompetent mit dem Mittelalter und in Unkenntnis der Volkstheaterpraxis nur am Rande mit der Gegenwart des Volksschauspieles auseinandersetzten.

Vor zehn Jahren wollte mir nicht in den Kopf, warum Volksschauspielforschung ein abgeschlossenes Kapitel der Ethnologie sein sollte. Ich protestierte gegen das üblich gewordene, abgegrenzte Zerrbild dieser Spielgattung. Es widerstrebte mir auch, das lapidare Abschieben des Kapitels über die Fachgrenzen hin zur Theaterwissenschaft bzw. zur Germanistik mitzumachen. Die Volksschauspielforschung ist „clean" geworden, setzt sich schon lange nicht mehr mit dem „Volk" auseinander und rechtfertigt diese „Reinheit" mit Wissenschaftlichkeit. Sie belegte mit dem Makel der Unwissenschaftlichkeit, was mit Wandlungsfähigem, Entwicklungsfähigem und Widerständigem zu tun hat. Natürlich paßte das nicht in das Bild. „Volksschauspiel" sollte ja gerade ein Beispiel dafür sein, daß es das Unverrückbare in der Volkskultur gäbe, daß Brauch stärker sei als alles, was mit der Zeit geht.

Die mehrfachen Ansätze zur Reform des Volkstheaters im 20. Jahrhundert, von Ödön von Horváth bis Augusto Boal, brachten mich zu der Überzeugung, daß „Volksschauspielforschung zum Neudenken"[1] und das Kapitel in seiner ganzen Dimension wieder aufzunehmen sei. Dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit der herablassenden Schau auf das Volksschauspiel zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts und mit der Idealisierung des „Volksspieles", die eine noch größere Katastrophe bedeutete, nämlich die Ausschaltung von Volkskultur.

[1] Die Nachbereitung zu Vorlesungen an den Instituten für Ethnologie an den Universitäten Wien und Innsbruck veröffentlichte das Österreichische Volksliedwerk in seinem Jahresheft 1999, Bd. 48 unter diesem Titel.

Exempel zur Theorie des Volksschauspieles als „Spiel des Volkes für das Volk“[2] erlebte ich in den letzten zehn Jahren bei zahlreichen Talschaftsspielen. Da fanden sich große Ensembles zusammen, um ihre Vorstellung von Mythen, Geschichten und problembeladenen Kapiteln dieser Täler als identitätsstiftende Bilder zu zeichnen. Diese Solidarisierungsakte verstanden sich gelegentlich als direkte Reaktion auf Darstellungen dieser Stoffe mit entmythologisierender Absicht. Volksschauspiel hat etwas mit Wiederverzauberung zu tun und mit dem Bekenntnis zu vorsichtig kritischer Aufklärung.

In den seltensten Fällen konnten sich diese Spiele auf eine Spieltradition berufen. Sie waren weder die Fortsetzung brauchmäßig verankerter Traditionen noch waren oder sind sie Teil jahreszeitlich gebundener Feste, aber dennoch handelt es sich unzweifelhaft um Volksschauspiele. Warum? Sie sind vom Konsens zwischen Zuschauern und Spielern geprägt, den das Spiel sichtbar macht, der aber längst vor den Aufführungen ein stillschweigendes Band zwischen Zuschauern und Spielern dargestellt hat und nach den Aufführungen verstärkt weitergegeben wird. Diese Spiele stellten sich in allen Fällen als multiplikative Animation heraus, als Prozesse des Gemeinschaftsbildens. Sie ziehen immer weitere Kreise. Und sie beziehen die Miterlebenden in das Gefühl des Einvernehmens ein. Es handelt sich kaum irgendwo um „Schauspielgut im Rahmen überlieferter Ordnungen“ (Schmidt 1962, 12) sondern eher um ein Mittel, gestörte Ordnungsvorstellungen im Spiel neu zu durchleben und zu prüfen, wobei die „Störung“ durchaus nicht immer von außen kommt und sie gleichsam nach einer spielerischen Reaktion verlangt. Sie kommt oft auch aus dem Bedürfnis, sich neu zu organisieren, Tradiertes umzudenken bzw. es im Spiel auf den Prüfstand der möglichen Gültigkeit für eine als bestimmt angenommene Öffentlichkeit zu stellen.

Erlebnisse dieser Art bestärkten mich in der Ansicht, daß es neben Volkstheateraufführungen und Festspielen aller Art, Volksschauspiel jenseits der Wurmfortsätze mittelalterlicher Kultur, jenseits auch der erstarrten

---

[2] Unter „Volk“ wird hier die Mehrheit der Bevölkerung im Sinne einer Summe von strukturierten Gemeinschaften und Minderheiten verstanden. Horváth begriff sein „Neues Volkstheater“ als darstellendes Spiel für und über Kleinbürger. Dieser Schicht rechnete er 90 Prozent der Bevölkerung zu (Horváth 1973, 106f.). Und während Bertolt Brecht und Augusto Boal im veränderungsfähigen nicht bürgerlichen „kleinen Mann“ das Volk repräsentiert sehen, geht es bei den im 20. Jahrhundert üblichen Definitionen der Ethnologie eben nicht um das Variable sondern um das Konstante als Wesenszug des Volksschauspiels.

volksbarocken Spieltraditionen (von Legenden- bis hin zu Passionsspielen) gibt.

Volksschauspiele sind Medien der Gemeinschaftsbildung. Sie sind der Treibstoff für einen Motor, der das Fahrzeug des Tradierens in Bewegung bringt. An ihren Stoffen entzündet sich Explosives der Gegenwart. Und die sind vor allem „integrativ". Sie machen die Verdrängungsmechanismen geschlossener Gemeinschaften zum Spielthema.

Dieser Typus des lebendigen Volksschauspieles unterscheidet sich von jenen „Gemeinschaftsspielen", die sich im Festhalten an Traditionen reformresistent geben. Die Brauchforschung – Volksschauspielforschung im engsten Sinn war in den letzten achtzig Jahren Brauchspielforschung – ist nicht ganz unschuldig am Einzementieren und Festlegen dessen, was man unter Traditionsgut zu erhalten habe. Es ist absurd genug, daß sich die Volksschauspielforschung mit allergrößter Begeisterung auf jedes kleinste Detail stürzt, das mit mittelalterlichen Ursprüngen zu tun hat, aber sich rigoros von allem abwendet, was gegenwärtig und lebendig ist und sich nicht als „Nachleben" sondern als Leben einordnen läßt.

Der Brauchspielfilter eliminiert alles Widerständige am Volksschauspiel als Bodensatz, als undurchlässig, als „un-brauchbar". Ich war schon 1975, als ich noch nicht praktisch mit dem Volksschauspiel zu tun hatte, davon überzeugt: „Volksschauspiel findet in einer dialektischen Spannung zwischen hineingetragener Absicht und erlebter Wirkung statt [...] Es ist der Zweck des Volksschauspieles, verändernd einzugreifen. Damit ist nicht gemeint, daß das Volksschauspiel je revolutionäre Absichten verfolgt hätte. Die Absicht bestand vielmehr im Glauben, die ‚Natur' beeinflussen zu können" (vgl. Schönwiese 1976). Aber dieser Glaube kann Berge menschlicher Probleme versetzen!

„Bleibt doch so, wie ihr seid" hieß bereits die zynische Botschaft frustrierter Bildungsbürger, die seit dem späten 19. Jahrhundert das kulturtouristische Naherlebnis der Naivität des Volkes als Quell der Natürlichkeit zur Entspannung nutzen wollten.

„Volksschauspiel" gehört nur für eine ganz bestimmte ideologische Denkrichtung zur Utopie der Rettung von „Ganzheiten" – zur Utopie, die von der Geborgenheit in geschlossenen Kulturgemeinschaften schwärmt und vom Wunsch erfüllt ist, daß Eierschalen ganz bleiben mögen und nicht durch Entwicklungen (das sind diesen Ideologien zufolge natürlich böse, verräterische, stets von außen einwirkende Kräfte) gesprengt werden können. Daß Eierschalen zerbrechen, weil durch Entwicklung irgendwann

einmal der behütende Schutz nicht mehr nötig ist, kommt im Bild dieser Utopie nicht vor.

Der „Aufbruch" des Volksschauspieles vor hundert Jahren war eine Reaktion auf das Konservieren im Kulturleben des brüchig gewordenen patriarchalischen (Heimat)Schutzes der Monarchie.

Mein Interesse am widerständigen Volksschauspiel gilt vor allem dem Nachweis der Wandlungsfähigkeit dessen, was zur Zeit der Aufklärung noch ganz zwanglos und wenig eingegrenzt und selbstverständlich als „Volksschauspiel" bezeichnet worden war.

Die Volksschauspielforschung nimmt das Wort „Brauch" so gerne in den Mund, aber fragt nicht nach der „Brauchbarkeit" ihres eigenen Sammelns, Beschreibens und Einordnens für die Praxis. Wo hat dieses Abdriften begonnen? Hat nicht noch Anton Dörrer (Dörrer, 1949) seine Volksschauspieltheorien auf der Basis seiner praktischen Erfahrungen mit Passionsspielen geprüft? Haben sich die Volksschauspielforscher in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht in erster Linie zunächst als Volkserzieher und dann erst als Forscher verstanden? Haben sie nicht wenigstens –trotz aller Fragwürdigkeit ihrer politischen Positionen – den Versuch unternommen, Entsprechungen zwischen Theorie und Praxis herzustellen? Sind wir, um die Fragenreihe fortzusetzen, von der Verführung der politischen Relevanz von Kulturarbeit derartig nachhaltig gestört, daß wir die Überprüfung wissenschaftlichen Ordnens und Reflektierens von der Praxis nach wie vor fein säuberlich „rein" zu halten versuchen?

Beim Aufbruch des sozialkritischen Volkstheaters vor hundert Jahren registrierten immerhin noch Forscher aus Berlin, Wien, Graz und München die Veränderungen im Spielgut kleiner und kleinster Dörfer der Alpen. Sie nahmen noch wahr, daß sich ihr Bild vom Volksschauspiel im Verhältnis zu dem, was sie in Augenschein nahmen, unterschied. Sie erkannten den bürgerlichen Blick auf das Volk als überheblich und begannen „das Volk" gegen die Herablassung der Gebildeten erst zu verteidigen und dann zu idealisieren. Aber jedenfalls suchten sie noch „das Volk", suchten es auf und wenn sie lediglich die Bestätigung für ihre Anschauungen über das Volk fanden, so haben sie doch wenigstens noch registriert, daß es so etwas wie lebendige Volksschauspiel-landschaften gibt (Kretzenbacher 1951).

Nach dem Zweiten Weltkrieg blieb nichts vom Bild des lebendigen Volksschauspiels übrig, wie es ursprünglich, zur Zeit der Aufklärung, gezeichnet worden war. Dieses zeigte einst spielerisches Treiben auf Jahrmärkten. Und das wurde geradezu zum Sinnbild für die Leidenschaft des homo ludens

jenseits bürgerlicher und höfischer Konventionen. Der Begriff spannte den Bogen vom Puppenspiel bis zur Verkaufsanimation, vom „Zeitungstheater" (Boal 1979, 28ff.) bis zum Prediger, vom Heiligenspiel bis zur derben Zote. Und für die Einbindung in die Festkultur dörflicher Gemeinschaften wurde ein utopisches Dorf gefunden, das ausschließlich aus Volksschauspiel zu bestehen schien: „Plundersweilern" (Hermann 1900). So dialektisch die Aufklärung selbst, so disparat war auch ihre Haltung zum Spiel des Volkes für das Volk. Einerseits wurde es bewundert, andererseits verboten. Was für ein seltsamer scheinbarer Zufall! Der Begriff „Volksschauspiel" tauchte zu einer Zeit auf, in der eben jenes Spiel, das unter diesen Begriff fiel, verboten wurde (Sikora 1905). Ja, es fiel! Das erste Opfer war die öffentliche Hinrichtung des Hanswurst, der die Anliegen des Volkes zu derb und abstoßend vorgetragen hatte. Die Derbheit war Grund genug, die Anliegen zu verleugnen! Was so unkultiviert daherkomme, könne doch kein wahres Anliegen sein!

Zu welcher Zeit war denn vox populi vox dei? War die „Stimme des Volkes" nicht allemal die von Einzelnen, die ihre Stimme in Seinem Namen, in selbsternannter Stellvertretung für das Volk erhoben haben? Und ist nicht ein guter Teil dessen, wovon die Volksschauspielforschung je geschwärmt hat, das Werk kluger Spielleiter im Dienste macht-bewußter geistlicher und/oder profaner Obrigkeiten, die das Spiel des Volkes als Mittel der „Befriedung" benützt hatten? Begann also die Dialektik der Aufklärung im Spiel des Volkes nicht schon im Mittelalter? Was für eine Dialektik? Nun, ein Herrscher meint, mit Hilfe von Brot und Spielen sein Volk ruhig zu stellen. Das Brot macht es aber erst hungrig und es gibt Spiele, nämlich das Volksschauspiel, die nicht befrieden und beruhigen, sondern aufwecken, ermuntern und mündig werden lassen. Volksschauspiel, ist das nicht jenes Spiel, bei dem sich manche der intendierten Absichten umkehren können? Jenes Schauspiel, das sich als verwandlungsfähig erweist?

Erklärungsversuche dieser Art sind weit entfernt von den Gepflogenheiten des Abgrenzens und Bestimmens, mit dem die Volkskunde das Kapitel Volksschauspielforschung auf selbst gebastelte Abstellgeleise geschoben hat. Ohne jede weitere Diskussion werden die Puffer hingestellt und die sagen: Bis hierher und nicht weiter. Wo ist die Grenze?

Im Zuge drohender Solidarisierung nicht privilegierter Bevölkerungsgruppen durch das Mündig-Werden, das unweigerlich mit dem Schau-Spielen verbunden ist, unterband die Aufklärung bei Negierung „kritischer Aufklärung" unter anderem auch das Spiel des Volkes für das Volk. Dieses Kapitel der Kulturgeschichte ist bis heute ein bitteres Lehrbeispiel.

Es ist ein kurzer Weg von der Verbrennung des Hanswurst bis zur Revolution. Beide finden ihr blutiges Ende auf dem Schaugerüst vor einer johlenden Masse. Der erste Akt des Volksschauspiels in seiner Entwicklung zum Massenspektakel endete bereits im 18. Jahrhundert, fand aber seine Fortsetzung im Untergang widerständigen Volkes und der Wiedererrichtung eines Systems von Gottes Gnaden, das sehr scharf zwischen Untertanenvolk und Bildungsbürgertum unterschied und bis heute unterscheidet.

Es kann nicht angehen, daß Volksschauspielforschung getrennt von der Erforschung des „kritischen Volkstheaters" gesehen wird, denn unzweifelhaft kommt das Volkstheater durch Reformen zum Volksschauspiel zurück.

Seit Bertolt Brecht beziehen sich die Erneuerer des Volkstheaters in der Praxis auf die ursprüngliche Verwendung des Begriffes der sich in weitem Bogen über alles spannt, was der Marktplatz an spielerischen Möglichkeiten bietet.[3]

„Volksschauspiel" kann nicht „exakt" bestimmt werden, ohne daß dabei die Befindlichkeit des Unfertigen im Prozeß des Gestaltens in der Betrachtung mit berücksichtigt wird. Volksschauspiel grenzt nicht aus und grenzt sich nicht ab. Es bezieht ein, es integriert, es sucht. Es ist keiner Bildung mehr verpflichtet als der Gemeinschafts-Bildung.

Aus dem Blickwinkel der Praxis hat sich die Volkskunde mit ihrer Definition des Volksschauspieles als „Brauchspiel" ein Setzei gelegt. Sie schneidet den Begriff auf das Definierbare zu. Sie zerlegt den Körper des Begriffes und stellt fest, daß er einmal beseelt gewesen sein muß. Wer beim Volksschauspiel nach End-Gültigem sucht, findet am Ende das über

---

[3] Bertolt Brecht (Brecht 1975, 1009, 1167ff.) schrieb in seinen Anmerkungen anläßlich seines Stückes „Herr Puntila und sein Knecht Matti", das er als „neues Volksstück" verstand: „Volksstück ist für gewöhnlich krudes und anspruchsloses Theater, und die gelehrte Ästhetik schweigt es tot oder behandelt es herablassend. Im letzteren Fall wünscht sie es sich nicht anders, als es ist, so wie gewisse Regimes sich ihr Volk wünschen: krud und anspruchslos. Da gibt es derbe Späße, gemischt mit Rührseligkeiten, da ist hanebüchene Moral und billige Sexualität. Die Bösen werden bestraft, und die Guten geheiratet, die Fleißigen machen eine Erbschaft und die Faulen haben das Nachsehen [...]. Es scheint aussichtslos, das alte Volksstück wieder beleben zu wollen." Dennoch glaubte Brecht an das neue Volksstück und zwar als zentrales Instrument einer realistischen Kunst. „Das Volksstück ist eine lange verachtete und dem Dilettantismus oder der Routine überlassene Gattung. Es ist an der Zeit, ihr das hohe Ziel zu stecken, zu dem ihre Benennung diese Gattung eigentlich von vornherein verpflichtet."

Zeiten hinweg Gültige, aber das, was daran lebendig ist, hat sich längst verwandelt und entzieht sich dem Zugriff derer, die mit ihrem Begrenzen etwas in den Griff bekommen wollen und seit fünfzig Jahren nichts Lebendiges mehr zum Forschen vorfinden. Merkwürdig kategorisch grenzt Dietz-Rüdiger Moser Volkstheater „in seinen zahl-reichen Erscheinungsformen" überhaupt als Gegenstand der Volkskunde aus (Moser 1994, 520), als ob es nicht schon fragwürdig genug wäre, scharfe Grenzen zwischen Volkstheater und Volksschauspiel zu ziehen!.

Mit diesen einleitenden Gedanken, die mir nach einigen Semestern Vorlesungen über Volkstheater und nach fünfzehn Jahren hauptberuflicher praktischer Arbeit mit Volksschauspielen auf der Zunge brennen, komme ich zu dem Anfang zurück, mit dem der Beitrag „Vom Volksschauspiel zur SitCom vor zehn Jahren" begonnen hatte.

„Meine Eltern haben schon mitgespielt. Und ich halte es mit meinem Großvater. Als Kind hat er im Volk begonnen und sich dann, wenn nach Jahren wieder Passion war, hinauf gespielt vom Johannes über den Pontius Pilatus bis zum Judas. Im hohen Alter hat er sich dann wieder unter das Volk gemischt." Bei diese Erzählung eines Passionsspielers aus Erl erübrigt sich jede weitere Deutung, was unter Volk, Kontinuität und Tradition im „Volksschauspiel" zu verstehen sei. Weder Nikolaus-, Legenden- oder Paradeisspiele noch andere brauchtümlich gebundene Spiele erreichen jenes Selbstverständnis und die Einbettung in das Leben, die bei Passionsspielen anzutreffen sind.

Nach Dietz-Rüdiger Moser gilt in der Volkskunde Volksschauspiel „als kalendermäßig und damit in gewisser Weise als liturgisch gebundenes Brauchspiel" (Moser 1994, 519); diese Definition von Volksschauspiel habe sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg durchgesetzt. Moser verweist dabei auf Leopold Kretzenbacher und Leopold Schmidt. Letzterer schreibt in seinem 1962 in Berlin erschienenen Handbuch *Das deutsche Volksschauspiel* im ersten Kapitel: „[...] daß es sich dabei um ein Schauspiel, eine Gruppe von Schauspieltexten und eine Art von Schauspielaufführungen handelt, die vom „Volk" getragen werden. Dabei ist der für die Begriffsbildung wesentliche Volksbegriff jeweils vom Standpunkt der betreffenden Zeit her verstanden worden." In Reaktion auf die Ideologisierung des Volksbegriffes im Nationalsozialismus kommt Schmidt zu der Formel: „Beim Volksschauspiel handelt es sich um jenes Schauspielgut, das im Rahmen der ‚überlieferten Ordnungen' der Volkskultur von den Trägern dieser Überlieferungen gespielt wurde und wird. Unter den ‚Ordnungen' sind hier im wesentlichen die brauch-mäßigen Festlegungen des gesamten

Lebensablaufes zu verstehen, also die Markierungen des Jahreslaufes vor allem." Die Definition schränkt „Volksschauspiel" im engeren Sinn auf „Brauchspiel" ein, schließt die Möglichkeit vom Entstehen neuen Volksschauspielens aus und vermeidet alle über das Sammeln von Daten und Texten hinausgehenden Fragen und Antworten vor allem soziologischer Art. Das heißt unter anderem auch, daß keine Stellung zur nationalistischen Ideologie des „Volksspieles" abgegeben wird. In der Schrift *Das Volksspiel im Nationalsozialistischen Gemeinschaftsleben* (N. N. o. J.) schreibt der Leiter des Hauptkulturamtes und des Nationalsozialistischen Volkskulturwerkes im Vorwort: „Je schneller die Erkenntnis wächst, ein Teil des Ganzen zu sein, umso eher wird der Weg beschritten, der zum wirklichen Volksspiel [...] führt." Bis hin zu Friedrich Haiders *Tiroler Brauchtum* (Haider 1990, 13) werden Sinn und Wert der Volkskultur in diesem „Teil des Ganzen" zu sein, gesehen: „Bräuche waren einst der sittliche und leibliche Halt für den Dorfbewohner, wer sich ihnen entzog, stellt sich außerhalb der Gemeinschaft. Der Jugend war durch die Bräuche der Weg ins Leben abgesteckt. Gemessen an heute, gab es deshalb auch keine Jugendprobleme." Fragen nach der Entwicklungsmöglichkeit von Einzelnen in geschlossenen Gemeinschaften und nach der Rolle von Außenseitern werden nicht gestellt. Bei allen Versuchen der volksideologischen Bereinigung durch das Nicht-Stellen von Fragen, bleiben die wesent-lichsten Fragen offen. Ob unter dem „Ganzen" das ganze Volk oder die Einheit einer Brauchgemeinschaft gemeint ist, bleibt unerheblich, denn in beiden Fällen sind die, die nicht dazu gehören nach dieser Ideologie offenbar selber Schuld an ihrer Ausgrenzung und an der „Zersetzung von Gemeinschaft". Das Nachleben dieser – letztlich faschistoiden – Ideologie findet sich bis heute in der Definition von Verrätern in den zahlreichen Volksschauspielen rund um die Figur des Andreas Hofer und in den „hetzigen" Figuren im volkstümlichen Lustspiel. In einigen Publikationen der letzten Jahre habe ich versucht, speziell auf die Problematik der Sündenbocksuche im Volksschauspiel hinzuweisen (vgl. Schönwiese 1997).

Die oben angeführte Definition von Volksschauspiel „als kalendermäßig und damit in gewisser Weise als liturgisch gebundenes Brauchspiel" geht vorsichtig mit dem um, was unter „in gewisser Weise [...] liturgisch" gemeint sein kann. Bei manchen Volksbühnen ist es der Brauch, regelmäßig während der Sommersaison für Gäste und in den Zwischensaisonen für Einheimische zu spielen. Damit ist aber das, was sie spielen, zweifellos noch nicht Volksschauspiel, sondern ganz einfach Volkstheater. Die Vorsicht wissenschaftlicher Definitionen hat mehrere Gründe. Ideologisch gebrandmarkt schleicht sie sich um den belasteten Begriff „Volk" herum

und sie schwindelt sich an ihrer Unkenntnis dessen vorbei, was in der Praxis aus dem Bauch heraus landauf, landab sich selbst als „Volksschauspiel" bezeichnet.

In der Praxis ist unter „Volksschauspiel" einerseits das tradierte Brauchspiel gemeint und andererseits wird der Begriff auch für jene regional gebundene Spielkultur verwendet, die sich als Reaktion auf das statische Menschenbild vor allem der SitCom versteht. Während die Forschung das Volksschauspiel mit kollektiven Handlungen in Verbindung bringt, „die der sozialen Kontrolle unterliegen", bezeichnen Praktiker das Volksschauspiel als Kritik an Mechanismen sozialer Kontrolle. Hans Brenner sprach in dem Zusammenhang einmal von der Verpflichtung zur radikalen Integration gegen gesellschaftliche und wirtschaftliche Tendenzen der Vereinzelung und Gleichschaltung von Menschen. Volksschauspiel habe zudem historisch Überliefertes ebenso auf den Prüfstand der Bühne zu stellen wie Mythen, die sich in die Gestalt des Volksschauspiels verwandeln[4].

Die wissenschaftliche Definition nennt Einheit von Spielern und Zuschauern als eines der wesentlichsten Merkmale des Volksschauspieles. Das deckt sich im erweiterten Sinne mit der Auffassung des sozialen und thematischen Integrierens im und durch das Volksschauspiel. Dabei geht es nicht mehr nur um das spielerische Einbeziehen von Zuschauern, sondern um den Verzicht des dramatischen Vorspielens zugunsten epischen Vermittelns (Brecht 1975, 1009). Das „stellvertretende Spiel" wird unter Verzicht auf illusionistisches, sprich dramatisches Vorgaukeln zur „wirkenden Handlung".

Das heute praktizierte „kritische Volksschauspiel" ist nicht nur gemeinschaftserhaltend sondern vor allem auch gemeinschaftsbildend. Im Spiel strukturiert und erweitert sich qualifizierte Öffentlichkeit. Die Betonung

---

[4] ORF-Interview von Ruth Deutschmann für die Sendung *Schöner Leben* anläßlich der Aufführung von Shakespeares *Hamlet* in Telfs. Die „Tiroler Volksschauspiele Telfs" entstanden unter aktiver Beteiligung des ORF als Alternative zur „Löwingerei". Insofern es sich bei diesen Spielen um professionelles Volkstheater handelt, kann nur recht begrenzt von einem „Spiel des Volkes für das Volk" die Rede sein. Und wenn bei einer Inszenierung des *Hamlet* echte Schweine über die Bühne laufen, mag so eine rustikale Pointe zeigen, daß mit dem Begriff „Volksschauspiel" oft nur oberflächlich gespielt wird. Es wird Volksverbundenheit und Abkehr von abgehobenen städtischen Kulturgewohnheiten demonstriert. Nichtsdestoweniger haben die „Telfer Volksschauspiele" die Entstehung neuer Volksschauspiele im Sinne einer groß angelegten Spielkultur von Regionen für Regionen nachhaltig angeregt.

liegt dabei nicht auf „Bildung" sondern auf dem Bilden von Kommunikationsstrukturen durch multiplikative Animation. Im und durch das Spiel wird Gemeinschaftsbewußtsein hergestellt, das sich dort als Gegenöffentlichkeit manifestiert, wo das Spiel als Störung der real herrschenden und tradierten Ordnungsmuster empfunden oder als Tabubruch verstanden wird.

In der Praxis schaut das zum Beispiel so aus: Die Talgemeinschaft Brixentaler Volksbühnen beauftragte 1998 den in diesem Tal geborenen Felix Mitterer damit, ein Theaterstück über ein dunkles und gern verdrängtes Ereignis des Tales zu schreiben, über drei Mordgesellen und Bandstifter aus der Zwischenkriegszeit. Der Gemeinderat und der Kirchenrat der betroffenen Ortschaft, nämlich Hopfgarten, fürchten um ihre Schäfchen. Ein Altbürgermeister bringt den amtierenden Bürgermeister in Zugzwang, Stellung zu nehmen. Desgleichen bedrängen ängstliche Schäfchen den Pfarrer. Die festgefügte Ordnung in der Kommunikations- und Machtstruktur erscheint angezweifelt. Presse ortet im Namen einer größeren, über das Dorf reichenden Öffentlichkeit eine verkaufbare Geschichte. Das Interesse wird hochgespielt. Weit über die Bedeutung der Aufführung eines Volksstückes hinaus wird die Rezeption eines Stückes, das noch nicht einmal geschrieben ist, Gegenstand von Sondersitzungen von Gemeinde und Kirche unter großer Beteiligung der Bevölkerung. Kurzum, lange vor der Uraufführung ist die Geschichte der „drei Teufel" bereits ein groß angelegtes Volksschauspiel. Der Aufführung selbst kommt die Aufgabe zu, das in der Öffentlichkeit bereits entstandene differenzierte Bild der Geschichte zu bestätigen, was dann immerhin 20.000 Zuschauer interessiert.

Das Volksschauspiel nach diesem Verständnis bekennt sich im Gegensatz zum Typisieren im ländlichen Lustspiel zu einem dynamischen Menschenbild und vor allem zu seiner Aufgabe der Volksbildung. In diesem Punkt verinnerlicht das neue Volksschauspiel die Reformen des „neuen Volkstheaters" aus den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts. Demnach sei im Spiel der Mensch als veränderungsfähig darzustellen und nicht auf sein So-Sein hin zu fixieren. Bertolt Brecht gründete auf diese Haltung seine nichtaristotelische Dramaturgie (Brecht 1975, 1009).

Die Volkskunde hat es bislang noch nicht als ihre Aufgabe gesehen, die Veränderungsprozesse des Theaterlebens auf dem Land im 20. Jahrhundert mit historischen Prozessen zu vergleichen. Volksschauspielforschung gilt als abgeschlossenes Kapitel. Sie hat sich nur rudimentär mit der faschistischen Ideologie des Typenschwankes und der SitCom auseinandergesetzt, lieferte der Volkskulturpolitik aber um so nachhaltiger Argumente zur

Pflege des Brauchspieles gegen die Entwicklung neuer Spielkulturen. Man pilgerte zu den „Ritterspielen" in Kiefersfelden, genoß die nachlebenden Splitter barocker Erlösungsspiele in „Nikolausspielen" und empfahl, das gerade noch lebendige Volksschauspiel in den letzten abgeschiedenen Dörfern vor seinem endgültigen Verschwinden mitzuerleben. Kurzum, die Volkskunde selbst spielte beim Idealisieren des Alten als dem „Ursprünglichen und Echten" stets gerne mit und registrierte kaum die Erstarrung durch das „Ausstellen" des einst Lebendigen. Der Traditionsbegriff der Volksschauspielforschung in diesen Mustern ist so konservierend wie manche museale Rekon-struktionen in der Praxis, die als Reliquien verehrt werden. Das einst so gewichtige Kapitel der Volkskunde bedarf einer veränderten wissenschaftlichen Betrachtung. Wer das Kapitel abschließt, übersieht und verdängt jenes „Spiel des Volkes für das Volk" für das sich einst Ethnologen und bis heute zahlreiche Spielgruppen mit unvermindertem Feuer begeister(te)n – frei nach Gustav Mahler: „Tradition ist die Weitergabe des Feuers und nicht die Anbetung der Asche".

Die Volkstheaterlandschaft war bis vor einiger Zeit inhaltlich und organisatorisch von Mustern des Erhaltens und Bewahrens bestimmt. Das Theaterleben am Land wurde volkskulturellen Traditionsverbänden, den Trachtlern, Schützen, Sängern und Musikern zugeordnet und einer hierarchisch orientierten Kulturpolitik direkt unterstellt.

Die pragmatisch gewordene Kulturpolitik, die von sich aus auf die Erfüllung der Sinnbestimmung von Traditionsverbänden verzichtet, gibt keine Leitbilder mehr vor, sondern sieht es lediglich als ihre Aufgabe, volkskulturellen Verbänden und Vereinen Rahmenbedingungen zur Verfügung zu stellen. Die Vereine und Verbände waren und sind damit aufgefordert, selbst jene Bilder zu entwerfen, deren Rahmung sie gefördert bekommen.

Die Aufforderung, sich selbst zu bestimmen, führte nicht nur zu allerlei Irritationen, sondern auch zu produktiven Reaktionen, zur Wiederbelebung des Volksschauspieles, zur Gründung von Talverbänden und „Regionalbühnen", zu Produktionen unter professioneller Leitung und generell zur Professionalisierung gegen das Dogma der Ehrenamtlichkeit. Der Wandel wurde nicht „durch das Volk", sondern durch die Politik, einige Persönlichkeiten und einzelne Institutionen eingeleitet. Zu fragen, ob sie als „Trendmacher" zu bezeichnen sind oder nur den „Trend der Zeit" erkennen, ist so müßig wie die Frage nach dem Ursprung von Henne oder Ei. „Etwas" entsteht. Und vielleicht ist dieses sich ständig wandelnde „Etwas" auch das, was seit jeher schon unter „Volk" gemeint war.

Die Geschichte des Volksschauspieles ist aus dem Blickwinkel der Veränderungen in den letzten zwanzig Jahren neu zu schreiben. Während „Volksschauspiel" gegenwärtig immer noch als einen Teil des „Lebens in überlieferten Ordnungen" definiert wird, läßt sich das neue Volksschauspiel – bzw. der neue Blick darauf – als spielerische Auseinandersetzung mit Unordnungen in „geschützten Spielräumen" zum Zweck der Entwicklung neuer Ordnungen verstehen, im wörtlichen Sinn als kritisches Aufrollen von Scheinordnungen, und im übertragenen Sinn als deren Weiterentwicklung.

Nach traditionellem Begriff wird Volksschauspiel mit dem geistlichen Spiel des Mittelalters nahezu gleichgesetzt.

Die Frage mag angebracht erscheinen, warum nicht ein neuer Name für das gefunden wird, wofür heute Praktiker einen traditionell besetzten Begriff „mißbrauchen"? Was haben denn schon etwa „Telfer Volksschauspiele", „Zillertaler Volksschauspiele" oder die „Brixentaler Volkstheater" mit mittelalterlichen Passionsspielen und dem Lieblingskind der Volkskunde, Hans Sachs und dem Fasnachtspiel, zu tun? Nichts? Das neue Volksschauspiel entwirft Gegenbilder, fordert zur Auseinandersetzung mit der „traditionellen Besetzung" heraus und ist so wie das alte Bild eine Konstruktion.

„Das Spiel des Volkes für das Volk" ist eine Leerformel, in die sich jede Menge hinein projezieren läßt. Wörtlich genommen ergibt sie jedenfalls keinen Sinn. Im Mittelalter war das Schreiben und Lesen gewiß nicht Sache des Volkes, sondern die einiger weniger, zumal es sich bei geistlichen Spielen zunächst um lateinische Texte gehandelt hat. Spieltexte werden auch heute noch nicht vom Volk sondern von Autoren geschrieben, die dem Volk mehr oder minder „aufs Maul" schauen, dem Zeitgeschmack Rechnung tragen, persönliche Anliegen mit allgemeinen verbinden und Störungen persönlicher und allgemeiner Art aufarbeiten. Geschrieben wird und wurde allemal nicht „für das Volk", sondern nur für eine Minderheit, die als die erreichbare Öffentlichkeit privilegiert war, auch wenn sie stellvertretend für alle gemeint sein mochte (Carl 1987). Es ist bezeichnend, wie lange die Volksschauspielforschung das Verhältnis zwischen einzelnen prägenden Personen und Gemeinschaften nicht zum Thema gemacht hat, um den Mythos vom Volksgut als Eigentum des Volkes aufrecht zu erhalten. Die Haltung findet sich auch heute noch bei Traditionsvereinen, die ihre „uralten" Stoffe und Texte als Heiligtum hüten. So wird etwa die Ansicht vertreten, daß „das Spiel der Spiele", das Passionsspiel, keine Autoren bräuchte, denn was da geschrieben stehe, sei Allgemeingut und stünde in

der Bibel. Das stellt sich für jeden, der Vergleiche anstellt, als frommer Wunsch heraus. Die Passionsspieltexte zitieren zwar Biblisches an Kernstellen (topoi), sind aber im übrigen dramatisch gestaltete Erzählungen nach einem Zeitgeschmack, der jeweils um drei bis fünf Generationen „nachzuhinken" pflegt.

Auf dem Alten wird beharrt, unabhängig davon, ob es verstanden wird oder nicht. Ja, gerade im nicht Nachvollziehbaren käme der emotionale Wert erst so richtig zum Tragen. Vielfach steckt hinter solchen Meinungsäußerungen allerdings nur die Trägheit, sich mit dem Überlieferten auseinanderzusetzen und die Ablehnung, Gültigkeiten zu prüfen. Das überlieferte Wort erhält dabei den Charakter des Formelhaften und Unverrückbaren. Dogmatische Wortgläubigkeit hängt an Begriffen und nimmt das Wort nicht allein als Hinweis auf dahinter liegende Bedeutungsfelder. Nominalismus gibt dem Wort Bedeutung, während gradualistisches Denken es nur als Hindeuten und Verweisen auf das Geheimnis lediglich schaubarer aber nicht anwendbarer Ordnungen versteht.

Die Passionsspiele des Mittelalters – sie sind das Lieblingskapitel der Volksschauspielforschung – waren zunächst theatralisch-bildhaft umgesetzte lateinische Meßfeiern und als solche „gradualistisch". Es kam nicht auf das Verstehen des Wortes an, sondern auf das Begreifen und Miterleben des heilsgeschichtlichen Vorganges, auf das Geheimnis der Heiligen Messe. Das Wort deutete auf etwas hin, aber gab sich noch nicht selbst Bedeutung, um damit eindeutig zu werden. Die erhaltenen nominalistischen Texte sind dagegen Zeugnisse solchermaßen eindeutig gewordener Passionsspiele.

Der Filter der Germanistik hat die alten Volksschauspiele gänzlich als Worttheater verstanden, kommentiert und neu editiert. Es gibt ein höchst umfangreiches Schrifttum, in dem kaum ein Detail der alten dramatischen Texte nicht hin und her interpretiert worden ist. Es gab und gibt noch ein Wetteifern im Rekonstruieren von Urfassungen, die Jagd nach Bindegliedern und das akribische Jonglieren mit Sekundärliteratur. Die Passionsspieltexte des Mittelalters sind der Germanistik und der Volkskunde somit besser bekannt als die Entwicklung des Volkstheaters der letzten hundert Jahre.

Die Passionsspiele gerieten mit der Aussiedlung aus dem Kirchenraum im 15. Jahrhundert zu groß angelegten christlichen Welttheaterspielen mit unverblümten Aktualitätsbezügen und teils ganz frecher Komödiantik, die sich nicht nur selbständig in Fasnachtspielen, sondern auch in den religiösen Spielen selbst findet.

Die Passionsspiele verwandelten sich im Umbruch vom gradualistischen zum nominalistischen Denken zu spektakulären Marktplatzspielen und hinterließen der Neuzeit eine Bilderfülle, aus der um 1600 volksbarocke Versionen neu zusammengesetzt wurden. Sie umfaßten als „Paradeisspiele" das Weltgeschehen von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht und verzichteten auf die im späten Mittelalter überbordenden profanen und realistischen Szenen. Diese fanden sich allerdings ab 1650 schon als „Zwischenspiele" in Legendenspielen wieder und lassen sich als eine Quelle des komischen Volkstheaters mit nachhaltiger Wirkung auf die Folgezeit identifizieren. Zeitgleich entstand aber auch der Typus der „Leiden Christi Spiele" (Oberammergau), der sich zunehmend auf die bildhafte Darstellung der Evangelienberichte beschränkte. Von der barocken Welt, die Himmel, Erde und Hölle umfaßte, blieb nur mehr das „Reale" übrig.

Passionsspiele heute verstehen sich alle als Laiengottesdienste. Sie trennen sich oft nur zögernd vom stilistischen Erbe des 19. Jahrhunderts. Soweit sie in den nicht liturgischen Szenen das neue Testament als Grundlage für eine theatralische Rekonstruktion des Leidens Christi verwenden, geraten sie unweigerlich in den aus dem späten Mittelalter bekannten Realismuskonflikt. Eine fesselnde, theatralisch mitreißende Darstellung vernachlässigt heilsgeschichtliche Aspekte, wodurch sie zum historisierenden Schauspiel wird. Passionsspiele, die sich an eine im Glauben gefestigte Gemeinde richten, verharren im bebilderten Gottesdienst. Andere sind der Auffassung, daß Passionsspiele durch dramatische Darstellung auch kritisches Publikum fesseln und überzeugen sollen.

Unter dem Namen „Europapassion" haben sich heute fünfzig Passionsspielorte aus Europa zusammengeschlossen, um international Termine abzustimmen und sich Fragen nach „Tradition und Auftrag" zu stellen.

Die Besucherzahlen der europäischen Passionsspiele kommen an diejenigen großer Festspiele heran. Der Publikumskreis umfaßt nicht nur großräumig versammelte Gläubige sondern auch „Theatergeher" aus unterschiedlichsten Schichten. Während Gruppenbesuche abnehmen, steigt der Einzelbesuch und der Publikumsanteil aus der jeweils näheren Umgebung. Die Besucherstrukturen sind in Veränderung begriffen. Das ist alles, was sich feststellen läßt. Die Behauptung, daß das „Volk" den Zuschauerkreis von Volksschauspielen bildet, stimmt nicht einmal im Sinn eines repräsentativen Querschnittes.

„Brauchspiele" sind Passionsspiele im Geist von Gelöbnissen, das Spiel alle sechs bis zehn Jahre abzuhalten. Als „Volksschauspiel" wird man sie wohl bezeichnen können, auch wenn sie nicht zu Ostern gespielt werden

und als Unternehmungen Festspielbetrieben mit typischen Besucherstrukturen gleichen. Ein wesentliches Kriterium ist die weiter oben erwähnte Selbstverständlichkeit der Darsteller, sich am Spiel zu beteiligen.

Wenn in die Darstellung des mittelalterlichen Passionsspieles alle Stände mit eingebunden waren, ist davon auszugehen, daß sie von Spielleitern einbezogen worden sind. Es sind allemal verantwortliche Organisatoren, aufgeschlossene Geistliche, engagierte Autoren und Spielleiter, die die Initiative ergreifen und oft genug gegen den Widerstand gewohnter Sehweisen, gegen Tradiertes und gegen „das Volk" verändernd eingreifen. Ihre Kunst besteht darin, „für das Volk" verständlich zu bleiben. Den formalen Veränderungen gehen dabei stets inhaltliche voraus. Das dürfte sich im Mittelalter auch nicht viel anders verhalten haben als heute. Schließlich sind einige prägende Spielleiter, Autoren und Bearbeiter auch nach Jahrhunderten noch namentlich bekannt.

Das „Spiel des Volkes für das Volk" mystifiziert Volk zum kollektiven Einheitsgebilde, und das Volksschauspiel zum „Leben in überlieferten Ordnungen".

Dabei sei den Passionsspielen durchaus zugestanden, daß sie Spiele „von allen", sind, wenn unter „alle" die kulturelle Gemeinsamkeit eines Dorfes, eines Tales, einer Region oder einer Stadt gemeint ist. Von der 1200 Einwohner zählenden Gemeinde Erl stehen über 500 bei der alle sechs Jahre stattfindenden Passion auf der Bühne. Die anderen sind mittelbar am Geschehen beteiligt. Es gibt nur drei, die nicht aus der Gemeinde kommen, worauf stolz hingewiesen wird: der Regisseur, der Esel und das Publikum. Die Bemerkung ist nicht nur ein Witz sondern auch ein Hinweis auf den Charakter der Geschlossenheit des Spieles, das nicht nur Zuschauer und „Macher", sondern auch die Spielgemeinschaft gegenüber bestellten Professionalisten abgrenzt.

Wieviel Individualität verträgt das Volksschauspiel? Oder umgekehrt, wie abhängig ist es von leitenden Persönlichkeiten? Wie lange war es lediglich ein Mittel der Kirche, deren Vertreter als gebildete und privilegierte Minderheit die Allgemeinheit zur Einheit im Glauben erzog? Wie schnell wurde es ein Mittel, um Brüche zu verzögern? Und war es nicht die Intention einer Elite, das Volksschauspiel in der katholischen Restauration als Mittel im Ringen um die Wiedererlangung der Einheit im Glauben einzusetzen? Wie unterschied sich die „Einheit im Glauben" von derjenigen, die „das Volk" an Fürstenhäuser binden sollte? Was wissen wir eigentlich vom Volk im Volksschauspiel?

Wie lange hing „das Volk" an mythischen und magischen Vorstellungen? Begann es sich im Volksschauspiel von ihnen zu lösen oder band es sich im Spiel an sie? Trifft die Theorie zu, daß im Spiel Kultur entsteht (Huizinga 1994)? Sind die geistlichen Spiele des Mittelalters als Mittel gegen Verweltlichungsprozesse zu verstehen? Ist die Rückeinbindung alter Ordnungen im „Spiel des Volkes für das Volk" gelungen, oder schlug nicht doch gegen die Intention der leitenden Kräfte im Prozeß der Umsetzung die Lust am Säkularisieren durch? Wie resistent waren dabei magische und mythische Vorstellungen?

Wer kam im Mittelalter überhaupt in Frage, als „das Volk, das für das Volk spielte"? Das „Volk" bestand einst aus einer fest gefügten Hierarchie der Stände, die mehr oder minder kleine in sich geschlossene Gruppen im hierarchischen Ordosystem darstellten. Wir wissen lediglich, daß verschiedene Zünfte die Gestaltung bestimmter Spielstände der Passion über hatten. Was läßt sich davon aber schon mehr ableiten, als daß die Spielkultur städtisch war?

Die ländliche Bevölkerung stand unter militärischem Schutz von Burgen und wurde vom Klerus, von Fürsten und Kaisern, die an der Spitze der Gesellschaftspyramide thronten, als Untertanenvolk, manchmal auch als ihr Eigentum behandelt. War sie das Publikum? Je niederer der Stand, desto mehr „Volk" (Huizinga 1975)?

Gelegen an Handelswegen, erfuhr die Bevölkerung der Dörfer in den Bergen von den Städten im Norden und Süden. Und auch von den Völkern im Osten und Westen, da die Straßen nicht nur Handelswege, sondern auch Heerstraßen waren. Wie steht es also um den Mythos von der Abgeschlossenheit als Nähe zu den Ursprüngen des Lebens und dem Kontakt zur Außenwelt als Zerstörung von Ursprünglichkeit? Haben wir uns die Prozesse von Entfremdungen nicht viel differenzierter und dynamischer zu denken, in Interferenzen, Wiederholungen und Ungleichzeitigkeiten oder so, wie sie uns Heinrich von Kleist in seinem Aufsatz „Über die Marionette" (Kleist 1997) gedeutet hat? Wer durch Bewußtseinsbildung Naivität und „Grazie" verliert, bedarf großer Übung und der Kunst zur bewußten Natürlichkeit zurückzufinden. Kleist beschreibt diesen Vorgang am Beispiel eines Zweikampfes zwischen einem geübten Fechter und einem Bären. Das Tier bleibt überlegen, weil es zum Reagieren den Umweg über den Verstand nicht braucht. Nun könnte man daraus folgern, daß es ziemlich schlecht um die Natürlichkeit stehe. Ist ihr Verlust nicht ein allzu großes Opfer auf dem Altar der Aufklärung und Bildung? Wenn das Wiederfinden der Natürlichkeit hohe Kunst bedeutet, dann steht ihr

die Utopie der Volkskunst gegenüber. Diese besagt, daß es „Typen" gibt, die ihre natürliche Grazie, das heißt ihre Originalität behalten und den langwierigen Prozeß der Bewußtseinsbildung nicht brauchen. Ist es möglich, im Zustand der Ursprünglichkeit zu bleiben? Ist das Festhalten an Bräuchen hierfür ein brauch-bares Mittel? Heinrich von Kleist bezweifelt das und geht davon aus, daß kein Mensch um den Baum der Erkenntnis herum kommt, ohne von ihm zu essen. Die Rückkehr ist und bleibt ein unendlicher Prozeß mit allen nur denkbaren Verwirrungen, Täuschungen, und Wiederholungen. Das Bewußtsein des Spielens läuft allenfalls auf eine Beschleunigung der Ent-Wicklung hinaus, indem es die Erinnerung an den Zauber des Anfangs wiederholbar und die Utopie des Endes greifbar macht. Diese Utopie läuft auf die gänzliche Aufgabe des Bewußtseins hinaus, bei dem sich der Mensch analog zu einer Gliederpuppe Gott ergibt, der allein die Fäden zieht, oder sie zielt auf eine Annäherung an die Natürlichkeit durch ein zunehmendes Bewußtsein.

„Über die Marionette" von Kleist ist eine Absage an Ideologien, die Identität, Ursprünglichkeit, Natürlichkeit, authentische Sprache etc. als Traditionsgut zu verstehen, das durch Bewahren und Pflegen geschützt werden könne. Das Mittelalter ist nur für den Forscher ein Paradies, in das er die Geschlossenheit einer tradierbaren Ordo-Welt hineinprojeziert.

Es gab das Volk der Fahrenden, der Bettler, Dörcher, Laniger, Karrner, Gaukler und Handelsleute. Im übrigen lebte die seßhafte Bevölkerung der Dörfer, Weiler, Täler und Almen jeweils in ihrer Kaste und ihrer Zunft. Jeder hatte seinen festen, unverrückbaren Platz, heißt es. Wer hat ihnen den Platz zugewiesen? Haben sie ihn freiwillig nicht verlassen? Haben sie nie daran gedacht, sich zu verändern, „weil es der Brauch ist", weil es die Tradition und die überlieferte Ordnung so vorsah? Haben sie nicht wenigstens von Veränderungen geträumt? Und legt nicht das Spielgut Zeugnis ab von diesen Träumen?

Volksschauspiel ist in Krisenzeiten seit dem späten Mittelalter immer wieder der kulturelle Ausdruck von Versuchen zur Rettung der Einheit (im Glauben) gegen Bewegungen in den Ordnungsgefügen (Säkularisierung und soziale Differenzierung) gewesen.

Ist Volksschauspiel ein Mittel, um „Volk" zusammenzuhalten und an alte Ordnungen zu binden? In wessen Interesse? Den Jesuiten sagt man nach, daß sie das Volksschauspiel in der katholischen Restauration zur Wiedererlangung der Einheit im Glauben gebraucht hätten. Gebraucht ja. Sie haben es dazu benützt, mag sein, so wie seit der Antike Brot und Spiele für Ruhe und Ordnung, zur Disziplinierung der Massen benützt worden

sind. Erklärt ist damit lediglich die jeweils intendierte Absicht. Aber kann das willige Folgen als „Spiel des Volkes für das Volk" gelten? Gibt es nicht auch so etwas wie eine Umkehrung von Intentionen im Spiel?

Die intendierte Absicht des „Volksschauspieles" ist das Einigen und Einbinden möglichst vieler Menschen in vorgegebene, herrschende Strukturen. Sie nimmt dabei aber immer auch das Risiko der Solidarisierung gegen die Absicht in Kauf, denn Spielen bedeutet, wie Shakespeare ins Treffen führt, „Gift in kleinen Dosen". Gerät ein wenig zu viel ins Blut, beginnt es zu kochen. Kurzum, was lernt das Volk im Volksschauspiel? Mündigkeit?

Spielprozesse können kollektive Prozesse des Bewußtwerdens je nach Intention hintanhalten oder auslösen. Sie sind eine Möglichkeit, die Mündigkeit nicht nur Einzelner, sondern auch die von Gruppen zu fördern. Sie solidarisieren zu eingeschworenen Gemeinschaften oder zur Selbstaufgabe. Sie sind Erziehung zur Unterordnung oder Mittel zur Bildung von „Gegenöffentlichkeiten".

Die sogenannten „katholischen Tendenzstücke" und das Spielgut aus der Zeit der Aufklärung sind zwei Beispiele für die Ambivalenz des Volksschauspieles und das Phänomen der „Tendenzumkehr" in der Spielpraxis.

Als Protestanten aus Wattens in Tirol wegen ihres Glaubens ins Burgenland auswandern mußten, spielten sie dort „ihr" Spiel vom Jüngsten Gericht weiter, das dem Text von 1722 nach zu beurteilen ein katholisches Tendenzstück ist. Das ist keineswegs absurd, denn das Spiel war für sie in erster Linie zur Aufrechterhaltung ihrer Identität in einer neuen Umwelt brauchbar. Diese Erklärung ist zumindest ebenso schlüssig wie der mögliche Hinweis darauf, daß die katholische Version des Spieles auch nur eine umgedeutete Fassung frei nach Hans Sachs war.

Als in der Zeit des aufkeimenden bürgerlichen Widerstandes gegen den Absolutismus Volkstheateraufführungen verboten wurden, sollte Aberglaube unterbunden und das lose Treiben des Spielens abgestellt werden. Den Theatergruppen wurde klar gemacht, daß die Verbote ein Gebot der „Aufklärung" seien. Das Bühnenspiel sollte „regelmäßiger" werden. „Weg mit der Verwahrlosung des Volkes durch zotenhaftes Spiel, das nur dazu angetan ist, Laster zu fördern", hieß es nicht nur im Alpenland, sondern auch in Leipzig, wo der Hans Wurst durch die Prinzipalin Caroline Neuber schon symbolisch hingerichtet worden war, um die darstellende Kunst aus ihren Niederungen zu führen, und um den Unflat der Worte durch Dichtung zu ersetzen. „Das Volk ließ sich seine Spielfreude aber doch nicht

ganz nehmen", so und ähnlich werden die „Spielverbote der Aufklärung" gegen Ende des 18. Jahrhunderts bis heute kommentiert. Ein wenig zu auffällig ist allerdings das zeitliche Zusammenfallen der Verbote mit der bürgerlichen Revolution. Spielen bedeutet Solidarisierung von Gruppen und letztlich „Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit" (nach Emanuel Kant pikanter Weise die Definition von „Aufklärung"). Hinter dem, was da die Obrigkeit als chaotisch und abergläubisch bezeichnete, stand vielleicht doch auch die Angst vor unkontrollierbaren „Kommunitäten", die revolutionäres Gedankengut verbreiten könnten. Was für die Zeit unter Maria Theresia Vermutung bleibt, läßt sich im Vormärz als Faktum feststellen.

Halten wir fest: Volksschauspiel ist in der Spannung zwischen intendierten Absichten und ihrer Umkehrmöglichkeit in der Umsetzung als Spielprozeß ambivalent, „für und/oder gegen das Volk".

Ein exemplarischer Fall der Macht von Intentionen ist das „Anderlespiel" aus Rinn, dessen Text aus dem Jahr 1648/99 erhalten geblieben ist. Es war die intendierte Absicht des „Rinner Judenspieles", der Bevölkerung klar zu machen, daß jüdische Handelsleute ein Christenkind umgebracht hätten. Die Geschichte wurde erfunden, um den massenhaft arbeitslos gewordenen Knappen am Ende des Dreißigjährigen Krieges zu verheimlichen, wer eigentlich die Schuld an der sozialen Not hatte. Nach dem Frieden gab es keinen Feind mehr, auf den die Schuld hätte abgeschoben werden können. Die Obrigkeit wollte keine Verantwortung für den Ausverkauf des Landes übernehmen, suchte einen Sündenbock und stülpte einen Mythos darüber. Frühkapitalistische Methoden führten zum radikalen Ende des Abbaues von Silber. Also wurde der Mythos vom Berg, der seine Schätze zurückhält, weil „die Juden" einen Ritualmord begangen hätten, erfunden und als Volksschauspiel zur Verbreitung der Legende unter das Volk gebracht. Nach genauem Lesen des Manuskriptes, das die Legende mit dem versiegenden Bergbau in direkte Verbindung bringt, bleibt die Frage offen, ob die intendierte Absicht der Schuldzuweisung tatsächlich gelungen ist, ob das Volksschauspiel in der Lage war, erhitzte Gemüter zu besänftigen und Aggression abzulenken. Immerhin gibt es einige Szenen in dem Spiel, etwa das Zwischenspiel „von den sieben Gesteinen" und die Narrenszenen, die Gift in recht hohen Dosen sind, Schuldzuweisungen umkehren und als verschlüsselte Informationen verstanden werden können. Wie verhielten sich die in Not geratenen Bergleute? Spielten sie am Ende gar mit? Waren sie die Träger dieses „Volksschauspieles"? Ließen sie mit sich spielen? Ist das Spiel als „Trost" für das Volk nach der Aus-

wanderung von (protestantischen) Bergleuten eingesetzt worden? Wenn das so gewesen ist, dann ist die Definition von Volksschauspiel als Spiel des Volkes für das Volk reiner Zynismus.

Es ist höchst bemerkenswert, daß sich der Mythos bis ins zwanzigste Jahrhundert, von den Zeitumständen des 17. Jahrhunderts völlig abgekoppelt, halten konnte, er noch nach dem Zweiten Weltkrieg in der Adaption eines Geistlichen als „Volksschauspiel" gepflegt wurde und bislang eine Entmythologisierung des Stoffes auf sich warten läßt. Vielleicht gibt es so etwas wie ein kollektives Gedächtnis, das Mythen wie Geschwüre in Evidenz hält, bis sie reif sind, um sie platzen lassen zu können. Zahlreiche Beispiele aus jüngerer Zeit weisen darauf hin, daß kritischen Volksschauspielen in Umkehrung mythologisierender Tendenzen eine entscheidende aufklärende Rolle zukommt.

„Das Spiel des Volkes für das Volk" gibt es, wenn schon nicht historisch, so doch wenigstens als romantischen Wunschtraum. Das wissenschaftliche Sammeln deutscher Volksschauspiele, Sagen, Mythen und Märchen begann, als das Bürgertum im frühen 19. Jahrhundert Quellen des nationalen Selbstverständnisses nach bürgerlichem Verständnis dem Volk angeboten hatte. Das "Volk" trat nach Einführung der Schule für alle allmählich aus dem Schatten der Unmündigkeit und wurde in den Kreis der legitimierten Empfänger von Bildung mit einbezogen, aber nicht wirklich, denn die Erforschung des "Volksgutes" war mit der „Übersetzung" für den Volksgebrauch verbunden. Es wurde nicht durch das Volk tradiert, sondern für das Volk zum Tradieren zurechtgeschnitten.

Die Rückbesinnung auf die Volkskultur war mit der bürgerlichen Vereinnahmung derselben verbunden und diente nachvollziehbaren Zwecken, zunächst zum Beispiel dem Durchhalten des Volkes während der französischen Vorherrschaft. Der durch die Aufklärung in Gang gesetzte Prozeß sozialer Emanzipation begann danach gegen die neuen Festungswälle der Fürstenbündelei anzurennen. Im Kulturkampf hielt sich das Bürgertum dabei mit "dem Volk" als Schild bedeckt. Die Herrschaft und das Volk hatten dagegen ihre erkennbaren Zeichen, Orden oder Tracht, Schärpe oder Hosenträger, Hof- oder Volkskultur.

Das Volksschauspiel in bürgerlicher Interpretation eignete sich hervorragend zur Bildung von Mythen. Die Kontinuität in der Volkskultur ist einer von ihnen. Es ist ja auch bestechend für den Forscher zu entdecken, daß Passions- und Osterspielhandschriften, die keine zweihundert Jahre alt sind, sich im Vergleich mit Spieltexten aus dem späten Mittelalter tatsäch-

lich an manchen Stellen als fast identisch erweisen. Die Sache wird um so aufregender, als das Argument, daß es doch das Wort der Heiligen Schrift sei, mit dem die Kontinuität erklärt werden könnte, nicht stichhaltig ist. Im Volksschauspiel dokumentiert sich vielmehr unabhängig von der Bibel und teils sogar im Gegensatz zur Lehre der Kirche die Kontinuität kollektiver Glaubensvorstellungen der ländlichen Bevölkerung. In Erl/Tirol wird zum Beispiel ein Osterspieltext aus dem 18. Jahrhundert aufbewahrt, dessen Herkunft sich aus dem um 1600 entstandenen Unterinntaler Paradeisspiel nachweisen läßt, das seinerseits wieder zahlreiche Übereinstimmungen mit mittelalterlichen Texten aufweist.

Läßt sich auf Grund dessen aber auch schon gleich von ungebrochenen Traditionen über Jahrhunderte hinweg sprechen? Gibt uns der Nachweis solcher Kontinuität das Recht, hinter den überlieferten Mythen und Bildern die Gestalt einer alle Zeiten überdauernden Volksseele, oder gar das Nachleben germanischer Bräuche zu vermuten? Oder ist diese Gestalt lediglich ein bürgerlicher Fiebertraum, Ausdruck der Sehnsucht nach authentischem Leben, nach kulturellen Verwandlungen, als Alternative zum Kampf um „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit"? Volkskultur wurde gleichsam zum biologischen Heilmittel zwecks sanfter Genesung von der Krankheit der Spaltung des Volkskörpers in Herrscher und Untertanen, Stadt und Land, Hof und Hütte erklärt.

Das Volksschauspiel war vor allem in den Bergen zu Hause, dort, wo die Quellen entspringen und zusammenfließen, um vereint als muntere Botschaft die von Systemzwängen und höfischen Ritualen verschmutzten Städte reinzuwaschen, wie sich volkstümlich und blumig Erzherzog Johann in seinen Tagebüchern ausdrückte. Diese sind übrigens bemerkenswerte Dokumente, weil sie die "Alpenbegeisterung" als Reaktion auf das politische Verwerfen von Entwürfen zur Neuordnung Europas („Alpenbund") aus der Kraft der Regionen erklären.

Diskontinuitäten, lebendige Umformungen, Tendenzumkehr und Widersprüche blieben für die Erforscher der Volkskultur lange Zeit blinde Flecken oder wurden von ihnen krampfhaft weginterpretiert, so etwa im Glauben an die Fortsetzung der mittelalterlichen Tradition im bäuerlichen Brauchspiel „des Volkes für das Volk", auch wenn unter dem Volk inzwischen nur mehr das Dorfvolk in von der Zivilisation noch eher unberührten Gegenden gemeint werden konnte. In Rückzugsgebieten lebe auch heute noch das unverfälschte Echte, Reine und Ursprüngliche. Diese fast schon zur Ideologie gewordene – auch heute noch verbreitete – Meinung sagt viel über Sehnsüchte und über Projektionen aus und idealisiert Ursprüng-

lichkeit. Es macht den Menschen auf seine Natur hin fest, sieht ihn nur in seiner Unveränderlichkeit. Demnach sei zum Beispiel der Tiroler ein „Typ", dem die Spielfreude im Blut läge. Das ist wahr, aber auch grundfalsch, denn auch diese Behauptung trifft zu: Er ist so außer sich und in seiner Identität gefährdet, daß er das heitere Spiel als bittere Medizin nimmt. Er spielt nicht nur „wie" um sein Leben, sondern tatsächlich um seine Lebendigkeit zu erhalten.

Der unerschütterliche Glaube an das Echte, das scheinbar nur im Ursprünglichen – oder im Zustand hoher Bewußtheit – zu Tage tritt, und an die Kontinuität in der Volkskultur stilisierte auch den unverfälschten Dialekt zum Wesensmerkmal echter Volkskultur. Ihn gälte es zu erhalten, heißt es in unzähligen Vorworten zu Büchern, Reden und in Programmheften. Ja, aber gerade im Erhalten auf der Bühne verfälscht er sich, weil er hier um das „Sich-Ausstellen" nicht herumkommt. Er entwickelt Originalität erst im dialektischen Umgang mit der Sprache, wird erst durch Anpassung kommunikationsfähig und zum Mittel der Charakterbildung von Figuren auf der Bühne. Das ist nur möglich, wenn Darsteller ihr Spiel nicht auf das Typisieren und „Originalisieren" begrenzen, sondern sich auf Widersprüche einlassen.

Schon im Vormärz polemisierten Volksbildner gegen die Bewahrungs- und Pflegesucht in der Volkskultur: „Laßt uns dumm, wie wir gelebet sterben, und die Nachwelt spricht, das Volk war groß" (N. N. 1836; „Politisches Vater unser" nachgedruckt 1979. Da heißt es unter anderem: „Vater unser, Vater aller Leiber, laß die teutschen Seelen gut und dumm! Gib uns ferner gute Ochsentreiber für deutsches Ochsenpublikum [...]").

Die Formel vom Volksschauspiel als "Spiel des Volkes für das Volk" ist soziologisch widersinnig, historisch grotesk und als Wunsch nach Kontinuität künstlich naiv.

Sie ist ein Relikt aus der Zeit der Auseinandersetzung gelehrter Bürger mit jener aufgeklärt absolutistischen Ideologie, die zwar „alles für das Volk" tun, aber „nichts durch das Volk" verändert wissen wollte. Die Formel ist ein Beispiel für den Mangel an kritischer Auseinandersetzung mit der Aufklärung. „Das Volk" in diesem Sinn ist ein romantischer deutscher Bürgertraum mit bösen Spätfolgen.

Die volkskulturelle Quellensuche im Vormärz war ideologisch nicht nur davon getragen, die alte Ordnung „für das Volk" wiederherzustellen, vielmehr läßt sich bei manchen Forschern ein Bewußtsein darüber feststellen, daß die Absicht der Festigung des zu erhaltenden Systems lediglich zur

Schau gestellt worden ist, um unter dem Anschein der Förderung von Kultur „für das Volk" unbehelligt diejenige „durch das Volk" vorzubereiten. Sie bedienten sich der spielerischen Praxis, den Anschein von Kontinuität zu wahren, um unbehelligt Widerstand leisten zu können. Adolf Pichler ist in dem Zusammenhang ein interessanter Fall. Bertolt Brecht hat diese Gedankengänge in „Schweyk im Zweiten Weltkrieg" zum Leitmotiv gemacht: Kuschen und erst zubeißen, wenn die Zeit reif ist.

Es läßt sich beobachten, daß Volksschauspiel politisch hoch sensibel reale Umbrüche verschlüsselt im voraus sozusagen durchspielt. Theater dieser Art kommt der Utopie vom Spiel „des Volkes für das Volk" sehr nahe.

Lange vor dem politischen Zusammenbruch des Tito-Staates fanden über viele Jahre hinweg Theaterfestspiele in Görz statt, einer Region mit starker historischer Identität über Staatsgrenzen hinweg. Die meisten der dort gespielten Stücke setzten sich mit dem Zusammenbruch der Monarchie auseinander und schienen damit der Festigung der herrschenden Staatsideologie des Tito-Jugoslawien zu dienen. Emotional allerdings waren sie als kulturelles Wetterleuchten eines kommenden politischen Umbruches vital spürbar. Als nicht minder brisant erlebbar waren die Gastspiele von Gruppen aus den Nachfolgestaaten, die bei den internationalen Amateurtheaterfestspielen der Steiermark in den 1970er Jahren regelmäßig Begeisterung und Solidarisierung hervorriefen. Sie haben es mit ihrer Verschlüsselungskunst bis zur Meisterschaft gebracht. Von der Dichte ihrer Spielkultur blieb nach den politischen Zusammenbrüchen nur mehr ein mageres Häuflein Theater übrig.

Erlebnisse dieser Art bestärkten mich in der Auffassung, daß die periodisch auftauchende Vitalität von Volksschauspielen im Zusammenhang mit geistigen und gesellschaftlichen Umbrüchen zu sehen sind.

Mit der Erfindung des Völkischen wurde Volksschauspiel zum „Spiel mit dem Volk". Es brauchte keine anderen Autoren mehr als die „Stimme des Blutes", keine andere Bühne als die für Masseninszenierungen der „Volksgemeinschaft" und keine anderen Spielleiter mehr als die der Gleichschaltung, um dem Zweck zu genügen, Individualität auszuschalten. „Je schneller die Erkenntnis wächst, ein Teil des Ganzen zu sein, desto eher wird der Weg beschritten, der zum wirklichen Volksspiel führt" hieß die Parole der Reichspropagandaleitung der NSDAP (N. N. o. J., 5). Moderater und differenzierter hieß es 1933:

> „Das Volk wird wieder zum Theater gehen, wenn das Theater wieder zum Volke geht. Das Volk aber und die Masse sind zweierlei. Die Masse will Zerstreuung – sie findet sie außerhalb des Theaters gemeinhin viel bequemer als im Theater.

> Das Volk will Sammlung; es will sich als Gemeinschaft gesammelt finden; und dann will es nicht prosaisch belehrt und noch weniger mit künstlichem Tiefsinn geplagt, dann will es bewegt sein [...]" (Riedel 1933, 53).

„Die Volksspielbewegung hat Ordnung zu fördern, dem Volke seinen Mythos zu erhalten und, wo er verloren ging, ihn wieder zu erwecken" (N. N. o. J., 5). Nach der Befehlsausgabe der Reichspropagandaleitung der NSDAP waren Volksspiele verwurzelt mit der Volksgemeinschaft, Stämme des deutschen Waldes. Wer den Boden des Volkes als differenziertes Geflecht entmythologisierte, Netzwerke der Kommunikation analysierte oder Abnormes als Besonderheit annahm, galt als Mythoszersetzer und Waldschädling, der das „biologische Gleichgewicht" zerstöre und Volksgemeinschaft zersetze.

In der Volksspielliteratur erfuhr die Massenpopulation eine „gewaltige Reinigung von Kitsch und Schund. Wir müssen verlangen, daß das Volk nicht mit dem billigen Wust der Schreiberlinge gefüttert wird, die keine Verpflichtung gegenüber der seelischen Volksgesundheit kennen, sondern nur Sensationen und Rührseligkeiten. Es unterhält mit Schein, verfälschten Lebenstatsachen, seichter Ware und blöden Späßen." Als einziger Volksspielstoff blieb das „Volksschicksal" übrig, das zum Glauben an determiniertes Leben unter „dem Mythos" verpflichtete.

Interessant dabei ist, daß neben der Volkstheaterliteratur („nörgelnder Kritizismus") auch die ländliche SitCom als Bestrebung galt, „die ihren Kampf gegen die nationalsozialistische Weltanschauung" (N. N. o. J., 8f.; Riedel 1933) führe, denn sie fördere durch Unterhaltung die „Zerstreuung" und nicht die „Sammlung". Interessant ist das deshalb, weil die SitCom seit den 1930er Jahren deutlich außenseiterfeindliche, faschistoide Züge trägt. Ihr Verbot in der NS-Zeit trug anscheinend dazu bei, daß sie danach als „unbelastet" die merkwürdigsten ideologischen Blüten bis in unsere Tage treiben konnte. Die Pflege von Volkskultur tut sich gelegentlich bis heute noch schwer mit dem Entmythologisieren der Begriffe Gemeinschaft, Herkunft, Heimat, Boden, Ursprung, Authentizität, Dialekt, Volk und was der Begriffe mehr sind, die als „Gefühlsangelegenheiten" nicht erklärbar seien. Die Geborgenheit in volkskulturellen Brauchgemeinschaften sei vielmehr ein widerständiger Hort gegen die Säkularisierung der Welt. So argumentierte Tirols Volkstheaterideologe Friedrich Haider noch 1990 in seinem Grundlagenwerk „Tiroler Brauch im Jahrlauf":

> „Bräuche waren einst der sittliche und leibliche Halt für den Dorfbewohner, wer sich ihnen entzog, stellte sich außerhalb der Gemeinschaft. Der Jugend war durch die Bräuche der Weg ins Leben abgesteckt. Gemessen an heute, gab es

> deshalb auch keine Jugendprobleme [...]. Ist die Bereitschaft zur Erneuerung der Bräuche nicht mehr da, steht es schlecht um den gesunden Sinn unseres Tiroler Volkes [...]" (Haider 1990, 13).

In früheren Zeiten wurde volkskulturelle Gemeinschaftsbildung ähnlich als Aufhalten „fortschreitender Zerstörung" verstanden, nur richtete sich die Widerständigkeit, die etwa Erzherzog Johann als Mittel der Solidarisierung des „einfachen Volkes" propagierte, einst ganz konkret gegen den absolutistischen Verwaltungsapparat des Metternich-Systems und gegen höfische Ziererei und nicht generell gegen den „Werteverfall".

Aus der Sicht traditioneller Volkskunde ist Volkskultur „Leben in überlieferten Ordnungen". Zweifellos ist Volkskultur vom Wunsch danach geprägt. Die Definition als Wunsch und allenfalls als Trauer infolge der Vergeblichkeit des Wunsches, erlaubt Prozesse des Erwachens aus mythischer und magischer Verflochtenheit nicht als Abkehr von der Volkskultur, sondern als Bestandteil der Volkskultur zu sehen. Der Aspekt ist nach dem Kult mit dem Kultischen in der NS-Zeit mehr als notwendig suspekt geblieben.

Die neue Sichtweise stößt ein Tor auf, hinter dem die „Pfleger" der Volkskultur das Ungeheuer des Chaos vermuten, dem heldenhaft standzuhalten sei. Mit dem Aufstoßen zerbirst indes der dahinter vermutete Drache und seine Teile lösen sich in archetypische Gestalten auf, die sich weit verstreut als friedliche Wesen in der weiten Landschaft des kollektiven Unbewußten tummeln. Volksschauspiele sind und bedeuten „Prozesse". Sie beschreiben in ihren Bildern Säkularisierung und erweisen sich auch in der szenischen Umsetzung als Prozesse dynamischer Gemeinschaftsbildung. Sie erhalten nicht, sondern schaffen Ordnungen. Sie widerlegen den Mythos, der die Bildung von Individualität als notwendige Trennung aus dem Geflecht kollektiver Vernetzungen negativ besetzt. Sie pochen nicht auf „Gemeinschaftsgefühl" als Abgrenzung, vielmehr entsteht im Spiel „Gemeinschaftsbewußtsein". „Vom Volksschauspiel zur SitCom" bezeichnet einen Spannungsbogen und nicht den Weg vom Ursprung über das verlorene Paradies bis hin zu den Deformationen inhaltsleerer Zerstreuung. Wenn es überhaupt so etwas wie eine kausale Entwicklung gibt, dann ist diese in erster Linie eine Hilfsvorstellung für den Forscher und zwar im wörtlichen Sinn, als gedankliches Fädenziehen an einem verwickelten Komplex, in der Hoffnung beim Entrollen von Oberflächen in Umkehrschlüssen den Gesetzmäßigkeiten zunehmender Veräußerlichungen auf die Spur zu kommen. Das Geflecht sei daher nun vom oberflächlichsten Er-scheinungsbild der SitCom her aufgezogen. Wer sie

beurteilen will, mag sich an die Verteufelung dieser Spielgattung durch den Nationalsozialismus erinnern und in der Kritik Vorsicht walten lassen.

"SitCom" ist die Abkürzung für Situationskomödie und bezeichnet als solche Typenlustspiele für mediale Vermarktung. Wenn Volksschauspiel als Spiel erkannt werden kann, das Gemeinschaftsbewußtsein durch Persönlichkeitsbildung entwickelt und das qualifizierte Öffentlichkeiten bildet, ließe sich dem gegenüber die SitCom als kultureller Ausdruck einer Gesellschaft rettungslos vereinzelter Individuen bezeichnen? In ihr gibt es kein Volk, sondern lediglich die Masse. Kurzum, ist die SitCom die pervertierteste Form des Volksschauspieles? Der Witz der „SitCom" besteht geradezu in der Abwesenheit von Kommunikation auf allen Ebenen. Die Figuren in diesen Lustspielen sind bestenfalls Maschinenteile, meist aber das Korn in den Mühlen der Zerstreuungsdramaturgie. Sie funktionieren oder werden zermalmt. Ihre Gesichter sind reduziert auf Masken oder auf das Schneiden von Grimassen. Die Augen kullern, sind weit aufgerissen oder es ist ihnen sonstwie das Staunen über die eigene Entfremdung abzulesen, über das, was die Typen gegen ihren Willen tun, ohne je über ihr Unvermögen nachzudenken oder sich gegen Fremdbestimmtheit zur Wehr zu setzen. „Mei, bin i a Depp", war einer der berühmten „Sager" Sepp Löwingers.

Die Figuren sprechen zwar miteinander, aber es kommt so gut wie nie etwas bei den angesprochenen Partnern an. Sie monologisieren Dialoge, was bestenfalls zu witzigen Mißverständnissen führt. Und sie sind vor allem in ihrer Selbst-Losigkeit allesamt Spielzeuge. Die Frage, wer mit ihnen spielt, was bei Zulassen von kulturellem Gewissen dramaturgische Pflicht zur Beantwortung wäre, wird nicht einmal in den Raum gestellt. Warum? Um der Entdeckung, daß auch mit dem Zuschauer gespielt wird, keinen Raum zu lassen? Nicht minder kommunikationslos ist das Verhältnis zwischen den Spielern und dem Publikum. Die „Sendung" findet ohne jede lebendige Rückmeldung statt – letztere besteht ja ausschließlich aus eingespielten künstlichen Lachern. Der Zuschauer hat vorschriftsmäßig mitzulachen.

Die SitCom wird über einen Einwegkanal ausgestrahlt. Der Zuschauer sitzt als Einzelner vor dem Schirm. Und es wird alles eingesetzt, um ihn in Form von „Zerstreuung" zu unterhalten. Es erübrigt sich daher jede weitere Frage nach der Gleichzeitigkeit des Persönlichkeits- und des Gemeinschaftsbildenden im Spiel, die beim Volksschauspiel an erster Stelle steht. Es geht nicht um das Volk, sondern um die Quote, um den Anteil an der Masse der Bevölkerung. Fernsehanstalten sprechen zwar

von „Hörer- und Sehergemeinschaften", meinen aber in ihrem Quotenfetischismus die Masse, die sich als Gemeinschaft nur in den Erfolgstabellen von TV-Anstalten darstellt. Die einzig nachhaltige gruppendynamische Wirkung besteht in der Förderung von Vereinzelung im Senderadius. Der Marktanteil bestimmt den Wert von Werbeeinschaltungen. Mit einer schnell zu produzierenden Unterhaltungsware sollen möglichst viele Zuseher daran gehindert werden, auf andere Programme umzusteigen. Die Einschaltquote wird durch Ausschaltung differenzierter Inhalte erreicht. Mit der Masse verliert Kultur so weit an Gewicht, bis sie sich schließlich aufhebt. Der vereinzelte Konsument ist wieder reif zum Entschweben in die „Volksgemeinschaft".

Ist diesem Horrorbild nichts Positives entgegenzuhalten? Doch, die SitCom hat einen Grad an Künstlichkeit erreicht, die sie längst zum kritischen Medium über die virtuelle Welt gemacht hat, und durch die sie zum Spiegelbild der Realität kippt. Auch der SitCom ist die Möglichkeit zur Tendenzumkehr immanent. Der Effekt stellt sich allerdings nur beim Bekennen zur virtuellen Dramaturgie (rasche Schnitte, simultane Ebenen etc.) ein und nicht im Abfilmen der Bühnen-SitCom.

Das „ländliche Lustspiel" (bzw. Bauernkomödie) ist die Entsprechung der virtuellen SitCom auf der Bühne vor Zuschauern. Es zeichnet sich unrühmlich durch faschistoide Tendenzen aus und macht sich über die ländliche Bevölkerung respektive die Bauern lustig.

Bei einer Generalversammlung des Landesverbandes Tiroler Volksbühnen stand mitten in einer Diskussion um ländliche Lustspiele plötzlich einer der Funktionäre auf und sagte: „Überall wird Bauerntheater gespielt. Aber wenn ich in die Runde schaue, bin ich, glaube ich, der einzige Bauer" (Stefan Ritter, Bezirksobmann Kitzbühel bei einer Vorstandssitzung. Landesverband Tiroler Volksbühnen. (Jahreshaupt-versammlung 1997). Das Volksschauspiel der vom bäuerlichen Denken geprägten Gesellschaft ist tot, es blüht dagegen die Bauern-Nostalgie. Das Spiel wird zum Ersatz für Realität und das nicht für die Betroffenen, die im Spiel das Versinken der Welt ihrer Vorfahren gleichsam weg-lachen, sondern für die, die den Prozeß des Versinkens nicht wahr haben wollen. „Die Touristen erwarten von uns perfekte Inszenierungen" erzählte mir unlängst die Besitzerin eines großen Zillertaler Hotels. „Wir verleugnen, Figuren aus der ‚Piefke-Saga' zu sein, weil wir solche Figuren geworden sind. Unser Leben hier ist gespielt. Ich bin froh, wenn die Saison zu Ende ist und wir wieder ein ernstes Stück spielen. Das brauche ich, um das alles hier auszuhalten zu können." Sie hat damit gut beschrieben, daß erst der Verlust des Spielbewußtseins eine Bedrohung wäre, und daß das Dorftheater dieses Bewußtsein wach hält,

auch wenn das Publikum nichts als Virtuelles, längst Untergegangenes oder/und höchst Lächerliches zu sehen bekommt. „Genau das wollen die Gäste sehen, daß es bei uns noch so ist, wie sie glauben, daß es bei uns früher war. Und wir erfüllen ihnen diesen Wusch, weil sie deshalb kommen. Wir machen uns darüber lustig, damit wir uns nicht selber auf den Leim gehen, indem wir all die Klischees für das Leben unserer Eltern und Großeltern halten und uns dabei die Wurzeln abschneiden."

Was macht die Bühnen-SitCom so beliebt? Sie ist „charakterlos", braucht dadurch kein psychologisches Einfühlungsvermögen und erzielt ihre Effekte ausschließlich aus den „hetzigen" Situationen. Der Begriff „Hetz" im Gegensatz zum Witz entlarvt die Absicht der Hetzjagd auf Außenseiter. Als anspruchslose Unterhaltungsware kann sie ohne spezielle Kenntnisse und Erfahrungen der Spielleiter leicht inszeniert und von ungeübten Darstellern mit ausreichendem Lacheffekt umgesetzt werden.

SitComs waren vor allen in jeder Menge gefragt, als sich die Zahl der Dorfbühnen im Zuge der Tourismusentwicklung in kurzer Zeit vervielfachte und es mit unterstützenden Einrichtungen im Dienst der Bühnen schlecht stand. Sie hatten sich selbst zu behelfen. Und sie konnten sich mit SitComs selbst behelfen, denn sie sind ein geeignetes Trainingsmaterial. Sie sind höchst geeignet als Service für Gäste und zur zwanglosen Unterhaltung des einheimischen Publikums, nur reichen sie in der Zwischenzeit nicht mehr zur Spielmotivation aus. Man habe genug geübt und wolle es mit dem Spiel nun ernst meinen, heißt es allenthalben. Dazu kommt der generelle Besuchereinbruch bei SitComs durch Gastspielbühnen. Der Witz stellt sich für das Dorfpublikum in diesem Genre anscheinend nur mehr mit den persönlich bekannten Darstellern aus dem eigenen Dorf ein. Die SitCom mit aus den Medien bekannten Spielern und Ensembles macht dagegen in den Dörfern keinen Schnitt mehr. Verlage, die lange erfolgreich auf Massenware gesetzt haben, brechen ein. Der Stückemarkt ist offener geworden und das Angebot differenzierter, was natürlich Rückschlüsse auf die veränderte Nachfrage zuläßt. Dorfbühnen suchen in zunehmendem Maß das Besondere, etwas, womit sie sich von anderen unterscheiden.

Ist die SitCom zurück auf dem Weg zum Volksschauspiel?

Noch geistert sie ihre Unsitten aus. Sie blödelt sich aus, als ob sie sich für ihren Zynismus, Menschen auszulachen, entschuldigen wollte. Erst machte sie sich über Menschen lustig, anstatt menschliches Fehlverhalten anzuprangern. Nun „verspielt" sie ihren eigenen Zynismus. Wie verwahrlost die Spielpraxis in den Dörfern aber auch sein mag, so sehr ist auch Vorsicht in der Beurteilung auf der Basis von Textanalysen geboten.

Selbst gegen die Tendenz eines Stückes und gegen auch noch so sinnentleerte Klischees ist die Lust am Zusammenspiel als unabhängiger Wert zu erkennen. Auch eine SitCom kann den Charakter eines Volksschauspieles haben und fördert selbst gegen die feststellbare inhaltliche Tendenz integrativ Gemeinschaftsbildung durch Tendenzumkehr in der Darstellung.

Es gibt sogar zahlreiche Fälle, in denen soziale Integration gerade bei solchen ländlichen Lustspielen stattfindet, die aus ihrer diskriminierenden Absicht der „Hetz" kein Hehl machen. Wenn ein Theatertext vorschreibt, daß über eine Figur wegen eines Fehlers ihrer Natur gelacht werden soll, ist das, wie E. Lessing schon in seiner „Hamburgischen Dramaturgie" festhält, unmoralisch:

> „[...] Jede Ungereimtheit, jeder Kontrast von Mangel und Realität ist lächerlich. Aber lachen und verlachen ist sehr weit auseinander [...] die Komödie will durch Lachen bessern, aber nicht eben durch Verlachen [...] Ihr wahrer allgemeiner Nutzen liegt in dem Lachen selbst; in der Übung dieser Fähigkeit, das Lächerliche zu bemerken [...]. Die Komödie müsse sich nur mit Fehlern abgeben, die sich verbessern lassen" (Lessing 1963, 115ff.).

Ein Mensch mit einem nicht behebbaren Defekt ist Gegenstand des Mitgefühls und hat als solcher auf der Komödienbühne keinen Platz. Die kategorische Feststellung mag als aufklärerisch und moralisierend eingeordnet werden, aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie sich für die Reformen des Volkstheaters im 20. Jahrhundert als Leitmotiv erwiesen hat.

Ich dachte lange in dieser Art: Wenn eine mit einem Fehler der Natur behaftete Figur mit einem Darsteller besetzt wird, der eben so einen den Zuschauern bekannten Fehler aufweist, müßte das doch doppelt unmoralisch sein. Ein Beispiel belehrte mich eines Besseren. Ich erlebte die Befreiung eines Dorfpublikums über den Mut eines behinderten Darstellers, der seine Behinderung lächerlich ausstellte. Die Figur wurde nicht mehr wegen seiner Behinderung verlacht, wie es der Autor vorsah, sondern es lachte befreit über den Mut des Darstellers, der seinen Fehler ausstellte. Der Darsteller bezog das Publikum in sein Vermögen des Lachens über sich selbst ein. Die Situation verlor ihre Peinlichkeit und endete im befreienden Lachen. Und nicht nur das. Er, der bis dahin von der Dorfgemeinschaft gemieden worden war, wurde von ihr als humoriger und unterhaltsamer „Kauz" angenommen.

Vor zwanzig Jahren etwa begann ein allgemeines Umdenken in Sachen Integration von Behinderten. In dieser Zeit entstand das Volksstück „Kein Platz für Idioten" von Felix Mitterer, das zu einem Schlüsselstück wurde und die Augen für die Unmoral des Verlachens von Menschen in der SitCom öffnete.

Es kam daraufhin allerdings auch zu einer Entwicklung, bei der das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wurde. Es gab zwar bald keine Behinderten als Lustspielfiguren aber auch keine „Narren" mehr. Wenn mit dem Verschwinden der „lustigen Dodln" auf der Bühne gleichzeitig auch die Kasperln, die Clowns und alle übrigen närrischen Kunstfiguren verschwinden, ist nichts erreicht, im Gegenteil. Die Verbrennung des Hans Wurst ist eine Hinrichtung, die die Rache seiner Anverwandten nach sich zieht.

Es kommt also nicht auf die Abkehr von der SitCom an, sondern auf ihre Umkehr. Ein berühmtes Beispiel hierfür ist das Spiel von Schwarzen, die sich als Weiße schminken und als solche „die Schwarzen" diskriminieren.

Es kann davon ausgegangen werden, daß Autoren von SitComs, die mit dem Auslachen von Figuren spekulieren, einen sicheren Instinkt für Effekte haben und daß diese Effekte generell in „Lachen aus Erkenntnis" umgewandelt werden können. Das klingt nicht nur wie ein Rezept dafür, wie aus einer SitCom ein Volksschauspiel zu machen sei, sondern es ist auch eines.

Ein Beispiel: Das viel gespielte ländliche Lustspiel „Liebe und Blechschaden" von Hans Gnant beginnt mit dem Auftritt des betrunkenen Hausherrn, der sich verletzt hat. Er sucht ein Pflaster, reißt die Laden der Kredenz auf, findet nur Unordnung vor, für die er seine ‚Alte' verantwortlich macht. Die Frau wird als schlampig diskriminiert und die Zuschauer lachen über sie. Das Bild des „schlampigen Charakters" der Frau wird im Verlauf des Stückes nicht als begründetes Fehlverhalten aufgeklärt. Sie ist so und hat diesen Fehler. Es bleibt also beim Auslachen. Und das ist unmoralisch, weil die Frau als veränderungsunfähig gezeichnet wird und weil nicht aus der Erkenntnis gelacht werden kann, daß hinter der Beschuldigung ein behebbares Fehlverhalten steht. Die Umkehrung der Tendenz fände dann statt, wenn ein Regisseur den betrunkenen Mann die Laden aufreißen ließe und wir als Zuschauer miterleben, daß er in seiner Verwirrung die Unordnung selbst stiftet, die er seiner Frau unterstellt. Plötzlich lachen wir dann nicht mehr über die Frau, sondern über die aus verstehbaren Gründen falschen Beschuldi-gungen. Die „Situation" erhält einen psychologischen Hintergrund. Eine andere Möglichkeit bestünde in der Begründung der „Schlampigkeit" als Reaktion auf bestimmte Ursachen. Auch das liefe auf die Umwandlung eines statischen Menschenbildes von jemandem, der nie und nimmer aus seiner Haut heraus kann, in ein dynamisches hinaus.

Der Titel „Vom Volksschauspiel zur SitCom" fordert dazu auf, die Entstehung des ländlichen Lustspieles aus der Geschichte des Volksschauspieles heraus zu deuten.

Als Geburtsort der SitCom läßt sich das geistliche Spiel des Mittelalters tatsächlich feststellen. Er ist die Hölle. In der heiligen Handlung des Spieles gab es nichts zu lachen, aber die Menschen hatten Lachen zumindest als Kontrastmittel nötig. Über die Teufel durfte gelacht werden. Der Christ, im Spiel das Publikum, lacht über das Böse, und die Bösen, im Spiel die satanischen Figuren, verlachen Scheinheiligkeiten. So ist das im geistlichen Spiel zumindest seit dem Innsbrucker/Neustifter Osterspiel von 1391.

Als die dionysischen Figuren im apollinischen Spiel erwachsen wurden, verließen sie den Familienverband der geistlichen Spielwelt und zogen auf Schaubuden bei Jahrmärkten durch die Lande. Sie legten ihre teuflischen Namen ab, nannten sich Dilledapp, Hans Wurst oder Kasperl, behielten aber als Zeichen ihrer Herkunft manchmal ein Horn auf der Stirn, das sie als diabolische Figuren gleichsam brandmarkt. Im Verlauf der Entwicklung von Kultur und Literatur nach Regeln der Kunst, wurde der Zotennarr immer wieder einmal für seine „Hetz" und triebbestimmten Späße bestraft, bevor er als dionysische Figur in der deutschen Shakespeare-Renaissance wieder entdeckt wurde. Darauf sei hingewiesen, weil die Entwicklung von Fastnachtspielen kaum ohne die Funktion der Szenen aus der verkehrten Welt im geistlichen Spiel erklärt werden kann.

Die SitCom ist jenes Lustspiel, in dem die höllische Herkunft der lächerlichen Figuren verleugnet wird. Mit der Tendenzumkehr in der psychologischen SitCom wird Dämonisches „weg-gelacht" und im kritischen Volksschauspiel werden Mythen „ver-spielt". Die beiden Spielarten zeigen verschiedene Gesichter, sind aber von ein und der selben elementaren Natur.

Die aus Stein gehauenen Dämonen an gotischen Domen erinnern an eine Zeit der Umwandlung magischen Empfindens in Bilder, die vom „Binden des Dämonischen" Zeugnis ablegen. Das geistliche Schauspiel des Mittelalters vermag ähnlich gesehen zu werden. Modernes Volksschauspiel hat nach wie vor den Charakter von Teufelsaustreibungen. Das Spiel wird durch seine Benennungen und Bezeichnungen zur Bannung von Gewalten, zur Manifestation der Macht über unbewußte Mächte. Das mag wie eine Beschreibung von Zuständen einer uns längst fremden Zeit klingen und bei Volksschauspielforschern unangenehme Erinnerungen an den Germanenkult im Brauchspiel wachrufen. Indes ist magisches Denken heute durchaus ein Teil unserer Wirklichkeit. Die Christianisierung ist ja

keineswegs abgeschlossen und die „Aufklärung" steckt noch mitten in den Kinderschuhen. Wenn wir Volksschauspiel nicht der Vergangenheit zuordnen, lassen sich im Vergleich mit historischen Beispielen die merkwürdigsten Analogien zum neuen Volksschauspiel feststellen.

Es ist alles andere als ein Zufall, daß das Volksschauspiel „Stigma" von Felix Mitterer, mit dem die professionellen „Tiroler Volksschauspiele Telfs" vor rund zwanzig Jahren gegründet worden waren, ein so großes Aufsehen erregte. Das zentrale Thema des Stückes war die Entmythologisierung des kirchlichen Rituales der Teufelsaustreibung. Mitterer deutete das Ausbrechen dämonischer Gewalt als Folge verdrängter und verbotener Sexualität. Verboten war diese noch vor 150 Jahren einer Magd, weil sie die finanziellen Voraussetzungen zur Gründung einer Familie nicht erfüllte. Verboten war sie auch Geistlichen zum Zweck der Disziplinierung. In beiden Fällen besteht die Gefahr des Ausbruches von nicht beherrschbarer Gewalt. Triebunterdrückung bedeutet beim „reinen" Menschen Erhöhung und Vereinigung mit der Wahrheit, beim „unreinen" Rückfall in die Barbarei. Losgelöste Triebe befreien, oder stiften Chaos. Der zivilisierende Effekt des Triebverzichtes, von der die Psychologie spricht, und die „Anpassungsleistung", von der die Wirtschaft spricht, bleiben um die Jahrtausendwende fragwürdige Theorien.

Wer sich im Besitz der Wahrheit wähnt und meint, Dämonen bei anderen austreiben zu müssen, findet sie in sich selbst, heißt es in „Stigma". Deshalb wurde das Stück als Skandal empfunden. Der Stachel saß tiefer als die Erregung über die Magd, die ihr Menstruationsblut Christus weiht. Jedes Volksschauspiel, das im engsten Sinn ein solches genannt zu werden verdient, verletzt Tabus, ist Grenzgängerei am Rande des kollektiven Unbewußten und spielt mit Dämonie.

Spielen ist eine Möglichkeit, Prozesse der Dämonisierung auf der Bühne zu gestalten, um sie zu „kultivieren". Spielen trägt in unkritischer Form zur Dämonisierung der Realität bei oder versteht sich in bewußter Form als Aufklärung. Als solches unterstützt es Integrationsprozesse und ist eine Form der Teufelsaustreibung. Der unkritische Umgang durch Bühnen-Zauberlehrlinge bewirkt das Gegenteil, nämlich Barbarisierung. Die unkritische SitCom mit ihrem reduzierten Menschenbild und ihrem Unterhaltungsabsolutismus verzichtet auf so gut wie alle aufklärenden Möglichkeiten.

Volksschauspiel hat zu allen Zeiten gleichzeitig mythologisiert und entmythologisiert. Es „hebt Realität auf". Es hebt sie auf die Bühne zur Reflexion, oder „hebt sie auf" im Sinn von Realitätsverlust. Im ersten Fall

entsteht im Spiel Kultur, im anderen geht sie wieder verloren. „Volksschauspiel" ist so ambivalent, wie das Volk, das ein Mal manipulierbare Masse ist und sich dann wieder als die Summe von in sich strukturierten Gemeinschaften erweist.

Volksschauspiel, als Prozeß der Ablösung und der Befreiung aus der Gefangenschaft magischer und mythischer Gewalt, bricht auch heute noch Tabus und macht Angst vor der Benennung von Dingen, die wir fürchten. Das Spiel als Individuationsprozeß und Volksschauspiel als kollektiver Prozeß der Aufklärung von Verdrängtem, sind geradezu die Mittel schlechthin zur Überwindung eben dieser Angst, weil es dem unbestimmten Gefühl des Ausgeliefert-Seins den Stachel nimmt.

Am historischen Beispiel der Erlösungsspiele, die die ganze Weltgeschichte, von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht, zum Inhalt haben, ist die Deutung des Volksschauspiels als Beschreibung von Individuationsprozessen naheliegend. Die dargestellte Menschwerdung Christi bedeutet im Spiel die Menschwerdung des Menschen.

Diese geistlichen Welttheaterspiele vom Ende des Mittelalters bis zum Dreißigjährigen Krieg sind voll von Bildern. Sie decken sich mit jenen archetypischen Vorstellungen, die C. G. Jung als Ausdruck des kollektiven Unbewußten im Zusammenhang mit Individuationsprozessen beschreibt (vgl. Schönwiese 1975, 99):

> „Wenn das Drama der Seele auf dem Wege der Projektion, das heißt gespiegelt in den zunächst unerklärbaren Naturereignissen, dem menschlichen Bewußtsein faßbar wird, so vollzieht sich dieser „Individuationsprozeß" im Erlösungsspiel als Spielprozeß."

Das Denken in symbolischen Bildern, das heute noch in reduzierter Form von „lebenden Bildern" in manchen Passionsspielen üblich ist, bestimmte in den Erlösungsspielen die gesamte Dramaturgie. Jede Figur hatte ihr „sprechendes Requisit" und wurde durch dieses identifiziert, Jakob durch die Leiter, Eva durch den Apfel, der Tod (mors) und die Liebe (a-mor) als Doppelfigur durch Pfeil und Bogen. Symbole waren nicht nur Erkennungszeichen, sondern auch die Requisiten auf dem Weg zur Erlösung, sprich der Überwindung der Angst vor der Gewalt des sogenannten Bösen.

Es ist aber gar nicht nötig, nach Beispielen aus der Geschichte zu suchen, um Volksschauspiel als kollektiven Prozeß des Bewußtwerdens zu verstehen. Auch der Widerstand, der solchem Ansinnen entgegen gestellt wird, ist heute immer wieder erlebbar.

Gemeinschaftsbildung durch Volksschauspiele wird von Vertretern der jeweils herrschenden Ordnung sehr schnell als gegen sie gerichtet verstanden. Die Solidarisierung kreativer Kräfte an der Basis scheucht alle auf, die mögliche Veränderungen des status quo (welcher Art auch immer) fürchten. Das war in den Zeiten von Maria Theresia bis Metternich so, als im großen Stil Volksschauspiele untersagt worden waren und setzt sich bei kritischen Stoffen bis heute fort.

Im Vorfeld zum Volksschauspiel „Die drei Teufel" von Felix Mitterer im Brixental kam es im Frühjahr 1999 zu lebhaften Protesten gegen das Vorhaben, dessen Absicht es sei, hieß der Vorwurf, alte Wunden aufzureißen und Menschen Angst zu machen. Das Wesen des Theaters, durch „Furcht und Mitleid Leidenschaften zu reinigen", der Antike seit Aristoteles geläufig, ist für das Kulturbewußtsein privilegierter Minderheiten heute nur in den geschlossenen Anstalten von subventionierten Musentempeln Selbstverständlichkeit, wird aber im Volksschauspiel sehr schnell als Bedrohung durch Solidarisierung an der Basis empfunden, da „Vereine" nicht ausreichend „geschützte Kulturräume" sind.

Aus Südamerika ist dieses Volkstheater als „Theater der Unterdrückten" durch Augusto Boal ausreichend bekannt. Daß es aber auch hierzulande immer wieder mit Problemen verbunden ist, wenn Volksbühnen die ausgetretenen Pfade der SitCom und aller anderen unverbindlichen Unterhaltungen des Laien-Hobby-Spieles verlassen, ist kaum im Bewußtsein der Öffentlichkeit. Das „Weißbuch zur Kulturpolitik" ist ebenso höchst unbeleckt vom Wissen um die Problematik wie die Gruppe fast aller selbst ernannter Kulturvermittler und „Kulturentwickler", die bei staatlichen Förderstellen offene Ohren haben, die die Provokation nur von oben herunter fördern, während an der Basis alles beim Alten bleibt.

Oft richtet sich das zögerliche Verhalten von volkskulturellen Funktionären, „Pflegern", Pfarrern, Bürgermeistern, ja sogar Bühnenobleuten und „Kulturförderern" nicht gegen Inhalte, sondern lediglich gegen das Risiko der unternehmerischen Kräfte ambitionierter Volksschauspielgruppen. Auch ohne Zensur und Spielverbote gibt es heute noch unvermindert die aus der Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert bekannten Strukturen: Zur Verhinderung von „ungezügelter Spiellust", die nur dazu angetan sei, dem Aberglauben Vorschub zu leisten, wird unter Vorgabe der Aufklärung Volksschauspiel verhindert. Das Spielen selbst ist dabei häufig genug nicht unterbunden worden. Die Verbote sollten ja der „Bereinigung" dienen und nicht der Abschaffung. Und was hieße das anderes, als den solidarisierenden Effekt zu unterbinden?

Das Volksschauspiel „Die drei Teufel" ist ein heißes, aktuelles Beispiel. Es befaßt sich mit den Brandstiftungen und Morden von drei „Feuerteufeln" um 1930 in Hopfgarten und ist ein Versuch, das Geschehen als Wetterleuchten des nationalsozialistischen Weltenbrandes und als Folge von Orientierungslosigkeit (fehlende „Väter", Finanzkrise, Depression) zu deuten, ohne den Anspruch zu erheben, mehr als nur wenige Aspekte der Ursachen des Grauens entdeckt zu haben. Aufarbeitung von Geschichte und Durchleuchten von Gruppenzwängen, die zu destruktiver Gewaltausübung führen, sind aufklärerische Absichten des Spieles. Es geschieht das nicht in trockener Form, sondern mit der Lust am Spiel. Diese gilt manchem aber als die eigentliche Absicht. Vom sensationslüsternen Aufreißen alter Wunden, diffamierender Absicht und vom Heraufbeschwören des Bösen ist die Rede. Kurzum, dem Spiel wird magische, unkontrollierbare Wirkung unterstellt. Die so argumentieren, machen sich zu den Hütern der Ordnung, die mit ihren Vernunftgründen dem Gemeinde- und dem Pfarrgemeinderat die Türen einrennen. „Lieber verdrängen, vergessen und verhindern" als mit sinnlichen Mitteln Bewußtsein verändern, ist ein beharrendes Prinzip, mit dem jede freie, kreative Gruppe rechnen muß. Daß spielerisches Aufarbeiten und Erinnern als „Gift in kleinen Dosen" ein Mittel der Heilung ist, bleibt jenen, die sich selbst – aus welchen verständlichen oder vorgetäuschten Gründen auch immer – als „Betroffene" bezeichnen, ein nicht zugängliches Argument. Sie stehen auf dem Standpunkt, daß „Aufklären" ein Zeichen der Gefühllosigkeit sei und stecken dabei selbst im Sumpf von Sentimentalitäten, die sie für Gefühle halten.

Die selben Menschen, die im beschriebenen Fall lauthals nach dem Verbot des Spieles riefen, sind aber gleichzeitig begeisterte Anhänger eines vor wenigen Jahren durch eine Burschengruppe (Forscher früherer Generationen hätten dazu „Männerbund" gesagt) revitalisierten alten Brauches der „Hexenverbrennung". Mit Kuhglocken und Trommeln bewaffnete Dämonen in Teufelsmasken treiben eine als „Hexe" bezeichnete Gestalt des „Bösen" ins Feuer. Die Verbrennung bedeute ihrer Interpretation nach die Überwindung der Finsternis. Die Argumentation zur Begründung des „schönen Brauches" unterscheidet sich kaum von jenen der Inquisition von einst und ist von magischem Denken geprägt bzw. von dem, was bestimmte Brauchtumsforscher als Erklärung anbieten. Die Aufklärungskritiker, die die reale Geschichte mit den „Feuerteufen" endgültig begraben und verdrängt wissen wollten, kamen nicht auf die Idee, ihren geliebten Brauch mit dem historischen Vorfall der Hopfgartner Brandstifter in Verbindung zu sehen: Die „drei Teufel aus Hopfgarten" verbrannten nämlich die schwangere Geliebte des schwächsten unter ihnen in einem Heustadl.

Diese „Hexenverbrennung" war vor sechzig Jahren die grausame reale Analogie zum „schönen" Burschengruppen-Brauch. Der Brauch – nicht nur in diesem Fall – trägt nichts zur Aufklärung bei, das Spiel sehr wohl, denn Bräuche mythologisieren und revitalisieren magischen Zauber, während das Volksschauspiel mit seinen durchschaubaren Bildern entmythologisiert, im beschriebenen Fall sogar in besonderer Weise. Ein Vergleich zwischen der Kommunikationsstruktur des Dreimännerbundes mit der der drei Höllenfürsten in barocken Erlösungsspielen zeigt übrigens erstaunliche Analogien. Darauf sei hingewiesen, um Zweifeln zu begegnen, die den Zusammenhang mit historischem Volksschauspiel ausschließen.

„Luzi-fer" bleibt auch in der Finsternis der Lichtträger. Er ist als Höllenfürst im Spiel aber eine tragische Figur (sie ist so „vaterlos" wie der Anführer der „Feuerteufel", der sich für die Abwesenheit des Vaters rächt), dessen Selbsttäuschung im Hochmut bestand, sich als Lichtträger für das Licht selbst zu halten. Die Nummer zwei der Teufel ist der oberste in der Hierarchie der Befehlsempfänger, Satan, der keine Hemmungen kennt, weil der Anführer sein Gewissen ersetzt. Der dritte im Bunde, im geistlichen Spiel Belial genannt, ist einer, der die Bestialität mitmacht, weil ihm dies sein gestörtes Selbstverständnis ersetzt. Der Ausbruch des Teuflischen bedarf der Konstellation dieser „Gruppe". Luzifer, als Ursprung des Entstabilisierungsprozesses, steht als Bühnenfigur für die Verwechslung von Sein und Bedeuten, von Identität und Stellvertretung, so wie den Verrat des Judas im Passionsspiel in dem mangelnden Unterscheidungsvermögen („Reich Gottes" und fundamentalistischer „Gottesstaat") zwischen Realität und Wirklichkeit besteht. Was folgt daraus? Der Ausbruch des „Bösen" ist von Charakterkonstellationen und gesellschaftlichen Konstellationen abhängig und nicht auf einen vom Teufel besessenen Menschen nach alter Sündenbockideologie abzuschieben. Die Verteufelung von Menschen schürt die Angst vor dem Dämonischem, dem unterstellt wird, jederzeit und unberechenbar in Erscheinung treten zu können.

Die Alternative heißt, entweder auf die Suche nach Erklärungen und Deutungen zu gehen oder ganz einfach zu behaupten: Es gibt „abartige" Menschen – „die Bösen" –, im Gegensatz zu „den Guten" auf dieser Welt. Selbstverständlich sind „die Bösen" dabei immer „die Anderen".

Und da sind wir an einem springenden Punkt: Im historischen Volksschauspiel wird der Mensch im Spannungsfeld zwischen dem Guten und dem Bösen gesehen. Der Hinweis auf diese Struktur des Dualismus im mittelalterlichen und im barocken Volksschauspiel läßt leicht übersehen, daß dieser nur als Mittel zum Zweck des Einleitens von Erkenntnisprozessen benützt wird, als Erkennen durch Gegensätze.

Volksschauspiel ist nicht nur in seiner szenischen Praxis, sondern auch seinem Wesen nach episch. Als „episches Theater" ist es durchgehend dem „stellvertretenden Spiel", im Gegensatz zum „dramatischen Spiel", der Identifikation verpflichtet. Und vom Inhalt her geht es immer um das Selbstverständnis von Individualität, die an die Gruppe gebunden bleibt, was ohne Kritik an Autoritäten, die sich selbst absolut setzen, nicht möglich ist. Volksschauspiel in diesem Sinn ist immer für Autoritäten, „die sich selbst erhöhen", subversiv und widerständig und ein Korrektiv wider die Verselbständigung von Macht.

Die Theorie des epischen Theaters, die Bertolt Brecht für das „neue Volkstheater" aufgestellt hat (Brecht 1975, 1009), ist bislang auf seine Bedeutung für die Erforschung des Volksschauspieles noch kaum erkannt. Auch wenn das traditionelle Volksschauspiel nur in sich unveränderliche Figuren kennt, die sich entweder als gut oder böse erweisen, ist dieses Spiel dennoch prozeßorientiert und geht von der Veränderungsfähigkeit des Menschen aus. Genau diese Qualität unterscheidet das Volksschauspiel vom Typenspiel, von dem sich die SitCom ableiten läßt. In jedem Spiel „geht es um etwas". Es stellt durch aufgestellte Regeln Spielordnungen her, die die Ordnungen des Alltages für die Spieldauer außer Kraft setzen. Auf dem Fußballplatz geht es um den Ball. Und beim Schlußpfiff ist das Spiel aus. Im Brauchspiel geht es um den Brauch. Auch er setzt für eine bestimmte Dauer Gesetze des Alltages außer Kraft und bringt überlieferte Ordnungen ins Spiel. Das Ausziehen des Kostümes entspricht dem Schlußpfiff. Aus dem Heiligen Geist wird wieder der Nachbar, aus dem Teufel wieder der Bruder. So weit, so gut. Nur, es besteht ein Unterschied zwischen den Rollen im Sportspiel und denen im Brauchspiel. Darstellende Rollen sind Verkörperungen, die nicht spurlos wegzupfeifen sind. Spiele, die sich als Abbild der Realität oder gar als Chronik der Zeit verstehen, hinterlassen Bilder und Spuren im Alltag. Also scheint es legitim, das Volksschauspiel aus seinem historisch definierten Kontext herauszulösen, um es auf den Prüfstand der Erneuerungsfähigkeit zu stellen, und gegen die SitCom auszuspielen.

## Literatur

Bernhart, Toni (Hg.): Hierlanda. Wien-Bozen 1999.

Boal, Augusto: Theater der Unterdrückten. Frankfurt/M. 1979.

Brecht, Bertolt: Gesammelte Werke, 17. Schriften zum Theater. Frankfurt/M. 1975.

Büscher Barbara: „Volkstheater – Modell freier Theaterarbeit? In: TheaterZeit Schrift. Beiträge zu Theater Medien Kulturpolitik (1987) 21, 16.

Carl, Rolf-Peter. Volkstheater als Wunschvorstellung. Über Franz Xaver Kroetz und das Volksstück. In: TheaterZeitSchrift. Beiträge zu Theater Medien Kulturpolitik (1987/III) 21, 49ff.

Dörrer Anton: Das Erler Passionsbuch für 1912. Innsbruck 1912.

Dörrer Anton: Tiroler Fasnacht innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsgebräuche (= Österreichische Volkskultur, 5). Wien 1949.

Feldhütter, Wilfrid: Bauerntheater. Geschichte und Geschichten. Rosenheim 1979.

Geramb Viktor: Von Volkstum und Heimat. Gedanken zum Neuaufbau. Graz 1922.

Haider, Friedrich: Tiroler Brauch im Jahrlauf. Innsbruck u. a. 1990.

Hermann, Max: Jahrmarktsfest zu Plundersweilern. Berlin 1900.

Horváth, Ödön von: Gebrauchsanweisung. In: Materialien zu Ödön von Horváths „Kasimir und Karoline". Hg. v. Traugott Krischke. Frankfurt/M. 1973, 106f.

Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1975.

Huizinga, Johan: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek/Hamburg 1994.

Kretzenbacher, Leopold: Lebendiges Volksschauspiel in Steiermark (= Österreichische Volkskultur, 6). Wien 1951.

Kleist, Heinrich von: Über das Marionettentheater. Aufsätze und Anekdoten. Frankfurt/M. 1997.

Kühebacher, Egon (Hg.): Tiroler Volksschauspiel. Beiträge zur Theatergeschichte des Alpenraumes. Bozen 1976.

Lessing, G. E.: Hamburgische Dramaturgie. Stuttgart 1963.

Mertz, Peter: Wo die Väter herrschten. Volkstheater – nicht nur in Tirol. Wien u. a. 1985.

Moser, Dietz-Rüdiger: Volksschauspielforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1994, 519ff.

Nadler Josef. Literaturgeschichte Österreichs. Linz 1948.

N. N.: Europäische Geheimnisse. Graz 1836; „Politisches Vater unser" nachgedruckt in: Programmheft der Vereinigten Bühnen Graz zu: „Ein Jodler für Johann oder Der März ist gekommen". Graz 1979.

N. N.: Das Volksspiel im Nationalsozialistischen Gemeinschaftsleben. München o. J.

Riedel, Richard. Neues Weltbild und lebendiges Theater. Potsdam 1933.

Reuter, G.: Ödön von Horváth. Phil. Univ. Diss., Wien 1962.

Schmidt, Leopold: Das deutsche Volksschauspiel. Ein Handbuch. Berlin 1962.

Schönwiese, Ekkehard: Das Volksschauspiel im nördlichen Tirol. Renaissance und Barock (= Theatergeschichte Österreichs, 2: Tirol Heft 3). Wien 1975.

Schönwiese, Ekkehard: „Volksschauspiel, was heißt das?" In: Kühebacher, Egon (Hg.): Tiroler Volksschauspiel. Beiträge zur Theatergeschichte des Alpenraumes. Bozen 1976.

Schönwiese, Ekkehard: Gelöbnisspiele als Trauerarbeit. In: Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiel im alpenländischen Raum. Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 20/90. München 1990.

Schönwiese, Ekkehard: Passion Erl. Bilder, Geschichte, Spieltradition. Erl 1997.

Schönwiese, Ekkehard: Volksschauspielforschung zum Neudenken. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes, 48 (1999). Wien 2000, 59ff.

Schönwiese, Ekkehard: Idiot oder Narr, das ist die Frage. Eine volkskundliche Annäherung an eine Geschichte Behinderter. In: Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes, 50. Wien 2001.

Schönwiese, Ekkehard: Erler Passion. Erl 2002.

Sikora, Adalbert: Das Verbot der Volksschauspiele 1751 und seine Folgen. Innsbruck 1905.

Siller, Max: Fasnachtspiel. Commedia dell 'Arte. Gemeinsamkeiten – Gegensätze (= Schlern-Schriften, 290). Innsbruck 1992.

Volkstheater heute. TheaterZeitSchrift. Beiträge zu Theater Medien Kulturpolitik, (1987/III) 21.

Ulrike Kammerhofer-Aggermann

# Von der Volkskunstforschung zu den Erzeugnissen und Erscheinungen einer Gruppenästhetik

## 1. Entstehung des Begriffes

Das Verständnis des Begriffes „Volkskunst" hat sich innerhalb der Volkskunde im Laufe der Zeit wesentlich verändert. Kurz gefaßt, könnte man diese Begriffsgeschichte als Weg von der Suche nach der „eigentlichen Urkunst" zur Erkenntnis der sozialen Bedeutung von Kunst beschreiben. Die Entdeckung und Benennung des Bereiches finden wir zur Mitte des 19. Jahrhunderts, im Umkreis dreier Strömungen:

- Zum ersten im Gefolge des romantischen Nationalismus der, ausgelöst durch die Nationalideen Napoleons und den Zerfall des Römischen Reiches deutscher Nation in Kleinstaaten, in ganz Europa eine Fülle nationaler Sehnsüchte auf den Plan rief. „Volkskunst" wurde zum nationalen Charakteristikum und Erziehungsmittel erklärt, entsprechend gesammelt, aufgezeichnet und eingesetzt.
- Zum zweiten in der Krise von Kunst und Gewerbe zur Mitte des 19. Jahrhunderts, die durch fortschreitende Industrialisierung und Technisierung um ihr Überleben kämpften sowie inhaltlich und formal in den Eklektizismen von Klassizismus und Historismus verfangen waren. Sie strebten nach einer Überhöhung des händisch bzw. künstlerisch hergestellten Gebrauchsgegenstandes gegenüber dem Industrieprodukt und schufen dazu Sparte und Begriff „Kunstgewerbe", zu welchem auch Volkskunst ursprünglich gezählt wurde. Im Zuge der inhaltlichen und formalen Erneuerung wollten sie in der „Volkskunst" eine Schule originärer Schaffenskraft und zweckorientierter Formgebung entdeckt haben. Gleichzeitig wurde zu Ende des 19. Jahrhunderts „Volkskunst" von Kunsthistorikern als Stil 'definiert'.
- Die dritte wesentliche Erscheinung jener Zeit, die für die „Entdeckung" der Volkskunst maßgeblich wurde, war die Sozial- und Nationalökonomie, die zur Mitte des 19. Jahrhunderts Lösungen für die neuen

Arbeits-, Wirtschafts- und Sozialprobleme suchte. Stufen der vor- und teilindustriellen Produktion, Hausfleiß, Hausindustrie und dezentrale Manufaktur, galten ihr in Ballungsräumen als Konkurrenz zur Fabriksware, jedoch in wirtschaftlich schwachen Gebieten als staatspolitisch und ökonomisch bedeutsam.

Die beiden erstgenannten Bewegungen werteten Volkskunst von Anfang an positiv. Sie verbanden damit die Begriffe „Nation" und „Bauerntum", bzw. „Originärität" und „Spontaneität". Subjektive Wertungen, sowie Rettungs- und Erneuerungsgedanken sowohl politischer als auch künstlerischer Art führten zum Konstrukt „Volkskunst", das undefiniert bzw. zweckorientiert und unhinterfragt postuliert wurde. Eine realitätsnahe Betrachtungsweise, aus dem sozioökonomischen Blickwinkel der Produktions- und Vertriebsbedingungen fand sich allein auf Seiten der Sozial- und Nationalökonomie unter weitgehender Ausklammerung ästhetischer Aspekte.

Die Erstnennung des Wortes „Volkskunst" wird unterschiedlich gesetzt (Spamer nennt 1810 bei Friedrich Ludwig Jahn (Spamer 1941; vgl. H. Schwedt 1969, 170) und wurde von Korff (1992, 24) widerlegt; Schlee (Schlee 1978, 7) nennt 1841), sie ist jedenfalls spätestens im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts anzusetzen. Erste wissenschaftliche Positionen erscheinen kurz vor 1900. Bald darauf wurden Begriffskorrekturen versucht.

### 1.1. Volkskunst als Schule der Altertumskenntnis und Mittel zur „Nationalen Erneuerung"

In Österreich fehlte in der Frühzeit der Suche nach Volkskunst die Bewertung der Volkskunst als Mittel und Schule zur nationalen Erneuerung. In Deutschland war diese Bewertung von Volkskunst (neben der Altertumskunde, die Volkskundliches nicht aus anderen „Altertümern" hervorhob) vor dem Hintergrund der politischen Veränderungen, im 19. Jahrhundert wesentlicher Blickwinkel. So tauchen die ersten Sammlungen und Beschreibungen von Volkskunst speziell in den fremdregierten deutschen Kleinstaaten auf und zeigen die Suche nach den „deutsch-germanischen Wurzeln" (Schlee 1978, 7-9; H. Schwedt 1969, 172f.). In Österreich begann die Beschäftigung mit diesem neuen Genre ausschließlich im Umkreis der Museen, wo sie z. T. romantischen, vor allem aber sozialökonomischen und regimeerhaltenden Bestrebungen entsprungen war. Der deutschnationale Blickwinkel sollte erst ab ca. 1910 über Karl von Spieß und Josef von Strzygowski einfließen und bald zu einem nationalsozialistischen werden.

**Die Volkskunstsammlung des Oberösterreichischen Landesmuseums:**

In Linz wurde 1833 von Anton Reichsritter von Spaun der „Verein des vaterländischen Museums für Österreich ob der Enns" begründet und 1884 das dafür erbaute „Museum Francisco Carolinum" eröffnet (Beitl 1992, 96f.; Depiny 1933, 509-514f.). Spauns Sinn für Volkskundliches war von der deutschen Romantik angeregt, sodaß der Gegenwart weniger Raum als der Vergangenheitssuche eingeräumt wurde. Der Begriff Volkskunde war im Umfeld des Museums noch nicht in Gebrauch und die Sachgüter der Volkskunde fanden nur insoweit Beachtung, als sie der „Kenntnis des deutschen Altertums" dienten. So fand Volkskunde auch in dem zwischen 1839 und 1844 erschienen Musealblatt keinerlei Erwähnung. Demgemäß wurde Volkskundliches in den Abteilungen für Geschichte, Technologie, Kunst und Altertum präsentiert. In den 1860er und 1870er Jahren erhielt das Museum viele Einzelgeschenke aus der Bevölkerung. Ab den 1880er Jahren traten zu den romantischen und volksbildenden Ideen jene des bewahrenden Heimatschutzes hinzu. Bei der Eröffnung des Museumsneubaues 1885 wurde eine „Oberösterreichische Originalbauernstube", eigentlich waren es mehrere Räume, eingerichtet. So entstand gemeinsam mit der Trachtensammlung die erste, auch so benannte „Volkskundliche Abtheilung". Als ab 1909 im ganzen Lande die Heimatschutzbewegung Fuß faßte, erfolgte eine planmäßige Sammlung volkskundlicher Güter mit besonderem Augenmerk auf Volkskunst. 1928 übergab Anton Pachinger seine berühmte volkskundliche Sammlung um „einem Volkskunde-Museum eine breitere Grundlage zu geben". Doch erst 1939 wurde durch Franz Carl Lipp eine eigentliche volkskundliche Abteilung begründet (Depiny 1933, 508-540; Lipp 1964, 96-105, 1983, 99-118; Dimt 1983, 251f.; Ulm 1983, 15- 41; Lipp 1978, 137-140; Beitl 1992, 96f.).

**Volkskundliche Sammlungen in Salzburg:**

Die leider verschollene Volkskunstsammlung des Freiherren Karl M. Ehrenbert von Moll (1760-1838) ist als Dokumentation der Lebensweise des Volkes, im Sinne der Aufklärung zu sehen(Schmidt 1938, 1960, 7f.; Dohle / Kammerhofer o.S.). Dagegen entstanden die ersten Sammlungen des Salzburger Stadt-und Landesmuseums Carolino Augusteum (SMCA) (Gründung 1834, Name seit 1850) durch den ehrenamtlichen Mitarbeiter Karl Adrian (1861-1949), einen heimatbegeisterten Schulmann, der bereits um die Jahrhundertwende Sammlungen und Aufzeichnungen anlegte. Er wurde, als Vorstand des Salzburger Vereines für Heimatschutz und Denkmalpflege, 1910 zu einem wesentlichen Mentor der neubegründeten Landeskommission „betreffend die Förderung und Hebung der Salzburger Eigenart in Tracht, Sitten und Gebräuchen", die sich u. a. auch für ein Wiederaufleben der Volkskunst, gepaart mit gewerbefördernden und fremdenverkehrswirtschaftlichen Interessen, einsetzte. Karl Adrian regte 1905 Sebastian Greiderer zum Heft „Salzburger Volkskunst" an, das die 1904 begründete Volkskundliche Ausstellung des SMCA beschrieb. Volkskunst umfaßte darin alles ausgeschmückte Gebrauchsgut der Vergangenheit aus verschiedenen Schichten, obwohl begrifflich nur die „Bauernkunst" als solche definiert wurde. Durch Adrians stark bewahrend und volks- sowie geschmacksbildend ausgerichtete Einstellung wurden in erster Linie die „schönen Dinge" gesammelt. 1924 wurde diese Sammlung als Außenstelle des SMCA unter dem Namen „Salzburger Bauernmuseum" ins Monatsschlößchen von Hellbrunn übertragen (Beitl 1992, 100-102; Leisching 1893, 17-19; Greiderer 1905; Kammerhofer 1993, bes. Landtagsprotokolle 1910ff.) und bildet heute den Grundstock der „Volkskundlichen Abteilung".

### 1.2. Volkskunst als Schule originärer Kreativität

Die zweite Linie der Entdeckung von Volkskunst hat, über die Person des deutschen Architekten Gottfried Semper, entfernte Wurzeln im Zerfall des Römischen Reiches deutscher Nation in teilweise fremdregierte Kleinstaaten (1849 Ausweisung Sempers nach politischer Betätigung im Maiaufstand). Sie entwickelte sich in zwei gegensätzlichen Strömungen weiter, jener des zeitgenössischen Kunstgewerbes und jener der Heimatkunstbewegungen. Semper wurde 1851 in London mit dem Aufbau des South Kensington Museums und der damit verbundenen Reform der Gewerbe beauftragt (Brockhaus 1886, 692). Konrad Köstlin nannte die daraus erwachsene Kunstgewerbebewegung die „Kreation der Volkskunst als Stil" durch deutschtümelnde Historisten (das trifft aber nur auf einen Entwicklungsstrang zu) (Köstlin 1990, 127f.). Nach der Suche nach „neuem Originärem" in der exotischen Kunst kam die „Binnenexotik" ins Blickfeld. Die Kunst „der Primitiven" wurde zur formalen und ästhetischen Schule. (Die um die Wende zum 20. Jahrhundert nochmals in der Kunst der Fauvisten und Expressionisten, etwa des Blauen Reiters, neu auflebte, dort aber als Anstoß und Interpretation bedeutsam wurde (Grothe 1959; Metken 1987).) In Österreich existierte zur Mitte des 19. Jahrhunderts im Bereich der Bildenden Künstler keine zeitgleiche Entwicklung. Ganz allgemein interessierten sich Intellektuelle und „gehobene Gesellschaftsschichten" für das „romantische Landleben", entdeckten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „das Volk", seine Sprache, Poesie und Kleidung, doch lassen sich künstlerisch keine nennenswerten Einflüsse aus dieser Beschäftigung ableiten. Noch war die den „Altertümern" zugetane historistische Betrachtung vorrangig. Die Maler des Lichtes, die Kammermaler des Erzherzog Johann und die späten Romantiker malten zwar Genres dieser Art, teils als Auftragswerke zur Dokumentation des Volkslebens, teils als Vision einer idealen Vergangenheit und Verherrlichung des „einfachen Lebens". Sie können heute als Quellen der Volkskunde in vielen Sachbereichen dienen, doch sind diese Sujets in den Bildern großteils Staffagen. Auch dort, wo sie Bildinhalte darstellen, läßt sich stilistisch kein Einfluß aus der Kunst unterer Schichten feststellen, wie dies etwa um 1900 bei Wassilij Kandinsky und Gabriele Münter oder in Österreich bei Ernst Huber u. a. unübersehbar ist (Grieshofer 1992, 83f.). Allerdings wurden das South-Kensington Museum in London und die Idee der Gewerbesammlung und -erneuerung für die Gründung des k. k. Museums für Kunst und Industrie in Wien – als patriotische Leistungsschau – bedeutsam.

**Das Tiroler Volkskunstmuseum:**

In diesem Umfeld der Erneuerung der Gewerbe und der Anlage von Vorbildsammlungen ist die Entstehung des Tiroler Volkskunstmuseums zu sehen, das 1888 vom Tiroler Gewerbeverein als „Tiroler Gewerbemuseum" begründet wurde. Es sammelte die „schönen Dinge", weitgehend ohne Herkunftsangaben und Umfeldinformationen. Sein Vorbild war die Sammlung des Bayerischen Gewerbevereins in Nürnberg. 1903 wurde es als „Tiroler Volkskunst- und Gewerbemuseum" von der Handelskammer übernommen. 1909 wurde der Kunsthistoriker Karl von Radinger mit der Inventarisierung und Aufstellung der Sammlung betraut. Er betrieb nun, ohne Echo, unter Wahrung sozialhistorischer und ergologischer Aspekte, die Idee eines Volkskundemuseums, das alle Lebensbereiche darstellen sollte. 1919 übernahm der Kunsthistoriker Josef Ringler die Museumsleitung. 1926 wurde der gesamte Bestand vom Land Tirol übernommen und ab 1927 durch Josef Ringler (mit Vinzenz Oberhammer) in Vorarbeit auf die Eröffnung als Tiroler Volkskunstmuseum (1929) neu aufgestellt. Josef Ringler beschäftigte sich aus kunsthistorischer Sicht mit Tiroler Bauernmöbeln (A. Haberlandt 1929, 122ff.; Ringler 1962, 62-95, 1967, 278ff.; Radinger 1912, 54-57). Ein Sachbereich, der neben der Schachtelmalerei, der südosteuropäischen Textilkunst wie der nordosteuropäischen Eisenverarbeitung in dieser Frühzeit der Beschäftigung mit Volkskunst besonders durch die Kunsthistoriker, wiederum in der Einschätzung als Stil, Beachtung fand (vgl. etwa Hans Karlinger, Josef Maria Ritz, Alois Riegl). Dieser Zugang förderte die Ausbildung von formalen Stil-Kriterien und -Kategorien und verstellte den Blick auf das Umfeld von Erzeugung und Nutzung.

In England sowie in den Skandinavischen Ländern führte die Erneuerung des Kunstgewerbes von der nachempfindenden Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit sehr bald zur Gegenwart, besonders den Werken des Jugendstiles. (Vgl. Finnland, wo der nationale retrospektive Stil Karelianismus binnen weniger Jahre zur Auseinandersetzung mit den Werken von Josef Olbrich und zum Beginn einer wandlungsfähigen und weithin vorbildlichen Designrichtung führte, wie etwa die Dauerausstellung zur Geschichte des Finndesigns im Museum für Kunst und Industrie in Helsinki zeigt.) Volkskunst war in diesen Ländern eine bald als Eklektizismus abgelegte Wegetappe auf der Suche nach einem zeitgemäßen Stil der Klein- und Gebrauchskunst, ja der täglichen Bedarfsgüter (Mackay 1983, 6, 267f.). Erst um 1970 entwickelte sich erneut ein national-retrospektiver Stil der kiefernen Ländlichkeit, der über Ikea auch uns erreichte. Anders dagegen in Deutschland und Österreich, wo sich eine epigonenhaft-eskapistische Strömung der Volks- und Heimatkunst (Johler u. a. 1995) entwickelte, die von Genossenschaften, Vereinen und Gewerbebehörden gefördert wurde. Sie bildete einen Gegenpol zum modernen Kunstgewerbe und hatte bis ins 20. Jahrhundert großen und teils problematischen Einfluß auf Handwerks- und Laienproduktion sowie auf die ästhetische Bildung weiter Bevölkerungskreise. Im Nationalsozialismus propagiert, nach 1945 zur Wiedererlangung eines Österreichbewußtseins verwendet, in den 1960er und 1980er Jahren im Zuge von Erwachsenenbildung und „Brauchtumspflege" intensiviert und eingeübt, gehört dieser Stil nun seit den 1960er Jahren im Tourismus zur österreichischen Alpenidentität. Von „Lederhosenarchitektur" und „Verloderung der Alpen" bis zu Thomas Bernhards Satz „Im Lagerhaus gekauft und auf die Wiese geschissen" reichen die kritischen Äußerungen dazu.

### 1.3. Volkskunst als Konkurrenz der Industrie bzw. Mittel der wirtschaftlichen Stützung von Randregionen

Die dritte Linie der Entdeckung der Volkskunst führt in die Nationalökonomie. Mit zunehmender Industrialisierung bekam die händisch erzeugte Massenware der arbeitsteiligen Manufaktur und des Verlagshandels Konkurrenz in der Fabriksware, so daß für weite Teile der Bevölkerung (Künstler, Handwerker, Heim- und Nebenerwerbstätige) dadurch Verdienstmöglichkeiten verlorengingen. Diese Seite der wirtschaftlichen Entwicklung beschäftigte, in gegensätzlicher Position, die Sozial- und Nationalökonomen ebenso wie die Künstler und Handwerker. Von diesen sozioökonomischen Problemen war die k. u. k. Monarchie weitgehend betroffen. Dezentral gelegene Regionen waren oft auch wirtschaftliche

Randregionen, in denen ein soziales Gefälle zwischen deutscher Beamten- und Intellektuellenschicht und landwirtschaftlich tätiger Bevölkerung vorhanden war, das nun das nationale Problem entzündete. So gingen viele Bestrebungen dahin, die Erzeugnisse der einfachen Landbevölkerung (ohne an deren intellektuelle Förderung zu denken) als nationale, handwerkliche und künstlerische Produkte aufzuwerten und ihnen dadurch einen Marktwert zu verschaffen. Damit sollte u. a. das wirtschaftliche Gefälle zwischen industriellen und agrarischen Regionen abgeschwächt und ein nationales Selbstbewußtsein der Völker integrativ ermöglicht werden. Auch solche identitätsstiftende Maßnahmen sollten die aufkommende soziale und nationale Krise mildern. Auch vor dieser Folie sind die ethnographischen Sammlungen des k. k. Museums für Kunst und Industrie und des Österreichischen Volkskundemuseums zu sehen (vgl. Köstlin 1990, 127).

### 1.4. Die Rolle der Weltausstellungen für die Volkskunstforschung

Die internationalen Weltausstellungen spielten für die Entdeckung der Volkskunst eine bedeutsame Rolle. Sie entstanden aus den lokalen und regionalen Gewerbeausstellungen, die zum Ende des 18. Jahrhunderts aufkamen und zur Mitte des 19. häufig wurden. Sie stellten technische Neuerungen vor, suchten neue Absatzmärkte und präsentierten die Länder mit ihren Produkten als internationale Handelspartner. Im weiteren wurden sie zum Treffpunkt der eleganten Welt und Ausdruck von deren ästhetischen Bedürfnissen. Bei der ersten internationalen Weltausstellung 1851 erweckte französisches Kunsthandwerk Bewunderung und regte Gottfried Semper zur Erneuerung der Gewerbe an. Die zweite Londoner Weltausstellung von 1862 erregte mit einer Präsentation von Kunstgewerbe und Laienerzeugnissen des Morgenlandes, Indiens und Chinas Aufsehen. Die Weltausstellung von 1867 in Paris zeigte eine ethnographische Ausstellung, die Bernward Deneke als Angelpunkt der Geschichte der Volkskunstbewegung erwähnt (Deneke 1964, 1980, 11; E. Schwedt 1970). Der Wechsel von Exotik zur Binnenexotik war vollzogen (Köstlin 1990, 127).

#### 1.4.1. Die Wiener Weltausstellung von 1873

Als Meilenstein für die Volkskunstforschung kann die Wiener Weltausstellung von 1873 gelten. Sie sollte in einem ethnographischen Dorf die Bauernhäuser der Monarchie präsentieren. Allerdings sandten nur wenige Regionen Musterhäuser ein (teils im Modell) und von diesen waren viele

**Das Steirische Volkskundemuseum:**

In den Bereich der ergologisch-sprachwissenschaftlichen Vergleichsforschung zählt das Steirische Volkskundemuseum, das 1913 von Viktor Ritter von Geramb, der aus der Schule „Wörter und Sachen" von Rudolf Meringer kam, als Abteilung des Steiermärkischen Landesmuseums Joanneum, begonnen wurde. So wurden und werden dort die „schönen Dinge" nicht als ästhetische Erzeugnisse hervorgehoben, sondern als Requisiten des Fest- und Alltagslebens dargestellt, die einerseits die Geisteshaltung verdeutlichen und andererseits die wirtschaftliche und handwerkliche Entwicklung dokumentieren. Den Realien der religiösen Volkskunst und ihrer Zeichenhaftigkeit sowohl im Gebrauch, als auch für das Fortleben barocker katholischer Traditionen, widmete Hanns Koren (Museumsleiter 1949-63) in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg verstärkte Auf-erksamkeit.
Klaus Beitl weist als erster darauf hin, daß auch das Steirische Volkskundemuseum (heute Abteilung für Volkskunde des Steiermärkischen Landesmuseums Joanneum) einen Teil seiner Sammlung der Gewerbeförderung verdankt. Ab 1874 kam der deutsche Kunstgewerbelehrer Karl Lachner an die Grazer Gewerbeschule und begann eine kunst- und kulturgeschichtliche Vorbildsammlung, die 1883 erstmals präsentiert wurde. 1884 wurde diese Sammlung ins Joanneum übernommen, Lachner wurde ihr Direktor und arbeitete einem „Culturhistorischen und Kunstgewerbemuseum" entgegen, das 1895 eröffnet wurde. Beachtlich erscheint, daß Lachner für seine volkskundliche Sammlung genaue Aufzeichnungen über „das Woher, den Zweck und den Zusammenhang der Gegenstände mit dem Volke" führte (Beitl 1992, 30-32). Diese Sammlung wurde in Etappen, im Zuge mehrerer Revisionen und Neuorganisationen der Joanneums-bestände, dem Volkskundemuseum übergeben.

am bürgerlich-deutschen Wohnstil orientiert (Pemsel 1989, 69ff.; vgl. Schmidt 1960, 11). Die Wiener Weltausstellung widmete auf Anregung von Jakob von Falke jenen Gegenständen, „die zumeist auf dem Lande und in alter Art" hergestellt wurden, eine eigene Sektion. In Ermangelung eines Terminus nannte man sie „Nationale Hausindustrie" (vgl. Köstlin 1990, Deneke 1980, 12). Die Wiener Weltausstellung war Anstoß sowohl für die Gründung von Handwerksvereinigungen (Falke Stockholm), als auch für die Idee der Freilichtmuseen (Hazelius Stockholm) (Franz 1926; Schmidt 1960, 12) und ergologischen Sammlungen (Hoffmann-Krayer 1902l; Schmidt 1960, 72). Bei der Wiener Weltausstellung wurden die Realien nicht nach Material bzw. Erzeuger (den Hauptkriterien der nationalen Sichtweise – Materialwahl als rassisches Erbe – bzw. jener der Künstler – Material als Voraussetzung für die Arbeitstechnik und Basis der musealen Präsentation), sondern nach Verwendungszweck bzw. Gebrauchszusammenhang präsentiert, was bei Artur Hazelius und Eduard Hoffmann-Krayer Fortführung und Erweiterung fand. Die Fragmente des Ethnographischen Dorfes regten in der Anthropologischen Gesellschaft in Wien die volkskundliche Haus- und Geräteforschung an.

Damit wurden die Realien erstmals, in funktionsbezogener Sicht, als Gebrauchsgegenstände des Menschen und nicht als isolierte Kunstgegenstände erfaßt – wenngleich der ästhetische Aspekt nach wie vor im Vordergrund stand. Auch die Weltausstellungen in Paris 1878, danach besonders in Budapest 1880 und 1888 in Kopenhagen zeigten nationale Hausindustrie in ethnographischen Dörfern (Deneke 1980, 11-16).

### 1.4.2. Begriffsuchen

Im Zusammenhang mit der Wiener Weltausstellung von 1873 sind zwei, auch für die Volkskunstforschung, bedeutsame Männer zu nennen. Der bereits erwähnte Kunst- und Kulturhistoriker Jakob von Falke (1825-1897) und der Kunsthistoriker und Redakteur Rudolf Eitelberger Edler von Edelberg (1817-1885). Rudolf Eitelberger war Mitglied der österreichischen Ausstellungskommission für die Weltausstellungen und wurde 1862 (im Sinne der Gewerbesammlung des South Kensington Museums) mit der Gründung des Österreichischen Museums für Kunst und Industrie betraut (dessen erster Direktor er wurde), mit dem Auftrag, „dem sinkenden Geschmack entgegenzuwirken und die österreichische Kunstindustrie auf dem internationalen Markt konkurrenzfähig zu machen" (Brockhaus (5), 1883, 921; Österreichisches Museum für Kunst und Industrie 1924, 77). Er verfaßte, aus geschmacksbildender und volkswirtschaftlicher Sicht, die Aufsätze „Die österreichische Kunst-Industrie" 1871 und „Volkskunst und

Hausindustrie" 1877. Jakob von Falke wirkte von 1855-58 als Konservator am Germanischen Museum in Nürnberg, das 1852 als Sammlung nationaler Altertümer im Geiste der Romantik begründet worden war. 1858 kam er als Direktor der Liechtensteinischen Bildergalerie nach Wien und beschäftigte sich mit Geschmacksbildung und Kunstindustrie. So wurde er 1865 Kustos, 1872 Vizedirektor und 1885 Direktor des k. k. Museums für Kunst und Industrie. 1872 erschien sein Aufsatz über „Die nationale Hausindustrie" und 1873 jener über „Die Kunstindustrie auf der Wiener Weltausstellung". Beide zeigen die didaktischen und gewerbefördernden Interessen des Autors auf. Ebenfalls für das Österreichische Museum für Kunst und Industrie zeichnete der Ornamentiklehrer Friedrich Fischbach von 1862-65 Mustersammlungen. Er wurde mit Falke 1867 als Berichterstatter zur Pariser Weltausstellung entsandt. 1883 erschienen seine Arbeiten zur „Geschichte der Textilkunst" und „Ornamente der Hausindustrie Ungarns" (Brockhaus (6), 1883, 540f., 838f.). 1890 veranstaltete der kunstinteressierte Bau- und Maschineningenieur Wilhelm Franz von Exner, ein bedeutender Mitarbeiter der Weltausstellung von 1873, zur land- und forstwirtschaftlichen Ausstellung eine Präsentation der österreichischen Hausindustrie. Exner wurde, als Sektionschef im Handelsministerium und damit Präsident der Gewerbeförderungsinstitute, 1898 auch als Generalcommissär für die österreichische ethnographische Ausstellung im Rahmen der Pariser Weltausstellung von 1900 eingesetzt (Pemsel 1989, 64, 72, 89; ZÖVK 1898, 156, 1899, 190f.; Jb. des Salzburger Gewerbeförderungsinstitutes 1908, 3ff.; Buchta 1969, 19). Wilhelm Exners Definition von Hausindustrie sticht aus allen seiner Zeit durch Emotionslosigkeit und Sachlichkeit heraus, sie bezieht sich allein auf die sozialen Umstände und den Zweck der Herstellung; er spricht von Waren eines ungelernten Erzeugers, die auch arbeitsteilig im Familienverband zur Deckung des Eigenbedarfes oder zum Nebenerwerb hergestellt werden können. Exners Ausstellung fand bei den Gründungsgesprächen für das Österreichische Museum für Volkskunde 1894/95 besondere Beachtung (Exner 1890; Schmidt 1960, 55f.).

## 2. Wiener Entwicklungen

### 2.1. Alois Riegl und die Volkskunstforschung

Die Zeitschrift des k. k. Museums für Kunst und Industrie wurde zu einem frühen Organ für volkskundliche Veröffentlichungen. Ein weiterer Kustos und späterer Direktor, der Wiener Professor für Kunstgeschichte Alois Riegl (1858-1905) schrieb 1894 über „Volkskunst, Hausfleiß und

Hausindustrie“ und wurde dafür lange als Entdecker der Volkskunst und als deren erster Theoretiker in Österreich gehandelt. Eine aus heutiger Sicht problematische Bewertung (Wildhaber 1968, 473-478; Hävernick 1965, 119-125, 1967, 185-187; G. Ritz 1956, 39; H. Schwedt 1969, 169-182; Rassem 1978; M. Haberlandt 1924), die vor allem die Verhaftung in den Wertsetzungen des 19. Jahrhunderts erkennen läßt. Alois Riegl gehörte auch zu den Mitbegründern des Österreichischen Museums für Volkskunde (1895) und seines Vereines (1894), die ihrerseits Anstöße von der Wiener Weltausstellung erhielten, etwa den Grundgedanken „den Menschen zum Weltbürger zu erziehen und die Völker durch das Band des Friedens zu verbinden“ (Brockhaus (2). 1882, 252; M. Haberlandt 1905; Hoernes 1906, A. Haberlandt 1908). Die Situation der zerfallenden k. u. k. Monarchie und das Bemühen um die Erhaltung des Vielvölkerstaates wurden darin deutlich.

Alois Riegel verwendete, und dieses Verdienst muß ihm zugestanden werden, erstmals die Begriffe Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie gegeneinander abgegrenzt, wenn auch die Art der Begriffsetzung heute insofern nicht logisch erscheint, als Riegl (im Sinne der Künstler seiner Zeit) Volkskunst als ersten Stil der kunstgeschichtlichen Stilepochen sieht, der gegen prozeßhafte Stilentwicklungen resistent bleibt und daher auch kulturpessimistisch sein Verschwinden bedauert. Aus heutiger Sicht muß man von einem Massenprodukt sprechen, nicht von einzigartiger Schöpfung naiven Formwillens. Bislang wurden mehrere Begriffe, von Seiten der Künstler und Kunsttheoretiker, kaum differenziert (vgl. E. Schwedt 1964) verwendet. Die Grenzen zwischen Volkskunst, Hausindustrie, Kunstgewerbe und Gewerbe wurden selten und willkürlich gezogen. Noch um 1900 benutzte der deutsche Kunsthistoriker und Geschäftsführer des Vereines für deutsches Kunstgewerbe, Georg von Lehnert, in seiner „Illustrierten Geschichte des Kunstgewerbes“ die Begriffe „Volkskunst“, „Bauernkunst“, „kunstgewerblicher Hausfleiß“, „Kunstfleiß“ und „Kunstgewerbe“ als Synonyme, obwohl er die Wiener Weltausstellung von 1873 als Beginn der Beschäftigung mit Volkskunst erwähnte. Während Jakob von Falke an „jenen Gegenständen, die zumeist auf dem Lande und in alter Art erzeugt werden“ deren Unberührtheit von moderner Zivilisation und Mode rühmte aber deren sozio-ökonomisches Umfeld einbezog, lobte Lehnert die „einfachen aber so recht zweckdienlichen Techniken“ der „alten bäuerlichen Künste“ und ließ alle nicht formalen Aspekte außer Acht. So stand die Darstellung der Völker der bereits wankenden k. u .k. Monarchie im Zentrum der frühen österreichischen Forschungen, während in Deutschland kunsthistorische Stilsuche und nationalromantische

Zuordnungen dominierten, die beide alle sozio-ökonomischen und soziokulturellen Aspekte der Erzeugung, des Vertriebs und der Verwendung unberücksichtigt ließen.

Der Wiener Kunsthistoriker Alois Riegl versuchte hier einen Brückenschlag, der bis in unser Jahrhundert Verwirrung stiften sollte. Er griff 1894 bereits übliche Begriffe auf und versuchte eine Definition von Volkskunst. Seine Interpretation verband die formalistische Sichtweise der Kunsthistoriker mit den Begriffen und Umfelduntersuchungen der Sozialökonomen (besonders jener des Wirtschaftshistorikers Karl Bücher, der sich mit organisierter Hausindustrie beschäftigte) und fügte eine romantische und ästhetisierende Wertung hinzu (Köstlin 1990). Setzten die Ökonomen die Begriffe als soziale und technische Stufenleiter der Produktionsformen, wurden sie bei Riegl entwicklungsgeschichtlich zu einem absteigenden Weg des Stil-, Qualitäts- und Wertverlustes. Er fügte in diese Leiter von Hausindustrie zur Industrie zusätzlich das im Raum schwebende Wort „Volkskunst" ein. Volkskunst war für ihn allerdings historischer Ausgangspunkt der Stilentwicklung und damit originärste und qualitativ oberste Stufe der künstlerischen Entwicklung, Ausdruck des „eingeborenen Kunstwollens des Primitiven". Mit dem zentralen Begriff „Kunstwollen" suchte Riegl die seelische Dynamik des Schaffenden auszudrücken und ihn damit vom Handwerker zum Künstler zu erheben. So durfte Volkskunst auch niemals durch geschulte bzw. kulturellen Einflüssen ausgesetzte Erzeuger bzw. arbeitsteilig oder mit Erwerbsinteresse hergestellt werden. Alle realen, sozialen und kulturellen Komponenten negierte Riegl in diesem Werk im Sinne einer universalhistorischen Kunstbetrachtung. Einige Kriterien der Volkskunst sah Riegl im, von ihm als nächste Produktionsstufe gesetzten, Hausfleiß (Einzelerzeugung im Haus zum Eigengebrauch oder direkten Erwerb) erhalten, während er dies für Hausindustrie, die er richtig als „Verlags-industrie" bzw. als „dezentralisierte Fabriksarbeit" (besser „zentralisierte Manufaktur") (Hahner 1990, 11) bezeichnet wissen wollte, im Zusammenhang mit Arbeitsteilung und Verlagshandel nicht mehr gelten ließ. Nach Buchta (1969, 10) wurde für diese Produktionsform des Hausfleißes in der Nationalökonomie ab 1871 – Statistischer Kongreß – das Synonym Hausindustrie verwendet. Zwei gewichtige wirtschafts- und sozialhistorische Studien der Gegenwart zeigen die tatsächlichen Strukturen der Haus- und Verlagsindustrie auf (Liesenfeld 1987; Kromas 1993.) Riegl kehrte so die Wertungen der Sozialökonomen um und befrachtete sie mit nationalen, kulturellen und ästhetischen Sehnsüchten vom unverbildeten und unberührten Naturgenie in einem Sozialmodell, das in Europa wohl seit einem halben Jahrtausend nicht mehr existiert hatte. Carl Dahlhaus

Erkenntnis, daß „Echtheit" ein, häufig retrospek-tives, Kriterium der Reflexion ist, trifft auf Riegls Wertungen zu (Dahlhaus 1967, 56f.). Riegl sah im Bereich der marktorientierten Erzeugnisse ausschließlich einen durch die Verleger und Händler aufgezwungenen künstlerischen Verfall. Damit negierte er aber indirekt ein ästhetisches Empfinden beim Hersteller wie beim Konsumenten, das Umformungen bzw. Tradierungen steuert (vgl. die Rezeptions- und Reproduktionstheorie von Fraenger 1926, 126-173) bzw. Ausdruck sozialer Ästhetik ist. Für Riegl war damit, im typischen kunsthistorischen Blickwinkel, nur die Genieleistung des Herstellers und damit das Produkt als Kunstwerk bedeutsam, nicht aber dessen Funktion als Objektivation kultureller und sozialer Prozesse. In Riegls Arbeit spiegeln sich sowohl die nationalromantischen als auch künstlerischen und kunsthistorischen Vorstellungen seiner Zeit, aber auch die Fehlschläge und Erfahrungen aus der Erneuerung des Kunsthandwerkes. So warnte er in seiner Schlußbetrachtung davor – und diese Erkenntnis macht Riegls Abhandlung bedeutsam –, Volkskunst zur konkreten Kunstförderung als Vorbildsammlung heranzuziehen. Sie sollte nur als Grundlage für reflektierende historische Forschung dienen. Bereits unter den Zeitgenossen fand sich vielfältige Kritik an Riegls Theorie, die wegen ihrer kunstwissenschaftlichen Position auf soziokulturelle Phänomene und Prozesse nicht anwendbar war. Als erster setzte sich Michael Haberlandt mit Riegls Schrift auseinander, da Riegl ja auch im Österreichischen Verein für Volkskunde mitwirkte und an der Gründung des Museums beteiligt war. Haberlandt begründete die für die österreichische Forschung (mit Ausnahme der NS-Zeit) lange Zeit gültige Sicht, daß Volkskunst als Entwicklungslinie neben und in Überschneidungen mit der Hochkunst zu sehen sei und durch vielschichtige soziokulturelle Aspekte geprägt werde. Dagegen blieb unter den Schülern der Kunsthistoriker Hans Karlinger (München) und Hans Sedlmayer (München, Salzburg), und über diese hinaus, Riegl lange der erste Theoretiker der Volkskunstforschung und damit auch sein stilkundlicher Blickwinkel bedeutsam (G. Ritz 1956; Itzelsberger 1983; Hahner 1990, 9-11).

### 2.2. Michael Haberlandt: Werke der Volkskunst als Exponenten des kulturellen Zustandes der Völker

Neben der ästhetisch-ökonomischen Linie die die Mitglieder des k. k. Museums für Kunst und Industrie vertraten, entwickelten zwei Kustoden des Naturhistorischen Hofmuseums einen ethnologisch-ethnographischen Zugang zur Volkskunstsammlung und -forschung. Michael Haberlandt (1860-1940), Orientalist und Ethnologe, ab 1892 erster Privatdozent für

Ethnographie an der Universität Wien und Wilhelm Hein (1861-1903), Afrikanist und Semitist, waren mit volks- und völkerkundlichen Sammlungen betraut und gründeten 1894 privat den „Verein für Österreichische Volkskunde" und die gleichnamige Zeitschrift. 1895 begann der Verein seine Arbeit für ein zukünftiges Museum für alle Völker der Monarchie, das 1896 mit 1000 (von 6000) Objekten eine erste Ausstellung im Museum für Kunst und Industrie gestaltete (Beitl 1992, 32ff.). 1897/98 wurde das Museum dort in einem Raum (Börsengebäude) untergebracht und Michael Haberlandt zum ehrenamtlichen Leiter bestellt. Sein Ziel war eine Sammlung der Volkskultur aller elf Sprachnationen und im Reichsrat versammelten Königreiche und Länder mit Ausnahme jener der Stefanskrone, die im Budapester Museum dargestellt waren. Neben diesem multikulturellen Aspekt, ist in Michael Haberlandts Arbeit auch ein sozialer und schichtenspezifischer Ansatz bemerkbar, der auch Bricollage, Individualleistungen und zünftisches Handwerk unter den Oberbegriff Volkskunst einreihte (vgl. Hoffmann-Krayer 1930). Über die Ausstellungskataloge des Museums kam es ab 1910, am Rande, zu theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Begriff Volkskunst. 1905 beteiligte sich Michael Haberlandt an der Ausstellung „Österreichische Hausindustrie und Volkskunst" im Kunstgewerbemuseum, das sich wie das Technische Museum aus dem k. k. Museum für Kunst und Industrie herausentwickelt hatte. Bald nahm er an der aufkommenden Volkskunstbewegung regen Anteil (Fischel 1911).

So kam es zwischen der *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* und der 1890 in Berlin von Karl Weinhold begründeten *Zeitschrift des Vereines für Volkskunde* und des 1889 begründeten (Privat-)*Museums für Deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes* bald zu Entfernungen. Berlin vertrat eine stärker auf nationale deutsche Bauernkunst und Altertümer ausgerichtete Sicht (vgl. Brunner1910; Schmidt 1960, 15f., 28). Michael Haberlandts, aus der vergleichenden und linguistisch beeinflußten Ethnographie erwachsene, Sichtweise stellte die Realien als Objekte des Alltagslebens in den gesamten Lebenszusammenhang. Er bezog daher Hersteller, Herstellungsbedingungen, Technik, Material und Form, sowie die Benützer mit ein. Die ausschließliche Bewertung nach Material und Form, wie sie den germanischen Wurzelsuchern eigen war, lehnte er ab. Ebenso verwarf er die strikte Trennung in Alltags- und Festgebrauch, im Sinne der völkischen Wissenschaft, die ja in jedem festlichen Tun die Relikte germanischen Kultes und damit ein Fortleben desselben finden wollte. Weiters wandte er sich gegen eine Kategorienbildung ausschließlich nach Herstellungsart, wie sie etwa von Karl von Spieß zum Beweis ger-

manischer Kontinuität eingesetzt wurde. Haberlandt definierte Volkskunst als „Schichtenkunst mit vielfältigen Kulturzusammenhängen", und teilte nach Produktionsstufen in die aus der Nationalökonomie bekannten Stufen von Hausfleiß über Störarbeit bis zur Handwerkskunst ein, allerdings nicht mit der wertenden Perspektive Riegls (M. Haberlandt 1895, 219f., 1911-17; vgl. Hoernes 1906, 78ff.). Weiters trennte er in „Volkskunst der kulturell und wirtschaftlich rückständigen Gebiete Europas" und jene der „Gebiete, die seit Jahrhunderten mit Hochkunst in Kontakt sind", um so das stete Spannungsverhältnis zwischen den Stilkunstepochen und „primitiver Gemeinschaftskultur" zum Ausdruck zu bringen. In seinem 1911 erschienen Doppelband *Österreichische Volkskunst* stellte er die Sammlungsbestände des *ÖMV* (seit 1917 als *Kaiser-Karl-Museum* und seit 1920 als *Österreichisches Museum für Volkskunde* institutionalisiert) nach Ländern, Sozialgruppen und Materialien dar und zeigte vielfältige Kultur- und Sozialbeziehungen sowie einen steten Wandel durch Umformung und Übernahme auf. Volkskünstlerische Produktionen waren für ihn „Exponenten des kulturellen Zustandes der Völker" (M. Haberlandt 1926). Eine Definition in der die Kulturkontinuitätstheorie von Alphons Dopsch zum Tragen kommt, in der aber auch die Kulturtheorie Sigurd Erixons vorweg, in Teilaspekten, angerissen wird. Michael Haberlandt brachte daher in die Österreichische Forschung erstmals das soziokulturelle Gefüge ein, in dessen Verflechtungen erst die vielfältigen Aspekte der Objekte sichtbar werden. Der Mensch erscheint hier sowohl als Individuum wie als soziales Wesen, als Erzeuger und Nutzer dieser Sachgüter. Dennoch blieb bei Michael Haberlandt der ästhetische und handwerkliche Aspekt – neben einem allgemeinen Dilletantentum der Frühzeit – im Mittelpunkt.

Leopold Schmidt stellte Michael Haberlandt eine starke feuilletonistische und ästhetische Begabung zur kulturhistorischen Plauderei aus, die in diesen Werken deutlich wird (Schmidt 1960, 20). Daher fehlen bei Michael Haberlandt klare theoretische Zusammenfassungen seiner Erkenntnisse, die immer nur in den Beispielen der Anwendung sichtbar werden. Dies mindert allerdings nicht die Tragweite seiner Aussagen (vgl. M. Haberlandt 1911c, 221f.). So steht es eigentlich Michael Haberlandt zu, zumindest „für die (österreichische) Volkskunde immer mit dem Beginn der Volkskunst-Forschung verbunden [zu] bleiben" (vgl. G. Ritz 1956, 39) und nicht Alois Riegl, der „einem Monstrum Geburtshelferdienste leistete, mit dem die einschlägige Forschung, [...] heute noch kämpft" (H. Schwedt 1969, 170f.). Michael Haberlandt nahm eine scharfe Kontraposition zu Alois Riegl ein und stellte die Gleichzeitigkeit von Volkskunst und Hochkunst, Übernahme und Umformung gesunkenen Kulturgutes (in Anlehnung an

Naumann 1922) in der Volkskunst, sowie individuelle Schöpfungen neben tradierten Formen fest, also ein stetes Wechselspiel zwischen Stilkunst und tradierter Gemeinschaftskultur (M. Haberlandt 1924). Auch wies er auf das Bedürfnis nach ästhetischer Gestaltung (vgl. E. Schwedt 1970), nach häufig zweckorientierter Form und gebrauchsbedingter Aussage hin (u. a. M. Haberlandt 1917, 1-3.). Er ordnete Volkskunst in seiner *Einführung in die Volkskunde* 1924 nicht der „sachlichen" sondern der „geistigen Volkskunde" zu und trat damit gegen die reinen Objektbeschreibungen der Kunsthistoriker auf (M. Haberlandt 1924). In seinem Aufsatz *Volkskunde und Vorgeschichte* 1925 kritisierte Michael Haberlandt die romantisch-völkischen Sichtweisen und in *Volkskunde und Kunst-wissenschaft* (1925b) rief er zu interdisziplinärer Forschung auf (vgl. M. Haberlandt 1926a).

Sein Sohn, Arthur Haberlandt (1889-1964) erkannte, daß die volkskundliche Beschäftigung mit Volkskunst erst in der Folge von deren Einsatz für nationalökonomische Interessen entstand (A. Haberlandt 1926; Korff 1992, 25). Er bemühte sich um interdisziplinäre Forschung (A. Haberlandt 1926) und versuchte auch während der NS-Zeit die Erkenntnisse seines Vaters aufrecht zu erhalten, obwohl seine Schriften von der Sichtweise des Regimes gezeichnet waren (A. Haberlandt 1939, 1940).

## 3. Der internationale Forschungsstand bis 1928 im Vergleich

### 3.1. Schweiz

Stärker als bei Michael Haberlandt war beim Schweizer Privatgelehrten Eduard Hoffmann-Krayer (1864-1936) Volkskunst ein Teilaspekt des Alltagslebens. Ergologie stand im Zentrum seiner historisch und geographisch gestützten interethnischen Vergleichsforschung, sowie die „fluktuierende Wechselwirkung zwischen Individuum und Masse", eine Adaptions- und Assimilationstheorie (Hoffmann-Krayer 1930). Seine synchron-diachron angelegte Privatsammlung der menschlichen Ergologie führte durch die Schenkung 1910 zur Gründung des Schweizerischen Volkskundemuseums in Basel. Dort zeigte Theo Gantner 1991 Erzeugnisse mit Klischeebefrachtung, Objektivationen und Repräsentationen von gruppenspezifischer Zeichenhaftigkeit (Gantner 1990, 1992). Bereits 1989 hatte sich Christine Burckhardt-Seebass mit „Dialektmalerei", der naiven, an Traditionen gebundenen Landschafts- und Genremalerei von Laien beschäftigt. Die Schweizer Forschung blieb weitgehend frei von wertenden und didaktischen Bestrebungen, wie sie in Österreich und Deutschland sowohl für die Kunst- als auch die Heimatpflegebewegungen typisch sind und legte daher bald den Begriff „Volkskunst" ab (vgl. Gantner 1992).

### 3.2. Deutschland

Bedeutsam, auch für die Volkskunstforschung, wurde Hans Naumanns (1886-1951) Theorie vom „primitiven Gemeinschaftsgut" und „gesunkenem Kulturgut" 1922. Sie fand ihre Fortführung in der Volkskunst-theorie von Robert Forrer, der Volkskunst jegliche Eigenständigkeit absprach und in ihr „kopierte Kopien" mangels technischer, kreativer und ästhetischer Fähigkeiten sah. Nicht nur von Seiten der nationalen und völkischen Forschung fand diese Theorie Kritik. Der deutsche Kunsthistoriker Wilhelm Fraenger (1890-1964) schuf in seinem „Jahrbuch für historische Volkskunde" (Berlin ab 1925) ein wichtiges Diskussionsforum zur Volkskunstforschung. Er erweiterte Naumanns These zur Rezeptions- und Reproduktionstheorie und stellte „eigenschöpferische Fähigkeiten" im Volke fest, die in „planvoller Reproduktivität" Fremdeinflüsse nach der eigenen Tradition umformten und „amalgamierten". Auch er vertrat eine mehrlinige Kunst- und Kulturentwicklung mit vielerlei Verflechtungen paralleler Linien (Fraenger 1926). Dem entsprach auch Eduard Hoffmann-Krayers These von der „Dynamik der Kulturprozesse" von 1930 sowie Adolf Spamers (1924) Forderung nach volkskundlicher Untersuchung des eigenständigen Reproduktions- und Rezeptionsvermögens anderer Sozialgruppen, die auch seinen kulturhistorischen Vergleichsforschungen entsprach (Spamer 1930). So führte die Naumannkritik zu einer Öffnung der Volkskunde zu soziopsychologischen Fragestellungen auf historischer Grundlage (vgl. Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 81ff.). Eine schichtenspezifische, an sozialen und kulturellen Normen orientierte Ästhetik wurde erstmals, in ersten Ansätzen, in die Volkskunstforschung eingebracht. Sie sollte, Jahrzehnte später, unter Elke Schwedt zum Angelpunkt der modernen Volkskunstforschung werden.

### 3.3. Bayern

Auch in Bayern – es muss hier als eigenes Land, außerhalb der Entwicklung in Deutschland betrachtet werden – fanden frühe Präsentationen von Volkskunst im Zusammenhang mit landwirtschaftlichen und handwerklichen Ausstellungen statt. Kurz nach der Mitte des 19. Jahrhunderts standen sozioökonomische und gewerbefördernde Aspekte im Mittelpunkt, das Wort „Volkskunst" existierte nicht (Kammerhofer 1995). Erst über den Münchner Verein für Volkskunde flossen um die Jahrhundertwende Ideen der Image- und Bewußtseinsbildung, verbunden mit der Suche nach Erwerbsmöglichkeiten, zur Zeit der allgemeinen Krise des Bauernstandes ein, die im Heimatschutzgedanken mit pflegenden und erzieherischen Interessen verbunden wurden (Kromas1993, 630ff.; Special-Katalog

1882 u. a.; Brückner 1987; Kammerhofer 1995). In München übernahm der Architekturprofessor Friedrich von Thierrsch (1852-1921) 1902 den Vorsitz des Vereines für „Volkskunst und Volkskunde", der ab 1903 die gleichnamige Zeitschrift herausgab und Volkskunstausstellungen sowie ab 1905 eine Verkaufsstelle betrieb (Brückner 1987, 115). Von dieser Verkaufsstelle, und der Berchtesgadener „Volkskunstsammlung" des im Verein tätigen, die Münchner Heimatschutzbewegung prägenden, Architekten Franz Zell (1866-1961) angeregt, entwickelte sich aus der alten Berchtesgadener Haus- und Verlagsindustrie die pflegende Herstellungs- und Verkaufsgenossenschaft „Berchtesgadener Bauernkunst" (1924-1939) (Kromas 1993, 632).

### 3.4. England

In England hatte sich aus der Kunstgewerbeerneuerung heraus über die beiden Künstler Philipp Morris (1834-1896) und John Ruskin ein Kunstforum gebildet, das um moderne ästhetische Gebrauchskunst bemüht war, gleichzeitig aber Interesse an einer ethnographischen Volkskunstbeschreibung fand. Die Zeitschrift „The Studio" (begr. 1893) wurde ihr Forum (Mackay 1983, 6). In ihr veröffentlichte Michael Haberlandt 1911 „Österreich-Ungarn".

### 3.5. Frankreich

In Frankreich ging die Entdeckung der Volkskunst mit den Strömungen der Schule des Realismus Hand in Hand und wandte sich daher gegen die romantische Verklärung. Der Kunstkritiker J. F. F. Champsfleury (1821-1889) stellte die „naiven und expressiven Ausdrucksformen des Alltäglichen" fest. Ab 1896 wurden vom Staat ästhetische Objekte aus dem Milieu der Bauern und Schäfer gesammelt. Charles Lalo entwickelte eine Rezeptionstheorie, die „zeitliche Verschiebung" der Stilelemente der Hochkunst in der Volkskunst. Pierre Louis Duchartre korrigierte diesen Ansatz zu einer Art Reproduktionstheorie im Bereich der „Imagerie populaire" die aber überliefertes, kollektives Schaffen, ebenso wie individuelle Kreativität vereint. Der Übergang von Kunst zu billiger Massenware ist damit nicht eindeutig vollziehbar, sondern gleitend. Der Kunsthistoriker Henry Focillon empfand den undefinierten und undiskutierten Umgang mit der neuen Sparte „Volkskunst" als Forschungshindernis und regte daher bei der Kommission für internationale intellektuelle Zusammenarbeit des Völkerbundes einen internationalen Volkskunstkongreß an, der 1928 in Prag ausgerichtet wurde (Brandstetter-Köran 1988, 31-47, Schreiber 1930). Adolf Spamer erhoffte, daß dieser Kongreß die „prinzipiellen

volkskundlichen Methoden erörtern" und „das Problem 'Volkskunst' in seiner Verknüpfung mit der gesamten volkstümlichen Anschauungswelt" klären würde (Spamer 1928a, 4).

### 3.6. Der erste internationale Volkskunstkongreß in Prag 1928

Unter der Patronanz des Völkerbundes initiierte, organisierte und präsentierte der französische Kunsthistoriker Henry Focillon den ersten internationalen Volkskunstkongreß in Prag 1928. Er führte Teilnehmer aus 30 (31) Ländern zu fast 500 (Brandstetter-Köran 1988) bzw. 300 angemeldeten und 100 vorgetragenen Referaten (A. Haberlandt 1928) zusammen. (Duchartre 1931; A. Haberlandt 1928; Hahm 1934, 402; Schreiber 1930, 39ff.; Gebhard 1990, 123f.). Focillon sprach sich in seinem Resumée des Forschungsstandes für eine Eigengesetzlichkeit der Volkskunst aus, klassifizierte sie als funktionsgebundene Kunst, deren schöpferischer Akt an die Notwendigkeiten des Alltags gebunden bliebe. Arthur Haberlandt, der seinen erkrankten Vater in Prag vertrat, sah als Haupterkenntnis des Prager Kongresses, daß Volkskunst einen zentralen Wert im Leben der Völker, wie im internationalen Völkerverkehr darstelle und Nationalkunst nur ein Teilaspekt derselben sei. Eine These, die heute im Hinblick auf die offiziellen Regionalkunst-Förderungen der EU interessant wird. Für Konrad Hahm standen die Debatten um die Bedeutung des Begriffes „Volk" (die Hoffmann-Krayer'sche Formel des „vulgus in populo" war in erster Linie vertreten, daneben nationale und rassistische Begriffsbestimmungen) und die Grundsatzfrage, ob Volkskunst „Kunst des Volkes" (ein nationaler wie biologistischer Ansatz) oder „Kunst für das Volk" (ein soziologisch-kulturwissenschaftlicher Ansatz) sei, zu sehr im Zentrum des Prager Kongresses, da er eine völkische Sicht vertrat (Hahm 1934, 402f.). Viele Fragen, die in Österreich und Deutschland, nach der Vereinnahmung auch der Volkskunstforschung durch das NS-Regime, erst nach dem zweiten Weltkrieg wieder gefunden und debattiert werden mußten. Ebenso schieden sich in Prag die Meinungen um den grundlegenden Inhalt des Begriffes Volkskunst, wobei u. a. Frankreich, Deutschland und Österreich den Begriff für Produktionen der bildenden Künste anwandten, hingegen die Länder des späteren Ostblocks und jene anderer Kontinente, alle Erscheinungen des musischen Lebens darunter verstanden, wie es vielfach bis heute noch ist. Als Vertreter Deutschlands nahmen Adolf Spamer, Wilhelm Peßler, Otto Lehmann und Konrad Hahm teil, Österreich wurde von Karl von Spieß („Die Meerweiber (Melusinengestalten) in mündlicher und bildlicher Überlieferung") und Arthur Haberlandt (er

verlaß einen Vortrag seines Vaters Michael: „Altersstufen und der Anteil der Geschlechter an der Volkskunst") präsentiert.

Spieß' völkisch intendierter Vortrag rief kritische Gegenstimmen hervor und führte zu prinzipiellen Auseinandersetzungen mit Focillon, der die Notwendigkeit der Scheidung von formaler und inhaltlicher Überlieferung betonte. Der allseits geäußerte Wunsch, diesen internationalen Kongreß triennal fortzuführen – geplant waren 1931 Bonn und 1934 Bern –, scheiterte an der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung Mitteleuropas. Arthur Haberlandt regte eine internationale Kommission (CIAP – Commission internationale des Arts populaires) an, in die fünf Delegierte, u. a. Michael Haberlandt (er trat 1929 zurück) gewählt wurden. Für den deutschsprachigen Raum bekam die im Anschluß an die internationale Kommission gegründete Deutsche Kommission für Volkskunstforschung Bedeutung (Hahm 1934, 402). Sie löste sich mit dem Austritt des NS-Regimes aus dem Völkerbund 1935 ab und bestand über das Ende des Zweiten Weltkrieges hinaus.

Die Berichte über den Prager Kongreß stellen heute eine Dokumentation der facettenreichen, häufig interdisziplinären Ansätze der Volkskunstforschung jener Zeit dar, und zeigen deutlich, welchen Rückschritt die Gleichschaltung der Forschung im NS-Regime bedeutete. Die dadurch bedingte Eingleisigkeit – sowohl der Bewertungen, Eingrenzungen sowie theoretischen Positionen – war mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges noch lange nicht überwunden.

## 4. Der Einfluß der Kunstwissenschaft auf die Volkskunstforschung

Der Prager Kongreß wurde durch seine methodologischen Forderungen bereits zu einer Absage an eine Volkskunstforschung nach kunsthistorischen Zugängen und zeigte viele sozial- und kulturhistorische, sowie psychologische Methoden auf. Dennoch war und blieb die Volkskunstforschung auch weiterhin, besonders über die Museen, eine Lieblingsdomäne der Kunsthistoriker, die weiter alle volkskundlichen Forderungen nach Zeichenfunktion und Benützungszusammenhängen negierten und ausschließlich nach formalen und erzeugungsorientierten Richtlinien arbeiteten. Erst mit der Ausstellung „Vogel Selbsterkenntnis" im Innsbrucker „*Volkskunstmuseum*" 1996ff. nahm die Kunstwissenschaft im Bereich ihres Umganges mit „Volkskunst" soziale wie ergologische Ansätze auf und löste auch für sich diesen Bereich als eigenes Genre auf.

So kam es in den 1930ern zur Aufstellung von „Kategorien der Volkskunst" (Passarge 1939/40), die Eingang in die, aber auch Überarbeitung durch die volkskundliche Forschung fanden (u. a. Oswald A. Erich 1942; G. Ritz 1970: „Gestaltungsprinzipien"). Diese häufig noch immer verwendeten „Kategorien" reichen allerdings nur dazu aus, nach einer fiktiven Zuordnung eines Gegenstandes zur Volkskunst, dieses Sachgut formal zu beschreiben und einzelnen Stilepochen zuzuordnen. Eine nachprüfbare Einordnung eines Gegenstandes zur Volkskunst ist damit nicht möglich. Ebenso aus der Kunstgeschichte ererbt ist die Einteilung der Volkskunst in Materialbereiche und Handwerkstechniken, die zwar teilweise Informationen über den Erzeuger, nicht aber über die Herstellungs-, Vertriebs- und Gebrauchzusammenhänge ermöglicht und damit die Objekte vom Menschen löst und als „schöne Dinge" abstrahiert. Die fachinternen Debatten der 1970er und 1980er Jahre um die Verwendung des Wortes „Volkskunst" auch für industrielle Massengüter und Objektivationen einer modernen Gruppenästhetik und -identifikation zeigen, wie sehr viele Volkskundler diesem formalen Blickwinkel bis heute verhaftet blieben. Sogar der von Theodor Adorno beeinflußte Kunstphilosoph Arnold Hauser, der als „Vater der soziologischen und sozialhistorischen Kunstbetrachtung" bezeichnet wird, blieb sosehr den Herstellungsideen und -techniken verhaftet, daß er eine Ästhetik der Massen nicht als Kunst anerkennen und in ihr nur einen gesteuerten Abstieg zum Verfall sehen konnte (Hauser 1970 und 1971). Auch die „Periodisierungen" aller Erzeugnisse und damit das zwangsläufige Ausklammern aller nicht in diese Periodenabläufe passenden Erscheinungen, sowie die unterschiedlichen „sozialen Zeiten" des tatsächlichen synchronen Gebrauches von Realien gehen wohl auf die kunsthistorische Sichtweise zurück und wurden von Volkskundlern kritisiert (Ottenjan 1987; Mohrmann 1987; zu diesem Kapitel allgemein vgl. Brückner 1987).

Die heutigen Positionen des Forschungsstandes finden sich in zwei aus Tagungen hervorgegangenen Publikationen von Wolfgang Brückner und Nikolaus Grass (1992) und Herbert Nikitsch und Bernhard Tschofen (1997).

## 4.1. Die völkisch-nationale Linie der Volkskunstforschung

Im Umkreis der Wiener mythologischen Schule forschte der oben erwähnte Naturwissenschafter und Mittelschullehrer Karl von Spieß (1880-1959). Er vertrat (mit und neben anderen) eine völkisch-rassistische Theorie, in deren Zentrum der germanische Mythos stand, und die Kulturkontinuitätstheorie des Wiener Historikers Alfons Dopsch (1868-1953) fortführte bzw. pervertierte. Das statische und inhaltlich konstante Überdauern von germanisch-heroischen Kultformen und Lebensnormen wurde für die Kunstgeschichte vom 1933 emeritierten Kunsthistoriker Josef von Strzygowski (1862-1938) und für die Volkskunstforschung von Karl von Spieß postuliert. Beide bezogen sich auf den Indologen Leopold von Schröder und die Mythologen und Iranisten Georg Hüsing und Wolfgang Schultz (Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 95ff.). Karl von Spieß sah in der Volkskunst „Erbwerte des artgleichen Stammes erhalten", ein inhaltlich und formal unverändertes Fortdauern des Germanischen Mythos, ja er bezeichnete jegliche „brauchbezogene" Äußerung als „Funktion des Mythos" (Spieß, 1937,13). Die 1911 erstmalig veröffentlichte Arbeit *Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst* stellt programmatisch Spieß' völkischen Ansatz dar (Spieß 1911, Erweiterung 1926). Es folgten u. a. 1914 *Persönliche und unpersönliche Kunst*, worin er das Fortwirken rassischer Wesenszüge in der „unpersönlichen" Kunst der unteren Schichten darlegte, 1925 *Bauernkunst – Ihre Art und ihr Sinn* und 1937 *Marksteine der Volkskunst*. 1934 verwendete Spieß den weiters für ihn zentralen Begriff „nordische/arische Überlieferungswelt" erstmalig und postulierte die Volkskunst als „Kernstück arteigener Weltanschauung" (Spieß 1934). „Die Rückführung der Bauernkunst auf das germanische Erbe" leugnete jeden historischen und sozialen Kontext in Europa und wollte in Äußerungen der unteren Schichten eine resistente germanisch-bäuerliche Kampfkultur gegen alle „Überfremdungen" finden (vgl. Spieß 1937,15-40). Die ausschließlich rassistische Sichtweise kommt deutlich bereits in Spieß' Titelwahl zum Ausdruck: *Germanisches Erbe in der deutschen Volkskunst* 1939. Ein Vortrag, in dem er die „unteilbare Verbundenheit" der Bauernkunst mit den „rassischen Kräften des nordischen Mythos" hinsichtlich der Arbeitsart, der Auszier und den „Leitgestalten der nordischen Überlieferungswelt" aufzeigen wollte. Spieß umfangreiche Bildsammlung (Salzburger Landesinstitut für Volkskunde) veranschaulicht diesen Zugang, der nur die drei genannten Kriterien, niemals aber Hersteller, Benützer, Herstellungs- und Verwendungs-zusammenhang (dagegen die Behauptung des Kultgebrauches) aufzeigt. In dieser rassistischen Sichtweise blieben Hersteller und

Benützer zwangsläufig anonym, da sie nicht als Personen handeln, sondern in Blut und Rasse begründete Überlieferungen nachvollziehen sollten. Als Beispiel dient etwa der Zunfthumpen der Innsbrucker Fleischer, in Form eines Stieres, der nicht aus dem Lebensumfeld, sondern aus dem Fortwirken germanischer Leitgestalten im Bürgertum begründet wird. (Fotosammlung Spieß, SLIVK).

Schon früh erweckten die Arbeiten Karl von Spieß' scharfe Kritik (M. Haberlandt 1911, 1926b). Schon Michael Haberlandt kreidete besonders die Eingleisigkeit und Selektion sowie die völkische Sicht an (vgl. Schömer 1926,). Haberlandt kritisierte auch, daß Spieß, ausgehend von den Sammlungen des ÖMV (an deren Sammlung und Darstellung Spieß mitarbeitete), eine Rückführung der Volkskunst Österreichs auf den germanischen Mythos vornahm. Karl von Spieß wandte sich daher in den 1930er Jahren inhaltlich ganz dem Alterswerk von Strzygowski zu, er sah darin die Initialzündung einer neuen wissenschaftlichen Kunstgeschichtsschreibung. Strzygowski verschrieb sich der „Wahrung des Nordstandpunktes" gegen den „humanistischen Wahn" (Strzygowski 1936, 465) und „die Zwangsjacke des historischen Humanismus und intellektuellen Individualismus". Er sah die Grundlagen der Existenz von Volkskunst nur in Lage, Boden und Blut einer für ihn überlegenen indogermanischen Rasse gegeben und strebte die „Rückführung" der gesamten Kultur auf den germanischen Mythos an. Strzygowski griff insofern auf Alois Riegl zurück, als auch für ihn Volkskunst Ausgangspunkt der Kunstentwicklung war, die ihm aber, auch im Bereich der Hochkunst, ausschließlich als Weg des Verfalles galt (Strzygowski 1926, 1936, 1937, 1938). Karl von Spieß wurde bereits vor der Annexion Österreichs durch Hitler zu einem Vordenker im Bereich einer rassistisch-mythischen Volkskunstforschung und trat über Matthes Ziegler mit der NS-Forschungsgemeinschaft um Alfred Rosenberg in Kontakt (Bockhorn 1989). Eine endgültige Absage an Spieß' ahistorische Kontinuitätsketten und eine kritische Auseinandersetzung mit einer volkskundlichen Ikonographie nach der NS-Zeit ist Lenz Kriss-Rettenbeck zu danken (Krieg 1937; Kriss-Rettenbeck 1956 und 1956; vgl. Brückner 1987, 125).

### 4.2. Leopold Schmidt

Karl von Spieß war ein profunder Kenner der Realien der Volkskunst Europas wofür er, neben der Kritik für die ideologische Zweckorientierung seiner Werke, Anerkennung fand. Auch Leopold Schmidt (1912-1982) huldigte dieser Sachkenntnis und blieb in seinem Werk *Volkskunst in Österreich* (Einteilung nach Materialien, Stoffheiligkeit; *Die Gestaltheiligkeit*

1952) formal nicht unbeeinflußt von Karl von Spieß (Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 98f.). Dennoch überwog bei ihm die Haberlandt-Schule, die den Blick für soziale, ökonomische und politische Hintergründe schärfte. Für Leopold Schmidt blieb die „Klammer der Funktion" in der Volkskunstforschung wesentlicher als die Fragen nach ästhetischem Wollen und Kreativität. So schlug Leopold Schmidt, obwohl er in *Volkskunst in Österreich* (allein die Titelwahl ist eine Absage an nationale Zuordnungen – Wildhaber 1967a ) der Einteilung der Volkskunst nach Materialien und den „Kategorien der Volkskunst" verhaftet blieb, die keine Ausdehnung des Forschungsbereiches über die Ständegesellschaft hinaus ermöglichen, dennoch über diese „Klammer der Funktion" eine Brücke ins 20. Jahrhundert. Die *Kunst der Namenlosen* (Schmidt, 1968, 6-12) stellte für ihn eine Fortsetzung der einstigen Volkskunst mit neuen Materialien und auch maschinellen Herstellungsmethoden dar, wenn deren soziale Bedeutungen und Gebrauchszusammenhänge aus der Tradition erwuchsen. Die Wechselwirkungen zwischen Stadt und Land sowie zwischen Erzeuger und Benützer standen dabei im Mittelpunkt des Interesses. Für Schmidt stand der Mensch als Angehöriger einer sozialen Gruppe im Zentrum, daher berücksichtigte er auch Individualleistungen gruppengebundener Einzelpersonen, also die namentlich bekannten Laienkünstler. Leopold Schmidt blieb im wesentlichen der funktionsbezogenen und historischen Forschungsrichtung, die die Realien aus der ästhetischen Isolation löste und in den Alltagszusammenhang stellte, verhaftet und nahm fallweise soziologische Gesichtspunkte auf (Schmidt 1976).

## 5. Wege zur kritischen Wissenschaft

### 5.1. „Das Problem 'Volkskunst'"

An der theoriengeschichtlichen und methodologischen Auseinandersetzung um den Bereich Volkskunst zwischen 1960 und 1994 nahm Österreich kaum teil, doch flossen fortschrittliche Sichtweisen im Fach in die Realienforschung ein. Wesentliche Einzelarbeiten zu Bereichen der Volkskunst erfolgten in dieser Zeit in Österreich zum größten Teil über die Bearbeitung der Sammlungsbestände in den Museen, durch die Museumsleiter und Kustoden. Auf die populäre Buch- und Realienproduktion auf dem Sektor „Volkskunst" hatten die Erkenntnisse im Fach kaum Auswirkungen. Heute noch stehen eskapistische und zum Teil ideologische Tendenzen im Vordergrund. Auf die bis heute unterschiedlich heftigen Wellen dieser Produktionen soll hier nicht näher eingegangen werden. (vgl. Grieshofer 1992, Korff 1992 in Brückner / Grass 1992). Reinhard Johler zeigt die

politischen wie gesellschaftspolitischen Hintergründe dafür auf. (Johler 1997) So erscheint es an dieser Stelle notwendig, die Entwicklung der Forschung außerhalb Österreichs kurz anzureißen, um die gegenwärtige Situation der Volkskunstforschung darzustellen.

1968 entfachte Robert Wildhaber (1902-1982) mit seinen Definitionsvorschlägen (u. a. „verzierte Sachgüter, wie sie bei bestimmten Gruppen traditionell üblich sind" Wildhaber 1967) als erster nach der Stagnation durch den zweiten Weltkrieg, die Debatte. „Volkskunst" wurde, über die formale Untersuchung hinaus, zum Objekt der Realienforschung im sozialhistorischen und sozioökonomischen Kontext. Doch auch nach Wildhabers Definition, die ganz der funktionsbezogenen und historischen Methode verhaftet blieb und nur jene Güter einbezog, die durch „Ausschmückung über die reine, bloße Zweckform" hinausgehen und die Erzeugung durch eine traditionsgebundene Verwendergruppe oder in deren engstem Umkreis voraussetzte, blieb eine Weiterführung des Begriffes Volkskunst über die Ständegesellschaft hinaus problematisch (Wildhaber 1968). Auch von Seiten der Kunstphilosophie kamen keine entscheidenden Impulse, denn Walter Benjamins (Berliner Schriftsteller und Zeitkritiker 1892-1940) 1955 erstmals in deutscher Sprache veröffentlichte, bedeutsame Arbeit (Paris 1936, Frankfurt 1955) über die Frage was die „Echtheit" eines Kunstwerkes ausmache, blieb, wie schon 1936, als sie über einen kleinen Kreis von Emigranten in Paris nicht hinausdrang, weiterhin ungehört. Benjamin stellte am Beispiel der antiken Reproduktionstechniken eine allein auf formalen und Herstellungskriterien basierende Wertung eines Artefaktes als Kunstwerk in Frage. Er hielt eine Bewertung nur unter Betrachtung des Benutzerstandpunktes für möglich. Denn sobald Artefakte, durch welche Form der Reproduktion auch immer, von Menschen, für welche Zwecke auch immer, gebraucht oder vervielfältigt werden, würden sie dadurch in erster Linie Objektivationen menschlicher Lebenszusammenhänge, Weltanschauungen und Zielsetzungen. Ihre Zeichenhaftigkeit ist steten und vielfältigen politischen wie sozialen Wandlungen unterworfen (Benjamin 1963). Diese Erkenntnis nahm in ihrer Tragweite die nächsten Jahrzehnte der Entwicklung der Volkskunstforschung vorweg, sie wies auf den Angelpunkt einer zeitgenössischen soziokulturellen Erforschung der Ästhetik der Massen hin, auch wenn sie Beispiele der Hochkunst, von Zeiten der reinen Sakralkunst bis hin zu solchen der Regimekunst, erwähnt. Benjamin zeigte damit auf, daß ein Artefakt nur im Moment der Schaffung durch den Künstler ausschließlich Kunstwerk ist und durch den Betrachter bzw. Benützer andere, über die formale Ästhetik hinausgehende Dimensionen erhält. Dennoch bildeten weiterhin die aus der Kunstgeschichte stammen-

den Kategorienkataloge (Passarge 1939/40; G. Ritz 1970), landschaftliche und zeitliche Typisierungen sowie Stilzuweisungen einen wesentlichen Teil des "Problemes 'Volkskunst'" (vgl. Spamer 1928b).

Lenz Kriss-Rettenbeck zeigte 1971 mit seiner Arbeit *Was ist Volkskunst?* die Unwissenschaftlichkeit dieser Kategorien, ja des Begriffes „Volkskunst", allein durch seine beiden Wortbestandteile „Volk" und „Kunst" auf. Volkskunst ist für ihn, durch das geforderte Traditionskontinuum, ein historisches Phänomen, das nur in einer umfassenden Bedeutungsanalyse erfaßbar wird (Kriss-Rettenbeck 1972 und 1975).

Martin Scharfe setzte der Darstellung Kriss-Rettenbecks 1972 entgegen, daß man, wie Adolf Spamer bereits anregte, „Kunstgut des Volkes" nur vom „Verbraucherstandpunkt" aus, also mit soziologisch-anthropologischen Methoden, erfassen könne. Er plädierte für die Aufgabe des Begriffes „Volkskunst" für Erzeugnisse mit ästhetischen Ansprüchen nach dem Ende der Ständegesellschaft. Die Schaffung eines neuen Begriffes für ästhetische Objekte als Zeichen mit verschlüsselten Aussagen wurde damit notwendig.. Diese beiden Aufsätze setzen sich auch mit Arnold Hausers Kunstphilosophie, einer Reproduktionstheorie vor sozialem Hintergrund, auseinander (Hauser 1953, 503ff., 1958, 364f., 1970). Scharfe führte Hausers sozialwissenschaftliche, aber formal und inhaltlich wertende Theorien fort, indem für ihn die Kriterien der Verbreitung und damit der Geschmacksbildung (als gesteuerter Nivellierungsprozeß) in den Vordergrund traten. Er erkannte die Bedeutung der sozialen und instrumentalisierten Ästhetik, die bis zum „Konsumeklektizismus" führen kann.

### 5.2. Der Durchbruch zur „populären Ästhetik"

Elke Schwedt erweiterte diese Sichtweise um die Kommunikations-, Konsumtions- und Kreativitätsforschung. Sie entwickelte die Thesen Benjamins weiter und nahm Joseph Beuys Kunstphilosophie „alles ist Kunst", wenn es Hersteller oder Verwender als solche empfinden und einsetzen, auf. (E. Schwedt 1964 und 1970). Damit gelang Elke Schwedt der eigentliche Durchbruch zu einem vergleichenden kulturwissenschaftlichen Forschungsansatz. Ästhetik im Alltag ist nicht abstrakter Wert, sondern die Summe sozialer und kultureller Prozesse, mit deren Hilfe Lebenshaltungen von Individuen und Gruppen konkretisiert und visualisiert, sowie soziale und kommunikative Ziele erstrebt werden.

1982 zeigte Nils-Arvid Bringéus „Volkskunst" als zeit-, bildungs-, und sozial-spezifisches, internationales Kommunikationssystem der „Menschen von der Straße" auf, das er „Bildlore" nannte, wofür Ingeborg

Weber-Kellermann die Übersetzung „Bildbotschaften vor sozialem Hintergrund" vorschlug (Bringéus 1982; Weber-Kellermann / Bimmer 1985, 135). Bringéus verband die Reproduktions- und Rezeptionsforschung mit der Kommunikationsforschung. Er legte dar, daß die Verwendung und Darstellung bestimmter Sinngehalte jeweils Gruppen ähnlichen Ausbildungsstandes sowie ähnlicher politischer und sozialer Lebensbedingungen gemeinsam ist. Sie erlangt damit, unabhängig vom kulturellen Status anderer Schichten, die Bedeutung einer internationalen Bildsprache adäquater Sozialgruppen.

Der 1992 von Wolfgang Brückner einberufene Volkskunstkongreß konnte weder neue Forschungsansätze noch terminologische Fortschritte bringen. Er zeigte, in fundierten, vielfach fachgeschichtlich ausgerichteten Referaten, daß die theoretischen und methodologischen Zugänge zu den Objektivationen mit ästhetischer Bedeutung, ebenso wie die terminologische Erfassung, noch immer die Bandbreite der einzelnen Forschungsschritte im 20. Jahrhundert umfaßten. Für Österreich beteiligte sich Franz Grieshofer an der terminologischen Debatte, er forderte, den Begriff Volkskunst mit dem Ende der Produktionen der Ständegesellschaft abzulegen und für die ästhetischen Objektivationen danach einen neuen Begriff zu suchen. Für ihn ist der Begriff „Volkskunst" durch seine Begriffsgeschichte nicht im gesamten Bereich der Realienforschung anwendbar, sondern nur auf Objekte, die im 19. Jh. und um die Wende zum 20. Jh. durch Sammlung als „Volkskunst" überhöht und abstrahiert worden waren, also nach Cuisenier, ein zweites, aus ihrer primären Sphäre losgelöstes Dasein führen. (Grieshofer 1992, 101f.). Die Autorin verwendet „Erzeugnisse und Erscheinungen einer Gruppenästhetik", für alle vergangenen und gegenwärtigen Äußerungen mit ästhetischen Ansprüchen (ohne Rücksicht auf deren künstlerische oder inhaltliche Qualität), was für die alltäglichen Produktionen mit ästhetischen Ansprüchen zur Zeit der Ständegesellschaft auch durch den Begriff „Kunstgut gebundener Sozialgruppen" ersetzt werden kann (Kammerhofer 1991). Dabei liegt die Bandbreite der Erscheinungen, in Anlehnung an Walter Hävernick, zwischen „allgemeinem Publikumsgeschmack" und „temporärer Gruppenkunst" mit Identifikationsansprüchen. Wertungen, die einen „absoluten Geschmack" postulieren, sollen damit vermieden werden (Hävernick 1965, 123f.; vgl. H. Schwedt 1969, 180f.).

Die Autorin kann sich den von Franz Grieshofer (an Scharfe 1974 und besonders an Kriss-Rettenbeck 1975, 173, 1972, 17f. orientierten) in vier Punkten vorgebrachten grundsätzlichen Unterscheidungen zwischen vorindustrieller und nachindustrieller Massenproduktion nicht anschließen, weil sie grundsätzlich eine technische und formale Aufwertung der vorindustri-

ellen Massenware fortführen, die für den größten Teil der Erzeugnisse nicht zutreffend erscheint. Solche Aspekte sind nur der kunstwissenschaftlichen bzw. sammlungsgeschichtlichen Analyse dienlich, sie bestimmten die materielle Gestaltung und den materiellen Wert. Damit ergibt sich in der Aufwertung z.B. erstklassiger Handwerkstechnik gegenüber erstklassiger Industrietechnik wiederum ein kulturpessimistischer Ansatz, der Verfall dort ortet, wo händische Produktion aufhört. Die geistige Leistung der Menschen wird damit ihren handwerklichen Fähigkeiten nachgereiht. Dagegen sollte die Geistesleistung sowohl als Voraussetzung handwerklicher wie industrieller Techniken gesehen werden, läßt man alle nostalgischen Gefühle und Bedürfnisse außer Acht und betrachtet Kultur als fortschreitenden wandlungsfähigen Prozeß.

Unter diesem Ansatz ergeben sich folgende Übereinstimmungen zwischen ästhetischen Gebrauchsgütern der Vergangenheit wie der Gegenwart:

1. weisen auch die im 20. Jahrhundert schneller wechselnden und vielfältigeren Stilrichtungen zeitlich und sozial begrenzte, für sie charakteristische Objektbestände im Bereich der Massenware auf,
2. sind diese Objekte zeit- und gruppenspezifisch häufig durch einen ästhetischen Code (teilweise auch durch einen Stil) gekennzeichnet,
3. sind auch ästhetische Massengüter unserer Zeit durch die (für den Konsumenten finanzielle) Verfügbarkeit der Produktionsmittel und die dadurch vorgegebene künstlerische Entfaltung (bzw. Einschränkung) geprägt und
. entsprechen heutige Massenprodukte in ihren formalen wie inhaltlichen Ansprüchen durchaus den arbeitsteiligen vorindustriellen Serienproduktionen bzw. heutiges Industriedesign einer Handwerkerarbeit jener Zeit.
. ist das Funktionsäquivalent von „Volkskunst", „Kitsch" (beide Begriffe implizieren eine Wertung) und Massenware, welcher Zeit auch immer, für den Benutzer gleich. Die Bandbreite reicht vom Bedürfnis nach der einfachen Verschönerung des Alltags über die verschiedenen nach innen oder außen orientierten Zeichensetzungen bis zur Schaffung einer Gegenwelt zum bzw. Erweiterung des Alltags (vgl. Grieshofer 1992, 100; Scharfe 1974; Köstlin 1990). Alle diese Objekte mit ästhetischen Implikationen sind Teil der „'Kultur der vielen' in ihrer oft banalen Alltäglichkeit" (vgl. Bausinger 1971, 11).

Krimhild Kapeller hat sich mit der Warenästhetik der Volkskultur zwischen Kitsch, Folklorismus und Airportart auseinandergesetzt und die identitätsstiftende, emotionale und damit auch eskapistische Seite dieser Produktionen aufgezeigt (Kapeller 1991, 206-229). Zwei Bereiche treten darin hervor, jene, die Regionalität und Authentizität und damit Gefühls-

sphären anbieten und jene, die gleichsam als Trophäe weniger das Dort-, sondern vielmehr das Fortgewesensein dokumentieren.

Franz Grieshofer („Folklore-Kunst": Grieshofer 1992, 96ff., 103f.) und Herbert Nikitsch („Heimatwerk-Stil": Nikitsch 1992, 46-52) wiesen auf die instrumentalistische und politische Seite der bis heute existierenden populären „Volkskunstproduktionen" hin.

Wesentliche Beiträge zur Methoden- und Theoriengeschichte der Volkskunstforschung verfaßten Wolfgang Brückner (Brückner 2000, VVK 81), Bernward Deneke, Torsten Gebhard, Lenz Kriss-Rettenbeck, Konrad Köstlin, Elke Schwedt und Herbert Schwedt. Wolfgang Brückner ist eine breite Darstellung der Vervielfältigungsverfahren und ihrer Wirkungsweisen in der populären Imaginerie zu danken, die von frühen populären Bilderdrukken, über die Hinterglasbilder, die Photographie bis zum Wandschmuck im 19. und 20. Jahrhundert reicht (Brückner 2000, VVK 82).

## Literatur

Bausinger, Hermann: Volkskunde (= Das Wissen der Gegenwart). Darmstadt o. J. (1971).

Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde in Österreich (= Bio-Bibliographisches Lexikon der Volkskunde, 5; zugl. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 26). Wien 1992.

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/M. 1963 (1. frz. Aufl.: Paris 1936; 1. dt. Aufl.: Frankfurt/M. 1955).

Bockhorn, Olaf: Der Kampf um die „Ostmark". Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Volkskunde in Österreich. In: Heiß, Gernot u. a. (Hg.): Willfährige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945. Wien 1989, 17-38.

Brandstetter-Köran: Volkskunst und Realienforschung in Frankreich (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 30). Würzburg 1988.

Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der europäischen Ethnologie. Berlin 1988.

Bringéus, Nils Arvid: Volkstümliche Bilderkunde. München 1982. (Bildlore. Lund 1981.)

Brockhaus' Universal-Lexicon, Berlin/Leipzig, Bd. 2, 1882, 252; Bd. 5, 1883, 921ff.; Bd. 6, 1883, 540f., 838f.; Bd. 14, 1886, 692.

Brückner, Wolfgang: Volkskunst und Realienforschung. Ein Handbuch. In: Wege der Volkskunde in Bayern (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 23). Würzburg 1987, 113-139.

Brückner, Wolfgang / Grass, Nikolaus (Hg.): Tagungsreferate im Kapitel „Volkskunst". In: Jahrbuch für Volkskunde. Würzburg 1992, 7-177. (Mit Beiträgen von B. Deneke, G. Korff, R. Weinhold, T. Hofer, F. Grieshofer, R. Jerábek, T. Gantner, W. Bellwald, K. Beitl, C. Pieske, D. Lerch.)

Brückner, Wolfgang: Bilder und Öffentlichkeit. Ästhetische Theorienbildung, museale Praxis, Quellenkritik (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 81; zugl. Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner, V). Würzburg 2000.

Brückner, Wolfgang: Kunst und Konsum. Massenbilderforschung (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 82; zugl. Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner, VI). Würzburg 2000.

Brunner, Karl: Aus den Sitzungsprotokollen des Vereins für Volkskunde. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 20 (1910), 350ff.

Buchta, Friedrich: Zum Begriff der Hausindustrie in der Volkskunde unter Berücksichtigung der allgemeinen Begriffsgeschichte mit Beispielen von Hausindustrien des 19. Jahrhunderts im Gebiete der Republik Österreich. Phil. Diss., Wien 1969.

Burckhardt-Seebass, Christine: Dialektmalerei. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 85 (1989), 73-84.

Cuisenier, Jean: Die Volkskunst in Frankreich. Ausstrahlung, Vorlagen, Quellen. München 1976. (L'Art Populaire en France. Frobourg 1975.)

Dahlhaus, Carl: Zur Dialektik von „echt" und „unecht". In: Zeitschrift für Volkskunde 63 (1967), 56f.

De la Motte-Haber, Helga von (Hg.): Das Triviale in Literatur, Musik und bildender Kunst (= Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahr-hunderts, 18). Frankfurt/M. 1972.

Deneke, Bernward: Die Entdeckung der Volkskunst für das Kunstgewerbe. In: Zeitschrift für Volkskunde 60 (1964), 168-201.

Deneke, Bernward: Europäische Volkskunst (= Propyläen Kunstgeschichte, Supplement V). Frankfurt 1980.

Deneke, Bernward: Volkskunst. Leistungen und Defizite eines Begriffs. In: Jahrbuch für Volkskunde 15 (1992), 7-22.

Depiny, Adalbert: Das oberösterreichische Landesmuseum und die Volkskunde. In: Festschrift zum 100-jährigen Bestand des OÖ. Musealvereines und des Landesmuseums (= Jahrbuch des OÖ. Musealvereines, 85). Linz 1933, 508-540.

Dimt, Gunter: Volkskunde. In: 150 Jahre OÖ. Landesmuseum. Linz 1983.

Dohle, Gerda / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Maskenverbote im 17. und 18. Jahrhundert. In: Luidold, Lucia / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hg.): Bräuche im Salzburger Land – Zeitgeist, Lebenskonzepte, Rituale, Trends, Alternativen. CD-ROM. 1. Teil: Im Winter und zur Weihnachtszeit (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 13). Salzburg 2002, Teil: Spiele, Bräuche, Lieder.

Duchartre, Institut für internationale intellektuelle Zusammenarbeit (Hg.): Arts populaires. Paris 1931, 2 Bde. (zitiert nach Gebhard 1990, 128.)

Eitelberger, Rudolf Edler von Edelberg: Die österreichische Kunst-Industrie. Wien 1871.

Eitelberger, Rudolf Edler von Edelberg: Volkskunst und Hausindustrie. Wien 1877.

Erich, Oswald A.: Ein Gestaltungsprinzip der Volkskunst. In: Volkswerk 1942.

Exner, Wilhelm Franz von: Die Hausindustrie Österreichs. Ein Commentar zur hausindustriellen Abtheilung auf der Allgemeinen Land- und forstwirtschaftlichen Ausstellung. Wien 1890.

Falke, Jakob von: Geschichte des guten Geschmackes. Leipzig 1866.

Falke, Jacob von: Die Kunstindustrie der Gegenwart. Studien auf der Pariser Ausstellung im Jahre 1867. Leipzig 1868.

Falke, Jacob von: Die nationale Hausindustrie. In: Die Gewerbehalle, 10. Wien 1872.

Falke, Jacob von: Die Kunstindustrie auf der Wiener Weltausstellung. Wien 1873.

Fischbach, Friedrich: Geschichte der Textilkunst. Wien 1883.

Fischbach Friedrich: Ornamente der Hausindustrie Ungarns. Wien 1883.

Fischel, Hartwig: Österreichische Volkskunst. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 17 (1911), 1-7.

Forrer, Robert: Von alter und ältester Bauernkunst (= Führer zur Kunst, 5). Esslingen 1906.

Fraenger, Wilhelm (Hg.): Materialien zur Frühgeschichte des Nezruppiner Bilderbogens. In: Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete (= Jahrbuch für historische Volkskunde, 1). Berlin 1925, 232-308.

Fraenger, Wilhelm: Volkskunde und Kunstgeschichte. In: Jahrbuch für historische Volkskunde, 1. Berlin 1925.

Fraenger, Wilhelm (Hg.): Vom Wesen der Volkskunst (= Jahrbuch für historische Volkskunde, 2). Berlin 1926.

Fraenger, Wilhelm: Deutsche Vorlagen zu russischen Volksbilderbogen des 18. Jahrhundert. In: Jahrbuch für historische Volkskunde, 2. Berlin 1926, 126-173.

Franz, Leonhard: Volkskundliche Sammlungen in Schweden. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 28 (1926), 88ff.

Gantner, Theo: Vorwort. In: Typisch? Objekte als regionale und nationale Zeichen. Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung des schweizerischen Museums für Volkskunde. Basel 1990.

Gantner, Theo: Regional-Stereotypik und Emblemcharakter bei Sachgütern. In: Jahrbuch für Volkskunde 15 (1992), 116-124.

Gebhart, Torsten: Volkskunstforschung. In: Arbeit und Volksleben. Deutscher Volkskundekongreß 1965 in Marburg (= Veröffentlichungen des Institutes für mitteleuropäische Volksforschung A, 4). Göttingen 1967, 156-159.

Gebhart, Torsten: Von der Kunstwissenschaft zur Volkskunstforschung. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1990), 123-128.

Giesz, Ludwig: Phänomenologie des Kitsches. Heidelberg 1960.

Greiderer, Sebastian: Volkskunst in Salzburg. Salzburg 1905 (als Bändchen sowie beigebunden den Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 45 (1905)).

Greiderer, Sebastian: Volkskunst in Salzburg. Mit Benützung des Nachlasses von S. G. (bearbeitet von Karl Fiala und Karl O. Wagner). (Salzburg 1936).

Grieshofer, Franz: Erforschung und Bewertung von Volkskunst in Österreich. In: Jahrbuch für Volkskunde 15 (1992), 81-105.

Grothe, Ludwig: Expressionismus und Volkskunst. In: Zeitschrift für Volkskunde 55 (1959), 24-31.

Haberlandt, Arthur: Volkskundliches im k.k. Technologischen Gewerbemuseum in Wien. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde (1908), 144ff.

Haberlandt, Arthur: Begriff und Wesen der Volkskunst. In: Jahrbuch für historische Volkskunde 2 (1926), 20-32.

Haberlandt, Arthur: Der I. Internationale Volkskunstkongreß in Prag und seine Ergebnisse. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 33/6 (1928), 129-134.

Haberlandt, Arthur: Die Eröffnung des Tiroler Volkskunstmuseums. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 34 (1929), 122ff.

Haberlandt, Arthur: Die deutsche Volkskunde. Eine Grundlegung nach Geschichte und Methode im Rahmen der Geisteswissenschaften (= Volk. Grundriß der deutschen Volkskunde in Einzeldarstellungen, 1). Halle/Saale 1935, 99f.

Haberlandt, Arthur: Germanisches Erbe im Donauraum. In: Das germanische Erbe in der deutschen Volkskultur. Die Vorträge des 1. Deutschen Volkskundetages zu Braunschweig (= Deutsche Volkskunde. Schriften-reihe der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Volkskunde (unter Alfred Rosenberg)). München 1939, 54-90.

Haberlandt, Arthur: Ausrichtung und Zielsetzung der vergleichenden Volkskunde in der Slowakei. In: Karpatenland, 12/2. Sonderdruck o. J. (zw. 1940-1945), 3-7.

Haberlandt, Michael: Wie sollen wir sammeln: In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 1/7 (1895), 219f.

Haberlandt, Michael: Prof. Dr. Alois Riegl +. Nachruf. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde (1905), 132.

Haberlandt, Michael: Völkerschmuck. Wien 1907.

Haberlandt, Michael: Prof. Karl von Spieß: Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst. Rezension. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 17 (1911), 179.

Haberlandt, Michael (Hg.): Werke der Volkskunst. Mit besonderer Berücksichtigung Österreichs. 3 Bde. Wien 1910, 1911a, 1917.

Haberlandt, Michael: Österreichische Volkskunst. Aus den Sammlungen des Museums für österreichische Volkskunde in Wien dargestellt und erläutert. 2 Bde, Wien 1910/11b.

Haberlandt, Michael: Karl von Spieß: Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst. Besprechung. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 17 (1911c), 221-222.

Haberlandt, Michael: Österreich-Ungarn In: The Studio, 2. London 1911d.

Haberlandt, Michael: Einführung in die Volkskunde mit besonderer Berücksichtigung Österreichs (= Volkskundliche Bücherei des Vereins für Volkskunde, 1). Wien 1924.

Haberlandt: Michael: Volkskunde und Vorgeschichte. In: Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete. Jahrbuch für historische Volkskunde 1 (1925a), 217-231.

Haberlandt, Michael: Volkskunde und Kunstwissenschaft. In: Jahrbuch für Historische Volkskunde 1 (1925b), 217-231.

Haberlandt, Michael: Die europäische Volkskunst in vergleichender Betrachtung. In: Jahrbuch für historische Volkskunde 2 (1926a), 33-43.

Haberlandt, Michael: Dr. Karl Spieß: Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn. Rezension. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 31 (1926b), 23f.

Hahm, Konrad: Deutsche Volkskunst. Breslau 1932.

Hahm, Konrad: Grundzüge der deutschen Volkskunst. In: Spamer Adolf, (Hg.): Deutsche Volkskunde, 1. Band (von 2). Leipzig 1934, 400- 413.

Hahner, Gudrun: Hinterglasmalerei im Schwarzwald (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 45). Würzburg 1990, 9-12.

Hauser, Arnold: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. 2 Bde. München 1953.

Hauser, Arnold: Philosophie der Kunstgeschichte. München 1958. (Neu-auflage unter dem Titel: Methoden moderner Kunstbetrachtung. München 1970.)

Hauser, Arnold: Soziologie der Kunst. München 1974.

Hävernick, Walter: „Volkskunst" und „Temporäre Gruppenkunst". Ein Diskussionsbeitrag zur volkskundlichen Nomenklatur. In: Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde 9 (1965), 119-125.

Hävernick, Walter: Leopold Schmidt: Volkskunst in Österreich. Rezension. In: Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde 11 (1967), 185-187.

Hoernes, Moritz: Ein Nachwort zur Volkskunst-Ausstellung Wien 1905/06. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 12 (1906),78-88, hier 78ff.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Volkskunde als Wissenschaft. Basel 1902.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Individuelle Triebkräfte im Volksleben. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 30 (1930), 169-182.

Itzelsberger, Renate: Volkskunst und Hochkunst. Ein Versuch zur Klärung der Begriffe. Phil. Diss. München 1983.

Jahrbuch des Salzburger Gewerbeförderungsinstitutes. Salzburg 1908, 3ff.

Johler, Reinhard: Die Kunst, das Volk und seine Kultur. Miszellen zur rezenten Volkskunst-Debatte in Österreich. In: Nikitsch, Herbert / Tschofen, Bernhard (Hg.): Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1995 in Wien (= Buchreiche der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS 14). Wien 1997, 331-364, bes. 332f., 362.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Die Kunst traditionell gebundener Sozialgruppen. Vorlesungsskript unveröff. zur Einführung in die Volkskunstforschung. Institut für Kunstgeschichte der Universität Salzburg WS 1991/92.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Die Salzburger Landeskommission „betreffend Förderung und Hebung der Salzburger Eigenart in Tracht, Sitten und Gebräuchen" und der Salzburger Landesanzug. In: Trachten nicht für jedermann? Heimatideologie und Festspieltourismus dargestellt am Kleidungsverhalten in Salzburg zwischen 1920 und 1938 (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 6). Salzburg 1993, 25-45.

Kammerhofer-Aggermann: Die „Volkskunst" Berchtesgadens im 20. Jahrhundert. In: Brugger, Walter u. a. (Hg.): Geschichte von Berchtesgaden, Bd. III/1. Berchtesgaden 1998, 471-510.

Kapeller, Krimhild: Tourismus und Volkskultur. Folklorismus – Zur Warenästhetik der Volkskultur (= Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, 81). Graz 1991.

Karlinger, Hans: Deutsche Volkskunst (= Propyläen-Kunstgeschichte, Sonderband) Berlin 1938.

Korff, Gottfried: Volkskunst? Über Ästhetik der Jugendkultur und Freizeitkunst. Tübingen 1984.

Korff, Gottfried: Volkskunst als ideologisches Konstrukt? Fragen und Beobachtungen zum politischen Einsatz der „Volkskunst" im 20. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Volkskunde 15 (1992), 23-50.

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

Krieg, Walter: Vorwort. In: Karl von Spieß: Marksteine der Volkskunst, 1 (= Jahrbuch für historische Volkskunde, 5/6). Berlin 1937.

Kramer, Dieter: „Kreativität" in der „Volkskultur". In: Zeitschrift für Volkskunde 68 (1972), 20-41.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Lebensbaum und Ährenkleid. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1956), 42-56.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Was ist Volkskunst? In: Zeitschrift für Volkskunde 68 (1972), 1-19.

Kriss-Rettenbeck, Lenz: Der Hund „Greif" und die Frage „Was ist Volkskunst?". In: Pantheon, 32. München 1975, 145-152.

Kromas, Angelika: Das Holzhandwerk. In: Brugger, Walter u. a. (Hg.): Geschichte von Berchtesgaden. Band II/1. Berchtesgaden 1993, 577-632.

Lehmann, Otto: Volkskunst in der Internationalität. In: Koenen, Heinrich (Hg.): Volkskunst und Kulturpolitik. Festschrift für Georg Schreiber zum 50. Geburtstag. Köln 1932, 1-18.

Lehnert, Georg von: Illustrierte Geschichte des Kunstgewerbes. Berlin o. J.

Leisching, Julius: Ein Volksmuseum. Geschichte und Zweck der öffentlichen Sammlungen. Vortrag am 28.3.1893 im historischen Museum der Stadt Wien. Leipzig-Wien 1893, 1-20.

Liesenfeld, Gertraud: Viechtauer Ware. Studien zum Strukturwandel einer Hausindustrie in Oberösterreich, mit besonderer Berücksichtigung der letzten 100 Jahre (= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl., 479; zugl. Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 17) Wien 1987.

Lipp, Franz: 25 Jahre Volkskunde-Abteilung am Oberösterreichischen Landesmuseum. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 18 (1964), 96-105.

Lipp, Franz Carl: Volkskultur. Festschrift für F. C. Lipp. Wien 1978.

Lipp, Franz C.: Volkskundliche Sammlungen 1833-1982. In: Jahrbuch des OÖ. Musealvereines 128/II (1983), 99-118.

Mackay, James: Kunst und Kunsthandwerk der Jahrhundertwende. (London 1974) dt. München 1983.

Metken, Sigrid: Volkskunst stimulierte den Blauen Reiter. In: Volkskunst 10 (1987), 25-29.

Mielke, Rudolf: Volkskunst. Magdeburg 1896.

Mohrmann, Ruth E.: Anmerkungen zur Geschichte der Dinge. Die 'Form der Zeit' als Instrument der Periodisierung. In: Wiegelmann, Günther (Hg.) : Wandel der Alltagskultur seit dem Mittelalter. Phasen – Epochen – Zäsuren (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 55). Münster 1987, 103-116.

Moles, Abraham: Psychologie des Kitsches. (Paris 1971) dt. München 1972.

Naumann, Hans: Primitive Gemeinschaftskultur. Jena 1921.

Naumann, Hans: Grundzüge der deutschen Volkskunde. 1922. 3. Aufl. unter dem Titel: Deutsche Volkskunde in Grundzügen. Leipzig 1935.

Nikitsch, Herbert: Außeruniversitäre Facheinrichtungen. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde Institutionen in Österreich. Wien 1992, 41-60.

Nikitsch, Herbert / Tschofen, Bernhard (Hg.): Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1995 in Wien (= Buchreiche der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 14) Wien 1997. Mit Beiträgen von: B. Deneke, K. Kostlin, N. Gorgus, E. Katschnig-Fasch, R. Lutz, B. Purim, K. Verebélyi, H. Steininger, E. Hörandner, N. Kuprian, B. Kleindorfer-Marx, W. Brückner, G. Liesenfeld, S. Wörner, B. Tschofen, R. Bendix, M. Heller, R. Johler, U. Langbein, G. Korff, M. Wörner, M. Zeiller, B. Lang, D. Schrage.

Österreichisches Museum für Kunst und Industrie. Wegweiser durch die Sammlungen. Wien 1924, 77.

Ottenjan, Helmut: Beginn, Wandel und Ende regionaler Kulturausprägung. Zur Periodisierung der sogenannten 'Volkskultur'. In: Wiegelmann, Günther (Hg.): Wandel der Alltagskultur seit dem Mittelalter. Phasen – Epochen – Zäsuren (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 55). Münster 1987, 223-250.

Passarge, Walter: Probleme der Volkskunst. In: Das Werk des Künstlers 1 (1939/40), 333-361, bes. 344ff.

Pemsel, Jutta: Die Wiener Weltausstellung von 1873. Das gründerzeitliche Wien am Wendepunkt. Wien 1989.

Radinger, Carl von: Das Museum für tirolische Volkskunde und Gewerbe in Innsbruck. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 18 (1912), 54-57.

Rassem, Mohammed (Hg.): Alois Riegl: Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1894 (= Kunstwissenschaftliche Studientexte, 6). München 1978.

Riegl, Alois: Textile Hausindustrie im Bregenzerwald. In: Mitteilungen des Österreichischen Museums N. F. 2 (1888).

Riegl, Alois: Textile Hausindustrie in Österreich. In: Mitteilungen des Österreichischen Museums N. F. 2 (1889).

Riegl, Alois: Altorientalische Teppiche. Wien 1891.

Riegl, Alois: Volkskunst, Hausfleiß und Hausindustrie. Berlin 1894.

Riegl, Alois: Das Volksmäßige und die Gegenwart. In: Zeitschrift für Österreichische Volkskunde 1 (1895), 4-7.

Ringler, Josef: Das Tiroler Volkskunstmuseum. Ein Rückblick und Ausblick anläßlich der 30-Jahr-Feier seiner Eröffnung. In: Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte Tirols (= Schlern-Schriften, 167). Innsbruck 1962, 67-95.

Ritz, Gislind: Alois Riegls kunstwissenschaftliche Theorien und die Volkskunst. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1956), 39-41.

Ritz, Gislind: Eigengesetzlichkeit in der Volkskunst. Zur Bestimmung ihrer materialen und formalen Erscheinung. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1969/70), 176-191.

Ritz, Joseph Maria: München und die Volkskunstforschung. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie. In: Bayerisches Jahrbuch für Volks-kunde (1958), 155-167 und (1959), 164f.

Ritz, J(osef) M(aria): Adolf Spamer (1883-1953). Nachruf. In: Zeitschrift für Volkskunde 50 (1953), 303ff.

Scharfe, Martin: Die Volkskunst und ihre Metamorphose. In: Zeitschrift für Volkskunde 70 (1974), 215-245.

Scheltema, Frederick Adama van: Die Volkskunst. In: Scheltema, Frederick Adama van: Die Kunst unserer Vorzeit. Leipzig 1936, 181-183. (1. Auflage 1923.)

Scheltema, Frederick Adama van: Die deutsche Volkskunst und ihre Beziehungen zur germanischen Vorzeit. Leipzig 1938.

Schlee, Ernst: Die Volkskunst in Deutschland. Ausstrahlung, Vorlagen und Quellen (= Volkskunst der Welt in Einzeldarstellungen). München 1978.

Schmidt, Leopold: K. E. Freiherr von Moll und seine Freunde. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Volkskunde. In: Zeitschrift für Volkskunde 9 (1938), 113-138.

Schmidt, Leopold: Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1) Wien 1952.

Schmidt, Leopold: Das Österreichische Museum für Volkskunde. Werden und Wesen eines Wiener Museums (= Österreich-Reihe, 98-100). Wien 1960.

Schmidt, Leopold: Volkskunst in Österreich. Wien 1966.

Schmidt, Leopold: Josef Ringler 75 Jahre. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 21 (1967), 278ff.

Schmidt, Leopold: Kunst der Namenlosen. Wiener Volkskunst aus fünf Jahrhunderten. (Wien 1968).

Schmidt, Leopold: Gegenwartsvolkskunde. Eine Bibliographische Einführung (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sonderband 1). Wien 1976, 58-62.

Schömer, Rosa: „Geanmaul" und „Maulauf". In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 31 (1926), 6-9.

Schreiber, Georg: Nationale und Internationale Volkskunde (= Forschungen zur Volkskunde, 4/5). Düsseldorf 1930, 39ff.

Schwedt, Elke: Moderne Kunst, Kunstgewerbe und Volkskunst. In: Zeitschrift für Volkskunde 60 (1964), 202-217.

Schwedt, Elke: Volkskunst und Kunstgewerbe. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Volkskunstforschung (= Volksleben. Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen, 28) Tübingen 1970.

Schwedt, Herbert: Zur Geschichte des Problems „Volkskunst". In: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969), 169-182.

Schwindratsheim, Oskar: Deutsche Bauernkunst. Wien 1903.

Semper, Gottfried: Wissenschaft, Industrie und Kunst. London 1852.

Semper, Gottfried: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten. 2 Bde. München 1860-1863.

Spamer, Adolf: Um die Prinzipien der Volkskunde. Anmerkungen zu Hans Naumanns Grundzügen der deutschen Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 23 (1924), 67-108.

Spamer, Adolf: Marie Andreé-Eysn zum 80. Geburtstag. In: Ritz, Joseph M. (Hg.): Festschrift für Marie Andreé-Eysn. Beiträge zur Volks- und Völkerkunde. München 1928a, 1-7.

Spamer, Adolf: Volkskunst und Volkskunde. In: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 2 (1928b), 1ff.

Spamer, Adolf: Das kleine Andachtsbild. München 1930.

Spamer, Adolf: Volkskunde als Wissenschaft. Stuttgart 1933.

Spamer, Adolf: Die deutsche Volkskunde. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin-Leipzig 1934/35.

Spamer, Adolf: Volkskunstforschung als akademisches Lehrfach. In: Volkswerk (1941), 24-35.

Special-Katalog der Collectiv-Ausstellung Berchtesgadener Holzwaaren bei der Bayerischen Landes-Gewerbe-, Industrie- und Kunst-Ausstellung zu Nürnberg 1882. – Special-Katalog über die ausgestellten Schülerarbeiten der Distrikts-Zeichen-& Schnitzschule Berchtesgaden und der Collectiv-Ausstellung Berchtesgadener Holzwaaren bei der Deutsch-nationalen Kunstgewerbe-Ausstellung zu München 1888. – Berchtesgadener Collectiv Ausstellung Nürnberg 1896. Katalog.

Spieß, Karl von: Prähistorie und Mythos (= Sonderdruck aus der Jahresschrift des Staatsgymnasiums in Wiener Neustadt 1910).

Spieß, Karl von: Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst (= Sonderdruck aus der Jahresschrift des Staatsgymnasiums Wiener Neustadt 1911).

Spieß, Karl von: Der Mythos als Grundlage der Bauernkunst. In: Jahrbuch für historische Volkskunde 2 (1926), 88-109.

Spieß, Karl von: Persönliche und unpersönliche Kunst (= Sonderdruck aus Korrespondenzblatt für Anthropologie und Urgeschichte 1914).

Spieß, Karl von: Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur. Berlin 1934.

Spieß, Karl von: Bauernkunst – Ihre Art und ihr Sinn. Grundlagen einer Geschichte der unpersönlichen Kunst. Berlin 1935 (2. Auflage); (1. Auflage Berlin 1925, 3. Auflage Berlin 1943).

Spieß, Karl von: Marksteine der Volkskunst. 2 Bde. (= Jahrbuch für historische Volkskunde, 5/6 und 8/9). Berlin 1937 und 1942.

Spieß, Karl von: Germanisches Erbe in der deutschen Volkskunst. In: Das germanische Erbe in der deutschen Volkskultur. Vorträge des ersten deutschen

Volkskundetages zu Braunschweig (= Deutsche Volkskunde. Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Deutsche Volkskunde). München 1939, 34-56.

Spieß, Karl von: Deutsche Volkskunst. Berlin 1940.

Strzygowski, Josef von: Zur Rolle der Volkskunde in der Forschung über Bildende Kunst. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 31 (1926), 1-6.

Strzygowski, Josef von: Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. Heidelberg 1936.

Strzygowski, Josef von: Morgenrot und Heidnischwerk in der christlichen Kunst (= Deutsches Ahnenerbe, 2/8). Berlin 1937.

Strzygowski, Josef von: Geistige Umkehr. Indogermanische Gegenwartsstreifzüge eines Kunstforschers (= Kultur und Sprache, 11). Heidelberg 1938.

Ulm, Benno: Das älteste Kulturinstitut des Landes. In: Oberösterreichisches Landesmuseum (Hg.): 150 Jahre OÖ. Landesmuseum. Linz 1983, 15-41.

Weber-Kellermann, Ingeborg: Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaft. Stuttgart 1969.

Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Frankfurt/M. 1985, 97f.

Wildhaber, Robert: Schweizerische Volkskunst. Obladen 1967a.

Wildhaber, Robert: Volkskunst in Europa. Vorwort. In: Hansen, Hans-Jürgen (Hg.): Europas Volkskunst und die europäisch beeinflußte Volkskunst Amerikas. Hamburg 1967, 6-8.

Wildhaber, Robert: Zur Begriffsbestimmung der Volkskunst. In: Hakort, Fritz u. a. (Hg.): Volksüberlieferung. Festschrift für Kurt Ranke zum 60. Geburtstag. Göttingen 1968, 473-479.

Zeitschrift für Österreichische Volkskunde (ZÖVK)-Artikel: 17 (1911: Kritik an Spieß) = Oswald A. Erich: 1942.

ZÖVK 1898, 156: o. A.: Ethnographische Chronik aus Österreich. Die Hausindustrie-Gruppe auf der Jubiläumsausstellung in Wien, ZÖVK, 155f. sowie Eine österreichische ethnographische Ausstellung auf der Weltausstellung in Paris 1900, 156f.

ZÖVK: 1899, 190f; o. A.: Pariser Weltausstellung 1900.

Elfriede Grabner

# Von der Volksmedizin zu den Wunderheilern[1]

Verhältnismäßig spät hat sich die Volkskunde ihres lange Zeit vernachlässigten „Stiefkindes", wie die sogenannte Volksmedizin gelegentlich auch bezeichnet wurde, besonnen und eine wissenschaftliche Bearbeitung dieses Spezialgebietes in Angriff genommen. Der Begriff „Volksmedizin" trat ja auch spät in den Gesamtbereich volkskundlicher Forschung und fand in ihr vorerst nur wenig Beachtung.

Als einer der ersten Bearbeiter dieses Forschungsgebietes legte 1843 der Rostocker Arzt Georg Friedrich Most seine *Encyklopädie der gesammten Volksmedicin* vor (Most 1843). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren es ebenfalls vorwiegend Mediziner, die sich, vor allem im süddeutschen Raum, mit diesem Thema beschäftigten (Flügel 1863; Buck 1865; Lammert 1869). Dabei ist es einigen von ihnen weniger an einer Kritik der aktuellen Zustände, als vielmehr an einer historischen Darstellung gelegen, die sich stark an Jacob Grimms *Deutscher Mythologie* orientiert.

Neben dem Tölzer Badearzt Max Höfler (Höfler 1888, 1894, 1899), dem wir grundlegende Studien zu diesem Thema verdanken, waren es zu Beginn des 20. Jahrhunderts die beiden Wiener Ärzte Oskar von Hovorka und Adolf Kronfeld (Hovorka-Kronfeld 1908/09) mit ihrer umfassenden zweibändigen *Vergleichenden Volksmedizin*, die bis heute ein gewichtiges Nachschlagewerk geblieben ist. Starke Impulse kamen um diese Zeit auch von der Medizingeschichte. So etwa hat schon 1905 der Medizinhistoriker Hugo Magnus (Magnus 1905) eine Geschichte der Volksmedizin, allerdings nur bis zum Mittelalter, zu skizzieren versucht. Die grundlegenden und weiterführenden Studien zu diesen Problemen hat aber erst Jahrzehnte später Paul Diepgen (Diepgen 1928, 1935, 1937) aus dem von ihm gegründeten und geleiteten Institut für Geschichte der Medizin, Technik

[1] Wegen der langen Verzögerung des Erscheinungstermines dieses Bandes ist der vorliegende Text ist in etwas veränderter Form in der *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark (= Festschrift 150 Jahre Historischer Verein). Graz 2000/01, 521-540* erschienen.

und Naturwissenschaften in Berlin vorgelegt. Aber erst als ethnologische und volkskundliche Methoden der historisch-mythologischen Betrachtungsform an die Seite traten und die Volksmedizin als Quelle für die Volkskunde erschlossen, eröffneten sich neue Perspektiven. Erstmals eine Zusammenfassung von rein volkskundlicher Seite gab Gustav Jungbauer in seiner 1934 erschienenen *Deutschen Volksmedizin*, die er als *Grundriß* bezeichnete (Jungbauer 1934). Damit hatte auch die Volkskunde die wissenschaftliche Bearbeitung aufgenommen, um eine lange bestehende Lücke im volkskundlichen Schrifttum auszufüllen. Jungbauer betont die von ihm eingeschlagene Methode in der Erforschung der Volksmedizin, die den Ursachen und Zusammenhängen der Erscheinungen nachzugehen versucht und deren Entstehung und Entwicklung betrachtet. Er behält die allgemeine Einteilung in Erfahrungs- und Zaubermedizin nach dem Medizinhistoriker Paul Diepgen bei, faßt aber auch neben den psychologischen Grundlagen die sprachlichen und dichterischen Komponenten dieses Gegenstandes ins Auge, wie sie besonders in Krankheitsnamen und Heilsegen zum Ausdruck kommen.

Daß es dann allmählich stiller um dieses Forschungsgebiet wurde, mag wohl darin gelegen haben, daß man Volksmedizin vielfach mit Aberglaube und „gesunkenem Kulturgut", jenem von Hans Naumann (Naumann 1921) geprägten, oft überbewerteten Schlagwort gleichsetzte und sie dadurch immer mehr aus dem Interesse der Forschung rückte. Erst die neueren Wege von Biologie und Medizin haben wieder so mancher volksmedizinischen Vorstellung zu ihrem Recht verholfen. Vor allem dann, wenn es sich um altes, wohl erprobtes Wissen und um die heilsamen Kräfte der Natur handelte (Marzell 1938, 1937-1979). Da überrascht es auch nicht, daß sogar neuere medizinische Lehrbücher mit allem Nachdruck auf die Wichtigkeit und Berücksichtigung volksmedizinischer Traditionen hinweisen.

Allmählich wird dann um die Mitte unseres Jahrhunderts die interdisziplinäre Stellung dieses Forschungsbereiches hervorgehoben, wobei nicht nur Ethnologen und Volkskundler, sondern auch Mediziner, Rechtswissenschafter sowie Germanisten ausdrücklich auf ein Ineinandergreifen verschiedener Wissenschaftsbereiche hinweisen (Grabner 1967, 1985, 1988, 1997). Bemerkenswert ist vor allem die positive Einstellung der modernen Medizin und Pharmakologie, die die Volksheilkunde für durchaus sinnvoll und nützlich halten und die Wichtigkeit pflanzlicher Produkte für die moderne Arzneimittellehre hervorheben (Möse 1958).

Kritische Äußerungen zur Gegenwartssituation und Methode der volksmedizinischen Forschungen werden aus der Mitte der siebziger Jahre laut

(Fielhauer 1973; Schenda 1973), wobei es sowohl um Anregungen für eine Änderung der Bezeichnung „Volksmedizin" in „Heilkulturwissenschaft", „Heilkultursoziologie" oder „Sozio-Medizin", als auch um rein soziologische Fragestellungen geht. Dabei werden vor allem soziokulturelle Probleme, wie etwa Verhaltensweisen und Vorstellungen zum herrschenden Medikalsystem in regional begrenzten Untersuchungsgebieten behandelt (Möckli 1965, Barthel 1981).

Ein wieder mehr dem historischen Bereich der Volksmedizinforschung zugewandter Beitrag, der vor allem auf Quellenforschung basiert, wird 1987 beigebracht (Habrich / Harvolk 1987). Die regional auf Bayern bezogene Übersicht beschäftigt sich ausführlich mit den Quellengruppen der medizinisch-topographischen Beschreibung und Physikatsberichten im 19. Jahrhundert und macht deutlich, wie die Volksmedizinforschung in Bayern in diesem Jahrhundert von der Kritik der aktuellen Zustände zur historischen Forschung weiterentwickelt wurde.

Zur gleichen Zeit wird auch in einem Sammelband der Volksmedizin der Gegenwart ein Augenmerk zugewendet und gezeigt, daß diese auch in der Gegenwart – wenn auch zum Teil in veränderter Form – weiterlebt (Wiegelmann 1987).

In letzter Zeit läßt die Entwicklung der volksmedizinischen Forschung bei einigen deutschen Autoren auch eine Abwendung von einer historischen Bestandsaufnahme volksmedizinischer Praktiken erkennen. Diese Richtungsänderung dokumentieren bereits einige Publikationen zur Erforschung und Einschätzung von Krankheiten, die eine starke Anlehnung an die Methoden und Erkenntnisziele der Soziologie erkennen lassen (Dornheim 1983, 1986). Ebenso zeigen sich neuere Ansätze zu ähnlichen Untersuchungen, die sich eher einer medizin-psychologischen Richtung zuwenden (Faller 1983, Schwibbe 1989) und kulturhistorische Methoden in Frage stellen.

Für die Erforschung der ostalpinen Volksmedizin, die erst ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorangetrieben werden konnte, scheinen die Probleme doch etwas anders zu liegen. Schon die Tatsache, daß das Interesse an ihr seit dem 19. Jahrhundert verstummt war und es bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts keine zusammenfassende Darstellung mehr gab, zeigt, daß hier ein großer Nachholbedarf gegeben war. 1885 hat der steirische Arzt und Sanitätsrat Viktor Fossel – er war Inhaber der für ihn geschaffenen Lehrkanzel für Geschichte der Medizin an der Universität Graz – seine Studie *Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark* vorgelegt, die reichhaltige Materialien zur steirischen Volks-

heilkunde enthält. Fossel sieht die Probleme aus der Sicht des Arztes und Medizinhistorikers, wenn er schreibt:

> „Wenn auch einst die Volksmedizin die Quelle aller Heilkunde geworden und mit dieser durch Jahrhunderte in Fühlung und Berührung getreten ist, so hat sie dennoch ihre eigenen Wege genommen und mehr und mehr an belebender Befruchtung durch die Schule eingebüßt. Vollends heute, wo die Medicin als Wissenschaft zu ungeahntem Fortschritte und segensreichen Gedeihen sich entfaltet, tritt jene bescheiden zurück, um aber desto sorglicher im Stillen gepflegt und geübt zu werden" (Fossel 1886).

Fossels Zusammenfassung blieb also jahrzehntelang als einzige Monographie für die volksmedizinischen Probleme des Ostalpenraumes ohne wissenschaftliche Nachfolge. Wollte man aber einem volkskundlichen Spezialgebiet eine wissenschaftliche Erschließung weiterhin nicht vorenthalten, so mußte man das Versäumte nachholen und versuchen, die Probleme der Volksmedizinforschung des Ostalpenraumes aufzuzeigen und darzustellen. So konnten schon 1961 auf einer volkskundlichen Tagung in Graubünden solche Aspekte herausgestellt und dann auch in Druck vorgelegt werden (Grabner 1961a). Der Schweizer Volkskundler Richard Weiss, der diese Studie damals sehr positiv bewertete, hatte schon 1946 in seiner *Volkskunde der Schweiz* der Volksmedizin ein kurzes Kapitel gewidmet und später zu volksmedizinischen Arbeiten in seiner Heimat angeregt, aber auch das Fehlen einer zusammenfassenden Darstellung für die Schweiz sehr bedauert. Eine solche konnte auch bis heute nicht vorgelegt werden. So sucht man etwa im neuen von Paul Hugger 1992 herausgegebenen *Handbuch der Schweizer Volkskultur* vergeblich nach einem Beitrag zum Thema „Volksmedizin". Selbst im umfangreichen Register des großangelegten Werkes findet sich kein einziges einschlägiges Stichwort zu diesem Forschungsgebiet.

In Österreich hingegen blieb die Volksmedizin des Ostalpenraumes viele Jahre lang ein interessantes Forschungsfeld und die Beschäftigung mit den lange vernachlässigten Problemen war durchaus erfolgversprechend. Viel an brachliegenden und unausgewerteten Materialien in Archiven und Sammlungen konnte wissenschaftlich bearbeitet und in Einzelpublikationen in in- und ausländischen Fachzeitschriften sowie in Buchpublikationen vorgelegt werden. Ein schon 1967 erschienener Sammelband (Grabner 1967) gab Einblick in die Probleme und Forschungsgeschichte dieses volkskundlichen Spezialgebietes und sollte gleichzeitig einen Querschnitt durch das volksmedizinische Schrifttum der letzten Jahrzehnte bieten. 1985 wurde versucht, ganz bestimmte „Grundzüge" zu diesem Forschungsgebiet aufzuzeigen und in vergleichender kulturhistorischer Betrachtungsweise

vorzustellen (Grabner 1985, 1997). Schon zu Beginn der achtziger Jahre hatte sich die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Ethnologie und Medizingeschichte bewährt (Grabner 1983), die 1982 zu einer Auswertung von Bildbelegen unter dem Titel „Medizin im Spiegel der Volkskunde" führte (Grabner 1982).

Die kulturhistorischen Aspekte in der Erforschung der ostalpinen Volksmedizin haben aus dieser Sicht in der Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen schon deshalb ihre Berechtigung, da es mit dieser Methode möglich wird, bestimmte Phänomene in vergleichender Weise zu erfassen und einzuordnen, vor allem aber das ständige Wechselspiel von Medizin und Volksheilkunde nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch bis herein in die Gegenwart zu verfolgen (Grabner 1994): Dabei wird sehr deutlich, wie die einst weitverbreitete Meinung, daß aus der sogenannten „Oberschicht", in unserem Fall aus der Schulmedizin, Kulturgut in breite Volksschichten „herabgesunken" sei, durchaus einseitig interpretiert wurde, da dabei übersehen wurde, daß aus dem Erfahrungsteil der Volksmedizin sehr viel „Kulturgut" in die Oberschicht „hinaufgestiegen" ist. So kann man gerade in der Gegenwart bemerken, daß die wissenschaftliche Medizin noch immer einiges aus der Volksmedizin lernt und übernimmt.

Mit der Einführung des Christentums, mit dem zugleich auch antike Medizin vermittelt wurde, hat die Volksmedizin Veränderungen von einschneidender Bedeutung erfahren. Freilich blieben viele Grundvorstellungen und allgemeine Grundsätze in bezug auf Heilung von Krankheiten weiterhin aufrecht. Der Inhalt ist oft gar nicht berührt worden, nur die Form, das Kleid hat gewechselt.

Durch Vermittlung der Mönchsärzte wurde besonders viel aus den Werken des Dioskurides (1. Jh. n. Chr.), des Plinius Secundus (23-79) und aus spätrömischen Schriften übernommen. Dazu kam vom 10. bis zum 13. Jahrhundert der Einfluß der Schule von Salerno, die neben der antiken Medizin auch die arabische berücksichtigte. Mit der Entwicklung einer selbständigen medizinischen Wissenschaft stellt sich endlich das bis in die Gegenwart dauernde Wechselspiel zwischen Schulmedizin und Volksmedizin ein, wobei, wie schon erwähnt, auch diese hin und wieder der gebende Teil sein kann. Ein anschauliches Beispiel soll die seltsamen Wanderwege eines alten Heil- und Schutzmittels illustrieren.

Zu den bekanntesten eines solchen, das sowohl in der Schul- als auch in der Volksmedizin lange Zeit Verwendung fand, aber auch im Volksglauben eine große Rolle spielte, gehört die rote Koralle (Grabner 1969a, 1985, 1997),

deren Wirkungsbereich daher sehr weit gespannt erscheint. Neben ihrer unheilabwehrenden Wirkung bei Hagel und Ungewitter, ihrer magischen Kraft gegen Gespenster und böse Geister, vor allem aber gegen den „Bösen Blick", ist ihre Verwendung auch schon früh in der Heilkunde bezeugt.

Kulturgeschichtlich läßt sich die magische Schutzwirkung der dem Tierreich zugehörigen Koralle bis in frühe Epochen zurückverfolgen. Nach der griechischen Mythologie sind Korallen Blutspritzer, die im Meer versteinerten, als Perseus das Haupt der Gorgo abschlug. Die Ägypter gaben sie als magischen Schutz den Toten bei, denn die Blutfarbe galt als unheilabwehrend. Zermahlener Korallenstaub wurde in Ägypten auch über die Felder gestreut, um die Ernte vor Gewitter, Frost und Heuschreckenplage zu schützen. Frauen trugen bei Ausbleiben des Kindersegens Korallen als Amulett gegen Unfruchtbarkeit. Auch in den gallisch-römischen Gräbern fanden sich durchbohrte Korallenäste.

Plinius d. Ä. (gest. 79 n. Chr.) berichtet in seiner *Naturkunde* (32,2; 32,11), daß die Opferschauer und Weissager der Inder das Tragen von Korallen für ein besonders geheimnisvolles Mittel zur Abwendung von Gefahren halten. Kindern angebunden, sollen die Ästchen ein Schutzmittel sein.

Pedanius Dioskurides, der Arzt aus Kilikien, sagt im 1. Jahrhundert nach Chr. in seiner *Arzneimittellehre* von der Koralle, daß sie ihrer Kraft nach adstringierend und kühlend wirke. Fleischwucherungen bringe sie zum Schwinden und vertreibe Narben in den Augen. Sie wirke kräftigend bei Blutauswurf und sei ein gutes Mittel gegen Harnverhaltung. Sie erweiche, mit Wasser genommen, die verhärtete Milz.

Allmählich gewann der antike Korallenglaube Einfluß auf das Abendland. Auf antike Überlieferung ist es auch zurückzuführen, daß man verschiedene dem Pflanzen-, Tier – und Mineralreich angehörigen Dinge zur Abwehr gegen Gewitter gebrauchte. So sollen Korallen auch Gewitter und Hagel abwehren, wie es schon im *Buch der Natur* des Konrad von Megenberg (gest. 1374) zu lesen ist. Diese Meinung hat sich dann vom Mittelalter bis in die Neuzeit durchgesetzt und bleibt in den meisten Abhandlungen über die Wirkung der Koralle bestimmend.

Ebenso häufig wie die Meinung, daß Korallen vergraben oder zerrieben den Feldfrüchten gutes Gedeihen verleihen und schädliche Ungewitter fernhalten, ist auch der Glaube, daß sie Gespenster und böse Geister abwehren und die Melancholie vertreiben. Schon Paracelsus (1493-1541) rühmt die Koralle als Schutz gegen die Zauberei und noch im 17. Jahrhundert schreibt der steirische Arzt Adam von Lebenwaldt (1624-1696) in seinem Arzneibuch, daß rote Korallen, wenn sie am Körper getragen werden, „das

Geblüt reinigen" und „wider die Spectra und Phantasmata" helfen. Noch in unserem Jahrhundert band man kleinen Kindern Korallenschnüre um die Handgelenke, um an dem Verblassen der roten Korallen zu erkennen, daß ein Kind krank sei.

Die häufigste Verwendung der Koralle gegen den „Bösen Blick" knüpft ebenfalls an die Überlieferung an, daß sie Macht habe, alles Böse abzuwenden. Daher haben Korallenamulette besonders in Italien zur Zeit der frühen Renaissance starke Verbreitung gefunden und sind später dann auch im Norden bekannt geworden. So finden wir auch auf den Bildwerken des Spätmittelalters und der Renaissance die Koralle immer wieder als Amulett. Der früheste Bildbeleg läßt sich schon aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts beibringen, wo das Jesuskind ein solches Korallenästchen um den Hals trägt. Im süddeutschen Raum ist die Darstellung auf Tafelbildern durchaus keine Seltenheit und der Ostalpenraum weist sogar eine erstaunliche Fülle von Belegen für dieses unheilabwehrende Kinderamulett auf (Abb. 1).

Es ist nun auch nicht verwunderlich, wenn ein solcher unheilabwehrender Stoff auch innerlich gegen die verschiedensten Gebrechen verwendet wurde und die alten Arznei- und Rezeptbücher unzählige Verwendungsmöglichkeiten aufzeigen. So hat man das Pulver der roten Koralle blutarmen Kindern zur Stärkung eingegeben, es aber auch bei „hitzigen Augen-Flüssen" aufgelegt. In Wein gestreut, sollte es ein vorzügliches Vorbeugungsmittel gegen die Pest sein. Man empfahl es aber ebenso gegen die „Rote Ruhr" wie auch zur Stillung von Blutungen jeglicher Art.

Die rote Koralle wird auch bis ins späte 17. Jahrhundert von den Ärzten und Apothekern als Heilmittel empfohlen. Dann erst scheint sie wieder in den Heilschatz der Volksmedizin abzusteigen und dort lange zu verbleiben. Am stärksten hat sich bis heute zweifellos der Amulettcharakter bewahrt, wie es der zahlreiche Korallenschmuck in den Auslagen der Juweliere oder das noch immer stark verbreitete Tragen solcher Kettlein durch Kinder zeigt. So ist – zum Teil wohl unbewußt – noch viel vom alten Amulettglauben erhalten geblieben, wenn auch nicht mehr so ausgeprägt wie einst, wo man die roten Korallen zur Verhütung aller bösen Einflüsse mit dem Körper des Menschen in Berührung brachte oder sie innerlich als Heilmittel verabreichte.

Die meisten der ehemals auch in der Schulmedizin verwendeten Heilprodukte, die dem Pflanzen-, Tier- oder Mineralreich entnommen wurden, gelangten dann, als sich die ärztliche Wissenschaft energisch von ihnen di-

Abb. 1:
Jesuskind mit Korallenast. Madonna des Abtes Valentin Pierer, 1524,
Stift St. Lambrecht. Aufnahme: K. Woisetschläger

stanzierte, in den Heilschatz der Volksmedizin, wo sie lange verblieben.

Auch der durch die Jahrhunderte geübte, bis in die unmittelbare Gegenwart fortwirkende Wortzauber, wie er sich etwa in den Beschwörungen, unter denen es wieder viele Sonderformen gibt, erhalten hat, ist ein wichtiger Bestandteil volksmedizinischer Praktiken. So gehört das Besprechen einer Krankheit zu den ältesten Heilmethoden. Gewöhnlich ist es mit einer Handlung verbunden, bei der der erkrankte Körperteil berührt, gestrichen oder gedrückt wird, während ein gesprochener Segen diese Zeremonie meistens begleitet. Man nennt diese magische Heilmethode auch das „Abbeten" (Grabner 1962). Vielfach konnten die sogenannten „Abbeter", die verschiedene Krankheiten durch Gebet, Beschwörung und Berührung zu heilen versuchten, ihre Zeremonien oft nur mit Hilfe des Mondes ausführen, wie überhaupt der Mond in der Volksheilkunde eine wichtige Rolle spielte (Grabner 1985). In seinem Lichte sieht man jene geheimnisvollen Kräfte, die Krankheiten verursachen, aber solche auch wieder heilen können. Auch heute noch lebt der Mondglaube weiter, nicht nur in der Volksmedizin, sondern auch in so mancher Anschauung des Volksglaubens. Noch immer beobachtet man beim Säen und Pflanzen die Mondphasen. Sollen Kräuter besonders heilsam sein, müssen sie im Vollmond oder im zunehmenden Mond gesammelt werden. Wenn diese Handlungen auch zum größten Teil magischen Charakter tragen, wie das Sammeln zu einer gewissen Mondstunde, an bestimmten Tagen, auf Friedhöfen und Kreuzwegen, so ist doch zu bedenken, daß der Gehalt der Droge an Wirkstoffen stark von der Örtlichkeit abhängt, an der die Pflanze wächst, daß der Sammelmonat von Bedeutung ist, daß deutliche Unterschiede zwischen den Jahrgängen und somit Einflüsse der Witterungsverhältnisse vorliegen und daß anscheinend sogar, wenn auch geringe, Differenzen zwischen Tag- und Nachternten nachgewiesen werden können.

So hat sich ja auch schon der alte Glaube der Volksmedizin, daß das Sammeln von Heilpflanzen nur zu bestimmten Jahreszeiten wirkliche Heilkräfte garantiert und der Standort der Pflanze nicht ohne Einfluß ist, durch Ergebnisse der modernen medizinischen Forschung bestätigt. So wurde beispielsweise die beste antibakterielle Wirksamkeit des Spitzwegerichs nach Sammeln der Pflanze im Juni erhalten. Mai, Juli, August ergaben niedrigere, September und vor allem Oktober, die ungünstigsten Werte (Möse 1958).

Neben den bekannten, in Gegenwart und Vergangenheit stets bewährten Heilkräutern, sind es aber auch immer sogenannte „Zauberpflanzen", die in volksmedizinischen Heilverfahren zu Rate gezogen werden (Grabner

1982). Bei einer kulturhistorischen Betrachtung der „Zauberpflanzen" läßt sich jedoch leicht erkennen, daß nur solche Gewächse in den Ruf einer magischen Pflanze kamen, die irgend etwas Auffälliges an sich haben. Dies kann sowohl in ihrer äußeren Erscheinung als auch in ihrer Wirkung begründet sein. Kleine, unscheinbare, weder durch Form noch durch Farbe hervorstechende Pflanzen bleiben auch dann, wenn sie in großer Menge vorkommen, vom Volk meist unbeachtet. Dagegen müssen Gewächse mit auffällig gefärbten oder sonderbar geformten Blüten, mit merkwürdigen Wurzelknollen und -stöcken unwillkürlich die Aufmerksamkeit des naturverbundenen Menschen auf sich ziehen. Stark riechende Pflanzen dienen vor allem zur Abwehr bösen Zaubers. Daß giftige und narkotisch wirkende Gewächse schon seit alter Zeit in einem geheimnisvollen Ansehen stehen, ist leicht begreiflich. Was an unheimlichen, düsteren und sonstwie merkwürdigen Orten gewachsen ist, muß ebenfalls, nach dem Volksglauben geheimnisvolle Kräfte besitzen.

Zu den bekanntesten Zauberpflanzen in Volksglaube und Volksmedizin gehört die Alraunwurzel, die allerdings ihre Heimat nicht auf deutschem Boden hat, sondern von südöstlichen und südlichen Ländern zu uns gekommen ist. Der Glaube an die Zauberkraft dieser Wurzel läßt sich bereits bei den Ägyptern nachweisen, und auch die Pflanze „Dudaim" des Alten Testaments scheint die Alraune zu bedeuten. Schon Josephus Flavius (37-93) erzählt in seiner *Geschichte des jüdischen Krieges* von einer Pflanze, bei der es sich allem Anschein nach um die Alraunwurzel handelt, die sich dem Wurzelgräber zu entziehen sucht, und daß jeder stirbt, der sie dennoch freilegt. Darum läßt man sie durch einen Hund aus der Erde ziehen, der als stellvertretendes Opfer umkommt. Die Wurzel vertreibt, dem genannten Autor zufolge, die feindlichen Dämonen.

Die Mandragora wurde für die verschiedensten Heilzwecke und Zauberkünste verwendet. Die narkotischen Eigenschaften der Mandragora sind erklärbar, gehört doch die Pflanze der Familie der Nachtschattengewächse an und enthält atropinhältige Wirkstoffe. Hingegen beruht die sehr ausgedehnte Verwendung von Mandragora in breiten Volksschichten auf Aberglauben.

Schier endlos ist die Zahl der Pflanzen, die antidämonische Wirkung haben sollen. Vielfach sind es stark aromatisch riechende, mit ätherischen Ölen ausgestattete Kräuter wie verschiedene Doldengewächse, z. B. Kümmel, Dill, Fenchel, Liebstöckel, oder Lippenblütler, wie Dost, Quendel und Salbei. Durch Räucherungen suchte man schon im Altertum böse Geister zu verscheuchen, und selbst heute hält der Bauer noch viel vom Ausräuchern

des Stalles, um Krankheit und böse Einflüsse fernzuhalten.

Eine ganz besonders zauberabwehrende Wirkung wird dem Buchsbaum zugeschrieben. „Buchsbaum vertreibt den Teufel" heißt es schon 1485 in einem Kräuterbuch. Er soll aber auch, weil er am Palmsonntag als Beigabe zum „Palmbuschen" kirchlich geweiht wird, das Haus vor Blitzschlag und allem Ungemach schützen. Daß der Buchsbaum den Teufel vertreibt, stellt ein Holzschnitt im Kräuterbuch des Hieronymus Bock von 1556 dar (Abb. 2).

Rechts vom Buchsbaum sehen wir den Teufel, der vor diesem die Flucht ergreift. Links hingegen ist ein Hahn zu sehen. Als Künder des Tages vertreibt er den Teufel und alle nächtlichen Geister, die beim ersten Hahnenschrei verschwinden müssen. An der Wurzel des Baumes sitzt eine Kröte. Möglicherweise ist sie hier abgebildet als ein Tier, das gleichfalls den bösen Zauber wehrt. Schon in der Antike galt die Kröte als Mittel gegen Verhexung und den „Bösen Blick". Eine im Stall aufgehängte, gedörrte Kröte soll nach dem Volksglauben das Vieh vor „bösen Leuten" schützen. Der Holzschnitt im Kräuterbuch des Hieronymus Bock stellt also dar, wie Buchsbaum, Hahnenschrei und Kröte den Teufel verjagen.

Vielfach lassen sich in der Volksmedizin neben dem Fortwirken von magischen Elementen zahlreiche Berührungen mit der religiösen Volkskunde erkennen, wie etwa mit dem Heiligen- und Reliquienkult. Viele Heilige werden als Krankheitspatrone angerufen, und in so manchen Wallfahrtskirchen und -kapellen sind es die Nachbildungen von menschlichen Körperteilen, die von den Gläubigen geopfert werden, um Heilung zu erlangen oder für die Genesung zu danken. Um einen rein christlichen Brauch handelt es sich dabei allerdings nicht, denn wir kennen solche Votivgaben auch aus antiken Funden. Wenn im christlichen Bereich das Opfer von Körperteilen meist als Bitt- und Dankopfer aufgefaßt wird, so dürfte das nicht der ursprüngliche Sinn der Brauches gewesen sein. Es sind eher „Identifikationsopfer", wie sie der bayerische Volkskundler Rudolf Kriss (gest. 1973) bezeichnet hat (Kriss 1956). Das kranke Glied wird in seinem wächsernen, hölzernen und eisernen Ebenbild in den Schutz Gottes und der Heiligen gestellt. Zu den eigenartigsten Opfervotiven zählen die wächsernen oder hölzernen Kröten (Kriss 1929, Grabner 1982), die von Frauen bei Unterleibsleiden geopfert wurden und ein rohes Abbild der Gebärmutter vorstellen, da man sich diese als ein selbständiges Wesen dachte, das im Körper der Frau auf- und absteigt oder sonstige Bewegungen macht und Schmerzen verursacht (Abb. 3).

Abb 2:
Der Buchsbaum vertreibt den Teufel. Kolorierter Holzschnitt aus dem Kräuterbuch des Hieronymus Bock, Straßburg 1556. Aufnahme: R. Nedorost

Abb. 3:
Votivkröte aus Wachs. Aufnahme: Bayerisches Nationalmuseum, München.

Selbst Hippokrates (ca. 460-377 v. Chr.) konnte sich von der Annahme einer Wanderung der Gebärmutter nicht freimachen und noch Galen (129-200) verfolgt die auf solchen Anschauungen begründete Therapie. Nach dieser Auffassung richtet sich auch die Behandlung der Hysterie, deren Ursache man jahrhundertelang in der Gebärmutter vermutete und die noch lange als „Muttersucht" oder „Hebmutter" bezeichnet wurde. Die Behandlung bestand darin, das Uterustier durch angenehm riechende Mittel herauszulocken oder aber umgekehrt durch üble Gerüche an seinem Platz zu vertreiben. In einem „Tiroler Segen" des 15. Jahrhunderts wird die Gebärmutter beschworen, sich zu legen und nicht mehr zu regen, denn wenn sie sich rege, so sterbe die Kranke. So hat die Art und Weise und der Verlauf der Geburtswehen im süddeutschen Sprachraum zu der Vorstellung geführt, daß die Gebärmutter die Gestalt einer Kröte habe, die im Inneren des Körpers herumkrieche. In einer Erweiterung dieser Vorstellung wurde die Kröte dann zur Verursacherin aller Unterleibskrankheiten der Frauen und schließlich aller Bauchleiden überhaupt. So wurden Votive auch bei „Bauchgrimmen" (Kolik), das man sich durch die Bisse der „Bärmutterkröte" verursacht dachte, dargebracht, was auch Männer taten, wenn man den Eintragungen in den Mirakelbüchern des 16. Jahrhunderts Glauben schenken darf. Auf den Votivbildern werden Kröten meist in sehr naiver Darstellung, aus der Rückenansicht, den Kopf nach oben und die vier Beine zur Seite gerichtet, abgebildet. Die Kröte weist also auf die verschiedenen Unterleibsbeschwerden der Frau hin, kann aber auch einen Hilferuf gegen Unfruchtbarkeit verdeutlichen oder den Wunsch nach Empfängnis ausdrücken.

Groß ist die Zahl der Heiligen, die als Krankheitspatrone bei den verschiedensten Leiden als „geistliche Helfer" angerufen werden (Grabner 1982). Zu ihrer Stellung als Krankheitshelfer kommen die Heiligen auf verschiedene Weise. Gewöhnlich ist ihr legendenhaft ausgeschmücktes Leben und ihr Martyrium Anlaß, um sie als Sonderpatrone bei bestimmten Krankheiten zu erwählen oder sie zu gewissen Körperteilen in Beziehung zu bringen. Oft spielt eine rein äußerliche Wort- oder Namensanalogie oder eine Volksetymologie eine Rolle, so etwa wenn der hl. Augustin bei Augenkrankheiten angerufen wird, der hl. Valentin den Fallsüchtigen hilft oder der hl. Blasius Blasen heilt. Als Patron der Ärzte und Apotheker genießen die beiden Heiligen Kosmas und Damian, die in weltlicher Kleidung, mit Arzneigefäßen, Mörser, Spatel und Stößel, auch mit Salbenbüchse und Harnglas dargestellt werden, großes Ansehen. Freilich sind echte geschichtliche Nachrichten über den Lebenslauf und die Art des Martyriums der Zwillingsbrüder weitgehend unbekannt geblieben. Nach der

legendarischen Passio lebten sie als Ärzte zu Aegae (Aigai) in Kilikien und behandelten die Kranken unentgeltlich. So zählten Kosmas und Damian bald zu den „Anargyroi", den kostenlos heilenden Ärzten, einer Gruppe, die im griechischen Kulturkreis eine außerordentliche Verehrung genoß. Da sie Christen waren, wurden sie in der diokletianischen Verfolgung unter dem Präfekten Lysias in Kyrrhus in Syrien vielfach gefoltert und enthauptet. Schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts war ihre Verehrung im Orient, ein Jahrhundert später auch im Abendland bekannt. Ihre angeblichen Reliquien wurden 1649 nach München übertragen, wo sie in der Michaels-Kirche beigesetzt sind. Da sie früher auch als Pestpatrone Verehrung genossen, wurde an ihrem Festtage, dem 27. September, eine Salbe geweiht, die gegen Pest und andere Krankheiten Verwendung fand.

Ebenfalls unter Diokletian starb im 4. Jahrhundert der heilige Blasius den Märtyrertod. Er war Bischof von Sebaste in Kleinasien und gilt, da er einen Knaben, der eine Fischgräte verschluckt, vom Tode des Erstickens gerettet hatte, von alters her als Patron gegen Halsübel.

Daneben ist er auch Schutzheiliger gegen Zahnweh und Pest, Wetterheiliger und Patron der Tiere, Weber und Hutmacher. Die volksetymologische Verbindung von Blasius und blasen hat Beziehungen des Heiligen zum Wind hergestellt und gefördert. Heute noch finden sich in so manchem Blasiusheiligtum farbenfrohe Votivbilder, die man dem Heiligen für erlangte Genesung von schwerer Halskrankheit darbrachte.

Große Verehrung als Krankheitspatron wurde auch dem heiligen Veit zuteil. Nach der Legende war er ein frommer sizilianischer Knabe, der unter Diokletian im 4. Jahrhundert in einem Kessel mit siedendem Öl zu Tode gemartert wurde. Im Mittelalter hat man ihn, der nicht nur Schutzpatron der Kupferschmiede, sondern auch der Tänzer ist, vor allem beim Auftreten der Tanzwut angerufen. Auch beim sogenannten „Veitstanz", einer mit Krämpfen und Zuckungen verbundenen Nervenkrankheit, die man gewöhnlich mit der seuchenartigen Tanzwut vermengt und verwechselt, wurde er zum Helfer. Schon früh galt er als Patron aller sich unheimlich äußernden Krankheiten, wie Epilepsie, Fraisen und Pest. Gegenwärtig ist der Heilige bekannter als Patron der Langschläfer und Bettnässer, die zu ihm um ein „Wecken zur echten Zeit" beten.

Kaum mehr bekannt ist heute das einstmalige Aderlaß-Patronat des bekannten Jesuiten-Heiligen Franz Xaver (1506-1552) (Grabner 1992), der als Ostasien-, Japan- und China-Missionär ab dem 16. Jahrhundert eine außergewöhnlich große Verehrung, vor allem im Ostalpenraum, genoß. Neben verschiedenen Darstellungen aus seinem Leben und Wirken ist jene

verhältnismäßig selten geblieben, die ihm als „Schutzhaber in der Aderlaß" darstellt und die vor allem im 18. Jahrhundert Verbreitung fand. Die Herausbildung einer solchen Szene ist für diese Zeit nicht ungewöhnlich, gehörte doch der Aderlaß, bei dem man schlechtes und überschüssiges Blut ableiten wollte, auch in diesem Jahrhundert noch zu den häufigsten Eingriffen der Schulmedizin. Über den Mißbrauch des Aderlasses, der im 17. Jahrhundert besonders stark um sich griff, vor allem von den französischen Ärzten allzu großzügig angewendet wurde, wird bei vielen Medizinern dieser Zeit oftmals Klage geführt (Grabner 1973). Es ist daher verständlich, wenn man für diese nicht ungefährliche medizinische Praktik auch eigene Aderlaß-Patrone verehrte. Auf Grund einer Episode aus der Lebensgeschichte des hl. Franz Xaver sei er kurz vor seinem Tode auf der Insel Sancian vor Kanton durch einen unerfahrenen Feldscher in große Gefahr geraten. Dieser ungeschickte Feldscher habe beim Versuch eines Aderlasses, welchen er aus Mangel eines richtigen Instruments mit einem großen Nagel vornahm, mehrfach den Nerv verletzt. Auf einer zweigeteilten Kupfer-stichdarstellung des Wiener Universitätskupferstechers Johann Adam Schmutzer (1694-1740), die im oberen Teil die Sterbeszene auf der Insel Sancian zeigt, sitzt der Heilige im unteren Teil des Bildes vor einem Zelt und drückt mit der Linken ein Kruzifix an sich. Neben ihm kniet ein anscheinend sehr junger Feldscher und versucht mit einem großen Nagel am ausgestreckten rechten Arm des Heiligen, den er auf das Knie aufstützt, eine Vene zu öffnen (Abb. 4).

Am unteren Bildrand kann man dann lesen: *H. Franciscus Xaverius. Mächtiger Patron im ungewitter, und Sonderbahrer Schutzhaber in gefährlicher Aderlaß*. Und da das Vertrauen auf das Bild mit dem wunderbaren Patron auch wachsen mußte, wird am oberen Bildband auch noch vermerkt: *Attigit Reliquias* – hat die Reliquien berührt.

Franz Xaver trat also im frühen 18. Jahrhundert unter die Aderlaßheiligen und rückte dabei an die Seite des vom Volke gerne verehrten Kapuziners Laurentius von Brindisi (1559-1619). Aus der Lebensbeschreibung dieses erst 1881 kanonisierten Heiligen erfahren wir, wie an einer vornehmen Frau durch ihren Leibarzt ein Aderlaß vorgenommen wird, der dabei die Schlagader verletzt und trotz aller Bemühungen die starke Blutung nicht mehr stillen kann. Ein sofortiger Wundverschluß tritt jedoch ein, als man das Tüchlein auflegt, das der selige Kapuziner-Ordensgeneral zum Abwischen der Tränen während der Messe benützt hatte. In diesem Falle wird allerdings versichert, daß das Unglück ohne Verschulden des Arztes zustande gekommen war, wogegen die Xaverius-Aderlaßbilder den uner-

Abb. 4:
Der hl. Franz Xaver als Aderlaß-Patron. Kupferstich von J. A., Schmutzer, 18. Jh. Steirisches Volkskundemuseum, Inv. Nr. 25.604.

fahrenen Feldscher als Ignoranten und Pfuscher hinstellen.

Neben solchen heiligen Helfern und Wundertätern spielen natürlich auch verschiedene andere "Wunderheiler" eine große Rolle, die zu allen Zeiten von den kranken und bedrängten Menschen zu Rate gezogen wurden. Zum Teil sind es im Volk stehende Menschen mit besonderen Begabungen natürlicher und magischer Art, zum Teil solche, denen der Beruf einen gewissen Einblick in die Beschaffenheit des gesunden und kranken Körpers verschafft, wie es z. B. bei der Hebamme, beim Bader und Schinder der Fall war. Vom Vater auf dem Sohn, von der Mutter auf die Tochter gingen die ärztlichen Kenntnisse über, und auch heute rühmt man den einen oder anderen Wohltäter der leidenden Menschheit. Zweifellos besaßen manche dieser Heiler außerordentliche Geschick-lichkeit, Beinbrüche und Krankheiten zu heilen (Abb. 5). Andere wieder scheinen besondere Kenntnisse von Heilkräutern besessen zu haben, deren Geheimnisse sie sorgfältig hüteten und meistens mit ins Grab nahmen.

Allerdings gab es zwischen der sogenannten „Schulmedizin" und der Volksmedizin stets unüberbrückbare Gegensätze. Schon der römische Schriftsteller C. Plinius Secundus wendet sich in seiner *Naturkunde* gegen den Naturheiler und hält seine Praktiken für außerordentlich gefährlich. So sah der gelehrte Arzt schon sehr früh in diesen nicht diplomierten Heilern, die für ihn kurzweg nur „Kurpfuscher" waren gefährliche Rivalen, die durch abergläubische Mittel und zauberisches Gehabe ihr Unwesen trieben. Es kam daher nicht selten zu langwierigen Gerichtsverhandlungen, deren Akten in die Archive wanderten und uns so von der Existenz solcher Heilkünstler unterrichten (Grabner 1961b).

Zwei Beispiele aus der Steiermark seien hier herausgegriffen, die von dem Wirken solcher „Wunderheiler" berichten.

Großes Aufsehen erregte am Ende des 18. Jahrhunderts ein heilkundiger Priester aus Graz, der im Rufe eines „Wunderdoktors" stand (Grabner 1961b). In der reizvollen gotischen Leechkirche zu Graz befindet sich an der linken Seitenwand ein Grabdenkmal, das aus einer einfachen Steinpyramide besteht. In der Mitte der Pyramide ist ein Metallmedaillon mit einem bartlosen Porträtkopf angebracht. Darunter, ebenfalls aus Metall, Meßbuch und Sanduhr, ein Kelch mit einer Schlange und eine kurze lateinische Inschrift. *Fortunatus Spoek obiit XI. Septembris MDCCCXIII.* Dieser Mann, der zu seinen Lebzeiten von hervorragenden Männern in der Steiermark hochgeschätzt und gepriesen, anderseits wieder von gelehrten Ärzten verspottet und verunglimpft wurde, hatte eine Reihe von merkwürdigen Heilerfolgen aufzuweisen. Fortunatus Spoek war ursprünglich

Abb. 5:
Eine steirische „Beinbruchheilerin" bei der Arbeit. Aufnahme: Stefan Amsüss.

Franziskaner des Klosters Maria Nazareth in der historischen Untersteiermark. Dort übte er auch, ohne eigentlich Medizin studiert zu haben, die Heilwissenschaft aus und wirkte gleichzeitig als Klosterapotheker. Aus unbekannter Ursache verließ er dieses Kloster und wir finden ihn schon vor 1788 als Benefiziat der Kirche St. Kunigund am Leech zu Graz angestellt. Der „Exfranziskaner", wie er stets in den Akten und Eingaben genannt wird, machte aber bald in der Stadt von sich in seltsamer Weise reden. Obgleich er nicht die Bewilligung zur Ausübung der ärztlichen Praxis besaß, erfuhr man doch von ganz eigentümlichen Kuren, die Spoek durchführte. Diese Behandlungen, welche er allerdings nur an Leidenden vornahm, die von den Ärzten bereits aufgegeben waren, hatten nach der Aussage der Behandelten stets den besten Erfolg. Die Ärzte der Stadt, die von den Kuren natürlich auch vernahmen, machten schließlich gegen Spoek die Anzeige an das Kreisamt. Sie hatte zur Folge, daß der Geistliche im Jahre 1788 mit Abnahme seiner „Geheimmittel" und mit der Verurteilung zur Erlegung eines Geldbetrages bestraft wurde. Das Hauptmittel, welches Spoek benützte, war ein braun-rotes Pulver, dessen Bereitungsweise er allein zu kennen behauptete und mit dem er tatsächlich Heilerfolge erzielte, welche das größte Aufsehen erregten. Er soll die Kenntnis dieses Pulvers

von einem Minoriten namens Carastella erlangt haben, welcher sich als Alchimist einen geheimnisvollen Namen zu verschaffen gewußt hatte. Die Grazer Ärzteschaft erklärte in ihren Anzeigen dieses Mittel als eine Komposition aus Spießglanz, Salpeter und Schwefel, aus deren Bestandteilen durch einen Erhitzungsprozeß dieses vielgerühmte Pulver hervorgebracht werden konnte. Die meisten Krankheitsfälle betrafen jahrelang veraltete Leiden, bei denen die gelehrten Ärzte erklärten, den Kranken keine Hilfe mehr bieten zu können. Die Kur des Geistlichen war stets eine einfache und rasche, auch nahm er für diese keine Geldentschädigung an. Unter den Doktoren der Medizin jedoch, welche in diesen Fällen vergeblich ihre Kunst anstrengten, werden die hervorragendsten Namen der Stadt, an der Spitze der Kreisphysikus, genannt. Spoek, der sein Heilverfahren nach der Verurteilung vom Jahre 1788 wieder aufnahm, wurde in den folgenden Jahren von der Grazer Ärzteschaft wiederholt als Kurpfuscher angeklagt. Doch gingen die Verhandlungen, wohl durch die vielen Bittschriften der Bevölkerung, immer wieder zu seinen Gunsten aus. Überhaupt hatte um diese Zeit die Teilnahme der Grazer Bevölkerung für Spoek einen hohen Grad erreicht. Es wurden Unterschriften auf einem Schriftstück gesammelt, welche um Schutz für den Mann beim Kaiser selbst ersuchten. Dabei kam es oft in den Kaffee – und Schankhäusern zu aufgeregten Szenen, auf den Straßen fanden aus demselben Grunde Ansammlungen von Menschen statt, so daß man einen Aufstand befürchtete. Als ihm aber selbst Kaiser Franz I. (1768-1835) in Wien die Heilung von Kranken gestattete, legte sich der Sturm und er genoß fortwährend großes Ansehen als Heilkünstler, bis er am 11. September 1813 starb. Schon drei Jahre nach seinem Tode erfolgte die Enthüllung jenes bereits erwähnten Grabdenkmales in der Leechkirche. An den Stadttoren aber konnte man gedruckte Ankündigungen lesen, die zu dieser Feier alle Freunde „dieses so geschickten und menschenfreundlichen Arztes" einluden.

Die Kirche selbst sah allerdings eine solche Betätigung ihrer Priester sehr ungern und nahm dazu schon sehr früh Stellung. So etwa versuchte sich im Jahre 1503 ein im Kloster Sittich, in Krain weilender Reiner Zisterzienser-Mönch in der Heilkunst. Als jedoch der Abt von Rein davon erfuhr, schrieb er an den Prälaten Johann von Sittich, er möge diesem Unwesen steuern, denn *misimus vobis religiosum virum, sacerdotem et monachum et non chirurgum seu physicum* (Grabner 1961b).

Die Diagnose aus dem „Beschauen des Wassers", die sich in der Volksmedizin bis in die unmittelbare Gegenwart erhalten hat, gehört zu den häufig geübten Praktiken so mancher „Wunderheiler". Sogenannte „Urinspiegel"

in den meist handschriftlichen Arzneibüchern lassen dies deutlich erkennen (Grabner 1975). Hier sind es Relikte aus dem Mittelalter, das über die Medizin des Altertums nicht wesentlich hinausgekommen ist, auf dem Gebiet der Diagnose und Therapie aber manches hinzugefügt hat, was später besonders in breite Volkskreise gedrungen ist.

Der bekannteste, noch in unserem Jahrhundert sich mit der Harnschau befassende Heilkünstler war der 1935 verstorbene Johann Reinbacher, der in der Steiermark und weit über deren Grenzen hinaus als „Höllerhansl" großes Ansehen genoß (Grabner 1969b, 1985, 1997; Mader 1997) (Abb. 6).

Bald kam der am 8. Dezember 1866 in der kleinen Gemeinde Dörfl bei Bad Gams geborene Keuschlersohn nach Rachling bei Stainz, wo seine Eltern das Anwesen vulgo Höller erworben hatten. Dort besuchte der „Höllerhansl", wie er nach diesem Besitz später genannt wurde, auch die Volksschule. Aus Eintragungen in seinen späteren Dokumenten wissen wir, daß er auch das Schneiderhandwerk erlernt hatte und sogar kurze Zeit Laienbruder im Karmeliterkloster zu Graz war.

Das „medizinische Wissen" des „Höllerhansl" dürfte auf Familientradition zurückgehen, denn nicht nur seinem Vater, sondern auch seinem Großvater sagt man solche Kenntnisse nach. Die Grundlage für dieses Wissen bildeten anscheinend einige medizinische Bücher, die aber nicht auf uns gekommen sind.

Der „Höllerhansl" stellte die Krankheiten aus dem Urin fest und hatte bald einen solchen Zulauf, daß die von Graz nach Stainz verkehrenden Züge in den Jahren 1925 bis 1930 numerierte Karten ausgeben mußten, um den Zustrom zu regeln. Sein sicherlich eigenwillig umgeformtes Wissen von der Harnschau dürfte er wohl einem alten Medizinbuch verdanken, in dem die mittelalterlichen Gedankengänge von den verschiedenen Farben und Konzentrationen des Harns noch übernommen wurden.

Wie die meisten „Wunderdoktoren" verlangte auch der Stainzer kein Honorar. Aber die freiwilligen Spenden – 100 Kronen war die kleinste Summe – häuften sich nur so bei 300 bis 500 Patienten täglich. Kein Wunder, daß die Behörden wegen Kurpfuscherei einschritten. Es zeugt jedoch von der großen Beliebtheit des schlichten Bauern, daß sich das zuständige Bezirksgericht in Stainz für befangen erklärte und die Verhandlung im Jahre 1921 ins Grazer Bezirksgericht verlegt wurde. Da er im Jahre zuvor schon mit 500 Kronen Strafe verurteilt wurde, mußte er mit einer höheren Strafe rechnen. Trotzdem fiel sie nicht allzu hart aus: 10.000 Kronen

Abb. 6:
Der „Höllerhansl“ (1866-1935). Aufnahme: Bildstelle aus Joanneum.

waren in der Zeit der Inflation kein sehr hoher Betrag. Aber schon vor dem Gerichtsgebäude wurde Johann Reinbacher von einer großen Menge wieder jubelnd begrüßt und auf den Schultern fortgetragen.

Jeden Tag von 6 Uhr früh bis 7 Uhr abends hielt der „Höllerhansl" im Eingang seines Mostkellers „Ordination". Seine aus „Flascherln" gewonnenen Diagnosen waren verblüffend einfach: "Schlechtes Geblüat, Lünglkatarrh mit Windfieber, saurer Schleim im Magen, Wind-verstopfung". Für den Kundigen freilich unschwer zu erkennen, wie hier die Wiener Schulmedizin des 18. Jahrhunderts, im besonderen die humoralpathologische Betrachtung des Klinikers Maximilian Stoll (1742-1787) zur Volksmedizin des 20. Jahrhunderts abgesunken ist (Lesky 1976).

Wie sehr der „Höllerhansl" bei seinen Diagnosen von einem aus mittelalterlichen Quellen übernommenen und später dann in der Volksmedizin immer weiter überlieferten „Urinspiegel" abhängig war, läßt sich aus einem oststeirischen handschriftlichen Arzneibuch, das freilich eine getreue Abschrift aus dem Arzneibüchlein des Straßburger Arztes Walter Hermann Ryff von 1553 darstellt, deutlich ablesen (Grabner 1975). Unter den 16 Veränderungen des Harns, die bei der Diagnose Berücksichtigung finden mußten, war es vor allem der Schaum, der besondere Betrachtung erfuhr. Für die Krankheitsbestimmung des „Höllerhansl", der ihn durch Schütteln der Harnprobe erzeugte, dürfte er ausschlaggebend gewesen sein.

Aus solchen Vorlagen läßt sich unschwer erkennen, wie diese Heilkünstler zu ihren oft recht seltsam klingenden Diagnosen kamen. Es war also durchaus nicht immer reines „Eigenwissen", das solche Praktiken bestimmte. So stellt die bis in unser Jahrhundert herein meist von bäuerlichen Heilern geübte Uroskopie ein kulturhistorisch interessantes Beispiel für das Nachwirken einer einst auch wissenschaftlich anerkannten Methode dar, die in der volksmedizinischen Diagnostik unverkennbar ihre Spuren hinterlassen hat.

Machen wir nun einen Blick in die Gegenwart, so zeigt sich, daß die sogenannte „Volksmedizin", wie auch die von ihr profitierenden „Wunderheiler" – wenn auch zum Teil in veränderter Form – durchaus weiterleben. In verschiedenen Sammelwerken und Dissertationen wurden Themenkomplexe wie „Geistheiler", Magnetiseure, Heilpraktiker oder auch alternative Heilverfahren in der Praxis von Schulmedizinern sowohl durch persönliche Befragung als auch durch Fragebogenaktionen erhoben und ausgewertet. Den „geheimnisvollen Ärzten" (Rudolph 1977), den meist ländlichen Spruch- und Gebetsheilern, wie sie noch in verschiedenen Gegenden Norddeutschlands, vor allem aber im deutsch-sprachigen

Süden, in den Alpenländern sowie im Voralpengebiet zu finden sind, wird besonderes Augenmerk zugewendet und versucht, ihre Persönlichkeit zu erfassen und den kulturgeschichtlichen Hintergrund zu beschreiben, in den ihre Tätigkeit gehört. Dabei spielt im Leben dieser Menschen oft eine tiefe Frömmigkeit und Religiosität eine Rolle, die mit herkömmlichen kirchlichen Begriffen nur schwer zu fassen ist.

Es ist kaum zu übersehen, daß die Volksmedizin derzeit wieder einen erstaunlichen Rang einnimmt und das Interesse an diesen Fragen ungewöhnlich groß ist. Hier wird deutlich, daß viele alte Traditionen – wie etwa das Spruchheilen – in der Gegenwart weit zurückgedrängt wurden, aber in veränderter Form, beispielsweise in jener des „Geistheilens", neu erstehen. Dabei erwiesen sich alte Grundstrukturen – wie sie die Vermittlung des Wissens im Familienkreis erkennen läßt – als überraschend stabil (Wiegelmann 1987).

Den Praktiken der alternativen Heilverfahren stehen heutzutage junge Menschen meistens wesentlich aufgeschlossener gegenüber als die älteren. Im Gegensatz zu der älteren Generation, die noch vermehrt den Heilverfahren der Schulmedizin anhängt, wuchsen die Jüngeren bereits in den Jahren der vielfachen Medizinkritik auf. Es ist also nicht verwunderlich, wenn Bio- und Alternativbewegungen vor allem von jüngeren Leuten getragen werden.

Mit aller Deutlichkeit läßt sich heute allenthalben eine nicht übersehbare Tendenz zur Naturheilkunde erkennen. Denn vielfach ist das Vertrauen in die wissenschaftliche Medizin ins Wanken geraten, so daß häufig Rat und Hilfe bei Vertretern volksmedizinischer Heilverfahren gesucht wird.

Bei der sogenannten „Geistheilung", die von den modernen selbsternannten "Wunderheilern" geübt und die heute im volksmedizinischen Schrifttum immer wieder genannt wird, handelt es sich um einen Sammelbegriff für Geist-, Spruch- und Gebetsheilung, wobei meist abergläubische Praktiken mit paramedizinischen Behandlungsmethoden zur Anwendung gelangen. Religiöse Aspekte hingegen spielen bei diesen Heilern im allgemeinen keine wesentliche Rolle. Die Heilerfolge werden nicht durch Hilfe von oben begründet und Heilsprüche bilden keinen Bestandteil der Heilhandlungen. Heute leben die ehemals für untauglich gehaltenen Heilweisen, etwa jene des „Abbetens", im neuen Gewand wieder auf. Dabei zeigt sich besonders deutlich, wie neuere, meist aus außereuropäischem Gedankengut eingeflossene Methoden in der rezenten Volksmedizin Fuß fassen, die im Grunde genommen nur alte Traditionen fortsetzen oder aktivieren. Pseudowissenschaftliche Erkenntnisse, Parapsychologie, esoterisches

Gedankengut vermischen sich hier mit christlichen Vorstellungen, wobei die sogenannten „Heilungen" wohl in den meisten Fällen auf einem „Placebo-Effekt" beruhen.

Abschließend soll noch ein Beispiel über rezente „Wunderheiler" angefügt werden, das vor einigen Jahren für großes Aufsehen sorgte. Über 1000 Hilfesuchende pilgerten im November 1988 in ein weststeirisches Landgasthaus, in dem drei „Bio-Energie-Therapeuten" aus dem kroatischen Küstenland bei Zadar „Ordination" hielten. In einem Grazer Wochenblatt konnte man darüber folgenden Bericht lesen:

> „[...] nach und nach treffen die ersten „Patienten" ein. Alte und junge, meist aber ländliche Leute. Auch einige Grazer haben den Weg nach Eibiswald gefunden. Langsam füllt sich der Saal des Landgasthauses, besetzen die Hilfesuchenden ihre Plätze in einem mit Sesseln gebildeten Kreis.
>
> Und dann kommen die „Magier". Zwei Herren und eine Dame, auffallend modisch gekleidet. Schnell wird noch ein Kaffee getrunken, mittlerweile die „Soundmaschine" postiert und die beklemmende Atmosphäre mit südamerikanischer Musik aufgelockert. Dann geht es los: Die Wunderheiler begeben sich in den Kreis, holen die ersten Patienten. Die weisen einen Zettel vor – darauf sind die körperlichen Beschwerden vermerkt – dann beginnt die Behandlung. Der Heiler tastet den Körper der Patienten in zehn Zentimeter Abstand imaginär ab. Handverrenkungen signalisieren Krankheitsherde, mittels herausziehender Gesten versucht der Wunderdoktor die Krankheit offenbar aus dem Körper zu bekommen. Mit einer schleudernden Handbewegung schüttelt er sodann die aus dem Patienten geholten Energien ab. Das beherrschen die drei Leute aus Jugoslawien: Sie lassen dabei effekthaschend die Fingergelenke „knacksen". Während die ersten Patienten bereits den Saal verlassen, kommen immer mehr nach, insgesamt werden an einem Nachmittag 80 Kranke behandelt" (*Der Grazer* vom 22. November 1988).

Die angeführten „Heilerfolge", hauptsächlich bei Schmerzzuständen, von denen ebenfalls in dem Lokalblatt berichtet wird, scheinen jedoch von nicht langer Wirkung gewesen zu sein, wie eine Gewährsperson aus Graz zu berichten wußte. Ihre Arthrose- und Gichtbeschwerden waren nach kurzer Zeit jedenfalls wieder vorhanden. Kein Wunder also, wenn die Stellungnahme der Ärzte, die man dazu eingeholt hatte, zwischen „reiner Scharlatanerie" und „psychischer Motivierung" schwankten.

Was hier am Beispiel der Gegenwart dokumentiert wird, zeigt recht eindrucksvoll, wie solche Praktiken moderner Wunderheiler im Grunde nichts Neues zu bieten haben. Sie gehören zu den ältesten Heilmethoden der Volksmedizin, die meistens mit einer Handlung verbunden waren, bei der der erkrankte Körperteil umkreist, berührt, gestrichen oder gedrückt

wurde, während auch oft noch Heilsprüche diese Handlung ergänzten. Solche Praktiken waren einstmals unter dem Namen „Abbeten" bekannt. Berichte über solche mit ähnlichen Methoden arbeitende Wunderheiler sind in zahlreichen Beispielen auch in der Volksmedizin des Ostalpenraumes belegt (Grabner 1962).

Die Volksmedizinforschung hat also in neuerer Zeit eine Reihe weiterer Aspekte zu berücksichtigen und zu untersuchen. Vieles davon wird, wenn auch im neuen Gewand, in alten Heiltraditionen wurzeln. Anderes wieder ist aus verschiedenen Wissensgebieten und Kulturkreisen eingeflossen und wird in der rezenten Volksmedizin als Innovation zu betrachten sein. Die Methoden, um solche Probleme zu durchleuchten, lassen verschiedene Ansätze zu. Einer davon, wie er in der Erforschung der ostalpinen Volksmedizin von österreichischer Seite versucht wurde und sich zweifellos auch bewährt hat, ist jener, der vor allem den kulturhistorischen Aspekten ein besonderes Augenmerk zuwendet, was an einigen Beispielen hier auch aufgezeigt werden sollte.

## Literatur

Barthel, Günther: Schichtenspezifisches Gesundheits- und Krankheitsverhalten und laienätiologische Vorstellungen. Eine volksmedizinische Erkundungsstudie im ehemaligen Landkreis Marburg. Dautphetal 1981.

Dornheim, Jutta: Kranksein im dörflichen Alltag. Soziokulturelle Aspekte des Umgangs mit Krebs. Tübingen 1983.

Dornheim, Jutta. Zum Zusammenhang zwischen gegenwarts- und vergangenheitsbezogener Medikalkulturforschung. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung N. F. 19 (1986), 25-41.

Buck, Michael: Medicinischer Volksglauben und Volksaberglauben aus Schwaben. Ravensburg 1865.

Diepgen, Paul: Volksheilkunde und wissenschaftliche Medizin. In: Die Volksheilkunde und ihre Beziehungen zu Recht, Medizin und Vorgeschichte. Berlin 1928, 26-40.

Diepgen, Paul: Deutsche Volksmedizin, wissenschaftliche Heilkunde und Kultur. Stuttgart 1935.

Diepgen, Paul: Volksmedizin und wissenschaftliche Heilkunde. Ihre geschichtlichen Beziehungen. In: Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde 2 (1937), 37-53.

Faller, Hermann: Subjektive Krankheitstheorien als Forschungsgegenstand von Volkskunde und medizinischer Psychologie. In: Curare 6 (1983), 163-180.

Fielhauer, Helmut P.: Volksmedizin-Heilkulturwissenschaft. Grundsätzliche Erwägungen anhand von Beispielen aus Niederösterreich. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 102 (1973), 114-136.

Flügel, Georg Josef: Volksmedizin und Aberglaube im Frankenwalde. München 1863.

Fossel, Viktor: Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark. Graz 1885; 2. Auflage, Graz 1886.

Grabner, Elfriede. Zur Erforschung der Volksmedizin in den Ostalpen. In: Alpes Orientales 3 (1961a), 164-179.

Grabner, Elfriede: Naturärzte und Kurpfuscher in der Steiermark. In: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark 52 (1961b), 84-99.

Grabner, Elfriede: Das „Abbeten". Magische Heilmethoden und Beschwörungsgebete in der Steiermark. In: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark 53 (1962) 2, 359-370.

Grabner, Elfriede: Volksmedizin. Probleme und Forschungsgeschichte (= Wege der Forschung, 63). Darmstadt 1967.

Grabner, Elfriede: Die Koralle in Volksmedizin und Volksglaube. In: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969a), 183-195.

Grabner, Elfriede: Der „Höllerhansl". Ein weststeirischer Wunderdoktor. In: Blätter für Heimatkunde 43 (1969b), 146-158.

Grabner, Elfriede: Theodor Zwinger und die Heilkunde. Schul- und Volksmedizin im Spiegel eines Schweizer Arzneibuches des frühen 18. Jahrhunderts. In: Escher, Walter u. a. (Hg.): Festschrift für Robert Wildhaber. Basel 1973, 171-183.

Grabner, Elfriede: Volksmedizinisches Erbe oder übernommene Rezeptbuchweisheit? Bemerkungen zu einem handschriftlichen Arzneibuch der Oststeiermark aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 29 (1975), 260-282.

Grabner, Elfriede: Medizin im Spiegel der Volkskunde. 21 Beiträge zur Volksmedizin. In: Österreichische Ärztezeitung 37 (1982) (Titelblattserie).

Grabner, Elfriede: Schul- und Volksmedizin in den Werken zweier Ärzte des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ethnomedizin und Medizingeschichte. Beiträge zur Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie, VIII. Berlin 1983, 253-279.

Grabner, Elfriede: Grundzüge einer ostalpinen Volksmedizin (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 16). Wien 1985.

Grabner, Elfriede: Volksmedizin. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 423-446; 2. Auflage 1994, 493-518.

Grabner, Elfriede: Sankt Franciscus Xaverius, ein „Schutzhaber in der Aderlaß". Zur Entstehung und Verbreitung eines seltenen ikonographischen Motivs in der Andachtsgraphik des 18. Jahrhunderts. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. 46 (1992), 435-460.

Grabner, Elfriede. Kulturhistorische Aspekte in der Erforschung ostalpiner Volksmedizin. In: Veröffentlichungen des Forschungsinstituts zur Geschichte des Alpenraums, Stockalperschloß Brig. 3. (1994), 105-126.

Grabner, Elfriede: Krankheit und Heilen. Eine Kulturgeschichte der Volksmedizin in den Ostalpen (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwarts-volkskunde, 16). Wien 1997 (= 2. Auflage der „Grundzüge einer ostalpinen Volksmedizin").

Habrich, Christine / Harvolk, Edgar: Volksmedizinforschung. In: Harvolk, Edgar (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch (= Beiträge zur Volkstumsforschung, XXIII) München-Würzburg 1987, 239-260.

Höfler, Max: Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München 1888.

Höfler, Max: Wald- und Baumkult in Beziehung zur Volksmedizin Oberbayerns, München 1894.

Höfler, Max: Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München 1899.

Hovorka, Oskar von / Kronfeld, Adolf: Vergleichende Volksmedizin. 2 Bde. Stuttgart 1908/09.

Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3 Teile. Zürich 1992.

Jungbauer, Gustav: Deutsche Volksmedizin. Ein Grundriß. Berlin-Leipzig 1934.

Kriss, Rudolf: Das Gebärmuttervotiv. Ein Beitrag zur Volkskunde nebst einer Einleitung über Arten und Bedeutung der deutschen Opfergebräuche der Gegenwart. Augsburg 1929.

Kriss, Rudolf: Die Volkskunde der altbayerischen Gnadenstätten, 3. München 1956.

Lammert, Gottfried: Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, begründet auf die Geschichte der Medizin und Kultur. Würzburg 1869. Reprografischer Neudruck München 1969.

Lesky, Erna: Wunderdoktoren und Wundermittel. In: Österreichische Ärztezeitung, 6 (1976).

Mader, Bernd E.: Der Höllerhansl. Leben und Wirken des Naturheilers Johann Reinbacher. Graz u. a. 1997.

Magnus, Hugo: Die Volksmedizin, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Beziehungen zur Kultur (= Abhandlungen zur Geschichte der Medizin, 15). Breslau 1905.

Marzell, Heinrich: Geschichte und Volkskunde der deutschen Heilpflanzen. 2. Aufl. Stuttgart 1938.

Marzell, Heinrich: Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. Leipzig 1937-1979.

Mengenberg, Konrad von: Das Buch der Natur. (Hg. von Franz Pfeiffer). Stuttgart 1861.

Möckli-von Seggern, Margarete: Arbeiter und Medizin. Die Einstellung des Zürcher Industriearbeiters zur wissenschaftlichen und volkstümlichen Heilkunde (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 46). Basel 1965.

Möse, Josef R.: Volkstümliche Pflanzenheilkunde im Licht moderner Antibiotikaforschung. In: Die Heilkunst: Zeitschrift für praktische Medizin und die Synthese aller Heilverfahren 7 (1958), 248-251.

Most, Georg Friedrich: Encyklopädie der gesammten Volksmedicin. Leipzig 1843; Neudruck Graz 1973.

Naumann, Hans: Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie. Jena 1921.

Plinius Secundus, C.: Historia naturalis. (Hg. von Karl Mayhoff). Leipzig 1902-1909; Neudruck: Stuttgart 1967.

Rudolph, Ebermut: Die geheimnisvollen Ärzte. Von Gesundbetern und Spruchheilern. Olten-Freiburg/Breisgau 1977.

Schenda, Rudolf: Volksmedizin – was ist das heute? In: Zeitschrift für Volkskunde 69 (1973), 189-210.

Schwibbe, Gudrun: Laientheorien zum Krankheitsbild „Krebs". Eine volksmedizinische Untersuchung. Göttingen 1989.

Wiegelmann, Günter (Hg.): Volksmedizin heute. Materialien und Studien (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 57). Münster 1987.

Hermann Steininger

# Vom Pranger zum Bezirksgericht

Trotz einer in Österreich vorhandenen Forschungstradition Rechtlicher Volkskunde, die eingebunden ist in die Entwicklung fachspezifischer Thematik vornehmlich rechtshistorischer Entwicklung und volkskundlicher Sichtweisen, ist es nicht leicht, aus der Fülle von unterschiedlichen Forschungsansätzen und -entwicklungen mehrerer Wissenschafts-zweige zum Thema klare Linien und Zielsetzungen einer Entwicklungsgeschichte dieser „Disziplin" herauszuarbeiten. Es gilt im folgenden im Lauf von ca. 150 Jahren aufgeworfene Fragestellungen zu skizzieren, Forschungswege aufzuzeigen und es gab immer wieder Bemühungen, Konzepte einer zeitgemäßen Realisierung zuzuführen.

Man kann in verschiedenen Einführungen in unseren Fachbereich nachlesen, daß es sich bei „Rechtlicher Volkskunde" oder wie immer man diesen Forschungsbereich nennen mag, ganz allgemein um einen Wissenschaftszweig zwischen Rechtsgeschichte und Volkskunde handelt; folglich würde es genügen, einer Entwicklungsgeschichte theoretischer Konzepte beider Fachbereiche „Rechtsgeschichte" und „Volkskunde" und deren jeweiligen Berührungspunkten nachzuspüren. Der Standort der Rechtsvolkskunde wird selten genauer themenorientiert bzw. praxisbezogen definiert. Diesbezüglich klarer zu sehen ist dringend notwendig, die Entwicklung dieser Sachbereiche zu untersuchen, um damit neue Sichtweisen und Schwerpunkte zu entwickeln; eine Durchleuchtung der Forschungsgeschichte wird dabei zweifellos eine Hilfe sein.

Ursprünglich haben sich die Entwicklung sowohl rechtshistorischer wie auch volkskundlicher Fragestellungen nicht bzw. kaum tangiert. Die Rechtsgeschichte als ursprünglich eher weniger notwendig erscheinender Zweig der Jurisprudenz beschäftigte sich verstärkt seit Beginn des 19. Jahrhunderts mit vielfältigen Fragen der Historisierung zahlreicher rechtlicher Erscheinungen, so u. a. auch des Gewohnheitsrechts und der Rechtsgewohnheiten seit dem Mittelalter; fachspezifisch versuchte man dabei einerseits das Recht nicht nur als Ausdrucksmittel „gesetzgebender Körperschaften" sondern auch als Instrument der Verwaltung zu sehen und zu interpretieren, andererseits bemühte man sich, allmählich dem Recht

eine gesellschaftlich immanente Aufgabe zu übertragen, es nämlich als praxisbezogenes Ordnungskriterium zu entwickeln und ihm damit sozusagen neue, im gewissen Sinn emanzipatorisch-demokratische Aufgaben zu übertragen, die von der „Rechtsgeschichte" beschrieben wurden. Ohne hier auf nähere Details eingehen zu können, meine ich, daß sich dies z. B. in der von juristischer Seite schon früh forcierten Sammlung von Weistümertexten sowie der Herausgabe dieser wichtigen Quellengruppe durch Jacob Grimm in 7 Bänden von 1840 bis 1878 zeigt, wobei zwei Bände nach seinem Tod erschienen waren. Diese wohl wichtigsten Vorarbeiten für die Beschäftigung mit dem praxisorientierten, rechtlich geregelten Leben seit dem Mittelalter „wie es gewesen ist", sind bis heute, freilich ergänzt durch kritische Überlegungen und Anmerkungen, Materialien von zentraler Bedeutung für die Interpretation mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechtslebens geblieben. Grimms Werk *Deutsche Rechtsaltertümer* ist bereits zuvor, 1828, erschienen, eine gewaltige Sammlung von Materialien für das „sinnliche element der deutschen rechtsgeschichte". Ohne hier auf die speziell österreichische Weistümerforschung näher eingehen zu können, sei nur so viel bemerkt: Österreich ist eines der wenigen Länder, welches heute eine nahezu vollständige, wenn auch nicht immer moderne Edition der Weistümer aller Landesteile besitzt; dies ist sicherlich eine Folge dieser frühen Grimm'schen Anregungen, wonach sich bald eine thematisch breit gefächerte Weistümerforschung entwickeln konnte. Neben der umfassenden Sammlung *Österreichische Weistümer* (17 Bände, erschienen von 1870 bis 1966) mit zahlreichen Kommentaren und wissenschaftlichen Abhandlungen zum Thema sei hier vor allem der zwei Bände der bereits 1846/47 erschienenen Edition von Taidingen J. P. Kaltenbaecks gedacht sowie unter anderem auch an die 1870 von Heinrich Siegl und Karl Tomaschek herausgegebenen Salzburger Taidinge erinnert. Theodor Vernaleken, der als erster 1858 rechtshistorisch relevante Volksüberlieferungen beschrieb, stützt sich dabei auf österreichische und steirische Weistumstexte; im Anschluß daran teilt er zwei Erzählungen von „Grenzsteinbrauchtum" mit, ein wohl erster Versuch, einen volksrechtlich „brauchtumsgebundenen" Gegenwartsbestand rechtshistorischen Belegen gegenüberzustellen. Im Rahmen seiner umfassenden Forschungen über Aufkommen und Verbreitung der Weistümer wies Dieter Werkmüller vor allem auch auf deren eminente Bedeutung für die Rechtsvolkskunde hin; er schreibt: „Entsprechend ihrem Charakter als Rechtsquellen enthalten die Weistümer vor allem Materialien zur Kenntnis einzelner Rechtsbräuche, Rechtssymbole und Rechtsaltertümer. Daneben werden jedoch zahlreiche Jahresbräuche, kirchliches Brauchtum und allgemeine

Sitten und Gebräuche erwähnt [...]" sowie „volkstümliche Rechtsanschauungen" tradiert (Werkmüller 1972, 62-64). Werkmüller bemerkt in diesem Zusammenhang richtig, daß Eberhard von Künßberg, mit dessen Wirken und Wirkung wir uns später noch kurz beschäftigen werden, die volle Bedeutung der Weistümer als Quellen erkannte und es sein hohes Verdienst gewesen sei, diese Quellen nicht nur für das „Recht" und seinen Vollzug für wichtig zu erachten; er hat sie nämlich ganzheitlich als wesentliche Belege für historische Lebensweisen betrachtet. Für Künßberg selbst freilich regelten die Weistümer hauptsächlich bäuerliches Leben in allen seinen Äußerungen; seiner Meinung nach tradierten sie im wesentlichen volkstümliches Recht, ihre Entstehung und Überlieferung sei „volksmäßig", was heutzutage freilich kritischer gesehen wird. Um noch einmal auf Vernaleken zurückzukommen: ihm fielen in den Weistümern rechtsbezogene Erscheinungen quellenmäßig belegt als brauchbezogen auf; als Beispiel führt er den merkwürdigen, sogenannten „Hennendienst auf Stixenstein" (NÖ) an. Kurz dessen Inhalt: diese niederösterreichischen Grundherrschaft bekam traditionellerweise als Entschädigung bzw. Abgabe für die Überlassung des der Herrschaft Stixenstein gehörenden Hirtenhauses in Sieding zum Fasnachtstermin von der Gemeinde Sieding eine weiße Henne überreicht. Diese Henne wurde in Form eines Umzuges auf einem Schlitten zum Schloß Stixenstein gebracht und dem jeweiligen Herrschaftsinhaber feierlich übergeben. Hernach erfolgte im Schloßhof von Stixenstein ein Tanz. Darauf nun mußte die Herrschaft den Teilnehmern traditionellerweise eine Bewirtung gewähren. Finanziell gesehen hatte die Herrschaft (der Berechtigte) dabei bedeutende Mehrkosten für die Aufrechterhaltung dieser „Sitte" aufzuwenden gehabt als die nutznießende, zur Hühnerabgabe verpflichtete Gemeinde. Wir kennen leider nicht die nähere Entwicklung dieser verpflichtenden Abgabe; doch wurde hier wohl eine altgewohnte Abgabe mit Brauchelementen versetzt, wonach die Grenze von Rechtssitte und Festbrauch verschwamm. Die Herrschaft war schließlich an der Erhaltung dieses auffälligen, aus der Sicht der Gemeinde sicher geselligen „Festbrauches" nicht sehr interessiert und hat vermutlich infolge spätaufklärerischen Tendenzen zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf diese Abgabe verzichtet; damit verschwand der „Hennendienst". Viel bekannter freilich ist jedoch der höchste verfassungsrechtliche Bedeutung besitzende, bis 1615 praktizierte Einsetzungsritus des Herzogs in Kärnten unter Mitwirkung und Zustimmung der das „Land" repräsentierenden Personen. Hier handelt es sich um eine seit 1286 historisch belegte „Aufnahme" des Fürsten durch Repräsentanten der einheimischen Bevölkerung am Fürstenstein auf dem Zollfeld (Kärnten), nachdem der Herzog unter

Einhaltung verschiedener Zeremonien alte Vorrechte der Landesbevölkerung bestätigt hatte; erst danach konnte der neue Landesherr auf dem „Herzogstuhl", einem sehr alten steinernen Doppelsitz, Platz nehmen, wonach er Recht sprach und Lehen verteilte. Jedenfalls zeigen diese hier nur angedeuteten, stark verkürzt beschriebenen Zeremonien und Handlungsabläufe, daß die Entstehung der Landesherrschaft aus dem Zusammenwirken von Herrscher und Volk entstanden war. Fürstenstein und Herzogstuhl sind somit steinerne Zeugnisse einer bereits in früher Zeit zumindest in Ansätzen vorherrschenden „demokratischen Staatsführung"; seit dem zentralistischen Absolutismus, als man diesen Dingen kein Verständnis mehr entgegenzubringen gewillt war, wurden diese Zeremonien nicht mehr anerkannt und gewollt, folglich auch nicht mehr durchgeführt. Im Bewußtsein der Landesbewohner haben sich jedoch die alten Erinnerungen daran erhalten. Beide historischen Beispiele zeigen allenthalben wie sehr Traditionelles in rechtliche Bindungen einbezogen war, spätere Entwicklungen jedoch Änderungen brachten.

Es war wissenschaftshistorisch gesehen in erster Linie ein Verdienst von Rechtshistorikern und dann wohl auch von frühen Landeskundlern, sich mit historischen Quellengruppen, die rechtliche Strukturen aufzeigten, wie z. B. die Weistümer und andere Archivalien, zu befassen. Paul Beck z. B. bearbeitete 1879 frühneuzeitliche Hexenprozesse in Vorarlberg – Themen, die später, etwa ab 1900, auch von der sich allmählich zu organisieren beginnenden Volkskunde verstärkt ins Auge gefaßt wurden. Grund dafür war, daß man in Hexenprozessen auf zahlreiche volksabergläubische Meinungen stieß, die in den Prozeßakten genau vermerkt waren. Es erschien naheliegend, daß man diese Themen mit Interesse weiter verfolgte und um die Jahrhundertwende befaßte sich damit die fachspezifische Volksglaubensforschung. Bekanntlich hatte die sich seit Mitte des vorigen Jahrhunderts verstärkt entwickelnde Landeskunde in ihren Publikationen neben ihren vielfältigen historischen, rechts- und besitzkundlichen sowie genealogischen Interessen bald auch andere Fachgebiete gefördert, zu Sammelleistungen auf kleinräumlicher regionaler und landeskundlicher Ebene angeregt, ja selbst solche initiiert, insbesonders auf archivalischem und sprachlichem Gebiet, etwa im Bereich der Orts- und Flurnamenforschung wie auch im Bereich des Museumswesens durch die Aufsammlung verschiedener lokaler Rechtsdenkmäler. Und so konnten im Lauf von Jahrzehnten zunächst zahlreiche Quellen gesichert und gesichtet werden, darunter viele mündlich tradierte sagenhafte Berichte, die oftmals ältere lokale bzw. überregionale rechtliche Verhältnisse verdeutlichten. Ich denke da vor allem an viele Archiv- und Literaturbelege; letztere wurden bald

auch in verschiedenen Heimat- und Ortskunden veröffentlicht, aber auch in Bezirks- und Regionalkunden finden sich zum Teil oft umfassende Darstellungen rechtlicher Verhältnisse, Prozeßrechtliches und Gebräuchlichkeiten, worin z. B. auch die Rede ist vom Umgang mit Recht und Unrecht, verschiedenen Unterdrückungsmechanismen, unterschiedlichen sozialen Verhältnissen, der Anpassung sowie gelegentlichen, z. T. wohl auch erzwungenen Besserstellungen; insgesamt werden in diesem Zeitraum bis zu Beginn des 1. Weltkrieges rechtliche Begebenheiten, Entwicklungen und Tatsachen verschiedener Art dokumentiert. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang z. B. das 1901 von Hans Schukowitz mitgeteilte „Kellerrecht" aus dem Jahr 1614, welches, von der Herrschaft Kinsky erlassen, auf Pergament geschrieben, als volkstümlicher Kommentar einer Kellerordnung in den Kinsky'schen Kellereien zu Matzen im niederösterreichischen Weinviertel und wohl auch anderswo Geltung hatte. Insgesamt haben so allmählich Sichtweisen volkskundlicher Art Einzug in zunächst rein rechtspositivistisch-historische Bereiche gefunden. Nach und nach wurden in den Rahmen vielfältiger landeskundlicher Sammlungsbestrebungen neben archivalischem Sammelgut auch Überlieferungen mündlicher Art miteinbezogen; regional z. T. stark unterschiedlich hatte man zahlreiche sagenhafte Erzählungen gesammelt und diese im Lauf von Jahrzehnten als Sagensammlungen publiziert; z. B. enthalten die erstmals herausgegebenen Tiroler Sagensammlungen Ignaz Vinzenz Zingerles vielfach sagenhafte Berichte rechtlichen Charakters, in denen sich volksmäßig tradierte Rechtsanschauungen manifestieren. Solche handeln z. B. von der Entstehung von Rechten oder Privilegien, sagenhaften Gesetzgebern, der Begründung von Stiftungen, Namen erinnern oftmals an Rechtsorte oder Rechtspersonen. In vielen Erzählungen wird von Verbrechen bzw. Frevel und deren Sühnung berichtet. Weitere Sagen vermitteln Vorstellungen vom Recht der Toten, erklären Rechtsbezüge sogenannter Rechtsdenkmäler bzw. Wahrzeichen, die oftmals, besonders im städtischen Bereich, rechtlichen Charakter tragen. Sagen als „außerrechtliche Quellen" geben insgesamt Rechtsanschauungen Plastizität.

Daneben wurden jedoch auch Märchen gesammelt sowie vor allem verschiedene brauchtümliche Beobachtungen festgehalten, die verschiedentlich Rechtsbezüge aufwiesen. Abgesehen vom sehr prominenten Thema der bereits erwähnten Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten, die nach Paul Puntschart (1899) von volkskundlicher Seite durch Emil Goldmann (1903) – dieser hat in verschiedenen Arbeiten rechtshistorische Probleme durch volkskundliche Betrachtungen zu klären versucht, in dessen Nachfolge standen Georg Graber (1919ff.) und Arthur Haberlandt

(1937) – kommentiert wurde, wäre hier zuvor noch hinzuweisen auf ein brauchtümliches, bereits 1884 beschriebenes „Richtersetzen" in der Steiermark, worüber der bereits erwähnte, als Mythologe anzusprechende Theodor Vernaleken berichtete. Hierbei wird ein bäuerlicher Volksbrauch aus der nordöstlichen Steiermark (Baumgarten bei Friedberg) beschrieben, der von der traditionell geübten Übergabe der Amtsgeschäfte des Altrichters an seinen Nachfolger handelt, wobei verschiedene brauchtümliche Erscheinungen (Mahl, humorvolle Standrede des abtretenden Richters, Ansagen des neuen Richters bei den einzelnen Gehöften in der Gemeinde durch die männliche Dorfjugend mit öffentlicher Vorweisung des dem neuen Richter zugehörigen Richterstabes mit anschließender Überbringung desselben zum Hof des neuen Dorfrichters; anschließend erhalten die diesen Brauch durchführenden Jugendlichen eine Bewirtung durch den Altrichter) zu beobachten sind. Wurden solche brauchtümliche Manifestationen von „Richtern", die privatrechtliche Regelungen für die Gemeinschaft durchführten, eher selten beschrieben, so trifft dies auf das allenthalben öffentlich durchgeführte, sogenannte „Freiungsumtragen" viel häufiger zu. Dieses Umtragen und festliche Ausstecken von Freiungen bewirkte seit dem Mittelalter marktrechtliche Regelungen wie man dies beispielsweise in Kärnten am Bleiburger Wiesenmarkt sehen konnte, welche sinnfälligen brauchbezogenen Erscheinungen Georg Graber 1913 umfassend beschrieben hatte; Belege ähnlicher Art kennen wir aus St. Veit an der Glan, Murau, St. Michael im Lungau, St. Lambrecht usw. All das sind Manifestationen, die einerseits öffentlich-rechtliche Verbindlichkeiten und andererseits das Eingebundensein in sozial-brauchtümliche Abläufe deutlich genug aufzeigten.

Erst allmählich und dann vermehrt im Zeitraum der Ersten Republik begannen Stoffe rechtsbezogener Volkskultur häufiger Beachtung zu finden und damit deutlicher ins Bewußtsein zu treten. Es mehren sich nun Brauchbeschreibungen und facheinschlägige volkskundliche Forschungsberichte, auch hatte die rechtsvolkskundliche Forschung, insbesondere jene Deutschlands, bereits Methoden erarbeitet, die Voraussetzungen für eine gezielte Arbeit auf diesem Gebiet auch in Österreich boten. Für Österreich marginal erwiesen sich hier zunächst ältere Arbeiten über Verbrechen, Hexen und Zauberei (1902) in Strafprozessen der österreichischen Alpenländer (1929) von Fritz Byloff, die in seiner Arbeit *Hexenglaube und Hexenverfolgung* (1934) ihre Ergänzung fanden. Der Rechtshistoriker Eberhard von Künßberg hatte 1925 Begriff und fachliche Bezeichnung „Rechtliche Volkskunde" kreiert und diese von ihm bevorzugten Themenbereiche als Grenzgebiete von rechtswissen-schaftlichen, insbesondere

rechtshistorischen Disziplinen und volkskundlichen Themenstellungen definiert. Freilich hatten sich mit diesen Themen zuvor wohl auch schon andere Rechtshistoriker beschäftigt, von denen ich hier besonders Karl von Amira und dessen Schüler Claudius von Schwerin, weiters Hans Fehr, Herbert Meyer und Karl Frölich sowie Karl Siegfried Bader nennen möchte; insbesondere des Volkskundlers Eugen Wohlhaupter Verdienst war es, vor allem bislang von der Volkskunde dominierte Bereiche (Sprachgut, Sachgut, Brauchgut, Glaubensgut) in seine rechtsvolkskundlichen Schemata einzubinden und sich um diese Zeit für eine deutlichere Klärung von Begriffen und Inhalten auszusprechen. Da der Rechtshistoriker Künßberg jedoch am eindringlichsten auf volkskundliche Fragestellungen einging und sich ganzheitlich bemühte, Rechtsbezüge mit dem Blick auf lokale „Rechtswirklichkeiten" herzustellen, sich daher diesem komplexen Thema umfassend pragmatisch anzunähern verstand, ist seine Wirkung gerade in Bereichen der wissenschaftlichen Volkskunde perpetuiert worden; 1936 war von Künßberg nach verschiedenen einschlägigen Artikeln seine erste zusammenfassende Monographie mit dem Titel *Rechtliche Volkskunde* (Künßberg 1936)erschienen, die von volkskundlicher Seite sehr interessiert aufgenommen, lange Zeit das traditionelle Bild sämtlicher rechtsvolkskundlicher Thematik prägen sollte. Das zeigte sich vor allem bis zu der von Pavlos Tzermias besorgten Neuauflage dieses Werkes im Jahre 1965 (Künßberg 1965). In diesem vielfach auch österreichisches Material enthaltenden Buch werden neben rechts- und volkskundlichen Quellen bzw. Volksüberlieferungen (mündliche Quellen: Sagen, Redensarten, Sprichwörter, Volksdichtung; Brauchtum; Kinderspiele; ...) Rechtsbezüge im Bereich des Aberglaubens sowie Aberrechtliches (Fortleben alten, zum Teil verballhornten Rechts in der Volkserinnerung, darunter Schwankmotive, Humor, Volksmeinungen usw.) sowie der umfassende Bereich der „Rechtsaltertümer", darunter Symbole, Maße, Zahlenangaben, Rechtsrealien, ... behandelt. Künßbergs seinerzeit gewählte, heute sehr geläufige Fachbezeichnung „Rechtliche Volkskunde" hat sich, abgesehen von Modifizierungen, eigentlich bis heute gehalten. Er jedenfalls hielt die zwischen Volkskunde und Rechtswissenschaft liegenden Inhalte für sehr wichtig für die Erforschung des weiten, wissenschaftlich nicht genau abgrenzbaren Gebietes der Rechtsvolkskunde, obzwar letztlich eine genauere Positionierung dieser Fachbereiche von ihm schließlich nicht vorgenommen wurde und er auch keine klar und deutlich formulierte Definition „Rechtlicher Volkskunde" vorlegte. Aus unserer Sicht braucht daher hier auf andere, meist ältere, zum Teil ähnlich formulierte Fachbegriffe „Rechtlicher Volkskunde" bereits oben erwähnter deutscher Autoren

nicht eingegangen werden, da diese, gelegentlich mit deutlich anderer Gewichtung, vor allem rechtshistorische Belange betreffen.

Sehen wir von verschiedenen zeitgenössischen, rechtliche Bezüge kaum berücksichtigenden Brauchtumsberichten ab – in Viktor von Gerambs *Deutsche[m] Brauchtum in Österreich* (Geramb 1948) finden wir beispielsweise nur rechtsvolkskundliche Belege im Zusammenhang mit dem Freiungsaustragen und dem Vorziehen im Hochzeitsbrauchtum – gibt es in Österreich im Zeitraum zwischen den beiden Weltkriegen relativ wenig Literatur bzgl. rechtsvolkskundlicher Abhandlungen. Ein umfangreicherer Artikel von Karl Adrian mit dem Titel „Volkstümliche Rügegerichte im Salzburgischen" (1926) sei hier immerhin erwähnt. Adrian beschreibt hierin das „Haberfeldtreiben", „die Puchlmusik", „die Verschwörer", Alperer, das „Kühtreiben", „Speikmandel" usw. Außerdem bringt er Beispiele von dabei verwendeten Volkslied-Vierzeilern, volkspoetischen Faschingsbriefen, aber auch Belege, daß z. B. Ratschenbuben, Allerheiligenweckensammler und Sternsinger jene Höfe zu besuchen vermieden, deren Besitzer durch ihre Rohheit oder ihren Geiz gegenüber ihrem Gesinde verrufen waren bzw. durch sonstige unehrenhafte Handlungen die Achtung ihrer Nachbarn verloren hatten; wie es heißt, soll dies auf die davon Betroffenen stets einen tiefen Eindruck gemacht haben, waren diese Personen damit ja vor der ganzen Nachbarschaft bloßgestellt. Eine Ergänzung dieser umfassenden Materialsammlung brachte 1933 Hermann Mang; seine diesbezügliche Tiroler Sammlung umfaßt zudem zahlreiche Bemerkungen über „[...] jene Art Volksgericht, das ohne Rechtsparagraphen waltet" und „[...] daß auch bei uns das Volk in verschiedenster Form Gericht hält und sein Urteil spricht über Ereignisse und Zustände, welche unter keinen Gesetzesparagraphen fallen [...]"; eine kleine Themenauswahl daraus: Sprichwörter, Spottverse (bei verschiedenen Gelegenheiten, auch zu Brauchanlässen, z. B. Fasching, Wegabsperre anläßlich von Hochzeiten, „Faule Weib-Singen"), „Postabil" (Lieder), „Innischrein" (Lärmende Kundmachung), Übernamen (Spottnamen) einzelne bzw. ganze Ortschaften betreffend, heimliches Sägemehl-Streuen oder Farbe-Schütten (um ein „unordentliches" Verhältnis eines Paares zu veröffentlichen), „Geige" und „Reiter" (sitzengelassene Partner), Sagen usw. Weitere einschlägige Informationen aus den Neunzehnhundertdreißigerjahren berufen sich u. a. auch auf Überlieferungen in literarischen Berichten bei Peter Rosegger (Steiermark) und Ludwig Thoma (Tirol). Rechtliches, im Jahresbrauchbereich sehr geläufig, findet sich zu Georg, am 24. April. An diesem Tag war der Termin der traditionellen, von der Gemeindevertretung organisierten Grenzbeschau, die dazu diente,

Grenzzeichen zu verdeutlichen beziehungsweise, wenn notwenig, diese zu erneuern und damit zu erhalten, was dadurch gewährleistet schien, daß die dabei anwesenden jungen Burschen sich Backenschläge gefallen lassen mußten, Hobeln auf Grenzsteinen usw. zu erdulden hatten, damit sie sich die Grenze und deren genauen Verlauf merken, wonach sie traditionell zum abschließenden gemeinsamen Umtrunk eingeladen wurden. Es ist das das sogenannte „Gmoarischauen". Belege dafür gibt es zahlreiche, besonders aus dem Donauraum, im Burgenland, in der Steiermark und in Tirol. Dieser Termin war bis ins 19. Jahrhundert auch ein Zinstermin. Ein weiterer in den Rahmen der historischen, durch Verordnung Josefs II. aufgelösten Umzugsspiele gehöriger „Brauch" mit verächtlich machender Tendenz war der sogenannte „Hernalser Eselritt" (Wien), welcher an die Niederlage der Türken vor Wien erinnern sollte; bekanntlich zählte das Eselreiten zu den verächtlich machenden Schandstrafen. Einen solchen Eselritt beschrieb Anton Mailly 1927. Maillys spezielle Hauptleistung auf diesem Gebiet neben Beiträgen über oberösterreichische Rechtssagen, ist jedoch sein umfangreiches, 1929 erschienenes Werk *Deutsche Rechtsaltertümer in Sage und Brauchtum*, welches sämtliche damals bekannten rechtsvolkskundlichen Traditionen (darunter Symbolisches, Eherechtliches, Gottesurteile, Schenkungen und Stiftungen, Ehre, Strafen, Bann, Asyl, ...) sowie auch Mitteilungen über Rechtswahrzeichen (Maße, Grenzaltertümer, Stäbe, Strafrechts-altertümer, ...) auflistet. Mailly erwies sich damit als der wohl fruchtbarste Sammler mündlicher und archivalischer Überlieferungen. Erwähnung finden soll hier schließlich noch ein von Robert Penz 1931 publizierter historischer Bericht vom Justizmord eines Schneiders in Eibesthal (1569). Hier wird der Fall eines zu Unrecht Justifizierten geschildert, dessen Körper auch noch nach elf Wochen nicht in Verwesung übergegangen war, sondern am Galgen weiterhin blutete, bis sich endlich der Sachverhalt eines Diebstahls durch einen anderen Täter, nämlich einen als Außenseiter deklarierten Viehhirten, aufklären ließ, wonach dieser seiner gerechten Strafe zugeführt werden konnte. Der erwähnte Bericht, der später auch sagenhafte Züge annahm und schließlich als Spottvers gegenüber den Eibesthalern und damit als ehrenmindernder Ortsspott seine Wirkung tat, kann immerhin als lokale Erinnerung an das mittelalterliche Bahrrecht gewertet werden.

Ein im Jahr 1939 erschienener Artikel des Wiener Rechtshistorikers Oswald Menghin sei in diesem Zusammenhang deshalb erwähnt, weil sich der Autor als einer der wenigen mit Begriffsklärungen der Rechtsarchäologie, die nach dem Krieg einen bedeutenden Aufschwung nehmen sollte, auseinandersetzte; für Menghin ist „Rechtsarchäologie ein Zweig

der Rechtsgeschichte, der die Örtlichkeiten und Gegenstände der Vorzeit erforscht, zu deren Wesen ein Bezug zum Rechtsleben gehört". Davon unabhängig definiert Menghin die Rechtssymbolik als einen Zweig der Rechtswissenschaft, die sich mit der Versinnbildlichung und Einprägung von Rechtszuständen und Rechtshandlungen in Geschichte und Gegenwart befaßt; für die Deutung von Rechtsdenkmälern ist diese ihm vielfach unentbehrlich. Menghins Einteilung der Rechtsaltertümer erfolgt übrigens nach kultursystematischen Gesichtspunkten (Texte, Zeichen, Geräte, Örtlichkeiten).

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sich zunächst Hermann Baltl, seit 1959 o. Prof. an der Universität Graz und Vorstand des Instituts für Rechtsgeschichte, mit Fragen der Rechtlichen Volkskunde und Rechtsarchäologie als wissenschaftlichen Begriffen und ihren Aufgaben beschäftigt. Baltl schließt sich der Definition von Menghin an und meint, daß in der Rechtsarchäologie nicht nur Gegenstände (Geräte) selbst, sondern auch ihre Verwendung in- und außerhalb des Rechtslebens untersucht werden muß; Baltl formuliert: die Rechtsarchäologie untersucht relevante Gegenstände mit rechts- und gemeinschafts-bedingter Bedeutung. Ihre Katalogisierung soll unter kulturhistorischen Gesichtspunkten erfolgen. Hingegen sei das gegenstandsfreie Handeln nicht Untersuchungsobjekt der Rechtsarchäologie, sondern verbleibt Aufgabe der „Rechtlichen Volkskunde". Baltl sieht als Ziel jeder rechtsarchäologischen Arbeit sowohl eine Dokumentation aller einzelnen Objekte als auch eine jeweils zusammenfassende Darstellung jeder einzelnen Objektgruppe. Vor allem wichtig erscheinen ihm dabei Angaben nicht nur bezüglich der bloßen Verwendung im Rechtsleben, sondern aller auf das jeweilige Gerät bezüglichen Umstände kulturwissenschaftlicher Art, u. a. auch in die Einbeziehung volkskundlich relevanter Überlieferungen mündlicher, sagenhafter, abergläubischer und brauchtumsmäßiger Traditionen. Baltls Beschäftigungen mit rechtsarchäologischem Sachkulturgut war sehr vielfältig. Er hat vor allem durch seine anregende Publikation *Rechtsarchäologie des Landes Steiermark* (1957) zu dieser Thematik – er beschäftigte sich auch mit den Themen Asylstein bei der Leechkirche in Graz; Steirische Eidtafeln; Rechtsdenkmäler im Verwaltungsbezirk Weiz; Pranger; Aufsammlung burgenländischer Rechtsdenkmale – viel beigetragen sowie durch verschiedene Hinweise und weitere einschlägige Arbeiten zahlreiche Aktivitäten auf dem Gebiet der Rechtsarchäologie initiiert. Er dokumentierte die in situ und in zahlreichen Museen und Sammlungen vorhandenen, bislang oft kaum beachteten, mitunter in privatem Besitz befindlichen Rechtsrealien und betonte den Wert solcher Sammlungen. Besonders schätzte er die

„Sammlung österreichischer Strafrechtsaltertümer" des 1950 verstorbenen Wiener Senatsrates a. D. Dr. phil. et iur. Hans Liebl, die dieser nach dem Krieg dem Niederösterreichischen Landesmuseum, Wien, gewidmet hatte; Liebls private Sammlung war seit 1910 gewachsen und vom Wunsch getragen, einen Querschnitt durch das ältere Strafrechtsleben Österreichs zu vermitteln. Diese Sammlung war nicht rein gegenständlich, sie enthält auch Urkunden, Gesetzbücher, Verordnungen, bildliche Darstellungen. Liebl hatte nicht nur den engeren Bereich der eigentlichen Rechtspflege behandelt, sondern darüber hinaus auch Umschau gehalten nach Ausprägungen rechtlicher Erscheinungen im Lebenszusammenhang, was seine Sammlungsintentionen über eine bloße Sammlung zur Rechtsgeschichte hinaus besonders wertvoll macht.

Auch auf volkskundlicher Seite sind in diesem Zeitraum bemerkenswerte Aktivitäten zu konstatieren. Da ist zunächst zu erwähnen Hanns Korens umfangreiche, religiös-kultischen Bezügen verpflichtete *Die Spende. Eine volkskundliche Studie über die Beziehung Arme Seelen – arme Leute* (1954), wonach die Armen sozusagen als Vertreter der „Armen Seelen" gelten, die ein Anrecht auf traditionelle Brotspenden (Opfer) alpenländischer Bauern haben. Die Konzeption dieser Arbeit stammt noch aus der Zeit, als Koren in Salzburg das Institut für religiöse Volkskunde leitete. Hatte sich Kurt Conrad 1950 im Rahmen seiner Dissertation ausführlich – und vor ihm bereits 1940 Karl Ilg in einer Studie – mit Grenzrechtszeugnissen im Salzburger bzw. tirolischen Alpenraum beschäftigt, und Hermann Wopfner in seinen lebensvollen Forschungen über die Bergbauern, ihre rechtlichen Verbindlichkeiten und vor allem das Anerbenrecht in Tirol sowie Nikolaus Grass (1968) mit der Rechtsgeschichte der Alpwirtschaft und den damit befaßten Menschen, ihren Arbeitsbedingungen, Bedürfnissen und Rechten detailliert auseinandergesetzt, ist im folgenden auf volkskundlich-fachbezogene Vorhaben näher einzugehen, die mit der Planung des Österreichischen Volkskundeatlas (ÖVA) eng zusammenhängen. Dieses von einer Reihe volkskundlicher Fachkräfte getragene Unternehmen sah in unserem Bereich u. a. vor, den Themen „IX. Volksrecht" eigene Umfragen zu widmen; genannt wurden in diesem Zusammenhang: 1. Grundbesitz von Gemeinschaften der agrarischen und städtischen Sphäre; 2. Pacht- und Zinstermine; 3. Hofübergabe, Erbfolge; 4. Gesindetermine; 5. Stehlbrauchtum; 6. Rechtsdenkmale; 7. Warn- und Hinweiszeichen; in Gruppe „II. Das Volk als Gemeinschaft" gab es Fragen, die man ebenfalls hierher rechnen konnte (bäuerliche Burschenschaften, Zünfte, Vereine in Dorf und Stadt sowie der Industriearbeiter; schließlich Formen der Nachbarschaftshilfe, Genossenschaften u. ä.). Tatsächlich pu-

bliziert wurden außer den von Burgstaller und Wolfram publizierten Karten solche mit folgenden Themen: Bäuerliches Erbrecht (Ingrid Kretschmer, Josef Piegler, ÖVA, Bl. 17, 1965), Ausgedinge (I. Kretschmer, J. Piegler, ÖVA, Bl. 18, 1965), Dienstbotentermine (J. Piegler, ÖVA, Bl. 5 und 6, 1959) und Ortsübliche Verbotszeichen (H. Steininger, ÖVA, Bl. 72, 1971). Erwähnt sei, daß für die Publikation des ÖVA nicht alle Umfrage-Materialien verwendet bzw. ausgearbeitet werden konnten und diesbezüglich wohl noch genügend Materialien für eine zukünftige „Rechtsvolkskunde Österreichs" zur Verfügung stehen. Hingegen haben sich wieder andere Autoren gelegentlich mit den vom ÖVA angeschnittenen Themen mitunter detailliert beschäftigt wie z. B. Helmuth Feigl, der sich 1967 speziell mit den niederösterreichischen Erbgewohnheiten befaßte. Fragebogen zu rechtlichen Anschauungen gab es abgesehen vom ÖVA ja schon länger; ich erinnere hier etwa an Raimund Friedrich Kaindls Vorschläge aus dem Jahr 1903. Vor allem Eberhard Künßberg hat mehrere Karten zu verschiedenen Rechtsthemen, so zur Verbreitung der sprachlichen Rechtsbegriffe veröffentlicht, während Karl Frölich diese Thematik bezüglich. der Schaffung eines großen rechtsspezifischen Atlasunternehmens für den gesamten deutschen Sprachraum knapp vor dem 2. Weltkrieg empfohlen hatte. In Österreich hingegen waren bis zu diesem Zeitpunkt, also vor dem ÖVA, nur wenige Karten, die rechtliche Belange berücksichtigt hatten, entstanden (Burgenland: Pranger/1941, Salzburg: Rügegerichte/1956). Durch die Materialien des Atlas von Oberösterreich und des ÖVA hatte vor allem Ernst Burgstaller, der mit dem Fragewerk des ÖVA hauptsächlich befaßt war, in entsprechende Unterlagen Einsicht erhalten, womit er Atlaskarten mit rechtsbezüglichen Themen (Maibaum, Stehlen im Wald, Stehlen oder Beschädigen des zum Aufstellen vorbereiteten bzw. aufgestellten Baumes; ÖVA, Bl. 49, 50/1968) sowie in der Folge mehrere, z. T. sehr umfangreiche Arbeiten über Burschenschaften, insbesondere das oberösterreichische Zechenwesen und dessen Aktivitäten, z. B. das umfassende Rügebrauchtum bei der Ernte, zu verfassen vermochte. Er war außerdem jahrelang als Gerichtssachverständiger tätig und hatte seinerzeit mit vielen Fällen von „Volksbräuchen vor Gericht" zu tun gehabt; hauptsächlich ging es dabei um brauchtümlich motivierte Speisendiebstahlsangelegenheiten, wozu übrigens der in diesem Zusammenhang mit der Diskussion um den in der Literatur immer wiederkehrenden Ausdruck „Stehlrecht" befaßte Jurist Josef Piegler meinte, daß die gewohnheitsrechtlich gestattete Wegnahme gewisser Sachen im Rahmen von Brauchtumsregeln kein Diebstahl und daher kein Unrecht sei, sondern ein Recht, wonach es richtiger wäre, in diesem Zusammenhang besser nicht von „Stehlrecht", sondern explizit von einem „Brauchtumsrecht" zu sprechen. Außer Burgstaller und Richard

Wolfram, die sich mit dem Burschenschaftsbrauchtum (Stehlbrauchtum beim winterlichen Schweineschlachten, im Jahres- und Lebenskreis, beim Hausbau, Holzstehlen anläßlich bestimmter Jahresfeste (ÖVA, Bl. 45/1968) und dem Brauchtum der Burschen während termingebundener Unruhnächte (ÖVA, Bl. 46/1968) befaßten, gab es noch weitere Brauchtumsspezialisten, die in ihren Arbeiten gelegentlich auch auf rechtlich geordnete Elemente hinwiesen, so Ilka Peter, die z. B. den Rügecharakter der Gaßler beschrieb; leichtfertige Mädchen blamierte man mittels boshafter Scherze bzw. Bauern, die das Gesinde schlecht behandelten oder den Burschen bei Fensterbesuchen der Mädchen Schwierigkeiten bereiteten, wurden in handgreiflicher Form Streiche gespielt und damit auf sozialem Gebiet Kritk geübt und zum Ausdruck gebracht, daß den Burschen das Gaßlgehen zustehe und dieses Recht nicht geschmälert werden dürfe.

Wie Burgstaller war Leopold Schmidt ebenfalls in begutachtender Tätigkeit mit „Gestohlenen Maibäumen" konfrontiert; auch in diesen Fällen konnten Prozesse zugunsten des Beklagten und des „Brauchtums" entschieden werden. Schmidt hatte sich in vielen seiner Beiträge mit rechtsarchäologischen Fragen (Richter über dem Riesentor von St. Stephan, ...) und Rechtlicher Volkskunde beschäftigt. Vor allem seine burgenländischen Materialsammlungen (Aufstecken der Marktfreiheitsschwerter; Verbotszeichen nach dem Atlas der Deutschen Volkskunde; rechtlich gebundene Termine des Grenzbeganges und des Martinsumganges der Viehhalter; das Recht auf den „Bloch", den Baumstamm, der beim „Blochziehen", wie es Karl Magnus Klier in seiner umfassenden Brauchmonographie beschrieb, mitgeführt wird; weiters beschreibt er rechtliche Beziehungen um die Abhaltung des Kirtages und damit der Aufrichtung des „Kirtagsbaumes" sowie des damit zusammenhängenden dörflichen Burschenbrauchtums und die damit verbundenen einschlägigen rechtlichen Regelungen) sind erwähnenswert. Weitere Hinweise Schmidts beziehen sich u. a. auf gesellschaftlich gebundenen Gruppenbrauch im Bereich von Handwerk und Gewerbe und den damit zusammen-hängenden Ausprägungen (Zunftgegenstände, ...), insbesondere der Hirtenkultur. Damit wiederum in Verbindung steht die umfangreiche, vornehmlich den Alpenanteil berücksichtigende Monographie Louis Carlens über das Recht der Hirten in Deutschland, Österreich und der Schweiz (1970). Schmidts Kapitel über das „Volksrecht" in seiner *Niederösterreichischen Volkskunde* enthält schwerpunktmäßig die Themen Rechtswahrzeichen und -gebärden sowie als häufige niederösterreichische brauchtümliche Erscheinung jene der bereits oben erwähnten Gemarkungsbegehung. Freilich die Vielfältigkeit alter Rechtsbräuche läßt sich z. T. besser anhand anderer Landschaftsdarstellungen ablesen, wie dies z. B.

in der detailreichen Tiroler Abhandlung von Franz Gschnitzer der Fall ist. Als zuletzt gereihten Autor dieses ersten Zeitraumes nach 1945 möchte ich Sepp Walter mit seinem auf Rechtsgebräuchliches Bezug nehmenden Artikel *Suppan und Dorfrichter in der Steiermark* anführen, der Dorfrechtsbräuche und so auch das schon erwähnte „Richtersetzen" bespricht (1969). Abgesehen von Burgstaller, der sich ja wie bereits erwähnt umfassend mit Burschenschaften und ihren Regelungen befaßt hatte, beschrieb speziell burschenschaftliches Jahresbrauchtum im niederösterreichischen Weinviertel Helmut Paul Fielhauer (1966); seinen Feldforschungen nach erhielten zu Allerheiligen mißliebige Mädchen heimlich einen häßlichen, aus Stroh geflochtenen Zopf an die Türschnalle gehängt, während beliebte Mädchen aufgeputzte Strohstriezel bekamen. In Werner Gallers Dissertation über die Burschenschaften des östlichen Weinviertels werden diese Belege vielfach vermehrt und inhaltlich noch stärker akzentuiert. Ähnliche Aufgaben öffentlichen Kundmachens hatten die 1976 von Dieter Weiß im Vinschgau beschriebenen Spott-, Schand- oder Rügezeichen, die heimlich an Häusern bzw. Wirtschaftsbauten angebracht auf in Brüche gegangene Liebesbeziehungen öffentlich aufmerksam machten. Erwähnt sei hier schließlich noch eine von Karl M. Klier wissenschaftlich beratene Monographie *Schauderhafte Moritaten*, die auf historische Belege durch Theodor F. Meysels 1960 hinwies. Wie in diesem Fall positiv festzustellen, befaßten sich Volkskundler relativ selten mit archivalischen Belegen rechtlich-brauchgebundener Erscheinungen. Einen in diesem wissenschaftshistorisch relevantem Zeitraum beachtenswerten Blick in das weite Feld derartiger volksglaubensmäßiger Bezeugungen altartiger Rechtspraktiken vermittelt immerhin ein Bericht von Karl Ilg (1979) über historische Nachweise des „Lebendigeingrabens" in Vorarlberg, wo Belege nicht nur für derartige Strafandrohungen existierten, sondern dieser sehr grausame Strafvollzug infolge grober Unzucht, Kindesmord oder Eidbruch, wenn er im konkreten nicht tatsächlich gemildert wurde, bis ins 16. Jahrhundert belegt ist; interessant als volksglaubensmäßiges Detail in einem dieser Belege erscheint, daß eine Delinquentin nach ihrem Tod mit Dornen oben und unten beschichtet werden sollte, eine übrigens volksglaubensmäßig bezeugte Maßnahme, um die Tote als Wiedergängerin auszuschalten.

Nun kommen wir in die Achtzigerjahre. Einer 1980 erschienenen Innsbrukker Dissertation von Brigitta Wachter mit dem Titel *Rechtliche Einflüsse auf das Nordtiroler Volksleben* liegt das Konzept zugrunde, den Einfluß von Recht und Gesetzen auf das Volksleben in all seinen Erscheinungsformen aufzuzeigen; hier wird vorzüglich die Wirkung des mit Normen versehenen

Rechts in der Volkskultur betrachtet. Aber auch zahlreiche Rechtssitten, die mit der staatlichen Ordnung nichts gemein haben, werden hier behandelt (u. a. Erbfolge bei Lebzeiten im bäuerlichen Bereich, Viehpfändung, Angeld, Naturallöhne, Schmuggel, „Schwarzbrennen" von Schnaps, Wildern usw.). Umfassende neuere Monographien zu den Themen Wildern (Girtler 1988) und Schmuggeln (Girtler 1972) liegen als volkskundlich relevante Beiträge der Sozialforschung vor von Roland Girtler. Relativ umfangreiche Literatur über verschiedene Themen, die die Burschenschaften betreffen, verfaßten in diesem Zeitraum Bertl Petrei (Burgenland, 1974); auf Werner Gallers Monographie über die Burschenschaften im östlichen Niederösterreich (1971) wies ich bereits hin – Galler behandelte übrigens auch die Weingartenhüter (1979) – neuerdings beschrieb Antonie Prankl das im Innviertel und Bayern beheimatete Zechenwesen (Prankl 1991) auch wissenschaftshistorisch, wobei sie gruppenspezifisches Fehlverhalten von Zechen gegenüber der dörflichen Gemeinschaft anprangert, jedoch auch deren weniger bekanntes soziales Engagement aufzeigt. Diesen ausführlichen Erörterungen könnte man freilich nun zahlreiche, bereits z. T. angedeutete rechtliche Brauchzüge aus der neueren Literatur an die Seite stellen; aus der überaus reichen zeitgenössischen Brauchtumsliteratur beispielsweise erwähnen möchte ich lediglich Friedrich Haiders *Tiroler Brauch im Jahreslauf* (1985), in dem u. a. das Rügebrauchtum der Burschenschaft gegenüber jungen Burschen (95-97), das Vorziehen bei Hochzeiten (103, 107, 116, 118, 134) usw. oftmals Erwähnung findet. Haider resümiert, allgemein erscheinen den Burschenschaften brauchtümliche „Bewirtungen" wichtig zu sein; diese erwiesen sich allenthalben als starke, gemeinschaftsbildende Kraft ...

Es fällt mir, wie bereits erwähnt, schwer, aufgrund der großen Spann-weite des Themas klare Entwicklungslinien und Forschungs-schwerpunkte einer „Rechtlichen Volkskunde" in Österreich nachzu-zeichnen, wobei es an sich problematisch und unzulässig bleibt, die österreichische Forschungsgeschichte teilisoliert von den Entwicklungen im benachbarten Ausland betrachten zu wollen. Anhand eines Historisierungsmodells (1. Frühzeit bis 1918; 2. Erste Republik; 3. Zweite Republik bis um 1960; 4. Entwicklung in den letzten Jahren) habe ich vorhin den Versuch gemacht, die wissenschaftshistorische Entwicklung in ihren Grundzügen darzustellen und Verbindungslinien aufzuzeigen, die einerseits den Anteil der rechtshistorischen Forschung und andererseits ergänzend rechtsbezogene Erscheinungen der Volkskultur deutlich machen sollten. Es wäre natürlich interessant, welche Forschungsthemen uns in bestimmten Landschaften Österreichs häufiger entgegentreten, und zwar auch in welcher Intensität

– in mehr oder weniger umfang-reichen, qualitätvollen Beschreibungen – und in welchen Zeiträumen dies jeweils vermehrt der Fall ist. Da dieses Vorhaben, welches anhand meiner umfassenden Bibliographie durchaus realisierbar wäre, hier leider nur in Grundzügen verwirklicht werden kann, muß ein sehr knapper Abriß der Forschungsgeschichte genügen mit dem Blick auf jeweilige Inhalte und deren Kontinuität bzw. Diskontinuität.

Aufgrund des erwähnten Historisierungsmodells habe ich versucht, Themenbereiche und Schwerpunkte des jeweiligen Forschungsstandes, wie sie Autoren in diesen Zeiträumen jeweils behandelten, als Entwicklungsprozeß darzustellen und sie gegebenenfalls kurz zu kommentieren. Dabei zeigte sich, daß dies nicht bloß eine historische Darstellung primär rechtlicher Verhältnisse sein konnte, sondern es wurde hierbei der Versuch unternommen, auf fachspezifische Entwicklungen hinzuweisen, angefangen vom Beginn rechtsvolkskundlicher Forschung bis heute, ohne daraus eine kontinuierliche Entwicklung bis in die jüngste Vergangenheit nachzeichnen zu können. Damit ließ sich einerseits auf Spannungsverhältnisse und andererseits auch auf Prozesse rechtlich-gesellschaftlicher Art hinweisen. Nachdem von Betrachtungen rechtshistorischer Entwicklungen ausgehend zunächst von juristischer Seite aus die Weis-tümerforschung den Blick auf die Betroffenen gelenkt hatte, haben dann Landes- und Regionalkunde sich verstärkt mit verschiedenen archi-valischen Quellen beschäftigt, wobei immer wieder teils rechtshistorische Aspekte, teils Belege für rechtsrelevantes Brauchtum im Vordergrund standen. Die frühe, zumeist der Germanistik verpflichtete Volkskunde mit ihren zum Teil umfangreichen, sprachlich und mundartkundlich interessanten Sagen- und Belegsammlungen für zumeist brauchtümliche Erscheinungen, wozu noch Flurnamen, Spruch-, Lied- und andere Sammlungen traten, hatte für volksrechtliche Fragen zunächst kein und später erst allmählich Interesse gezeigt. So besaßen in der Ersten Republik von volkskundlicher Seite verfaßte Brauchmonographien (z. B. Graber 1919; Adrian 1926) zumeist die Tendenz, fachspezifische, zeitgenössisch-volkskundliche Erklärungen auch für eher rechtlich relevante Verbind-lichkeiten anzubieten; erst Anton Mailly war es eindrucksvoll gelungen, Gegenstände, Brauchtümliches und Volksmeinungen zum Thema Recht systematisch aufzusammeln und rechtsbezüglich verdeutlichend aufzu-greifen. Hingegen hatte der Rechtshistoriker Künßberg seit den Zwan-zigerjahren volkskundliche Materialsammlungen und Interpretationshilfen gerne berücksichtigt und damit seine rechtshistorischen Arbeiten um Sichtweisen der von ihm etablierten „Rechtlichen Volkskunde" erweitert. Nachdem bei Mailly und Künßberg rechts-spezifische Sachkulturthemen im Kontext einer

allmählich häufiger werdenden Aufsammlung von Rechtskulturobjekten vermehrte Akzeptanz erfahren hatten – die museale, zum Teil auf die Rettung und Erhaltung solchen Sachkulturguts hinzielende Wirkung von Museen und Spezial-sammlungen sei hier nicht vergessen – haben zum Teil angeregt von Karl Frölich, der sich um die Sammlung rechtsarchäologischer Objekte im deutschen Raum sehr verdient gemacht hatte, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg Hermann Baltl sowie zahlreiche andere Sammler und kulturwissenschaftlich Interessierte sich erfolgreich um Aufsammlungen und Bearbeitungen rechtsarchäologischen Materials bemüht, diese in Ausstellungen gezeigt, solche Gegenstände aber auch in zahlreichen Publikationen behandelt. In den Jahren nach Kriegsende waren freilich zunächst Arbeiten ent-standen, die sich schwerpunktmäßig mit der Alprechtsgeschichte und damit zusammenhängenden sozial-rechtlichen Problemen des Bauerntums usw. befaßt hatten. Weiters beschäftigten sich verschiedene historisch-volkskundliche Studien vermehrt mit Gruppenbrauchtum, vor allem dem Burschenschaftswesen. Daneben traten dann regionale Kartenwerke und Atlanten in Erscheinung, vor allem der ÖVA mit Umfragen zu verschiedenen rechtsvolkskundlichen Fragestellungen. Den Versuch der Erstellung einer Rechtsvolkskunde einzelner österreichischer Landschaften hat bislang leider noch niemand verwirklichen können, obzwar rechtsarchäologische Beiträge und Übersichten, u. a. von H. Baltl, Gustav Brachmann, Anton Kurzacz, Heinz Moser, Ada Paul, Peter Putzer, H. Steininger, Georg Wacha und neuerdings Wolfgang Westerhoff (Pranger in Österreich) zumindest übersichtsweise imstande sind, einen relativ guten Einblick in Funktion und Form österreichischer Rechtsdenkmale und Objekte mit Rechtstradition zu vermitteln; hier gleichfalls erwähnt seien zahlreiche Arbeiten zur historischen Rechts- und Symbolforschung von Gernot Kocher. Lediglich Leopold Schmidt hat über Rechtliche Volkskunde für das Burgenland und Niederösterreich den meines Erachtens immerhin geglückten Versuch unternommen, wesentliche Fragestellungen aufzulisten und ansatzweise einer übersichtsweisen Bearbeitung zuzuführen. Die Innsbrucker Dissertation von B. Wachter (1980) hat, dem Entwurf Franz Gschnitzers folgend, besonders viel Material berücksichtigt und verarbeitet. Andere Autoren hingegen widmeten sich eher sehr verschiedenen Teilbereichen historischer – z. B. Margot Schindler (1994) dem Räuberunwesen und dem Leben des Räubers Grasl – bzw. brauchtümlicher Art (Dorfrichter-Brauchtum, Schand-Verhalten, den Moritaten, Gasslsprüchen) oder gar Bereichen spezieller historischer Reliktforschung, während der Blick auf die Gegenwart, abgesehen von Möglichkeiten, die vielleicht im alltagsgeschichtlichen Bereich liegen bzw. erst erkundet werden müßten,

derzeit eher ein gewisses Desideratum bleibt. In diesem Zusammenhang wäre an die Übernahme und Weiterführung von Überlegungen zu denken, wie sie immerhin Karl Sigismund Kramer, Herbert Schempf (1976) und andere bereits vorlegten.

Bei Überlegungen zur Betrachtung der Spannweite des Themas „Vom Pranger zum Bezirksgericht" war zunächst an die historisch nachvollziehbare Rechtsentwicklung vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu denken, und zwar an alle Bereiche historischer Entwicklung, sowohl der Legislative als auch der Exekutive. In diesem Zeitraum von ca. 200 Jahren hat sich eine enorme Veränderung aller politischen, gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnisse ergeben. Eine Rechtsgeschichte mit Bezug auf die Betroffenen im Rahmen einer historischen bis gegenwartsnahen Rechtsvolkskunde wird sich daher weiterhin mit komplexen, nicht immer angenehmen bzw. romantisch verbrämten Themen beschäftigen, so z. B. auch mit dem Recht auf Widerstand, sozialer Verteidigung und ähnlichem, wovon hier abschnittweise die Rede war. Abgesehen von der Funktion, Rechtsbedeutung und Symbolik verschiedener Rechtsdenkmale bis hin zu den Kerbhölzern, Örtlichkeiten etc. waren und sind es gegenwärtig und mehrheitlich gewohnheits-rechtliche Verhaltensnormen, die als zentrales Thema der Rechtsvolkskunde anzusehen sind. Aus dem wirtschaftlichen Bereich zu erwähnen sind z. B. genossenschaftliche Nutzungsrechte (Allmende) verschiedener Wasser-, Wald- und Weidegemeinschaften, aber auch „Freiheiten", z. B. nach altem Recht zu fischen, wenn ein Fluß Hochwasser geführt hatte, weiters zählen hierher Problemfälle, die sich aus sogenannten „Flurbereinigungsverfahren" (Kommassierung) ergeben, weitere Spezifika sind Besitz- und Erbrechte (Anerben- und Realteilungsrecht); gesellschaftliche Relevanz hatten und haben ständische bzw. gruppenspezifische Vorstellungen, wobei es um Ehrverhalten und Anerkennung des Einzelnen oder Gruppen in der Öffentlichkeit geht. Auch Sanktionen gruppenspezifischer und innerbetrieblicher Art gegenüber Mitgliedern der Gemeinschaft, die Normen verletzt haben, etwa im Arbeitsbereich, zählen hierher wie z. B. das *Strafbuch der Knappenberger Bergleute* (Kärnten) beweist. Das Volksempfinden („nicht alles, was Rechtens ist, ist auch gerecht") ist manifest, bekanntlich unterliegen zahlreiche Bereiche Regelungen (...), man schützt und es wird, wenn notwendig, selbstverständlich geholfen (Nachbarschaftshilfe), man beurteilt und wird beurteilt (soziale Kontrolle, Unruhnächte, Maisteige) und die Meinung der Leute gibt mitunter jenen „recht", die offiziell im Unrecht sind (Schmuggler, Wilderer, ...). Gesten (Handschlag) und Symbole haben heute oft noch ihre alte verbindliche Bedeutung, auch werden Abmachungen und Ver-

sprechen im Rahmen von Kauf und Verkauf strikt eingehalten. Traditionell rechtsspezifische Erscheinungen lassen sich heute bzw. bis in die jüngste Zeit da und dort noch feststellen (Nachrichtenvermittlung durch öffentliches Ausrufen / Austrommeln, Verbotszeichen / Hutbäume, Weinhüter, Weinzeiger / Leutgeben, ...) manche Erscheinung freilich trägt heutzutage folkloristische Züge (Nachtwächter, ...), Brauchtümliches und Gebräuchliches jedoch scheint vielfach noch lebendig (Vorziehen bei Hochzeiten mit Aufführen eines Brauchspieles, Maibaum, Kirtagbaum, „Stehlrecht", ...). Hingegen wurde manch altes geduldetes Vorrecht, weil offensichtlich anachronistisch, aufgegeben (Recht des Brennholzsammelns, des Traubensammelns nach der Weinernte, der Entnahme von Futter, ...) oder man findet solches nur noch als brauchmäßiges Heischen, so etwa das Recht der Kirchenmusikanten, beim Neujahrssingen Geldspenden entgegenzunehmen oder der Ratschenbuben, die Geldspenden für sich behalten dürfen, was mitunter bestritten wird. Daß Gemeinschaften für ihre Mitglieder eintreten, ist verständlich; durch das „Einstandzahlen" etwa bekundet der Neueintretende mit dem Trunk die Kenntnisnahme und Übernahme aller der im zukünftigen Arbeitsbereicht anfallenden Rechte und Pflichten einer Gemeinschaft. Rechtsvolkskunde ist und war, wie man sieht, keinesfalls nur Reliktforschung, ihre Fragestellungen waren und sind immer mitten aus dem Leben gegriffen, bleiben daher aktuell und stehen weiterhin in lebendigem Zusammenhang mit zahlreichen Äußerungen menschlicher Existenz.

## Literatur

Adrian, Karl: Volkstümliche Rügegerichte im Salzburgischen. In: Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LVI. Wien 1926, 282-293.

Aumüller, Hans: Zeichen am Weg in der Pfarre Rohrbach i. M. Kapellen, Kreuzsäulen und Breitpfeiler, Kreuze und Bilder sowie Grenzsteine und Gattersäulen, Grander. Rohrbach i. M.-Linz 1990.

Baltl, Hermann: Folklore Research and Legal History in the German Language Area. In: Journal of the Folklore Institute, V, 2/3. Bloomington 1968, 142-151.

Baltl, Hermann: Hans Liebl zum Gedächtnis. In: Österreichische Zeitschrift für Denkmalpflege, V. Wien 1951, 128.

Baltl, Hermann: Rechtliche Volkskunde und Rechtsarchäologie als wissenschaftliche Begriffe und Aufgaben. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 48. Basel 1952, 65-82.

Baltl, Hermann: Rechtsarchäologie des Landes Steiermark (= Grazer Rechts- und Staatswissenschaftliche Studien, 1). Graz u. a. 1957.

Bauer, Wilhelm: Im Krug zum grünen Kranze. Über Gaststättennamen und Gasthauszeichen in Niederösterreich. In: Bauernbund-Kalender 1970. Wien, 1970 119-123.

Beck, (Paul): Ein Hexenprozeß aus Vorarlberg v. J. 1597. In: Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, N. F., 26/12. Nürnberg 1879, 345-354.

Brachmann, Gustav: Der Hege-Schaub. Ein absterbender Rechtsbrauch. In: Oberösterreichische Heimatblätter, 16/2. Linz 1962, 122-128.

Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode sozialer Gruppen. Eine Bibliographie deutschsprachiger Titel zwischen 1945 - 1970 (= Marburger Studien zur vergleichenden Ethnosoziologie, 1). Marburg-Gießen 1973.

Burgstaller, Ernst: Rügebräuche bei der Ernte in Oberösterreich. Radmähen und Habergeiß-Aufstellen. In: Zeitschrift für Volkskunde, 52. Stuttgart 1955, 205-221.

Burgstaller, Ernst: Volkskundliche Karten in den österreichischen Regionalatlanten. In: Zeitschrift für Volkskunde, 52. Stuttgart 1955, 284-287.

Byloff, Fritz: Das Verbrechen der Zauberei (crimen magiae). Ein Beitrag zur Geschichte der Strafrechtspflege in Steiermark. Graz-Wien 1902.

Byloff, Fritz: Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern (= Quellen zur deutschen Volkskunde, 6). Berlin-Leipzig 1934.

Carlen, Louis: Das Recht der Hirten. Zur Rechtsgeschichte der Hirten in Deutschland, Österreich und der Schweiz (= Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 64. zgl. Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, 7). Innsbruck 1970.

Conrad, Kurt: Salzburger Grenzrechtsaltertümer. Diss. Graz (1950).

Dilcher, Gerhard u.a.: Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter (= Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte, 6). Berlin 1992.

Fielhauer, Helmut Paul: Allerheiligenstriezel aus Stroh – ein Burschenbrauch im Weinviertel, Niederösterreich. In: Scharfe, Martin (Hg): Brauchforschung (= Wege der Forschung, 627). Darmstadt 1991, 418-429.

Frölich, Karl: Die Schaffung eines „Atlas der rechtlichen Volkskunde für das deutschsprachige Kulturgebiet". In: Hessische Blätter für Volkskunde XXXVI (1937), Gießen 1938, 84-112, Taf I-IV, Abb. 1-20.

Galler, Werner: Buschenschank in Niederösterreich. Sonderausstellung des Niederösterreichischen Landesmuseums (= Katalog des Nö. Landes-museums, N. F. 59). Wien 1974.

Galler, Werner: Wengartenhüter. Ausstellung der Volkskundlichen Sammlung des NÖ Landesmuseums (= Katalog des NÖ Landesmuseums, NF 93). Wien u. a. 1979.

Geramb, Viktor: Sitte und Brauch in Österreich. Ein Handbuch zur Kenntnis und Pflege guter heimischer Volksbräuche. (3. verb. Aufl. des Buches „Deutsches Brauchtum in Österreich".) Graz-Wien 1948.

Girtler, Roland: Schmuggler. Von Grenzen und ihren Überwindern. Linz 1972.

Girtler, Roland: Wilderer. Soziale Rebellen im Konflikt mit den Jagdherren. Linz 1988.

Goldmann, Emil: Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den Slovenischen Stammesverband. Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte (= Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechts-geschichte, 68). Breslau-Altwasser 1903.

Graber, Georg: Volkstümliches aus Kärnten. 1. Der Bleiburger Wiesenmarkt. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde XIX (1913), 208.

Graber, Georg: Der Einritt des Herzogs von Kärnten am Fürstenstein zu Karnburg. Eine Studie zur kärntischen Volkskunde. Vorgelegt in der Sitzung am 16. Oktober 1918. In: Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 190/5. Abhandlung. Wien 1919.

Grass, Nikolaus: Der Wiener Dom, die Herrschaft zu Österreich und das Land Tirol. Innsbruck 1968.

Grimm, Jacob: Deutsche Rechtsalterthümer. 2. Ausgabe, Göttingen 1854.

Haberlandt, Arthur: Volkskundliche Bemerkungen zu Brauch und Herkommen der Herzogseinsetzung in Kärnten. In Südostdeutsche Forschungen. Bd. II, München 1937, 244-257.

Haider, Friedrich: Tiroler Brauch im Jahreslauf. 2. neubearb. u. erg. Auflage, Innsbruck u. a. 1985.

Helbok, Adolf: Aus der Arbeit des Volkskundeatlasses. Editionsplan des Volkskundeatlasses. Eingesandt von der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. XI, Gs. 60. Wien 1957, 69–74.

Ilg, Karl: Grenzzeichen in den Alpen. In: Ilg Karl, Volk und Wissenschaft. Beiträge zur Volkskunde Westösterreichs. Festgabe für K. Ilg zum 65. Geburtstag. Hg. v. Peter Stürz u. a. Innsbruck-Bregenz 1979, 210-220.

Ilg, Karl: Späte Nachweise des „Lebendigeingrabens" als Strafvollzug aus den Alpenländern. In: Ilg Karl, Volk und Wissenschaft. Beiträge zur Volkskunde Westösterreichs. Festgabe für K. Ilg zum 65. Geburtstag. Hg. v. Peter Stürz u. a. Innsbruck-Bregenz 1979, 221-225.

Kaltenbaeck, J. P. (Hg): Die Pan- und Bergtaidingbücher in Oesterreich unter der Enns (= Die Österreichischen Rechtsbücher des Mittelalters, 1.). Bd 1. u. 2., Wien 1846 - 1847.

Kocher, Gernot: Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie. München-Kempten 1992.

König, Manfred: Rechtswidrige Brauchstörung am Beispiel des Maibaumes. In: Salzburger Volkskultur, 17., Salzburg 1993, 74f.

Künßberg, Eberhard: Lesestücke zur Rechtlichen Volkskunde (= Volk, Ergänzungsreihe, 1). Halle/Saale-Gräfenhainichen 1936.

Künssberg, Eberhard: Rechtsgeschichte und Volkskunde (= Rechtshistorische Arbeiten, 3). Bearb.v. Pavlos Tzermias. Köln u. a. 1965.

Liebl, Hans: Altertümer österreichischer Strafrechtspflege unter besonderer Berücksichtigung Niederösterreichs vom 16. bis 19. Jahrhundert. Wien 1951.

Liebl, Hans: Die Folterkammer im Schloß Pöggstall. Wien 1951.

Mailly, Anton: Der Hernalser Eselritt. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde, XXXII. Wien 1927, 1-5.

Mailly, Anton: Deutsche Rechtsaltertümer in Sage und Brauchtum (= Kleine historische Monographien. Beilage der Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte, 19-20). Wien 1929.

Mailly, Anton: Oberösterreichische Rechtssagen. In: Heimatgaue, 18/1,2, 1937. Linz 1938, 1-19.

Mailly, Anton: Zur „Schneidergeschichte von Eibesthal". In: Unsere Heimat, N. F., IV. Wien 1931, 349.

Mang, Hermann: Heimische Formen des Volksgerichtes. In: Der Schlern 14, Anno XI (Okt. 1933) 10, 424-428.

Menghin, Oswald: Rechtsarchäologie. In: Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht, 6/6. Berlin-München 1939, 190-192.

Meysels, Theodor F.: Schauderhafte Moritaten. Salzburg-Zell am See (o.J.).

Penz, Robert: Die Schneidergeschichte von Eibesthal im Jahre 1569. Ein Justizmord in alter Zeit. In: Unsere Heimat, N. F., IV/11. Wien 1931, 312-317.

Peter, Ilka: Gasslbrauch und Gasslspruch in Österreich. Mit einer Verbreitungskarte der Gaßlreimformen. Salzburg-Wien 1953.

Petrei, Bertl: Die Burschenschaften im Burgenland (= Kulturwissenschaften, 20; zugl. Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, 55). Eisenstadt 1974.

Piegler, Josef: Volksbräuche vor Gericht. Ein Bericht aus Österreich. In: Juristen-Zeitung 23/24 (10. Dez. 1955), 721-724.

Prankl, Antonie: Die Innviertler Zechen. Von Burschenkameradschaften, Bräuchen und ländlicher Geselligkeit. München 1991.

Punschart, Paul: Herzogseinsetzung und Huldigung in Kärnten. Ein verfassungs- und kulturgeschichtlihcer Beitrag. Leipzig 1899.

Putzer, Peter: Das Salzburger Scharfrichtertagebuch (1757 - 1817) (= Schriften des Instituts für Historische Kriminologie, 1). St. Johann u. a. 1985.

Sailer, Johann: Hüterwesen und Hüterbräuche im Pulkautal. In: Niederösterreichische Heimatpflege. Brauchtumskalender 1991. Mödling 1991, 117-122.

Siegel, Heinrich / Tomaschek, Karl (Hg.): Die Salzburgischen Taidinge. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften (= Österreichische Weisthümer. 1. Bd: Die Salzburischen Taidinge). Wien 1870.

Schempf, Herbert: Rechtdliche Volkskunde. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 3. überarb. u. erw. Aufl. Berlin 2001, 423-443.

Schempf, Herbert: Weistümer aus Vorarlberg als Quellen insbesondere der rechtlichen Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. S. XXX, Gs. 79/ 2. Wien 1976, 105-117.

Schindler, Margot: „Er spricht geschwinde deutsch, auch böhmisch ..." Johann Georg Grasel und die Volksüberlieferung über die Räuber. In: Hitz, Harald (Hg): Johann Georg Grasel. Räuber ohne Grenzen (= Schriftenreihe des Waldviertler Heimatbundes, 34). 2. erw. Aufl. Horn u. a. 1994, 93-105.

Schmidt, Leopold: Der gestohlene Maibaum oder die Nichtachtung der bäuerlichen Volkskultur. In: Volk und Heimat, 3/19. Eisenstadt 1950, 7f.

Schmidt, Leopold: Feierliche Hotterbegehung im Burgenland. Aus der Arbeit am Atlas der Burgenländischen Volkskunde. In: Burgenländische Heimatblätter, 23/2. Eisenstadt 1961, 56-63.

Schmidt, Leopold: Zum volkskundlichen Kartenwesen in Österreich. In: Zeitschrift für Volkskunde, 54/1. Stuttgart 1958, 129f.

Schukowitz, Hans: Das Kellerrecht. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 11. Berlin 1901, 452-455.

Vernaleken, Theodor: Volksüberlieferungen aus der Schweiz, aus Vorarlberg, Kärnten, Steiermark, Salzburg, Ober= und Niederösterreich. Wien 1858.

Veverka, Georgine: Volkskundliches über den Stock im Eisen. In: Wiener Geschichtsblätter, 32, Sdh. 1. Wien 1977, 47-67.

Wachter, Brigitta: Rechtliche Einflüsse auf das Nordtiroler Volksleben. Diss. Innsbruck 1980.

Walter, Sepp: Suppan und Dorfrichter in der Steiermark. Kontinuitätsprobleme bei Dorfrechtsbräuchen. In: Alpes orientales, V. Ljubljana 1969, 267-280.

Waltner, Elisabeth: Austragen der Freiung am Maxlaunmarkt in Niederwölz, Steiermark. Begleitveröffentlichung zum wissenschaftlichen Film CDf 1683 der BHWK. In: Wissenschaftlicher Film, 26. Wien 1981, 27-35.

Weiss, Dieter: Bemerkungen zu einem Spott-, Schand- oder Rügezeichen im Vinschgau. In: Der Schlern, 50/12. Bozen 1976, 715-717.

Weisthümer gesammelt von Jacob Grimm. Th. 1-6 Göttingen u. a. 1840-1869; Th. 7: Namen- und Sachregister verf. von Richard Schroeder. Göttingen-Bonn 1878.

Werkmüller, Dieter: Über Aufkommen und Verbreitung der Weistümer. Nach der Sammlung von Jacob Grimm. Berlin-Lengerich 1972.

Westerhoff, Wolfgang: Prangersäulen in Österreich. St. Pölten-Wien 1994.

Wopfner, Hermann: Bergbauernbuch. Von Arbeit und Leben des Tiroler Bergbauern (= Schlern-Schriften, 296; zugl. Tiroler Wirtschaftsstudien, 47). Bd. 1, 1. Auflage, Innsbruck-Bad Vöslau 1995; Bd. 2-3 (= Schlern-Schriften, 297-298; zugl. Tiroler Wirtschaftsstudien, 48-49). Innsbruck-Bad Vöslau 1995-1997.

Hans Haid

# Volkskunde / Volkskultur zwischen Pflege und Kulturarbeit

„Was bedeutet Kultur für Sie persönlich?" In der deutschen Wochenzeitung *Die Woche* (29.12.1993, 2) scheint die Antwort gegeben zu sein. Für Österreich will ich die Verhältnisse von Deutschland-Ost zugrundelegen. Zwischen 1988 und 1993 hat deutlich der Anspruch zugenommen, Kultur müsse sich mit aktuellen Problemen beschäftigen, sie solle provozieren, aber sie soll auch das Leben schöner machen:

| **Kultur soll...** | **1988 West %** | **1993 West %** | **1993 Ost %** | **1993 insgesamt %** |
|---|---|---|---|---|
| ..Denkanstöße geben | 71 | 73 | 71 | 73 |
| ..bilden | 73 | 71 | 68 | 70 |
| ..Leben schöner machen | 60 | 67 | 68 | 70 |
| ..Harmonie fördern | 64 | 62 | 66 | 63 |
| ..Probleme aufgreifen | 33 | 45 | 43 | 44 |
| ..provozieren | 25 | 25 | 33 | 27 |

Was hier für „Kultur" gilt, ist noch prägnanter für „Volkskultur" und ihre Wirksamkeit.

Nach diesen Kriterien versuchen wir die österreichischen „Volkskultur"-Angebote zu messen. Also: der überwiegende Teil der offiziellen, halb- oder ganzamtlichen, der etablierten Institutionen einschlägiger Art gibt bestenfalls Denkanstöße, ist hilfreich beim Verschönern des Lebens und ist dazu prädestiniert, Harmonie zu fördern. Oder: Probleme zu kaschieren, von diesen abzulenken. Kultur als „Zierleiste" des Lebens, als dekorativer Selbstzweck. Oder als Harmonisierungspflästerchen der Obrigkeit. Als willkommener Handlanger zur Ruhigstellung des Volkes. Es sei an den Ahnvater der Volkskunde als Wissenschaft, an den alten Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897) erinnert. Diese Wissenschaft, als „Vorhalle der Staatswissenschaften" muß diffizil eingesetzt werden:

> „Der höchste Triumph der inneren Verwaltungskunst würde dann darin bestehen, jeden polizeilichen Akt so sicher der Natur des Volkes anzupassen, daß es auch bei den lästigsten Dingen glaubte, die Polizei habe doch eigentlich nur ihm aus der Seele heraus verfügt und gehandelt" (Riehl 1858).

Als langjähriger Pilot-Berater und Chef des Nationalmuseums in München wußte er über Funktion und Effizienz der Volkskultur Bescheid und das wußte auch das Dritte Reich mit den Herren Goebbels und Hitler. Letzterer empfahl:

> „Man solle es sich daher auch nicht einfallen lassen, den unterworfenen Völkern im Radio Dinge über ihre Vorgeschichte zu erzählen. Man müsse ihnen vielmehr durch den Rundfunk Musik und noch einmal Musik vermitteln. Denn lustige Musik fördere die Arbeitsfreude [...]" (Hitler 1939).

Die Macher von „Musikantenstadel" und „Heimatmelodie" wissen es anno 1998/1999 ebenso. Die „Volkskultur" unterliegt dem totalen Diktat der Volksverdummer. Ein kastriertes Volk ist ruhig. Der Arbeitsfreude mag es förderlich sein. Geschunkelte Harmonie soll hinwegtäuschen. Hinter den österreichischen Unterhaltungsindustriemachern stand der Fadenzieher in München: der Herr Beierlein. Sein Sprachorgan, das *VOLKSMUSIK-telegramm* brachte es an den Volkstumstag:

> „Die Lieblingslieder der Deutschen strotzen vor Lebensfreude".
>
> „Die Geschäftsgrundlage der VOLKS-Musik sind Heimat, Natur und Umwelt".
>
> „Das Klingeln der Registrierkassen bleibt Erkennungsmelodie."

Und zur erfolgreichsten „Er-Folks-Musiksendung", der Heimatmelodie, läßt Hans Beierlein verlautbaren:

> „112 Millionen Zuschauer, die die Sendungen der 'Heimatmelodie' 1991 sahen, können nicht irren."
>
> Beinahe abgeschlagen wirkte der Österreich-Export „Musikantenstadel" mit seinen 72,000.000 Zuschauern. Und alles das hat intern den treffsicheren Übertitel „Walhalla der Volksmusik".
>
> Der „Heimat-" und „Volkskultur-Boom" ist voll ausgebrochen.

Der höchste Triumph sind Einschaltziffern, marschierende Stadelkapellen, Uniformen, Zickezacke-Geschrei, strammes Schenkelklopfen, schunkelnde Pervertiertheit.

Das ist die eine Seite von „Volks-Kultur" und Pflege im Sinne des Bildungsauftrages unseres Mediums *ORF*. Größter, mächtigster Kultur- und Bildungsträger, wir huldigen Dir. Wir haben Hitler und Stadel erfolgreich exportiert.

## Verharmlosung oder Gegenwelt?

Neben der kommerziell geprägten Tümlichkeit in Medien und Massentourismus verfügt die Volkskultur über eine breite Basis biederer Tümlichkeit in Tausenden volkstanzenden, volkstrachtträchtigen, jodelnden, bedirndlten, belederhosten Älpern vom Neusiedlersee zum Bodensee, in unzähligen Vereinen und Verbänden traditionalistisch, aber wirkungslos. Anstoß gebend; anstößig sind schlimmstenfalls scheinheilige Keuschheit, ein zufällig zu hoch sich schwingender Weiberrock (ein Spitzenhöschen enthüllend) oder zu pralle Dirndlblusen-Herrlichkeit beim samstägigen Bauernluststück. Und dann kommen die Wächter und Hüter, emsig verkündend, was rein und sein darf und echt und unverfälscht und uralt:

Den Landa-Ruprecht-Chor besingend, drückt der Schreiber im Eckart-Bote vom Dezember 1992 (Müller 1992) diese neue volkliche Reinheit stellvertretend in heimatschwangeren Formulierungen aus und findet als Untertitel den Slogan „Heimischer Gesang als Widerstand":

> „Heimatklänge, Heimatweisen – Balsam für die geschundene Volksseele. Jenen, die durch die Fremde geirrt, durch Fremdes zu Hause verwirrt sind, weist das Volkslied einen sicheren Weg in die Heimat und zu sich selbst. Gerade das deutsche Volksliedgut ist dazu wie geschaffen: nirgendwo sonst klingt soviel an Gemütstiefe, Heimatliebe und lauterem Wollen an als in unseren Liedern [...]"
>
> (Anmerkung: hörten wir das nicht schon von Herrn Beierlein?) „[...] In diesen Zeiten, in denen von den Mächtigen Eigenes fahrlässigerweise dem Verfall und dem Untergang preisgegeben wird, kann das Volkslied ein Beitrag zu einem wachsenden gewaltlosen Widerstand gegen Überfremdung und Entfremdung sein [...] ich möchte deshalb diese prächtigen singenden Menschen [...] österreichische 'Widerstandskämpfer' nennen [...]"

Volkskultur statt Gegenwelt, statt falsch verstandener Widerständigkeit als Refugium des Eigenen (Deutschen). Zurück zur Scholle. Hinaus alles Fremde! Der deutsche Geist weht. Und er weht sichtbar, manchmal sehr diffizil, verführerisch versteckt in „Volkstanzpflege", *Kärntner Heimatdienst*, „Salzburger Volksmusikpflege" und „Heimat"-Pflege, braun bis blau, germanisch.

„DEUTSCH heißt nichts anderes als große Gemeinschaft" (Ilg 1983).

Slowenisch-, romanisch-, englischsprechende Menschen sind nicht Gemeinschafts-tauglich. Individuen, Untermenschen. Barbaren. Heil dem „Eigenen"! „Jeder Mensch braucht seinen Bereich, der ihm gehört" (Koenig 1992, 4b).

Ablehnung von Fremden, Nicht-Eigentum, Fremdenhass werden ethnisch und unabwendbar „natürlich" motiviert. Wieder ist die Volkskunde und ihr Randbereich, durch Karl Ilg oder Otto Koenig, einschlägig gefährdet. Der Verhaltensforscher und Ökologe Koenig in einem Gespräch mit dem *Eckartbote* (*Eckartbote* 1992, 4b):

> „Je mehr Ausländer hereinkommen, desto selbständiger werden sie und selbstsicherer. Der einzelne, der erste Ausländer, der reinkommt, ist natürlich freundlich und höflich und wird akzeptiert. Er ist ein lieber Kerl, er ist herzig, er wird als Hilfsbedürftiger gewertet. So wie es mehr sind, wird die Sache unangenehm, denn jetzt benimmt er sich so wie in seiner Heimat, er nimmt nicht mehr von uns an, sondern trägt seine Sitten herein; das führt zur Konfrontation – unweigerlich. Wenn man da von Liebe und Verständnis spricht, das ist glatter Unsinn [...]"

„Volks-Kultur" als Quelle von Intoleranz und Fremdenhaß. Auch eine Gegenwelt?

> „Wenn es sich um Heimat handelt, wird man leicht bedenkenlos. Volkskundler waren eine Zeit lang gefährdet wie Opium-Raucher [...] Wo gibt es mehr Gamsbärte, Gesangsvereine, Gesundbeter, Postkartenansichten, Bauernschränke, Messerstechereien, Trachtengruppen, Melkschemel, Beichtstühle usw.?" (Walser 1968, 40).

Es kann sein, daß alte Vokabel aus nationalsozialistischer Zeit wieder nach und nach reingewaschen werden können: „Heimat" und „Volk". Nicht aber „Ahnenerbe". Umso bedenklicher war das verhängnisvolle Wort aus dem Mund des führenden Südtiroler Kulturpolitikers Hosp beim Abschlußfest 1992 zum „Alpenländischen Volksmusikwettbewerb" in Innsbruck. Zweimal ist es an diesem Abend aus dessen Mund gerutscht. „Ahnenerbe" von Himmler bis Hosp (Haid 1993, 93-95).

Noch immer ist das Versprechen nicht eingelöst. Wo ist die „Volkskultur als Gegenwelt"? Als Gegenentwurf zur Massenkultur? Zur verkommenen Tyroler-Abend-Kultur der 17.000 Heimatabende? Volkskultur als Vision wider die technische, die kalte Welt? Also: zurück zu den Wurzeln!

> „Bei Österreichs größtem Brauchtumsfest sind Jeans verpönt. 50. Villacher Kirtag: Zurück zu den Wurzeln" (Tiroler Tageszeitung vom 10.07.1993).

Die Veranstalter wollen zum 50-jährigen Jubiläum sich „verstärkt auf Brauchtum und Tradition besinnen". Also richten sie einen Appell an die Bevölkerung, „sich zum Kirchtag in Tracht zu kleiden und auf Jeans zu verzichten." Religiös-trachtlich-sittlich wurde dann die Brauchtumswoche mit einer eigens komponierten 'Friedensmesse' eingeleitet. Ordnungsgemäß ist die Welt in die rechten Bahnen gelenkt. Das Volkstum ist heil.

Es kann auch statt „heil" wieder „heidnisch" heißen oder „germanisch" und die völkischen Zuordnungen entsprechen der langgehegten Übung, zwischen 1938 und 1945 „tausendjährig" komprimiert, auf grausamste Weise mißbrauchen lassen und selbst mißbrauchend: Volk, Heimat, Scholle, Blut und Boden. Jetzt ist es wieder da. Es ist noch immer da. In der *Salzburger Volkskultur* für November 1993 bekamen wir es so zu lesen, wie es 1938, 1939, 1940 in den Salzburger Kalendern stand:

> „9.12. ANKLÖCKELN in vielen Orten des Landes, besonders an den Donnerstagen der Adventzeit.
>
> Die an alte germanische Lärmumzüge zur Vertreibung der Winterunholde erinnernden Klöckler [...]
>
> 9.12. „WILDE JAGD" Perchtenlauf der Brauchtumsgruppe Jung-Alpenland im Umkreis der Stadt Salzburg, 19.00
>
> Das 'Wilde Gjoad', dessen Sage im ganzen deutschen Sprachraum bekannt ist, hängt mit dem alten Glauben an den Wind- und Totengott WODAN und sein Kriegsheer zusammen [...]" (Salzburger Volkskultur 1993).

Wen wundert's, daß ob solch deutscher Umtriebe der Herr Haider sich versehentlich oder absichtlich oder völkisch-populistisch beim Vierbergelauf oder beim Stanglwirt einstellt, sich dort offenbar wohlfühlt. Und die Veranstalter mit ihm. Beim „Jubiläumstreffen beim Stanglwirt", anno 1991, Seite an Seite Jörg und Toni und Georg und der Balthasar. (Tiroler Tageszeitung vom 04.11.1991)

Jetzt beginnt der kalte Schauer über den Rücken zu laufen. Die Anfänge des Faschismus hat Ernst Bloch in den Jahren ab etwa 1928 visionär heraufkommen sehen:

> „Sagte Spengler die fascistische Zeit voraus, so hat er doch darin geirrt, daß er sie kalt, mechanisch, aus den zivilisierten Weltstätten, kurz, aus völlig wachem und spätem Bewußtsein aufbrechen ließ. Aber bei unseren Fascisten hat München, nicht Berlin begonnen, die 'organischte' Hauptstadt, nicht die mechanisierte. Und die Gewalt geht vom 'VOLK' aus (in höchst undemokratischem Sinn), von Metzgertänzen und rohester Folklore [...]" (Bloch 1981, 62).

Dieser pöbelhafte, triebhafte Faschismus der großen Feste und mitten drin gestern die Herren, heute in medialen Superschaltzentren, morgen vielleicht Handlanger! Für wen? Wo aber sitzen die selbsternannten „Volkskulturbewahrer"? Was verbleibt ihnen? Sie pflegen Gestriges, Vorindustrielles.

Ihre Taten sind angesichts dieser neuen heidnisch-braunen Tümlichkeit, geschürt von Verhaltensforschern, harmlos bis nutzlos. Wie ein Blick in

das Buch über den Rechtsextremismus in Österreich (Dokumentationsarchiv 1993) beweist, tummeln sich unter der Schildkappe von Turnerbund und Kameradschaftsbund, Landsmannschaften und Heimatdienstlern Abertausende von organisierten Trachtlern, Volkstänzern etc. Es müßten österreichweit etwa 200.000 Personen sein, die im Bedarfsfall stramm stehen, die gelernt haben, einem Führer zu gehorchen.

Mitten in der Schar der heute etablierten Organisationen der Salzburger Heimatpflege, der Österreichischen Volkstanzbewegung, der Steirischen Volkskulturpflege, des Kärntner Heimatdienstes sitzen nach wie vor Altnazi und neue Nazi, Unterschreiber für Scrinci, braungefärbt und gefährlich. Anfällige aus den sogenannten Vorfeldorganisationen des Rechtsextremismus: Stramme Trachtler beim Turnerbund und bei den Landsmannschaften.

## Vision der Gegenwelt

Der ländliche Raum, vor allem in den peripheren Regionen, ist überwiegend geprägt von Ungleichheit, Unterdrückung, moderner Kolonialisierung (beispielsweise durch gewisse Formen des harten Tourismus), Mutlosigkeit, durch Duckmäuserei und beständiges Kuschen. Die Radikalanalyse von Georg Büchner in seinem (sofort verbotenen) Blatt „Der Hessische Landbote" von 1834 trifft zu:

> „Das Leben der Vornehmen ist ein langer Sonntag: sie wohnen in schönen Häusern, sie tragen zierliche Kleider, sie haben feiste Gesichter und reden eine eigene Sprache: das Volk aber liegt vor ihnen wie Dünger auf dem Acker. Der Bauer geht hinter dem Pflug und treibt ihn mit den Ochsen am Pflug. Er nimmt das Korn und läßt ihm die Stoppeln. Das Leben des Bauern ist ein langer Werktag. Fremde verzehren seine Äcker vor seinen Augen, sein Leib ist eine Schwiele, sein Schweiß ist das Salz auf dem Tisch des Vornehmen [...]"

Aufgabe seiner Zeitung sollte es sein, „das unterdrückte einfache Volk aus seiner Lethargie und Dumpfheit aufzurütteln", im Sinne von Befreiung aus Untertänigkeit im historischen Sinn, im Befreien aus der heimlichen, aber umso schlimmeren Umklammerung durch den „Betrug des Volkes in der Maske des Volkstümlichen" (Walser 1976, anläßlich des Alemannenforums in Freiburg) in der Gegenwart.

Es hat in der Geschichte mehrere Phasen gegeben, in denen die Heimatschützer aktiv geworden sind, in denen mutige Volksbildner und Redner aufgetreten sind. Die Bauernkriege waren eine solche Periode. Die Zeit der Entstehung der ersten Heimatverbände, der Heimatschutzbewegung ab etwa 1870 bis fast 1914 war eine weitere Phase. Die Zeit des Rettens

alter Volkskulturschätze war gekommen, des Denkmalschutzes, des Volksliedschutzes, des Heimatschutzes und des Volkstumsschutzes. Es war ein Kampf wider die Technisierung, die Industrialisierung, wider den Ausverkauf alter Möbel, geschnitzter Madonnen.

In der Phase des unbedingten Rettens, Konservierens, Pflegens ist ein weitaus überwiegender Teil der heutigen Verbände der Volkskultur stekken geblieben.

Damit läßt sich keine Gegenwelt herstellen. Damit bleiben aufklärerische, fortschrittliche, emanzipatorische Bewegungen im Sinne von Büchner und Hans Kudlich und sogar von Erzherzog Johann und erst recht von Michael Gaismair auf der Strecke.

Die Organisationen und Gruppen der Volkskultur-Praxis könnten nach folgenden Kriterien beurteilt werden, ob sie

a) die traditionelle Funktion

b) die didaktische Funktion

c) die innovatorische Funktion wahrnehmen.

Es besteht kein Zweifel, daß der überwiegende Teil der Volkskulturpflege in bester Absicht Tradition möglichst „sauber", „unverfälscht", korrekt und werkgetreu bewahren will.

Aufgabe der dafür geschaffenen Organisationen mag es sein, diese für sie zu konservierenden Werte in der Aus- und Weiterbildung möglichst werkgetreu, vielleicht sogar „authentisch" weiterzuvermitteln. Dabei sollten möglichst viele Menschen teilnehmen können. Hohe Virtuosität, sozusagen gipfelnd in Rundfunkreife, sollte alle diese Dreigesänge, Stubenmusiken, Bläser, Geiger und Tänzer in die elitärsten Stuben volklicher Sauberkeit führen. Nur ja kein kritisch-politisches Lied, keine Unsauberkeit! Und vielleicht als Krönung den tirolischen Latschenzweig in Gold für volkskulturelle Perfektion mit dem Goldstaub von hundert Jahren auf der Gretlfrisur. Es mag sein, daß diese didaktische Funktion an erster Stelle steht bei fast allen Verbänden im *Forum Volkskultur*.

Sehr selten ist die innovatorische Funktion, ist die wirklich fortschrittliche Aktion. Und noch seltener ist die Widerständlichkeit gegen neue Unterdrückung, gegen Landschaftszerstörung, Ausländerhaß massentouristische Brutalitäten.

Wo, das frage ich die hehren Heimatschützer in den Heimatvereinen und Heimatschutzverbänden, sind sie, wenn mehr als hundert Tiroler Bürgerinitiativen gegen den lebens- und existenzbedrohenden Transit kämpfen,

gegen die Protestaktionen an der B 312, an der Brennerautobahn, an der geplanten Alemannia-Autobahn? Keine einzige Organisation? Oder doch? Wie kann es sein, frage ich, wenn sie politische Größen ehrenhalber, in höflicher Anbiederung, an ihre Spitze gesetzt haben, dieselben Politiker, die Heimatzerstörung mitverursachen, die Kraftwerkspläne unterzeichnen, die in vorauseilendem EU-Gehorsam LKW Tonnage-Beschränkungen aufweichen und Überschreitungen wohlwollend akzeptieren?

Wie kann kritische, aufsässige, aufmüpfige Kultur-Aktion möglich sein, wenn ihre Reihe aus der Elite der Lokal- und Regional-Honoratioren stammt?

Heimat und Volkskultur können nicht Gegenbilder zur gegenwärtigen Welt im globalen Sinn sein.

## Die Volkskulturellen Verbände im *Forum Volkskultur*:

Einige Organisationen der „Volkskultur", die österreichweit tätig sind und von der zuständigen Abteilung im „Bildungsministerium" gefördert werden, sind im *Forum Volkskultur* zusammengefaßt. Derzeit ruht dieses Forum.

Mitglieder sind unter anderem:

der *Bund der Österreichischen Trachten- und Heimatverbände*, die *Bundesarbeitsgemeinschaft Österreichischer Volkstanz*, der *Österreichische Arbeiter-Sängerbund* (ÖASB), der *Österreichische Sängerbund*, das *Österreichische Volksliedwerk* und der *Verband der Arbeiter-Musikvereine Österreichs*.

Daneben besteht in den einzelnen Bundesländern eine kaum überschaubare Zahl an Heimatvereinen, Musikkapellen, Trachtenvereinen, Volksmusikgruppen usw. Allein die Zahl der örtlichen und lokalen Heimatmuseen wird auf über 300 geschätzt. Vor allem die Mitglieder im *Forum Volkskultur* erheben zu einem beträchtlichen Teil den Alleinanspruch auf „Volkskultur". Da ist einiges in Frage zu stellen. Ob die Chorpflege von Volksliedern, die von wohlmeinenden Schulmeistern in mitunter schrecklichen Sätzen verunstalteten Lieder noch Volkslieder sind?

Ob der merkwürdige Modernismus in weiten Teilen des blasmusikalischen Wettbewerbs und Wertungsspiels mit sehr anspruchsvollen Neukompositionen noch Volkskunst ist?

Sind die mehr als zweitausend Betreuer von Heimatmuseen und heimatkundlichen Sammlungen ebenso keine Volkskulturpfleger wie die sicherlich weit mehr zweitausend lokalen Heimatforscher?

In der *IG-KULTUR*, der österreichweiten Organisation aller Kulturinitiativen, von denen es inzwischen weit mehr als dreihundert gibt, sind sehr viele Gruppen höchst aktiv in der modernen, zeitgemäßen Volkskultur-Pflege. Und die Amateurfotografen, die Gestalter von Ortsbildchroniken, die Hobby-Heimatkünstler und die sicherlich hundert kleinen Gruppen der lokalen Oral-History sind wesentliche Träger der (neuen) Volkskultur. Inzwischen existieren Tausende Kleingruppen der Immigranten, der Gastarbeiter, der Minderheiten im Lande; die ihre eigene Kultur pflegenden Kroaten, Bosnier, Türken, Roma, Slowenen, Kroaten, Ungarn, Tamilen usw.

Volkskultur-Pflege im engen, im oben beschriebenen Sinn bedeutet gefährliche Nähe zur Aus- und Abgrenzung.

Das ist der gefährliche Grat, auf dem sie reiten.

## Kulturarbeit als Gegenwelt

Es begann 1968 in Italien, Frankreich, Deutschland. Der Begriff „Kulturarbeit" tauchte, soweit ich recherchieren konnte, zu Beginn der siebziger Jahre in Deutschland auf.

Mit Verspätung kam der radikale Bruch mit etablierten, überkommenen Einrichtungen und Strukturen nach Österreich.

Aus volkskultureller Sicht setzte die Erneuerung und Gegenbewegung in den Bereichen Dialekt, Lied und Theater zuerst ein. Ab etwa 1970 entstehen in Deutschland, der Schweiz, dem Elsass und Österreich neue Gedichte im Dialekt, die von der Sprachwissenschaft später als Teil der „Anti-Heimatdichtung" deklariert wurden, übrigens gegen den Willen der Autoren. Diese wollten und wollen ja Literatur aus und über Heimat schreiben. Sie müssen aber angreifen, aufdecken, anzünden und sie müssen deutlich gegen die neuen Heimatzerstörer antreten. Heimat muß neu geschaffen werden, denn sie ist nicht (mehr) „durch Behaglichkeit" definiert, wie Max Frisch einmal klargestellt hat. Diese Autoren verstanden und verstehen sich als Heimat-Dichter, so Bernhard C. Bünker aus Kärnten, Peter Henisch aus Wien und viele andere.

Dialekt war in diesen Jahren seit 1968 Gegenstand neuer soziolinguistischer Untersuchungen und wurde damit als volltaugliches Ausdrucksmittel in bestimmten Schichten und Bereichen erkannt und damit aufgewertet.

Es wurde der emanzipatorische Wert erkannt. Viele Dialektautoren ließen sich in dieser Aufbruchstimmung beflügeln, nicht nur in Österreich. Es ergab sich im Zuge dieser Bewegung, daß sich 1972 zum ersten Mal die Vertreter der sogenannten „neuen Dialektliteratur" in Eisenstadt trafen und dann mit internationaler Beteiligung 1974 in Obergurgl/Tirol und dann 1976 in Krems. Dabei kam es zur Gründung des IDI (Internationales Dialektinstitut). Einige Jahre später erhielt das Institut mit Sitz in Wien den Zusatztitel „Institut für regionale Sprachen und Kulturen". Es war sehr wesentlich, sich zu öffnen, einmal eine enge Kooperation mit Sprachwissenschaft, Soziolinguistik, Volkskunde etc. herzustellen und zum zweiten, sich international zu verbünden, um den engen Provinzmief wegzubekommen, um eine Art internationale Regionalität herzustellen. Ganz wesentliche Impulse – auch für die Neue Dialektpoesie – kamen aus Italien, Irland, den USA.

Ohne die ab ca. 1972 einsetzende, regional sehr starke Ökologie-Bewegung wäre die Entwicklung nicht so agil, so massiv, so international verlaufen.

Hier traf sich die Neue Dialekt- und Regionalliteratur mit der neu entstandenen deutschsprachigen Liedermacher-Bewegung.

In der aufgeweckten, kritischen, meist städtischen und überwiegend intellektuellen Bevölkerung, vor allem der Jugend, galt für das Volkslied der Song des Liedermachers Franz Josef Degenhardt:

„Wo sind eure Lieder
Eure alten Lieder?
Tot sind unsere Lieder.
Lehrer haben sie zerbissen.
Kurzbehoste sie verklampft
Braune Horden totgeschrien,
Stiefel in den Dreck gestampft."

Ausgehend vom Elsass, von Baden-Württemberg und dem Raum um Basel, überall an den inzwischen historischen Schauplätzen der Anti-AKW-Bewegung kam es in Solidarität mit Winzern, Bauern, Studenten, Musikanten und Dichtern wieder zum Einsatz von alten Volksliedern mit neuen Texten, von Dialektgedichten und neuen Theaterstücken. Rund um die „alemannische Internationale" entstand eine befruchtende Bewegung. Zusätzlich begannen junge Liedermacher in Wien, München usw. zum Blues ihre neuen Dialektlieder zu schreiben oder sie versuchten auch hier, auf Gstanzlmelodien und Volkslieder neue, aktuelle Texte oder nur einzelne Strophen zu texten und sie selbst vorzutragen, in Beiseln, bei

Demonstrationen, Konzerten. Es entstand der Verein *VERKL* als Verein kritischer Liedermacher in Österreich mit zeitweise über dreißig Mitgliedern. Mitentscheidend für den Durchbruch in Österreich waren neben der engen Zusammenarbeit der Gruppen und Initiativen untereinander die konkreten Anlässe, die Ermutigung bzw. Provokation durch eines oder mehrere Feindbilder. Eines davon war die Volksabstimmung zum Atomkraftwerk Zwentendorf im Tullnerfeld. Nach dem ersten „Folk- und Volksmusikfestival", das 1977 in Eggenburg im Waldviertel durchgeführt wurde, sollte das zweite Festival unter dem Motto „Lieder gegen Zwentendorf" stehen. Da dies aber von Sponsoren des Festivals nicht erwünscht war bzw. untersagt worden war, lief die Veranstaltung unter dem Motto „Volkslied & Ökoloigie", übrigens unter sehr massiver bis bedrohlicher Überwachung durch Polizei und Staatsapparat. Einige Wochen nachher erschien das Liederheft „Stellts Zwentendorf ins Eck" als *IDI-TON Nr. 1* und die Lieder, teils alte Volksweisen in neuem Gewand, teils komplette Neuschöpfungen, wurden viel und gern nachgesungen. Ob die Zwentendorf-Abstimmung mitbeeinflußt wurde? Wichtigen Auftrieb gaben der neuen Volksmusikbewegung mehrmalige Auftritte der *Arbeitersingergruppe Bozen* und die Mitglieder der Bozner Arbeitersinggruppe wurden selbst zu Erforschern der „anderen" Volkslieder in Südtirol, der Lieder von Außenseitern, der Bauernklagen usw. Die Lieder mit Kommentar erschienen als *IDI-TON 4*. Programmatisch für die gesellschaftliche Sicht und die politische Aufklärungsarbeit der Gruppe wurde ihr Statement:

> „Die Formen autonomer Kultur sind für mich die kleinsten Zellen des Widerstandes. Nur auf diesen Dingen kann Widerstand entstehen. Bei diesen Dingen, die zutiefst mit der eigenen Erfahrung zusammenhängen müssen. Widerstand hält auf die Dauer nicht auf einem aufgesetzten Slogan. Wenn diese Wurzel der Volkskultur, der eigenen Kultur abgerissen ist, dann wird der Mensch manipulierbar. Deswegen muß man immer die Wurzeln suchen und dort aufbauen."

Der dritte Aufbruchsbereich war das Theater, speziell das Neue Volksstück rund um Peter Turrini, Harald Sommer, Wolfgang Bauer und anderen. Diesen „Nährboden" nutzend, entstand mehr als zehn Jahre später die Erfolgsserie von Felix Mitterer. Bei der Dialekttagung 1976 in Krems kam übrigens ein Hörspiel unter dem Titel „Kein Platz für Idioten" in die Endrunde. Später wurde daraus Mitterers erstes Erfolgsstück unter dem gleichen Titel, aber als Theater.

Als ich in meiner Tätigkeit als Landessekretär des Niederösterreichischen Bildungs- und Heimatwerkes im Dezember 1974 die „Aktion mein Dorf" inszenierte und versuchte, auf diesem Wege über eine Erwachsenenbil-

dungsorganisation Dorf-Emanzipation und neue Eigenständigkeit (im Sinne auch von Eigensinnigkeit) zu bewirken, wurde diesem Treiben bald ein Ende gesetzt. Es wurde mir von höherer politischer Seite nahegelegt, die Aktion einzustellen mit dem Hinweis „Laß die Dörfer in Ruh, wir haben jetzt die Großgemeinde". Dem war tatsächlich eine massive und teilweise zwangsweise Gemeinde-zusammenlegung und Entmündigung tausender kleiner Dörfer vorangegangen.

Aus der „Initiative mein Dorf" und zusammen mit dem IDI – Internationales Dialektinstitut – wurde dann unter anderem der *Pöllinger Speicher* mit den *Pöllinger Briefen* und die *ARGE REGION KULTUR* gegründet.

In diesem Zusammenhang wurde in Österreich zum ersten Mal der Begriff „Kulturarbeit" verwendet und konkret eingesetzt. In diesen Jahren ab ca. 1977, 1978 setzte in den sogenannten strukturschwachen Regionen Österreichs die Initiative zur eigenständigen Regionalentwicklung ein. Daraus entstand dann die ÖAR-Österreichische Arbeitsgemeinschaft für eigenständige Regionalentwicklung, damals mit besonderen Schwerpunkten im Wald- und Mühlviertel.

Zusätzlich zur wirtschafts- und arbeitsmarktpolitischen Aktion stellte die *ARGE REGION KULTUR* den „Regionalbetreuern" die „Kulturarbeiter" (später „Kultur- und BildungsarbeiterInnen") dazu und generell erfolgte die Absicherung in der Region durch Regionalvereine. Alle Regionalvereine hatten die eigenständige Regionalentwicklung zum Ziel. Die Aktion des Bundeskanzleramtes wurde später und immer weiter ausgebaut.

In der *ARGE REGION KULTUR* kamen als weitere und besonders wichtige Regionen Burgenland und Südkärnten dazu, dort mit und für die ethnischen Minderheiten der Kroaten, Ungarn und Slowenen.

Diese neue Art von regionaler Kultur- und Bildungsarbeit ist untrennbar mit den Wirtschafts- und Sozialinitiativen verbunden. Durch eigene Kultur können und müssen Frustration, Mutlosigkeit und mangelndes Selbstvertrauen abgebaut werden. Der Mühlviertler Handweber und Philosoph Bernhard Heindl, erster Obmann der *ARGE REGION KULTUR*, hat die Ziele dieser Bildungs- und Kulturarbeit 1986 prägnant formuliert:

> „Alle bisher verschütteten Hoffnungsreserven zu öffnen,
> alle Vorspurer neuer Wege zu ermutigen,
> mitzuhelfen, daß wir aus eigener Kraft weiterkommen,
> daß wir die Jammer- und Bettlersprache ablegen und
> mit Nachdruck fordern, was uns zusteht,
> daß wir alle Versuche der Mündigkeit,

zu kritischem Denken und Handeln unterstützen,
daß wir uns um frischen Wind auf allen Ebenen der
abgestandenen Hinterwelt kümmern" (Heindl 1986).

Die *Pöllinger Briefe* wurden Ende 2002 eingestellt. Die *ARGE REGION KULTUR* hat sich schrittweise zu einer etablierten Einrichtung der Erwachsenenbildung umfunktioniert.

Im Jahre 1989 wurde in Tirol die alpenweit tätige, also internationale Vereinigung *PRO VITA ALPINA* gegründet, wiederum mit klaren, unmißverständlichen Zielsetzung auf Selbsthilfe, Emanzipation, eigenständiger Regionalentwicklung mit Schwerpunktaktionen „Bis an die Wurzeln", „Tourismus" Kultur" und dem österreichweiten Netzwerk zur Aktion „Feuer in den Alpen" sowie den jährlichen Aktionen „Mit Mut, Witz und Widerstand". Zwei schriftliche Berichte zur Aktion „Bis an die Wurzeln" mit Schwerpunkt „Volkskultur und praktische Arbeit" liegen inzwischen vor.

Zuletzt kam es noch im September 1992 zur Gründung des Vereins *Institut für Volkskultur und Kulturentwicklung (IVK)* mit Sitz im Kulturgast Haus Bierstindl in Innsbruck. Ein Teil der Tätigkeit des IVK im „Bierstindl" besteht darin, mehrere Sammlungen an Fachliteratur zu den Bereichen „Volkskultur", „Kulturpolitik", „Alpen" etc. zu sammeln, zu archivieren und öffentlich zugänglich zu machen. Archivierter Bestand im März 2003: ca. 5.500 Bücher, ca. 120 Zeitschriften, ca. 1.500 Tonträger.

## Die Heimatsuche

Zögernd begann es ab etwa 1970. Erst ab 1978/79 setzte dann der erste Heimat- und Volkskultur-Boom ein.

Die SPÖ-nahe Gesellschaft für Kulturpolitik stellte die „Kulturkontakte" 1979 unter das Motto „Volkskultur – Kultur des Volkes?", 1981 folgte „Heimat – ein kulturpolitischer Begriff" (Renner-Institut 1979, 1981)

Ab 1982 veranstalten die *ARGE REGION KULTUR*, die *Bergbauernvereinigung* und andere die Seminare „Kulturarbeit im ländlichen Raum" in Strobl. Erst ab 1985 folgten die Erwachsenenbildungseinrichtungen, so 1985 der Verband Österreichischer Bildungswerke mit der Arbeitstagung „Neues Verständnis von und für Volkskultur" und 1988 das Wiener Volksbildungswerk mit dem internationalen Symposion „Basiskulturarbeit". 1989 folgten verschiedene Organisationen mit der Tagung „Volkskultur und Rundfunk" (27.2.-1.3.1989 in Strobl). Eine ausgesprochene Heimat-Welle überschwemmt uns seit 1992 mit Veranstaltungen wie

„Internationaler Tiroler Abend" am 31.1.1992 mit „in- und ausländischen MitbürgerInnen", die „Sunnseitn contra Moik" im Februar 1991 und September 1993 in Freistadt, die Serie „Heimisch-Volksmusik Heute" der „Spot-Salzburg" vom 23.10.-1.11.1992, die Serie „Heimat ist mehr als nur ein Gefühl" der Grünen Bildungswerkstatt von Mai bis November 1993, die mehrwöchige Serie „Heimaten – Neue Heimaten – Neue Fremden" der Kulturinitiative Spielboden Dornbirn vom 17.9. bis 4.12.1993. „Heimat" (damit auch „Volkskultur") war heißes, vielgeschmähtes und belästertes, dennoch und gerade deswegen sehr ernst genommenes Wahlkampfthema der ÖVP im Winter 1993.

Der politische Werdegang scheint (wieder) vorgezeichnet zu sein. Zuerst waren es die Vorspurer, die Mutigen. Dann kamen die Offiziellen und schließlich greift die Parteipolitik zu. Menschen werden am häuslichen Herd abgeholt, umhegt, heimatlich gebettet. Überall ist jetzt Volk & Heimat unterwegs, zynisch, hinterfragend, emotionsgeladen, erwärmend, Geborgenheit suchend, aber auch schlüpfrig wie eh und je, gefährlich sich abgrenzend, ausländerfeindlich, chauvinistisch, nationalistisch.

Die Volkskunde, wird sie (wieder einmal) auf dem glitschigen Boden ausrutschen oder kann sie (will sie?) festen Boden vermitteln, Richtungen weisen?

## Literatur

Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt 1981.

Bünker, Bernhard C. / Chobot, Manfred: Dialekt-Anthologie 1970-1980. Wien/ Reinprechtspölla 1982.

Die Welt, 29.12.1993

Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes (Hg.): Handbuch des Rechtsextremismus. Wien 1993.

Eckartbote 1 (1992)

Haid, Hans: 'Mein Dorf' ist tot, hurra es lebe die Großgemeinde. In: Das PULT. St. Pölten 54/1979, 45-52.

Haid, Hans: Kulturarbeit im ländlichen Raum. Zum Seminar 1982 in Strobl. In: Die Bergbauern. März 1983.

Haid, Hans: Von Schneekanonen und Transitlawinen. Innsbruck 1993.

Heindl, Bernhard: Ziele und Aufgaben der öffentlichen Bildungsarbeit in den Regionen. In: Pöllinger Briefe, 14/1986.

Hitler, Adolf: Gespräche im Führerhauptquartier. Berlin 1939.

IDI – TON 4. Lieder aus Südtirol. Arbeitersinggruppe Bozen. Cara Compagna-Liebe Kollegin. Wien 1980.

Ilg, Karl, in: Unser Brauch. März 1983.

Ilien, Albert: Sechs kritische Thesen zur Kulturarbeit auf dem Dorf. Loccumer Protokolle, 23/1982. (Eine der frühesten Erwähnungen und Darstellungen des Begriffs „Kulturarbeit".)

Koenig, Otto: Jeder Mensch braucht einen Bereich, der ihm gehört. In: Eckartbote 1 (1992), 4b.

Müller, Helmut: Der Landa-Ruprecht-Chor. Heimischer Gesang als Widerstand. In: Eckartbote (Dezember 1992), 15.

Renner-Institut (Hg.): VOLKSKULTUR – KULTUR DES VOLKES (= Zeitdokumente, 22). Wien 1979.

Renner-Institut (Hg.): Heimat. Ein kulturpolitischer Begriff (= Zeitdokumente, 26). Wien 1981.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Volkskunde als Wissenschaft. 1858.

Walser, Martin: Heimatkunde. Aufsätze und Reden. Hamburg 1967, 40 (2. Auflage 1972).

Tiroler Tageszeitung vom 04.11.1991 und vom 10.07.1993.

Gertraud Liesenfeld

# Zwischendrin. Heimatpflege im Spannungsfeld von Volkskunde und Volkskultur

Die Forderung nach einer reflektierenden Auseinandersetzung mit der eigenen Fachgeschichte hat sich im letzten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts auch in Österreich in einer Vielzahl von Publikationen niedergeschlagen (Bockhorn 1987, 1988, 1989, 1992; Bockhorn / Eberhart 1995/96; Eberhart 1983, 1984, 1991, 1994; Jacobeit 1994), die klarere *Sichtweisen der Volkskunde* (Lehmann / Kuntz 1988) in ihren fachinternen Bezügen und gesellschaftspolitischen Wirkungszusammenhängen erbringen sollten. Vielfach wurde die Beschäftigung mit der Geschichte der Disziplin am Beispiel ihrer etablierten Wissenschaftsinstitutionen und den dort wirkenden Personen abgehandelt. Erst in jüngerer Zeit erfolgte auch eine Hinwendung zu Strömungen bzw. Bewegungen, in denen Volkskundler ebenso ihr Betätigungsfeld suchten: Eine solche war beispielsweise die ursprünglich als Reformbewegung angetretene Heimatschutzbewegung, die um 1900 von Deutschland auf Österreich übergriff, sich 1912 ihren institutionellen Rahmen gab und in deren Kielwasser auch die Heimatpflege mitschwamm (Johler u. a. 1995). Je geringer letztendlich der Wirkungsradius ersterer im Vergleich zu ihrem Programm blieb (Nikitsch 1995, 25), desto beständiger hat sich jener der Heimatpflege – bzw. späteren, begrifflich unscharfen Diktionen folgend (Brückner 1995/96, 35), der *angewandten Volkskunde* oder der *volkskundlichen Praxis* – bis in die Gegenwart erwiesen, wenn auch mit an das Heute möglichst angepaßt gedachten Inhalten und dementsprechend geänderten Bezeichnungen ihrer Institutionen.

Ein anderer Strang zur Heimatpflege führte über die Geschichtsvereine, die aus dem Umfeld der zum Teil bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründeten Altertumsvereine hervorgegangen sind. Zumeist mit dem Ziel der Erforschung der Landes- und Regionalgeschichte, der Gründung von Museen, der Herausgabe von Urkundenbüchern, Zeitschriften und sonstiger einschlägiger Literatur etabliert, gerieten sie gegen Ende des Jahrhunderts in den Sog der Heimatschutzbewegung und trugen als mehr oder weniger aktive Mitgliedsvereine mit ihrem Instrumentarium

zum Programmtransfer derselben und damit auch der Heimatpflege entscheidend bei.

Für die Volkskunde ist es notwendig, die Frage nach der praktischen Anwendung, also der gesellschaftlichen Wirksamkeit dessen, was das Fach an Wissen und Orientierung bereit hält, zu stellen und die Tätigkeit der organisierten Heimatpflege zu beleuchten. Dies nicht zuletzt deshalb, weil auch in Österreich die Pflege bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts gleichsam zum volkskundlichen Berufsbild und somit zu den gering reflektierten Selbstverständlichkeiten der Disziplin gehörte (Maier 1991, 344f.). Erst mit der Hinwendung und Öffnung der Volkskunde zu den Sozialwissenschaften Ende der 1960er Jahre entstand dann jenes Klima, in dem die Heimatpflege „den Anderen" überlassen wurde und sich das Dialogfeld zwischen Wissenschaft und Pflege verengte. In den letzten Jahren, in der Phase einer in den verschiedenen Öffentlichkeiten zu beobachtenden „Wiederkehr der Volkskultur" (Köstlin 1984a; Johler 1994), „Wiederkehr von Heimat" (Lipp 1994, 19), von „Regionen", von „Dorf" etc. kam es jedoch zu einer neuerlichen Annäherung. Diese „Wiederkehr" erforderte nicht nur im Fach den Blick auf diese Felder, sondern ließ auch eine reflektierende Auseinandersetzung zwischen Wissenschaftlern und den aktiv mit Kulturarbeit Befaßten notwendig erscheinen.

Entstanden mit der Moderne nahm die Disziplin Volkskunde – paradoxer- und gleichwohl logischerweise – über die Ablehnung, ja Negierung der Moderne ihren Weg. In nationalisierendem Denken, romantisierendem Fühlen und traditionalistischer Rückwärtsgewandtheit – gleichsam „unter der Decke der bunten Folklore" (Köstlin 1995/96, 25) – fand und erfand sie schließlich ihre Aufgabenfelder. Jene Fachvertreter, die gemäß ihrer fortschritts- und zivilisationskritischen Haltung in Urbanisierung und Industrialisierung die Heimat bedroht sahen, ja sie zu verlieren glaubten, sahen im Heimatschutz mit seinen Anliegen von Ortsbild- und Landschaftserhaltung, Denkmal- und Naturschutz sowie der Heimatpflege ein wirkungsvolles Betätigungsfeld, zumal der Heimatpflege in Österreich, gemäß den Statuten des österreichischen Heimat-schutzverbandes, die Aufgabe der „Erhaltung und Wiederbelebung volkstümlicher Art in Gerät, Tracht, Brauch und Musik" (Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 19/1913, 131) überantwortet wurde.

Dachte man in der Frühphase der Bewegung zunächst bloß „an das Erhalten der bestehenden Werte, an ihren Schutz vor Zerstörung", da „erschreckend sichtbar wurde, wie die technisch-kapitalistische Zeit der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts durch ihre ungeheuer zahlreichen

und raschen sowie rücksichtslosen Veränderungen der Natur, der Ortschaft und in deren Gefolge der Menschen selbst daran war, das, was die Heimat ausmachte, zu zerstören und an ihre Stelle einen entseelten Erwerbsraum zu setzen", so ging man mit der Etablierung des österreichischen Dachverbandes schließlich an die aktive Heimatpflege heran: im Sinne eines „Heimaterhaltens" und, mindestens ebenso wichtig, eines „Heimaterschaffens" (Giannoni 1926, 11). Diese offizielle Handlungsanweisung zu „Sinn und Inhalt der 'Heimatpflege'" ging über das bloß äußerliche Schützen hinaus und zielte auf die vermeintlich innere Heimatlosigkeit der Menschen selbst. Empfunden wurde sie vor allem von den klein- und mittelbürgerlichen Schichten, die sich in die Defensive zwischen rapid aufstrebendem Industriebürgertum und wachsendem Großstadtproletariat gedrängt sahen. Identitätsstiftend bot sich dem abgeschlagenen Anteil des Bürgertums als Alternative lediglich der „Rückzug in die Innerlichkeit deutscher Geistes- und Gemütswerte", die „Flucht in Natur und Kultur", ja in die „Kultur der Heimat", die, als jene der Vergangenheit begriffen, zugleich „zur vaterländischen Kultur" mutierte (Köstlin 1984, 93f.).

Unter Miteinbeziehung der Volksbildungsbewegung sollten folglich die „seelischen, wirtschaftlichen und sozialen Zustände des Volkes" verbessert und über die von ihr als einzig gültig und richtig erachtete Kulturarbeit zu einer Heimatgemeinschaft gefunden werden: „Indem die Heimatpflege von äußerem Schein auf das innere Sein durchsehen lehrt, wird sie ein Führer zu dem Wesen der Dinge, durch die Forderung von Übereinstimmung von Form und Inhalte ein Erzieher zur Wahrhaftigkeit und zum Verantwortungsbewußtsein im Schaffen der Menschen" (Giannoni 1926, 18). Der Rekurs auf die um die Jahrhundertmitte von Deutschland ausstrahlende Volksbildungsbewegung war logisch, denn auch sie hatte, neben liberalistisch-bürgerlicher Wissensvermittlung, die christlich-deutsche Volksgemeinschaftspflege und nationale Volkstumsarbeit zum Inhalt ihres Programms gemacht. Und sie hatte ein Bildungsinstrumentarium entwikkelt, das über Vorträge, Leihbüchereien, Museumsführungen, Theatervorstellungen und später auch über Volkshochschulkurse mit einheitlichem Lehrplanaufbau von den Städten bis in die hintersten Winkel des Landes umgesetzt wurde (Der Große Herder 1935/12, 423f.). Die Vertreter dieser „Heimat-bildungsbestrebungen" rekrutierten sich zum überwiegenden Teil aus den Kreisen der Lehrerschaft, die sich nicht als bloße Wissensvermittler, sondern vielmehr als „Heimatarbeiter" für die „heimatkundliche Volkserziehung" begriffen (Lehmann 1920, 85-108).

Nicht von ungefähr kam es demnach, daß auch viele in der Provinz tätige *Schulleute* über die Institution der Volksbildung später auch in der Heimatpflege federführend werden sollten – so beispielsweise Adalbert Depiny, dessen Biographie als die eines Volksbildners und Heimatpflegers der ersten Stunde stellvertretend für andere genommen werden kann. 1883 in Budapest geboren, übte Depiny, nach umfassenden universitären Studien in Wien – unter anderem auch Volkskunde –, einige Jahre den Beruf eines Gymnasialprofessors für humanistische Fächer in Budweis, Görz und Linz aus und wurde 1920 zum Volksbildungsreferenten für Oberösterreich bestellt, bis 1924 noch gemeinsam mit Wilhelm Gärdtner. In dieser Funktion erweiterte Depiny die gängigen Aktivitätsmuster von Volksbildung und Heimatschutz – Neugründungen von Heimatvereinen und -arbeitsgemeinschaften, Ausbau des Kurs- und Büchereiwesens, Einrichtung von Lichtbildarchiven – um Brauchpflege im Sinne einer „Veredelung von Feiern", um Trachtenkurse und Gründungen von Goldhaubengruppen sowie um Laien- und Freilichtspiel. Mit einer von ihm aus Mittelschülern zu einer „Spielschar" geeinten Gruppe durchwanderte er in den zwanziger Jahren das ganze Land, um „vom Theaterspielen für andere wegzukommen und [...] Spieler und Hörer zu einem Gemeinschaft zwingenden Erlebnis" zu führen (Khil 1947, 10f.). 1928 übernahm er die Leitung des „Oberösterreichischen Heimatvereins", jener Organisation, in der alle diese Bemühungen organisatorisch gebündelt waren und von wo aus das ganze Land mit dem spezifischen Aktivitätsnetz überspannt werden konnte. Gleich zu Beginn seiner Laufbahn begründete er auch die oberösterreichischen *Heimatgaue* (heute *Oberösterreichische Heimatblätter*). Als *Zeitschrift für oberösterreichische Geschichte, Landes- und Volkskunde* enthielten die *Heimatgaue* einen umfangmäßig breit angelegten Aufsatzteil zu den „großen geschichtlichen Zusammenhängen" und zu der „gesamte[n] Volksüberlieferung [mit] Volksdichtung, Sitte und Brauch, überhaupt Lebens- und Siedlungsformen, Volksglaube und Aberglaube und [mit der] erst in jüngster Zeit stärker beachteten Volkskunst" (Depiny 1919/1920a, 3). In der Rubrik „Bausteine zur Heimatkunde" waren alle „Heimatfreunde" aufgerufen, von ihrer „Aufsammlung der Volksüberlieferung[en] und der sonstigen heimatkundlichen Erscheinungen" zu berichten, um schließlich ein „Heimatarchiv" aufbauen zu können. Ein weiterer Abschnitt war der „Heimatbewegung in den Gauen" gewidmet, in dem Mitteilungen der lokalen Heimat- und Pflegevereine ebenso Platz fanden wie Berichte über Lokalmuseen, Ausstellungen etc.

Die Artikel sollten „im Geiste der Wissenschaft geschrieben" sein, den „sachlichen Forderungen des kritischen Prüfers" entsprechen und „der

Heimatpflege Freunde schaffen". Stets sollte daher „die Sprache, das Kleid einfach, schlicht und deutsch sein, auf daß nicht etwa an der Form der gute Wille des Mitstrebenden scheitert [...] und das oberösterreichische Buch von der deutschen Heimat geschrieben werden kann" (Depiny 1919/1920a, 6). Depiny begriff sich auch als Wissenschaftler und hielt außerhalb des Landes entsprechend Kontakt zu den führenden volkskundlichen Institutionen und Fachvertretern seiner Zeit – beispielsweise zum *Museum für Volkskunde* in Wien und damit auch zu Michael Haberlandt oder, als langjähriger Landesleiter des *Atlas für Deutsche Volkskunde*, zu den anderen Fachkollegen in Österreich und Deutschland –, nahm an Volkskundetagungen teil und arbeitete, jeweils zu Oberösterreich, für einschlägig wissenschaftliche Publikationen (Depiny 1927, 1931). In der Verschränkung von Wissenschaft und „Heimatarbeit" sah Adalbert Depiny letzten Endes seine Aufgabe, um so die Menschen wieder zur „Heimatliebe zu führen". Diesem inneren Auftrag verpflichtet, knüpfte er schließlich den Kontakt zum Rundfunk, um „den weiten Hörerkreis [...] mit Land und Leuten [...] und dem 'Oberösterreichischen Lebensraum'", wie 'seine' Sendereihe damals hieß, vertraut zu machen (Khil 1947, 11). In diesem fühlte er sich schlußendlich auch zutiefst beheimatet. Wenngleich eher deutschnational eingestellt, vermochte er die ideologische Ausrichtung des Austrofaschismus mitzutragen und in der Organisation *Neues Leben* der *Vaterländischen Front* (Bärnthaler 1971, 189f.), in die alles bestehende „Kulturwerk" eingegliedert wurde (Khil 1947, 12), eine führende Position einzunehmen, um das „Heimaterhalten" bzw. „Heimaterschaffen" fortzusetzen. Zwei Jahre vor seinem Tod (1939) wurde Adalbert Depiny schließlich noch zum Gaukonservator von Oberösterreich ernannt.

Multiplikatoren aller „Heimatbildungsbestrebungen" sollten auch die Schulen sein: Der sozialistische Unterstaatssekretär für Unterricht Otto Glöckel erhob per Erlaß 1919 den „bodenständigen Unterricht" (Depiny 1919/20b, 69) zum pädagogischen Prinzip für Volks- und Bürgerschulen. Österreichweit entstanden nun zahllose Lehrerarbeitsgemeinschaften, die sich der Heimatforschung und der „Heimat- und Lebenskunde", wie das neu eingeführte Unterrichtsfach hieß (Johler 1996, 284), verschrieben. Anschauungsunterricht vor Ort war die Devise, und dementsprechend brachten die Lehrer den Schülern ihre lokale Umgebung nahe: auf Heimatwanderungen und in Heimatsammlungen, die sie nicht selten, ja typischerweise selbst begründet und mit einem überkommenen Objektinventar ausgestattet hatten, dem der Hauch des Altehrwürdigen anhaftete (Fielhauer 1980, 1986). In den großteils von ihnen verfaßten Chroniken und Heimatbüchern schrieben sie, gleichsam analog, dieses ausschließlich

auf das vergangen Bäuerliche rekurrierende heimatliche Kulturinventar geradezu fest – nicht bloß am Land, sondern auch in der Stadt (Johler 1996, 283-285). Den Themenkatalog für dieses kulturelle Erbe hatte die um die Jahrhundertwende lediglich im Umfeld von Altertumswissenschaften und Germanistik bzw. am Rand der Universitäten angesiedelte Volkskunde zu Teilen mitgeliefert. Die nunmehr seitens der Lehrerschaft verstärkt einsetzende Nachfrage an heimatkundlichen Stoffen ließ die Volkskunde schließlich als zukünftig eigenständig zu etablierende Hochschuldisziplin vermehrt in das Bewußtsein der Öffentlichkeit rücken. Die „Bewegungen um Heimat" waren somit auch „Aufstiegsmedium" für die Etablierung des Faches im Wissenschaftsbetrieb (Köstlin 1984a, 92).

So etwa fand 1920, bereits einige Monate nach der feierlichen Eröffnung des von der *Börse* in die Laudongasse übersiedelten *Museums für Volkskunde* in Wien eine Zusammenkunft „sämtlicher Bezirksschulinspektoren und Vertreter der Lehrerarbeitsgemeinschaften" statt, um einen sieben Einheiten umfassenden, in die Volkskunde einführenden wissenschaftlichen Vortragszyklus am Museum zu installieren. Michael und Arthur Haberlandt als Vortragende legten die Themenbereiche fest: „'Herkunft und Volkstum der deutschösterreichischen Bevölkerung', 'Volkstümliches Hauswesen', 'Volkstümliches Arbeitsleben', 'Volkskunst', 'Glaube und Aberglaube', 'Sitte und Brauch', 'Die geistigen Volksüberlieferungen'" (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 26/1920, 68). Um möglichst viele im Lehrberuf Tätige zu erreichen, wurde dieser Themenkanon in den Folgejahren auch außerhalb des Museums, etwa in der *Urania*, im *Volksheim V., Stöbergasse*, in zahlreichen anderen „volksbildnerischen Vereinen" oder über Sendungen der *RAVAG* (*Radio-Verkehrs-Aktiengesellschaft*) immer wieder abgehandelt, um „der Volkskunde und dem Heimatgedanken neue Anhänger und Freunde" zuzuführen (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 34/1929, 53). Dementsprechend mußte in diesen Jahren der Kreis der Vortragenden erweitert werden: um Adelgard Perkmann, Frau Dr. Rinaldini, Karl Spieß u. a. (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 2/1924, 22). Auch späterhin fühlten Museumsdirektoren und Mitarbeiter die Verpflichtung, ihr Fachwissen über Vortragszyklen außerhalb des Hauses einer breiten Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen, ganz im Sinne bester Volksbildung. Mit der Gründung der *Österreichischen Heimat-Gesellschaft* 1928, in der viele der zahllosen Pflegevereine Wiens – von dem Schuhplattler-Verein *Almröserl* bis hin zum *Zither-Verein 'D'Traunseer Wien* (Johler u. a. 1995, 177) – organisiert waren, wurde die volks- und heimatkundliche Lehrerfortbildung institutionell in diese ausgelagert und geriet zunehmend in das Fahrwasser der Pflege.

Diese *Österreichische Heimat-Gesellschaft. Verein zur Pflege heimatlicher Trachten, Sitten und Bräuche* hatte zwar noch einige Jahre nach ihrer Gründung als Vereinsadresse die Burggasse im 7. Wiener Gemeindebezirk (Heimatland, 1/1929, 1), doch fand die Eröffnungssitzung unter dem Ehrenvorsitz von Michael Haberlandt bereits im Wiener Museum statt – ein Hinweis auf die enge Verbindung beider Einrichtungen. Denn die *Heimat-Gesellschaft* war als eine dem Museum angeschlossene Arbeitsgemeinschaft konzipiert, wurde auch von im Dunstkreis des Museums stehenden Personen begründet, von Robert Mucnjak, einem am Museum als „Präparator" Beschäftigten geleitet und seitens der Museumsdirektion durchaus wohlwollend begleitet. In ihr und durch sie wollte man die „Volkskunst pflegen und fördern, und zwar jene Gebiete, die bisher unbeachtet blieben oder falsch aufgefaßt wurden, wie beispielsweise Trachten, Spiele, Tanz, handwerkliche Kunst [...] und sich weniger mit wissenschaftlicher Forschung und Sammlung befassen" (Heimatland, 1/1929, 1). „Wissenschaftliche Pflege" (Mucnjak 1938, 15f.) hieß der Plan, um die „aufgespeicherten Schätze der Volkskultur wieder dem Volke im schlichten Kleide [...] zurückgeben" (Heimatland, 1/1929, 1). Dieses Ziel versuchten die Mitglieder der Gesellschaft einerseits durch „Vorzeigen und Aufführen noch lebendigen und jüngst vergangenen Gutes" in Kursen zu erreichen. Andererseits wollten sie „alle volkstumsfreundliche[n] Vereine und Körperschaften, die sich mit ähnlichen Aufgaben beschäftigen und denen die Gesundung des Volkes ebenso am Herzen liegt, [...] zu einer gesamten Bewegung" zusammenschließen (Oesterreichische Gebirgs- und Volks-Trachten-Zeitung 11 (1929/2), 9f.) und zu einer Plattform organisieren. Dies sollte der *Heimat-Gesellschaft* österreichweit jedoch nicht gelingen, obzwar der Anspruch immer wieder geäußert und schon über die Organisations-bezeichnung bei der Gründung der Gesellschaft signalisiert wurde. Als 1934 die Losung auch für Arthur Haberlandt als Museumsdirektor und Mitglied der Gesellschaft Bodenständig und Volksdeutsch! hieß (Heimatland 3 (1934/1-5), 2), zerschlugen sich diese Hoffnungen endgültig (Heimatland 4 (1935/1), 1), obwohl die Organisation – nunmehr als *Hauptverband der heimatlichen Volkskunst, Volksbrauch und Trachten pflegenden Vereine* – infolge der Auflösung der Arbeitertrachtenvereine sowohl einen Zuwachs an Mitgliedsvereinen als auch an Vereinsvermögen verzeichnen konnte (Heimatland 4 (1935/1), 7). 1938 wurde die Gesellschaft, wie die meisten Vereine, in das nationalsozialistische *Amt Feierabend der DAF* eingegliedert, Mucnjak weiter mit der Leitung betraut und die Aktivitäten entsprechend dem „Führerprinzip" fortgesetzt (Heimatland 7 (1938/7), 93f.).

Das Spektrum an Aufgaben und Tätigkeiten war von Anbeginn breit gefächert. Es umfaßte Volkstanzkurse, zu denen vorführende Gruppen auch aus der Provinz eingeladen wurden, um manche Tänze *in der alten, echten Art* oder auch um *neue, echte* zu erlernen. Ebenso initiierten die Mitglieder der *Heimat-Gesellschaft* regelmäßige Übungstreffen der „Volksliedkreise" und „Volksspielmusik"-Gruppen, die sich auch die „Pflege volkstümlicher Instrumente" angelegen sein ließen. Auf den von der Gesellschaft organisierten „Volkstrachten-Kränzchen" spielte die vereinseigene „Bauernkapelle" ebenso zum Tanz auf wie geladene Gruppen aus allen Landesteilen Österreichs (Heimatland 4 (1935/3), 9), und auf den „Heimgarten" trafen sich „Volksmusik-, Lied-, Tanz- und Trachtenvereine aus Wien und Umgebung zu musikalischen Vorführungen und allgemeinem Volkstanz" (Heimatland 6 (1937), 5). Alljährlich veranstaltete die Gesellschaft auch Aufführungen von „Weihnachts-Krippenspielen", die nicht bloß im Museum stattfanden (Heimatland 5 (1936/7), 49) und auf diese Weise zu einem größeren, über Wien hinaus gehenden Bekanntheitsgrad der Vereinigung entscheidend beitrugen. In Zusammenarbeit mit Brauchtumsvereinen schlüpften die Mitglieder der *Heimat-Gesellschaft* sogar in die Kostüme von Perchten, Glöcklern, Tresterern und Schimmelreitern, um beispielsweise in der *Urania* das Publikum zu begeistern (Heimatland 4 (1935/2), 8). Am erfolgreichsten und publikumswirksamsten dürfte die Organisation jedoch auf dem Gebiet der Trachtenpflege gewesen sein.

Schon in der ersten Hauptversammlung 1929 beschloß die *Heimat-Gesellschaft*, die „Schaffung und [den] Entwurf einer einheitlichen niederösterreichischen Volkstracht" zu fördern sowie „Volkstrachten-Karten" herauszubringen, die als Reklame auf Zigarren- und Zigarettenschachteln sowohl der Österreichischen Tabakregie als auch der Trachtenpflege selbst dienlich sein sollten (Heimatland 1 (1929), 2). Darüberhinaus hatte Arthur Haberlandt bereits eine *Trachtenberatungsstelle für Niederösterreich* im Museum beheimatet, die, „da die Anteilnahme [...] weiter Volkskreise an der Trachtensache, besonders der bäuerlichen Bevölkerung, der Geschäftsleute und der Jugend" stetig anstieg, 1934 mit der *Heimat-Gesellschaft* schließlich fusioniert wurde. Ab nun arbeitete man, stets unter Haberlandts Schirmherrschaft, mit den verschiedenen „Landes-, Orts- und Heimatmuseen, mit Volksbildungsreferenten, Schneidern und Schneiderinnen sowie einigen Webefabriken" zusammen, um, basierend auf „Bildern oder Beschreibungen von [älteren] Volkstrachten", das „altüberlieferte Ehrenkleid" (Baumgartner 1934, 4) neu zu schneidern. Im Museum wurden außerdem regelmäßig Sprech-stunden für Trachtenberatung angeboten, zu denen die Mitglieder möglichst auch in Tracht erscheinen sollten (Heimatland

4 (1935/12), 99). Des weiteren war man bestrebt, über Ausstellungen zu „Volkstracht und Volksschmuck" (Heimatland 3 (1934/9), 7), über Vorträge zu Trachtenthemen, fallweise mit Lichtbildern sowie mit „Kostümstück- und Modellvorführungen" (Heimatland 3 (1934/5-7), 7), ja später sogar über die Vergabe von Echtheits-Zertifikaten (Wiener Zeitschrift für Volkskunde 45 (1940), 27) die Trachtenpflege und -erneuerung voranzutreiben, um solcherart dem „Gewirr modischer und wesens-fremder Entartungserscheinungen" zu begegnen (Heimatland 3 (1934/9), 7). Auch die Eröffnung einer „Geschäftsstelle" im Museum war geplant, die den „Vertrieb bodenständiger Erzeugnisse, wie Dirndl- und Trachtenstoffe, heimatlicher Volkskunstwerke und aller für Trachten und volkstümliche Kleidung notwendiger Artikel" für Niederösterreich, die Steiermark, das Burgenland und für Kärnten übernehmen sollte (Heimatland 3 (1934/11), 9). Im *Heimatland*, dem publizistischen Organ der *Heimat-Gesellschaft*, warben Kunstgewerblerinnen, Ledererzeuger, Stoff- und Trachtengeschäfte für ihre Produkte. Und über die Mitgestaltung von Trachten-Ausstellungen und Trachten-Vorführungen bei Festkonzerten (Heimatland 3 (1934/12), 6), auf „Fremdenverkehrsstellen und der Wiener Messe" (Heimatland 5 (1936/7), 49) konnten weitere Abnehmerkreise ideell und kommerziell erschlossen werden.

Dieses Hinausgehen in die Öffentlichkeit, dieses Werben – mit Vorführungen im Kleinen und Trachtenfesten im Großen – für die Sache der Heimat- und Volkstumspflege in allen Bevölkerungsschichten lag einerseits im gesellschafts- und kulturpolitischen Trend der Zeit. Andererseits mag das selbstbewußte Auftreten der Organisation auch darin begründet gewesen sein, daß Programm und Umsetzungsstrategien von den führenden Personen des näheren und weiteren Wissenschaftsfaches Volkskunde abgestützt wurden: Anton Dörrer, Viktor Geramb, Karl Giannoni, Hans Gielge, Michael und Arthur Haberlandt, Karl Horak, Karl M. Klier, Franz Koschier, Georg Kotek, Karl Spieß, Richard Wolfram, Raimund Zoder und auch Leopold Schmidt. Sie alle waren Mitglieder der *Österreichischen Heimat-Gesellschaft* oder hatten sich, manche zwar in einiger Entfernung und nur in ihrem Organ publizierend, in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts in ihren Dienst gestellt (Heimatland, alle Jahrgänge). Einen vergleichbaren Höhenflug sollte die praktische Anwendung volkskundlichen Wissens in derartig betonter Verschränkung mit dem Museum in der Laudongasse kein weiteres Mal erleben.

Waren zwar nach dem Zusammenbruch der Donau-Monarchie in dem verbliebenen, kleinen Reststaat Österreich nahezu alle „Volkserziehungs"-Bestrebungen auf *deutsches Volkstum* ausgerichtet, so war es dennoch – im

Sinne der doppelten Identität des deutschen Österreichers – auch die in Lied, Tanz, Brauch und Tracht sich manifestierende *österreichische Volksart*, die es zu sammeln, zu erhalten und zu pflegen galt. Diesem Auftrag fühlte sich besonders Viktor Geramb verpflichtet. Folglich begründete er in Graz 1934, nach schwedischem und schweizerischem Vorbild, das *Steirische Heimatwerk* als „Verkaufs- und Beratungsstelle für Tracht und sogenannte 'Volkskunst', für ländlich 'bäuerlichen' Gewerbefleiß in Weberei, Walkerei, Stick- und Strickwaren, in Geschnitztem, Ge- und Bemaltem, in ländlicher Töpferei [...]" (Kretzenbacher 1983, 88). Von dort aus gab Geramb vor allem der Trachtenpflege bzw. -erneuerungsbewegung entscheidende Impulse. In seiner Person vereinigten sich sowohl Wissen um die Aufgaben der Heimatschutzbewegung – als frühes Mitglied des *Deutschen Schulvereines Südmark* – als auch Erfahrungen in der Volksbildung – als geübter Referent und Co-Leiter des *Bildungshauses St. Martin* bei Graz (Kapfhammer 1949) sowie als Vortragender im *Bäuerlichen Volksbildungsheim Hubertendorf* bei Blindenmarkt (Szerelmes 1982); sein Arbeiten steht weiters für umfassende Kompetenz im musealen Bereich – als Mitarbeiter und späterer Leiter des *Steirischen Volkskundemuseums Joanneum* (Eberhart 1994, 434) wie auch im Wissenschaftsfach selbst – ab 1931 als außerordentlicher Professor am *Volkskundlichen Lehrapparat* der Universität Graz (Eberhart 1983, 43-50). Geramb entsprach im universitären Umfeld somit wohl auch jenem gesellschafts- und kulturpolitischen Denken, das der „Volkskunde und Heimatpflege, deren hohen Wert für die sittliche Erneuerung unseres zerrütteten Volkstums man allgemein erkannt hat", ihren besonderen Auftrag erteilte: nämlich die Verklammerung von Wissenschaftlichkeit und praktischer Volksbildungs- bzw. Heimatpflegearbeit (Eberhart 1994, 429f.). Basierend auf langjährigen Forschungsarbeiten zur Trachtengeschichte der Steiermark und in genauer Sachkenntnis der musealen Trachtenbestände nicht bloß im *Joanneum*, verfaßte Viktor Geramb, gemeinsam mit Konrad Mautner, 1932 das *Steirische Trachtenbuch* (Geramb / Mautner 1932), das ihm, obgenannter Aufgabe verpflichtet, unter anderem Grundlage für seine Tätigkeit im *Heimatwerk* wurde. Gemäß den alten Vorlagen veranlaßte er die Neuanfertigung von Stoffen und Mustern und vergab über das *Heimatwerk* Aufträge für deren Verarbeitung zu Steirischen Trachten in modifizierter Form: „Jede interessierte Privatperson und jeder Gewerbetreibende konnte zum Steirischen Heimatwerk [...] kommen und sich über trachtliche Probleme bei den geschulten Mitarbeitern oder im benachbarten Volkskunde-museum Auskunft holen" (Huemer 1984, 183f.).

Gerambs Ideen fanden schon bald Nachahmung. In fast allen Bundesländern wurden in den Folgejahren unter der Anleitung ausgebildeter Volkskundler Heimatwerke installiert, wobei fallweise auf Vorarbeiten zurückgegriffen werden konnte. So etwa wünschten die Salzburger Landespolitiker schon 1910 die Förderung der Salzburger Tracht und regten bereits 1912 an, die alten Trachten derart zu modernisieren, daß jedermann sie wieder tragen würde. Dahinter standen freilich primär volkswirtschaftliche Überlegungen: die wirtschaftliche Ankurbelung des einheimischen Gewerbes bei gleichzeitiger Hintanhaltung der Landflucht. In logischer Konsequenz wurden Trachtenfeste, qualitätsvolle Vorführungen von Trachten und die Prämierung von besonders guten, und das hieß hier speziell der Gegenwart angepaßten Trachten propagiert. In Zusammenarbeit von Karl Adrian, Lehrer, Mitbegründer des Landesmuseums *Salzburger Museum Carolino Augusteum* (SMCA) in Salzburg und korrespondierendes Mitglied des *Vereins für Volkskunde*, mit dem Gewerbeförderungsinstitut und dem Landestrachtenverband sowie mit diversen kulturpolitischen Gremien konnte schließlich 1935 die Salzburger Landestracht für Männer in Art des *Salonsteirers* sogar gesetzlich verankert werden (Kammerhofer-Aggermann 1993, 25-38). In den Kriegsjahren entstand dann schließlich unter der Leitung von Kuno Brandauer, dem *Vater* der Salzburger Trachten-, Brauchtums- und Heimatpflege (Dengg 1990, 28-34), das *Salzburger Heimatwerk*. Um diese Zeit wurden auch die Geschäftsstellen in Tirol unter fachkundiger Anleitung von Gertrud Pesendorfer und in Kärnten unter Franz Koschier ins Leben gerufen (Huemer 1984, 184f.); in Oberösterreich betraute man 1940 das *Heimatwerk Oberdonau* mit der Trachtenpflege bzw. -erneuerung, an der Franz Lipp maßgeblichen Anteil hatte (Lipp 1941). Nach Kriegsende erhielt der Heimatwerkgedanke im Rückgriff auf ein zu stärkendes, neues Österreichbewußtsein allmählich wieder Aufwind. Personen wie Viktor Geramb, Helene Grünn, Georg Graber, Gertrud Heß-Haberlandt, Gundl Holaubek-Lawatsch, Helmuth Huemer, Franz Koschier, Franz Lipp, Clara Prickler-Wassitzky, Karl Zinnburg u. a. standen den Wiederbegründungen begleitend zur Seite und nahmen mehr oder weniger Einfluß auf die weitere Entwicklung der Heimatwerksidee: „ [...] mit Musterschauen, [...] deren Zahl seit den letzten 30 Jahren in die Abertausende geht, [...] die erneuerten Trachten auch in die entlegensten Dörfer zu tragen [...] und für deren Echtheit zu werben“ (Huemer 1984, 189).

Eine andere, sehr viel breitenwirksamere Vermittlungsinstanz von volkskundlichem Wissenschaftsfundus und pflegerischer Nutzung bzw. öffentlicher Anwendung war der Rundfunk bzw. ist heute auch das Fern-

sehen. Fast zeitgleich mit der Aufnahme der Sendetätigkeit der *Österreichischen-Radio-Verkehrs-AG* im Herbst 1924 strahlte die *RAVAG* einen „Volkslieder-Abend" aus, den der seit 1889 in Wien bestehende *Deutsche Volksgesangsverein* unter der Leitung des Volksliedsammlers, -forschers und Vereinsobmanns Georg Kotek bestritt (Veigl 1995, 7). Die Zusammenarbeit wurde ausgebaut, und in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts veranstaltete Kotek gemeinsam mit dem allseits bekannten Radioreporter, Volks- und Völkerkundler Andreas Reischek an verschiedenen Orten des Landes die „RAVAG-Singen": gesangliche Wettkämpfe vor dem Mikrophon, die von einer Fachjury bewertet wurden (Haid 1994, 151). *Dem Volk seine Lieder, der Heimat ihre Stimme wiedergeben*, hieß die Parole, die in zahlreichen Volksmusik-, Volkslied- und Wortsendungen realisiert wurde: in den zwanziger Jahren noch pseudo-volkstümlich getönt, ab den dreißiger Jahren zusätzlich mit austrofaschistischem Beigeschmack (Nikitsch 1992, 44f.). Dieser kam etwa in der Sendereihe Stunde der Heimat besonders zum Ausdruck, in der auch verschiedentlich volkskundliche Sprechbeiträge, sogenannte Hör-Bilder, Platz fanden: zu Brauch, Volksschauspiel, Mundart, bäuerlicher Lebensweise, Frömmigkeit, Tanz, Spiel etc. – alles Themenbereiche, die der herrschenden politischen Ausrichtung und dem gängigen volkskundlichen Kanon damaligen Fachverständnisses entsprachen. Durchsetzt war die (volkskundliche) Programmgestaltung nach wie vor von zahlreichen Volksmusik- und -liedsendungen, u. a. auch in Kursform unter dem Titel Wir lernen Volkslieder, die Karl M. Klier bis 1938 kontinuierlich betreute. Zusätzlich bot man immer wieder Direktübertragungen von „brauchtümlichen Veranstaltungen" aus den Ländern oder die bereits erprobten Wett-Singen, die sich zu wahren Publikumsmagneten entwickelten (Veigl 1995, 18-28).

Die Durchsicht der Programmzeitschrift *Radio-Wien* und *Rundfunkwoche* von *RAVAG* und *Reichssender Wien* zu namentlich gezeichneten, im weitesten Sinn volkskundlichen Beiträgen in diesen Jahren zeigt, daß fast alle etablierten Volkskundler und Volksmusik- bzw. -liedexperten in diesen Jahrzehnten für den Rundfunk tätig waren, wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß. Ein Großteil der Wortsendungen wurde bis 1938 von Adelgard Perkmann, Bibliothekarin und „Assistentin" im *Museum für Volkskunde* (Schmidt 1947a, 124), gestaltet, und für die musikalischen Beiträge sorgten vornehmlich Georg Kotek und Karl Magnus Klier. Aber auch die Namen von Anton Anderluh, Hans Commenda, Adalbert Depiny, Viktor Geramb, Karl Giannoni, Michael und Arthur Haberlandt, Anton und Luise Heß(-Haberlandt), Franz Kirnbauer, Hanns Koren, Karl Liebleitner, Anton Mailly, Leopold Teufelsbauer, Richard Wolfram und Raimund Zoder

(Veigl 1995, 193-303) als inhaltliche Sendungsgestalter sind, unter dem Aspekt von österreichischer Heimat- und Volkstumsideologie, beredtes Zeugnis für die Involviertheit des Faches in diese um die neuen Medien zentrierte Allianz von Bildung, Unterhaltung und Sendungsbewußtsein. 1938, mit der Gleichschaltung des Rundfunks, wurden die Sendungen verstärkt als Propagandainstrument benutzt und mit der Umstellung auf „Kriegsrundfunk" der regionale Bezug zugunsten von Unterhaltungsmusik, Nachrichten und Frontberichten abgeschwächt (Veigl 1995, 29-59).

In den ersten Jahren des Wiederaufbaues schweigt die Volkskunde auch im Rundfunk. Zu sehr war sie kompromittiert und die einstigen Fachvertreter mit dem „Lecken ihrer Wunden" (Haid 1994, 153) beschäftigt. Lediglich Leopold Schmidt, der die Volkskunde zu einer „neuen Epoche der Sachlichkeit [...] und zu neuen Ufern" (Schmidt 1951, 155) hinüberführen wollte, wurde fallweise für volkskundliche Wort-Beiträge angefragt. Im Kontext von restaurativem Denken und apologetischer Österreich-Identität ab Mitte der 1950er Jahre besannen sich die Programmgestalter dann wieder vermehrt der Volkskunde und luden verschiedentlich zu „Volkskunde und Rundfunk"-Tagungen ein. Klingende, altbekannte Namen waren auf den Referentenlisten ebenso zu finden wie neue. (Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 58/9 (1955) 78). Abermals entstand eine Zusammenarbeit, über die auch einige absolvierte Volkskundler ihren Brotberuf in den Fachreferaten für *Heimatfunk* bzw. in den ab den siebziger Jahren installierten *Volkskulturabteilungen des ORF* fanden (Petrei 1971). Dieser Umstand hat schließlich dazu geführt, daß die Sendungsgestalter, in ihrem Bemühen, betont pflegerischer Polit-Ideologien zu entraten, zumeist auf sogenannt *objektive,* dem alten Volkskunde-Kanon entsprechende Teilbereiche des Wissenschaftsfaches zurückgriffen, ja über deren Popularisierung die Arbeitsfelder der Disziplin für die Augen und Ohren der breiten Öffentlichkeit wesentlich umrissen haben. Dementsprechend sind es vor allem Bereiche wie „Weihnachtsbaum" und „Osterhase", „Schleuniger" und „Gstanzlsingen", die bei den volkskundlichen Fachinstitutionen – als Agenturen für gesichertes Wissen begriffen und als Depots genutzt – auch heute noch immer wieder abgerufen werden. Manches erinnert hier an einen Kreislauf: Über Medien wie Rundfunk und Fernsehen werden Bilder reproduziert und popularisiert, die dann wiederum die Volkskunde mit einem ausgefeilten methodischen Instrumentarium von den Zuhörern und Zusehern abfragt.

Anders verlief der weitere Weg der über den Rundfunk ausgestrahlten Musik- und Liedsendungen. Als der Rundfunk 1924 begründet wurde, feierten der *Deutsche Volksgesangs-Verein* und die Zeitschrift *Das deutsche*

*Volkslied* bereits ihr 35jähriges Jubiläum, waren Volksliedforscher und -sammler wie Josef Pommer und Raimund Zoder in der Lied-, Chor- und Tanzmusikpflege in Österreich längst etabliert und hatten zahlreiche Trachten- und Heimatvereine in den Städten diese mit in ihr Selbstverständnis aufgenommen. Im ländlichen Raum wurde die Musikpflege über die Volksbildungsbewegung bzw. die Lehrerschaft in die Vereine hineingetragen (Haid 1994, 150-155; Nikitsch 1992, 41-46). Die den damaligen Zeitläufen entsprechende ideologische Auffütterung setzte sich während des Nationalsozialismus mit neuen Textierungen und Kompositionen zwecks Festigung der *deutschen Volksgemeinschaft* fort. Allen geläufige Einheitslieder und Musikdarbietungen dienten ebenso der Propaganda wie der Untermalung repräsentativer Massenver-anstaltungen. Der Rundfunk wirkte schließlich als machtvoller Multiplikator. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zogen sich die Vertreter der Volksmusikpflege, in möglicher „Reaktion auf das tausendjährige Heidenreich", vorerst mit Advent-, Passions-, Mariensingen etc. auf eine religiös-katholische Innerlichkeit zurück, wandten sich jedoch allmählich dem Regionalen, speziell dem Alpenländischen zu; seit 1974 wird beispielsweise alljährlich der „Alpenländische Volksmusikwettbewerb" abgehalten (Haid 1995/96, 208). In den Medien aber erfolgte in den ersten Nachkriegsjahrzehnten „die Trennung der guten Volksmusik von der kommerziellen volkstümlichen Musik", wie Tobi Reiser, der Mentor des „Salzburger Adventsingens", in den 1970er Jahren bedauernd feststellte (Iser 1975, 135). Nach Jahren der volksmusikalischen Abstinenz, sowohl des *echten* als auch des *volkstümlichen* Musikgutes – die Antipoden heißen amerikanische Unterhaltungsmusik der Besatzungszeit, Schlager des aufkommenden Massentourismus, Folk-Music, elektroakustische Musik –, setzte im ORF erst in den späten sechziger Jahren mit Walter Deutsch eine „Rückbesinnung auf den authentischen Volksmusikklang" ein (Haid 1994, 154). Mit ihm als Gründer und Leiter des *Instituts für Volksmusikforschung* in Wien (1965) wurden *das* Volkslied, *die* Volksmusik neu etabliert und über unzählige Sendungen wieder hoffähig gemacht (Haid 1994, 153); allein die Fernsehserie „Fein sein, beinander bleiben" erlebte 39 Folgen (Institut für Volksmusikforschung 1983, 73).

Als langjähriger Präsident des *Österreichischen Volksliedwerkes* in Wien stand Walter Deutsch diesem Unternehmen, dessen Traditionslinien bis in die Gründungsphase der Volkskunde zurückreichen und das alle politischen Irrwege und Verstrickungen mitvollzogen hatte (Deutsch 1995, 32-37), stets nahe. Das Volksliedwerk, das sich im öffentlichen Auftrag Forschung wie Pflege zur Aufgabe gestellt hat, zählt heute zu den

etablierten kulturpolitischen Institutionen in Österreich (Walcher 1992, 179). Der musikalische Strang des Faches Volkskunde, das auch von den beiden Generalsekretärinnen absolviert wurde, war und ist an dieser Positionierung in der 2. Republik nicht unmaßgeblich beteiligt. Von ihnen werden auch die *neuen Töne* in der Volksmusikpflege gehört und mitgetragen: Förderung regionaler Musizierstile und spontaner musikalischer Geselligkeit im Wirthaus bzw., als Gegenpol, das konzertante Aufführen von Volksmusik, Hinwendung zu Künstlern anderer Musikrichtungen und anderer Nationalitäten, Öffnung zu anderen, nicht harmonisierenden Liedgattungen und Abkehr von der Verpflichtung des Trachtentragens bei öffentlichen Auftritten (Haid 1995/96, 208f.).

Im wissenschaftlichen Diskurs der Jahrzehnte nach 1945 spielte der *Problemkreis Pflege* insgesamt jedoch eine bloß geringe Rolle. Er läßt sich, es wurde schon gesagt, bis in die sechziger Jahre auf die einfache Formel bringen: *Man pflegte*, anknüpfend an altbekannte, vertraute Ideologeme, und dachte „um die praktischen Seiten der gelebten Volkskultur" nicht herumkommen zu können, ja man sah darin eine „fast missionarische [...] Aufgabe" (Lipp 1993, 273). Lediglich Leopold Schmidt signalisierte durch sein Schweigen eine ablehnende Haltung, wiewohl er bereits im Protokoll der konstituierenden Sitzung für die Wiederbegründung des *Österreichischen Volksliedwerkes* im November 1946 namentlich aufscheint (Deutsch 1995, 37f.), zeitgleich mit seinem Dienstantritt am *Österreichischen Museum für Volkskunde* (Schmidt 1982, 109f.). Bis zu seinem Tod 1981 stellte er sich dem Volksliedunternehmen zur Verfügung. Er tat dies allerdings nicht in bezug auf dessen Pflege-Intentionen, sondern stets nur in Hinblick auf die Systematisierung und Erweiterung der Forschung. Dementsprechend verfaßte er bereits 1947 eine „Anleitung zur Sammlung und Aufzeichnung des Volksliedes in Österreich", um die Arbeit in den diversen Volksliedarchiven, die er darüber hinaus an die universitären Volkskundeinstitute gebunden wissen wollte (Deutsch 1995, 38), effizient voranzutreiben. Mit der Etablierung des *Zentralarchives für das Volkslied in Österreich*, das maßgeblich auf Schmidt zurückgeht (Deutsch 1995, 39-41), sicherte er sich seinen Einfluß als Wissenschaftler auf die neue Institution und stützte diesen 1953 durch die Mitbegründung und -leitung des *Jahrbuches des Österreichischen Volksliedwerkes* zusätzlich ab. Als das *Österreichische Volksliedwerk*, damals noch eine Institution der Erwachsenenbildung, auf Betreiben von Leopold Schmidt 1971 schließlich aus dem Zuständigkeitsbereich des Unterrichtsministeriums in jenen des Wissenschaftsministeriums übergeführt wurde (Deutsch 1995, 44), zog sich Schmidt allmählich aus den Planungsarbeiten zugunsten des nunmehr ausschließlichen Forschens und Publizierens zurück.

Schmidts ablehnende Haltung jeglicher Pflege gegenüber dürfte sowohl in seinem wissenschaftlichen Zugang zu den kulturellen Phänomenen als auch im biographischen Erleben begründet sein. Letzterem zufolge kam er über den *Wandervogel* zur *Deutschen Gemeinschaft für alkoholfreie Kultur*, einem gemäßigt deutsch-nationalen Abstinentenbund der dreißiger Jahre, auf dessen Programm neben „Volkstanzlehrgängen, Singwochen, Laienspiel- und Hausmusikpflege [...] die Festgestaltung in volkhafter (arteigener) Gesinnung" standen (Schmidt 1937, Klappentext). Und obwohl Schmidt im geistigen Umfeld der *Gemeinschaft* manche Anregungen für seine späteren Forschungsschwerpunkte bekam, ja sogar in dem vereinsnahen *Eichendorf-Verlag* publizierte (Schmidt 1937), distanzierte er sich infolge der zunehmenden Politisierung des Verbandes allmählich (Liesenfeld / Nikitsch 1994, 604f.). Das andere Motiv für Schmidts strikte Distanz zur Pflege ist vermutlich vor dem Hintergrund seiner Involviertheit in die *Österreichische-Heimatgesellschaft* zu sehen. Er fand in ihr einen frühen Zugang in volkskundliche Kreise und auch frühe Publikationsmöglichkeiten im *Heimatland*; von 1936 bis 1938 konnte er sogar die Redaktion übernehmen (Schmidt 1936a, 1936b, 1938). Doch sollten viele Mitglieder der *Gemeinschaft* nach 1945 zu jenen „Überlebseln der Naziära" (Schmidt 1982, 72) gehören, mit denen er eigentlich nichts zu tun haben wollte.

Darüber hinaus aber erschließt sich Schmidts distanzierte Haltung zur Pflege durch sein Begreifen der *Volkskunde als Geisteswissenschaft* (Schmidt 1947b), die über das „bloße Erklären der äußeren Beziehungen der Phänomene" hinausgehen und zu dem „inneren Verstehen" derselben vordringen sollte (Liesenfeld / Nikitsch 1994, 605f.). Entsprechend dieses theoretischen Ansatzes war er der Überzeugung, daß „das Lied, der Tanz, der Spruch, in der tatsächlichen Volkskultur Teile des Ganzen [...] seien, deren innere Verklammerung [...] in den Bereichen des Unindividuellen, der namenlosen Gemeinschaft vor sich gehe". Folglich mußte sich sein wissenschaftliches Credo gegen jegliche Art der Pflege stellen: „Das Bewußtmachen der tieferen Schichten der traditionsgebundenen Volkskultur ist ein gefährliches Spiel. Man sollte sich davor hüten. Die normalen Wege der ‚Förderung' und ‚Pflege' sind wohl verhältnismäßig ungefährlich, erscheinen dafür aber unseren Leuten leicht als ‚Theater'. Dafür noch besondere Mittel aufwenden zu wollen, dürfte kaum zu rechtfertigen sein" (Schmidt 1965, 20). Mit dieser, nun auch verbalen Deutlichkeit bezog Schmidt allerdings erst und nur 1965 Position. Seine prononcierten Äußerungen waren Antwort auf eine Anfrage der niederösterreichischen Landesregierung, ob denn in Anbetracht der Verstädterung des ländlichen

Raumes, der Rationalisierung der Landwirtschaft und der massenmedialen Ausstrahlung nicht-bäuerlicher Kulturmuster ab den auslaufenden sechziger und frühen siebziger Jahren die „Pflege bäuerlicher Kultur (überhaupt) sinnvoll" sei. Schmidts Replik war möglicherweise auch eine verspätete Reaktion auf Franz Lipp.

Franz C. Lipp, Geramb-Schüler und daher mit *Urverbundenheit* (Geramb 1937), *Deutschem Brauchtum in Österreich* (Geramb 1924a), Heimatschutz, Volksbildung, Trachtenforschung und Heimatwerksidee sehr vertraut, hat nicht nur in Oberösterreich als geachteter Landesmuseumsdirektor i. R., als Begründer bzw. auch als langjähriger Geschäftsführer des *O. Ö. Heimatwerks* und kompetenter Brauch- und Heimatkenner einen Namen im Land, sondern auch über die Regionalgrenzen hinaus in der Disziplin (Moser 1993). 1949, also nicht lange nach Kriegsende, legte er jenen theoretischen Entwurf vor, der wissenschafts-organisatorisch zwar nie Realität wurde, ihm aber die theoretische und praktische Grundlage für sein wissenschaftliches und pflegerisches Arbeiten bot: Er propagierte, vermutlich in Anlehnung an W. H. Riehl (Riehl 1859), die *Angewandte Volkskunde als Wissenschaft* (Lipp 1949): „Hinfort darf es nicht mehr möglich sein, daß zwischen dem Volkskundler als objektivem Forscher und dem Volkstumspfleger als praktischem Arbeiter das dunkle Spannungsfeld sinnloser Experimente, vager Vermutungen und gefährlicher Kombinationen klafft, sondern es muß eine Überleitungsstelle, ein Transformator eingerichtet werden, der die Wissenschaft als lebendige Energie den Motoren zuführt, die die träge Masse zu bewegen und fortzureißen sich berufen fühlen. Dieser Transformator ist die angewandte Volkskunde als Wissenschaft" (Lipp 1949, 307). Lipp weist in seinen Überlegungen der Volkskunde den Part der ausschließlichen Forschung und wissenschaftlichen Lehre als „Grundwissenschaft" zu, der er die *angewandte Volkskunde* als „eine Prinzipienlehre, die aus den feststehenden Erkenntnissen der Grundwissenschaft gefolgert wird" gegenüberstellt. Nur so könne die *angewandte Volkskunde* „klare Gesetze der Anwendung" erarbeiten, und dies wäre auch ihre alleinige Aufgabe. Denn, so Lipp weiter, es müsse möglich werden, daß „der Pfleger auf dem Dorf mit nachtwandlerischer Sicherheit den Grundsätzen trauen darf, die ihm die Volkskunde vorschreibt und als Richtlinie an die Hand gibt" (Lipp 1949, 308). Dieses Denkmodell, bildhaft von Franz Lipp verdeutlicht, wies, in Anlehnung an die *vulgus*-Theorie (Geramb 1924b, 1928), dem ausschließlich bäuerlich gedachten Volk bzw. dessen *Volkstum* die Position eines (kranken) „Patienten" zu, der mittels Medikamentationen und Rezepturen („Pharmazie") geheilt werden müsse. Diese würden von der *angewandten Volkskunde* als Wissenschaft dem Pati-

enten zur Verfügung gestellt, während die Volkskunde als Wissenschaft die „Diagnose" der Erkrankung liefere (Lipp 1949, 309), sich aber keinesfalls um die Anwendung, d. h. um die Nutzung ihrer Forschungsergebnisse kümmern dürfe (Lipp 1949, 308). Im Lichte dieses Denkgebäudes sind Franz Lipps umfangreiche Arbeiten vor allem zur Trachtenerneuerung zu sehen, in deren Umfeld auch die *Trachtenmappen* (Lipp 1951a, 1952a, 1955, 1960a, 1960b), der *Oberösterreichische Bilderatlas* (Lipp 1952b) und die zahlreichen Publikationen zu den Regionaltrachten (Lipp 1951b, 1952c) entstanden sind. Daß Leopold Schmidt mit seinem ganz anderen Wissenschaftsverständnis und seiner kulturhistorischen, weit ausholenden Betrachtungsweise der volkskundlichen Themenfelder und Phänomene den Dialog nicht führte, ja nicht einmal aufnahm, erstaunt kaum. Und auch die universitären Fachkollegen in Graz und Innsbruck – das *Institut für Volkskunde* in Wien wurde ja erst 1963 (wieder)begründet – griffen Lipps programmatischen Entwurf nicht auf. Viktor Geramb war wohl schon zu alt, und Karl Ilg war zwar „klar geworden, daß in den volkstümlichen Erscheinungen, an welchen der Wissenschafter die Eigenart eines Volkes erkennt, zugleich auch die Mittel zu dessen Erhaltung stecken" (Ilg 1995, 231), doch auch er setzte sich für Franz Lipps Forderung nicht weiter ein.

In den der Pflege zuzurechnenden Institutionen hat sich bis heute dennoch viel an Überkommenem – freilich in verschiedenfärbiger *Volkstums-Tracht* – erhalten und entfaltet. Dies ist etwa der zwar heute sich offiziell in mehr oder weniger weißem, unpolitischem Kleid gerierenden Zeitschrift *Die Kärntner Landsmannschaft* der gleichnamigen landesweiten Pflege-Institution zu entnehmen. Als man beispielsweise 1975 in dem Organ der *65 Jahre Volkstums- und Heimatpflege* gedachte, bekannte man sich stolz zu ihr „als Trägerin und Hüterin des Kärntner Volkstums", verwies auf die landesweit gültigen „Richtlinien für die Volkstums- und Heimatpflege" und wollte sich auch weiterhin zur „Pflege des echten, bodenständigen Volks- und Brauchtums als Quelle neuer Kraft" in den Dienst ihrer Sache stellen (Koschier 1975/10, 10). Daran hat sich – Sprache und Inhalt verraten es – bis heute kaum etwas geändert (Die Kärntner Landsmannschaft 1994). Eine ganz ähnliche Grundhaltung läßt sich für die beamteten Salzburger Heimatpfleger ausmachen, wenn etwa unter dem Vorhaben der aufklärerischen Hilfestellung jenen der Marsch geblasen wird, die eine „folkloristische Kultur" zum Zwecke der touristischen Vermarktung vorführen, d. h. „Sinn und Hintergrund des Brauchtums" verwässern bzw. mißachten (Becker 1990, 65f.) und sogar bei Trachtenhochzeiten den über Lautsprecher dröhnenden „Bands der volkstümlichen Unter-

haltungsmusik" den Vorzug gegenüber der „unverfälschten Volksmusik" geben (Dengg 1990, 43). Doch gibt es auch Gegenbeispiele: So hat sich etwa die *Niederösterreichische Heimatpflege* von den Denkweisen des einstigen *Heimatbundes Niederdonau* (Unsere Heimat 14 (1941) 212f.) bewußt distanziert und propagiert – zumindest laut Programm – eine „zeitgemäße Volkskultur- und Brauchtumspflege". Mag sein, daß die unmittelbare Nähe zur Bundeshauptstadt Wien und damit auch zu zentraleren Institutionen der akademischen Disziplin Volkskunde die Reflexion des eigenen Handelns eher ermöglichten, Dialoge und Aktivitäten einen breiteren Spielraum erfuhren und so der Weg zu jener propagierten offenen Kulturarbeit möglich wurde, die „nicht leere Brauchhülsen [...] konserviert und zum Selbstzweck erstarren" läßt, sondern „Quellen und Wurzeln der Volkskultur [...] für eine gedeihliche kulturelle Entwicklung bewußt" macht (Klefasz / Niemeczek 1991, 9).

Unterschiede gibt es folglich auch hinsichtlich der gesetzten Aufgabenfelder. So läßt sich die Salzburger Institution die „Pflege der Volksmusik und [des] Volkstanz[es], [...] Ausbildung von Volksmusikanten, [...] Betreuung der Heimatmuseen, [...] Durchführung von Schulungen und Tagungen sowie die Organisation von Sänger- und Musikantentreffen" angelegen sein und organisiert darüber hinaus Fortbildungsveranstaltungen für Kapellmeister, Chorleiter und Blasmusiker, denen das Angebot von „Jungmusiker-Leistungsprüfungen" besondere Motivation sein soll. Prangerstutzenschützen werden in sogenannten Sicherheitskursen, Kustoden von Heimatmuseen auf einschlägigen Tagungen und Volkstanzleiter in je spezifischen Lehrgängen besonders geschult. Jenen mit der Trachtenförderung befaßten Personen stehen Experten des *Trachtenausschusses der Salzburger Heimatpflege* beratend zur Seite. Mundartdichter werden gleichermaßen wie Sänger zu Treffen eingeladen, auf denen sie im Kreise Gleichgesinnter ihr Können unter Beweis stellen. Außerdem steht allen Interessierten eine umfangreiche Palette an einschlägigen Publikationen und Lehrbehelfen zur Verfügung. Den Gründungsintentionen folgend vermochten in den letzten Jahrzehnten die für die Heimatpflege Verantwortlichen auch die Kontakte zu einigen wissenschaftlichen Institutionen auszubauen und ebenso den ORF zum Inhaltstransfer zu gewinnen (Dengg 1990, 39-44).

Diese exemplarisch angeführten salzburgischen Aktivitäten werden von Außenstehenden üblicherweise für alle Bundesländer gleich gültig gedacht, mit offizieller Heimatpflege assoziiert und den jeweiligen Landesorganisationen bzw. übergeordneten Vereinen, die gleichsam als Dachverbände für die vielen örtlichen Heimat-, Trachten-, Brauchtums-, Volkstanz-,

Volks- und Blasmusikgruppen fungieren, unterlegt. Allerdings ist die Heimatpflege sowohl inhaltlich als auch vom Namen her nicht in allen Bundesländern Österreichs derart breit gefächert und prononciert vertreten. So ging man beispielsweise im Burgenland zur Pflege auf Distanz und gründete statt einer derartigen amtlichen Vertretungsinstanz 1935 das *Burgenländische Volksbildungswerk*, in dem zwar auch Gesangsvereine, Blasmusikkapellen und Volkstanzverbände ihre institutionelle Heimat fanden, das sich aber bereits damals eher als Erwachsenenbildungs-, denn als Pflegestätte „heimatlichen Brauchtums" angelegt sehen wollte (Volk und Heimat 50 (1995) 3). Ein ähnliches, auf gewandelte, sprich: zeitgemäßere Inhalte rekurrierendes Signal sollte auch, wenngleich erst 1990, durch die Umbenennung des *Oberösterreichischen Instituts für Volksbildung und Heimatpflege* in *Institut für Volkskultur* gesetzt werden. Dieselben Intentionen hatte bereits 1983 die *Niederösterreichische Heimatpflege*, indem sie als Organisations-untertitel *Verband für zeitgemäße Volkskultur und Brauchtumspflege* wählte (Pruschak 1995, 70). Auch die Vorarlberger Heimatpflege gibt sich kühl, zentriert sich amtlicherseits lediglich auf eine intensive Beratung und Förderung lokaler und regionaler Museen und überläßt die Trachten-, Brauchtums-, Volkstanz- und Volksliedpflege diversen Vereinen. In der Steiermark ist die Trachten- und Volkskunstpflege nach wie vor mit dem *Steirischen Heimatwerk* als ideeller und über dessen Warenangebot auch als kommerzieller Agentur verschränkt, während alle sonstigen Tätigkeitsfelder von mehr oder weniger miteinander zusammenarbeitenden Organisationen abgedeckt werden.

Da die Heimatpflege in den Kompetenzrahmen der Bundesländer fällt, ist auch ihre rechtliche und verwaltungsmäßige Inkorporation unterschiedlich. Solcherart ist sie, modellhaft vereinfacht, als eigenständiges Landesinstitut (Oberösterreich), als Abteilung einer übergeordneten bzw. gleichrangigen Landesdienststelle (Vorarlberg, Salzburg, Kärnten), als Referat einer Volks- und Erwachsenenbildungsinstitution (Burgenland) oder auf Vereinsbasis (Niederösterreich, Steiermark, Tirol) institutionalisiert. Insgesamt erweist sich die Organisationslandschaft Heimatpflege als äußerst heterogen, was auch in den unterschiedlichen Kooperationen zwischen den zahlreichen Gruppierungen zum Tragen kommt, ein Umstand, der kaum in den fallweise großen Distanzen zwischen den Institutionen zu suchen ist, sondern viel mehr im Inhaltlich-Ideologischen begründet liegt: Wollen sich die einen „aus dem Umfeld des Lieben, Braven und Herzigen, aber doch weitgehend Unverbindlichen lösen, [beziehungsweise] eine ernstzunehmende Position in der Kultur- und Gesellschaftspolitik einnehmen" (Niemeczek 1992, 11f.) und über ein entsprechendes, sinnstiftendes Volkskulturprogramm

zur Ausbildung eines Landesbewußtseins gleichsam als Animatoren aktiv beitragen, so rekurrieren die anderen auf Erprobtes, Bewährtes und von Tradition Veredeltes, wobei die Grenzen verschwimmen, durchgängig sind und sich fallweise im Dschungel verwaschener Diktion und engagierter, aber rückwärtsgewandter Emotionalität verlieren.

Zwischen diesen beiden Polen sind die heutigen „Bewegungen um Heimat" – seit 1984 großteils in dem sich mittlerweile wieder auflösenden *Forum Volkskultur* organisatorisch zusammengefaßt – angesiedelt. Und zwischen Franz Lipps Entwurf einer *angewandten Volkskunde* als eigenständiger universitärer Disziplin und Leopold Schmidts Auffassen des Faches als expliziter Geisteswissenschaft liegt – in personalisierter Form – das gesamte Spektrum des Verhältnisses von wissenschaftlicher Volkskunde und Heimatpflege. Die in den letzten Jahren allerorten auszumachende Renaissance von Volks- und Regionalkultur, das neuerlich verstärkt hörbare Bedürfnis nach Heimat und Identität, nach Überschaubarkeit und kleinen Räumen, insbesondere die damit verbundenen gesellschafts- und kulturpolitischen Implikationen, ließen sowohl die Volkskunde als auch die Volkskultur-Verbände wieder vermehrt aufeinander zugehen. Die nunmehr seit 1992 alljährlich stattfindende *Sommerakademie Volkskultur* in Altmünster am Traunsee kann als beispielhafter Ausdruck für diesen „Versuch einer Annäherung" (Österreichisches Volksliedwerk 1992, 12) zitiert werden. Die Veranstalter sehen ihre Aufgabe darin, „über die volkskundliche Sicht hinaus in einer interdisziplinären Begegnung Angebote für Wissenschaft und Praxis zu liefern, einen Dialog anzuregen, der sowohl in Hinblick auf professionelle Kulturarbeit wie auch für den geisteswissenschaftlichen Bereich neue Sichtweisen und Anknüpfungspunkte" ermöglicht (Walcher 1996). Dementsprechend waren die bislang diskutierten Themen breit gefächert: etwa Volkskultur in seiner historischen Entwicklung, Begrifflichkeit und ideologischen Verwendung sowie als Produkt der Vermarktung, als Bildungsaufgabe, als Unterhaltungswert (1992); Volkskultur in ihrer Vernetztheit mit National- und Regionalkultur, als Medium der Forschung und der Pflege sowie als Agentur in Kulturpolitik und Kulturmanagement (1993). Unter dem Titel *Weg und Raum* (1994) wurde Volkskultur in Bezug zu Reisen und Europa gesetzt; *Ordnungen* und *Spiele – Phantasie & Strategie* waren die Themen der Veranstaltungen 1995 und 1996. Alle genannten sind über entsprechende Publikationen nachvollziehbar (Österreichisches Volksliedwerk 1992, Österreichisches Volksliedwerk 1994, Österreichisches Volksliedwerk 1997). Über die Sommerakademien 1997 zu *VolksKulturArbeit* und 1998 zu *Sinn und Chance der VolksKultur-Arbeit* sind die Verschriftlichungen noch nicht abgeschlossen. Mit dem Ver-

anstaltungsprinzip – Hochschulkurse, Podiums-diskussionen, Workshops und kommunikative, oftmals musikalisch unterlegte Abendveranstaltungen – ist intendiert, daß sich nicht nur die akademischen und in der Volkskulturpflege tätigen Referenten, sondern auch die zuhörenden Studierenden, kulturpolitisch Engagierten, Lehrer, Künstler, Musikanten etc. näher kommen. – So sollen, Berichten zufolge, auch etablierte Wissenschaftler in *Haferlschuhen und Leinenjopperl* auf der *Sommerakademie* gesehen worden sein – man mag das neuen Gleichzeitigkeiten zuschreiben.

## Literatur

Bärnthaler, Irmgard: Die Vaterländische Front. Geschichte und Organisation. Wien u. a. 1971.

Baumgartner, Gustav Hans: Trachtenberatung durch die „Österreichische Heimatgesellschaft". In: Heimatland 3 (1934/9), 4.

Becker, Michael: Zur Situation der Salzburger Heimatpflege. In: Krötz, Gertraud u. a. (Hg.): Münchner Streitgespräche zur Volkskultur. München 1990, 65-66.

Bockhorn, Olaf: Wiener Volkskunde 1938-1945. In: Gerndt, Helge (Hg.): Volkskunde und Nationalsozialismus. Referate und Diskussionen einer Tagung der DGV München, 23. bis 25. Oktober 1986 (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 7). München 1987, 229-237.

Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien. Ein Beitrag zur wissenschaftlichen Institutionengeschichte. In: Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin (= Lebensformen, 3). Berlin-Hamburg 1988, 63-83.

Bockhorn, Olaf: Der Kampf um die „Ostmark". Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. In: Heiß, Gernot u. a. (Hg.): Willfährige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945. Wien 1989, 17-38.

Bockhorn, Olaf: Volkskunde an österreichischen Universitäten. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, XXVI; zugl. Bio-Bibliographisches Lexikon der Volkskunde, 5). Wien 1992, 9-19.

Bockhorn, Olaf / Eberhart, Helmut: Volkskunde im Reichsgau Salzburg. Institutionen – Personen – Tendenzen. In: Haas, Walburga (Hg.): Volkskunde und Brauchtumspflege im Nationalsozialismus in Salzburg. Bericht zur Tagung am 18. und 19. November 1994 in der Salzburger Residenz (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 8). Salzburg 1995/96, 57-80.

Brückner, Wolfgang: „Angewandte Volkskunde" zwischen Heimatschutz und Moderne. Progressivität von Tradition? In: Haas, Walburga (Hg.): Volkskunde und Brauchtumspflege im Nationalsozialismus in Salzburg. Bericht zur Tagung am 18. und 19. November 1994 in der Salzburger Residenz (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 8). Salzburg 1995/96, 35-50.

Dengg, Harald: Gestern, Heute, Morgen. Heimat und Brauchpflege in Salzburg. In: Floimair, Roland / Dengg, Harald (Hg.): Salzburger Landesfest 1990. 100 Jahre Brauchtumspflege (= Schriftenreihe des Landespresse-büros und der Heimatpflege, „Sonderpublikationen", 90). Salzburg 1990, 26-45.

Depiny, Adalbert: Wege und Ziele. In: Heimatgaue, Zeitschrift für oberösterreichische Geschichte, Landes- und Volkskunde 1 (1919/1920a), 1-7.

Depiny, Adalbert: Heimatkundlicher Unterrichtsstoff. In: Heimatgaue, Zeitschrift für oberösterreichische Geschichte, Landes- und Volkskunde 1 (1919/20b), 69-70.

Depiny, Adalbert: Volkskunde von Oberösterreich. In: Haberlandt, Michael: Österreich, sein Land und Volk und seine Kultur. Wien-Weimar 1927, 283-297.

Depiny, Adalbert: Volkskunde . In: Stepan, Eduard: Unteres Mühlviertel, 2. Wien 1931, 37-116.

Der Große Herder. Freiburg 1935/12, Sp. 423f., Stichwort: Volksbildung, Volkserziehung.

Deutsch, Walter: 90 Jahre Österreichisches Volksliedwerk. Dokumente und Berichte seiner Geschichte. 1904-1994. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 44 (1995), 12-50.

Die Kärntner Landsmannschaft 1994/9-10. (Geburtstagsgabe für Franz Koschier).

Eberhart, Helmut: Volkskunde an der Karl-Franzens-Universität Graz. In: Brückner, Wolfgang (Hg.) in Zusammenarbeit mit Klaus Beitl: Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Institutionenausbildung (= Sitzungsberichte der Phil.-Hist.-Kl., 414; zugl. Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 12). Wien 1983, 35-50.

Eberhart, Helmut: Die Volkskunde an der Universität Salzburg. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte. In: Acker-Sutter, Rotraut (Hg.): Heimat als Erbe und Auftrag. Festschrift für Curt Conrad zum 65. Geburtstag. Salzburg 1984, 99-119.

Eberhart, Helmut: Karl Weinhold in Graz. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde im 19. Jahrhundert. In: Sievers, Kai Detlev (Hg.): Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde im 19. und 20. Jahrhundert (= Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteines, 26). Neumünster 1991, 23-40.

Eberhart, Helmut: Nationalgedanke und Heimatpflege: Viktor Geramb und die Institutionalisierung der Volkskunde in Graz. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 427-439.

Fielhauer, Helmut: Das Heimatmuseum anzünden? In: Aufrisse. Zeitschrift für politische Bildung 1 (1980/3), 13-22.

Fielhauer, Helmut: Heimatmuseum – Rumpelkammern der Geschichte ? In: Erziehung heute (1986/5), 30-33.

Geramb, Viktor: Deutsches Brauchtum in Österreich. Ein Buch zur Kenntnis und zur Pflege guter Sitten und Bräuche. Graz 1924a; 2. Auflage 1926; 3. verb. Auflage als „Sitte und Brauch in Österreich". Graz 1948 und ca. 1985 ein kommentarloser Reprint. Graz o. J.

Geramb, Viktor: Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Zeitschrift für Deutsche Volkskunde 38 (1924b), 323-341.

Geramb, Viktor: Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der deutschen Volkskunde. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 38 (1928), 163-181.

Geramb, Viktor: Urverbundenheit. In: Hessische Blätter für Volkskunde 3 (1937), 1-31.

Geramb, Viktor / Mautner, Konrad: Steirisches Trachtenbuch. Graz 1932, 2 Bde.

Giannoni, Karl: Heimatpflege und Volkskultur. In: Volksbildung, Zeitschrift für die Förderung des Volksbildungswesens in Österreich VI (1926).

Haid, Gerlinde: Geschichte der Volksmusikpflege. In: Deutsch, Walter / Walcher, Maria (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1993. Wien 1994, 150-155.

Haid, Gerlinde: Volksmusikpflege in Österreich: Wünsche, Ziele, Kontakt zur gegenwärtigen Musik. In: Haas, Walburga (Hg.): Volkskunde und Brauchtumspflege im Nationalsozialismus in Salzburg. Bericht zur Tagung am 18. und 19. November 1994 in der Salzburger Residenz (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 8). Salzburg 1995/96, 207-209.

Heimatland. Monatsschrift für Volksleben und Volkskunst in Österreich 1 (1929/1).

Heimatland 3 (1934/1-5).

Heimatland 3 (1934/5-7).

Heimatland 3 (1934/9).

Heimatland 3 (1934/11).

Heimatland 3 (1934/12).

Heimatland 4 (1935/1).

Heimatland 4 (1935/2).

Heimatland 4 (1935/3).

Heimatland 4 (1935/12).

Heimatland 5 (1936/5).

Heimatland 6 (1937/7).

Heimatland 7 (1938/7).

Huemer Helmuth: Tracht und Heimatwerk. In Lipp, Franz C. u. a. (Hg.): Tracht in Österreich. Geschichte und Gegenwart. Wien 1984, 183-189.

Ilg, Karl: Die Geschichte der tirolischen Volkskunde von den Anfängen bis 1980. In: Tiroler Heimat 59 (1995), 179-244.

Institut für Volksmusikforschung (Hg.): Walter Deutsch zum 60. Geburtstag. Ein Musiker in Praxis und Forschung. Wien 1983.

Iser, Wolf-Dieter: Volksmusik im Salzburger Rundfunk. In: Sänger- und Musikanten-Zeitung 18 (1975/5), 135-139.

Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20 Jahrhunderts. Wien u. a. 1994.

Johler, Reinhard: Die Wiederkehr der Volkskultur. Eine Zwischenbilanz. In: Deutsch, Walter / Walcher, Maria (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1993. Wien 1994, 29-40.

Johler, Reinhard: Zur Musealisierung eines Kulturkonzeptes: Die Heimatmuseen. In: Posch, Herbert / Fliedl, Gottfried (Hg.): Politik der Präsentation. Museum und Ausstellung in Österreich 1918-1945. Wien 1996, 276-302.

Johler, Reinhard u. a.: Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie. Sonderausstellung (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 65). Wien 1995.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Die Salzburger Landeskommission „betreffend Förderung und Hebung der Salzburger Eigenart in Tracht, Sitten und Gebräuchen“ und der Salzburger Landesanzug. In: Salzburger Landesinstitut

für Volkskunde (Hg.): Trachten nicht für jedermann? Heimat-ideologie und Festspieltourismus, dargestellt am Kleidungs-verhalten in Salzburg zwischen 1920 und 1938 (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 6). Salzburg 1993, 25-49.

Khil, Martha: Adalbert Depiny. Ein Lebensbild. In: Oberösterreichische Heimatblätter 1 (1947/1), 2-14.

Klefasz, Wolfgang / Niemeczek, Edgar: 1956-1991. 35 Jahre NÖ Heimatpflege. In: Brauchtumskalender (1991), 9.

Koschier, Franz: 65 Jahre Volkstums- und Heimatpflege. In: Die Kärntner Landsmannschaft (1975), 10-12.

Kapfhammer, Franz Maria: St. Martin. Ein bahnbrechendes Werk österreichischer Volksbildung. Festgabe für Josef Steinberger. Wien 1949.

Köstlin Konrad: Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff. In: Ethnologia Europaea 14 (1984), 25-31.

Köstlin, Konrad: Anmerkungen zu Riehl. In: Jahrbuch für Volkskunde N. F. 7 (1984), 81-95.

Köstlin, Konrad: Wissenschaft als Lieferant von Erfahrung. In: Haas, Walburga (Hg.): Volkskunde und Brauchtumspflege im Nationalsozialismus in Salzburg. Bericht zur Tagung am 18. und 19. November 1994 in der Salzburger Residenz (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 8). Salzburg 1995/96, 25-34.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskunde als Faktor der Kulturprägung im Österreich der Zwischenkriegszeit (= Internationales Kulturhistorisches Symposion Mogersdorf, 12). Szombathely 1983, 83-93.

Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin (= Lebensformen, 3). Berlin-Hamburg 1988.

Lehmann, Emil: Heimatkundliche Volkserziehung. Gedanken und Wege zur Heimatbildung in den deutschen Sudentenlanden (= Schriften zur Heimatbildung und Volkserziehung, 1). Reichenberg 1920.

Liesenfeld Gertraud / Nikitsch, Herbert: Neubeginn und verfehlte Sachlichkeit. Zur Volkskunde Leopold Schmidts. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 603-616.

Lipp, Franz: Was will das Heimatwerk Oberdonau? Linz 1941.

Lipp, Franz: Angewandte Volkskunde als Wissenschaft. In: Koren, Hanns / Kretzenbacher, Leopold (Hg.): Volk und Heimat. Festschrift für Viktor von Geramb. Graz u. a. 1949, 307-317.

Lipp, Franz: Oberösterreichische Trachten, Folge 1: Im ganzen Land gültige Trachten. Linz 1951a.

Lipp, Franz: Die Tracht des Salzkammergutes im Wandel der Zeit. In: Heimat und Volk (1951b), 8.

Lipp, Franz: Oberösterreichische Trachten, Folge 2: Innviertel. Linz 1952a.

Lipp, Franz: Art und Brauch im Lande ob der Enns (= Oberösterreichischer Bilderatlas). Salzburg 1952b.

Lipp, Franz: Volkstracht. Zur Geschichte und landschaftlichen Gliederung der österreichischen Volkstrachten. In: Mais, Adolf (Hg.): Österreichische Volkskunde für Jedermann. Wien 1952c, 229-265.

Lipp, Franz: Oberösterreichische Trachten, Folge 3: Mühlviertel. Linz 1955.

Lipp, Franz: Oberösterreichische Trachten, Folge 4: Landl. Hausruckviertel und Traunviertel. Linz 1960a.

Lipp, Franz: Oberösterreichische Trachten, Folge 5: Salzkammergut und Eisenwurzen. Linz 1960b.

Lipp, Franz C.: Ein halbes Jahrhundert erlebte, erforschte und gestaltete Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 96/47 (1993), 261-276.

Lipp Wolfgang: Die Wiederkehr des Volkes. In: Deutsch, Walter / Walcher, Maria (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1993. Wien 1994, 12-28.

Maier, Stefan: Volkskunde und Heimatpflege. Geschichte und Problematik eines distanzierten Verhältnisses. In: Klueting, Edeltraud (Hg.): Antimodernismus und Reform. Zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung. Darmstadt 1991, 344-370.

Moser, Oskar: Franz Carl Lipp. Zum 80. Geburtstag am 30. Juli 1993. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 47/96 (1993), 241-251.

Mucnjak, Robert: Nebeneinander und doch miteinander. In: Heimatland 7 (1938) 2, 15-16.

Niemeczek, Edgar: Die NÖ Heimatpflege, eine Organisation in den besten Jahren? In: Der Niederösterreicher 13 (1992/3), 11.

Nikitsch, Herbert: Außeruniversitäre Facheinrichtungen. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde in Österreich (= Bio-

Bibliographisches Lexikon der Volkskunde, 5; zugl. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, XXVI). Wien 1992, 41-60.

Nikitsch, Herbert: Heimatschutz in Österreich. In: Johler, Reinhard u. a.: Schönes Österreich. Heimatschutz zwischen Ästhetik und Ideologie. Sonderausstellung (= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 65). Wien 1995, 19-26.

Oesterreichische Gebirgs- und Volks-Trachten-Zeitung 11 (1929), 2.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 58/9 (1955).

Österreichisches Volksliedwerk (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1992. Wien 1992.

Österreichisches Volksliedwerk (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1993. Wien 1994.

Österreichisches Volksliedwerk (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1994: Weg und Raum. Wien 1995.

Österreichisches Volksliedwerk (Hg.): Sommerakademie Volkskultur 1995: Ordnungen; Sommerakademie Volkskultur 1996: Spiele. Wien 1997.

Petrei, Bertl: Volkskunde und Rundfunk. Vorträge des Symposiums „Ethnographia Pannonica" in Bernstein/Bgld. 1971, o. O. o. J., Maschinschriftliches Manuskript, 6 S.

Pruschak, Gertraud: Volkskulturpflege anhand der „Niederösterreichischen Heimatpflege". Phil. Dipl.-Arb., Wien 1995.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Volkskunde als Wissenschaft. Ein Vortrag. In: Culturstudien aus drei Jahrhunderten. Stuttgart 1859, 205-229.

Schmidt, Leopold: Heimatkunde und Heimatpflege. In: Heimatland 5 (1936a/4), 1.

Schmidt, Leopold: Neues heimisches Bauen. In: Heimatland 5 (1936b/8), 60-61.

Schmidt, Leopold: Deutsche Fastnacht (= Deutsche Feste aus alter Art und neuem Geist, 1). Wien 1937 und Klappentext.

Schmidt, Leopold: Neuauflagen und Neuausgaben. In: Heimatland 7 (1938/1), 2-5.

Schmidt, Leopold: Adelgard Perkmann gestorben. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 50/1 (1947a), 124-125.

Schmidt, Leopold: Die Volkskunde als Geisteswissenschaft. In: Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie 73-77 (1947b), 115-137.

Schmidt Leopold: Geschichte der österreichischen Volkskunde (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 11). Wien 1951.

Schmidt Leopold: Ist die Pflege bäuerlicher Kultur sinnvoll? In: Kulturberichte aus Niederösterreich 3 (1965), 18-20.

Schmidt, Leopold: Curriculum Vitae. Mein Leben mit der Volkskunde. Wien 1982.

Szerelmes, Richard: Leopold Teufelsbauer und das Bäuerliche Volksbildungsheim Hubertendorf 1929-38. Eine Dokumentation. St. Pölten-Wien 1982.

Unsere Heimat 14 (1971), 7-9.

Veigl, Hans: Sendung und Auftrag. Volkskultur zwischen Volksmusik und Volkstumsideologie in den Programmen der RAVAG und des Reichssenders Wien 1924 bis 1945. Phil. Dipl.-Arb. Wien 1995.

Volk und Heimat 50 (1995).

Walcher, Maria: Die Volksmusikpflege als Aufgabe der Volksliedwerke der Bundesländer. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes 41 (1992), 178-185.

Walcher, Maria: Vorwort zum Programmheft „Spiele – Phantasie & Strategie" der Sommerakademie Volkskultur 1996. Wien 1996.

Wiener Zeitschrift für Volkskunde 26 (1920), 68.

Wiener Zeitschrift für Volkskunde 2 (1924), 22.

Wiener Zeitschrift für Volkskunde 34 (1929), 48-53.

Wiener Zeitschrift für Volkskunde 45 (1940), 27.

Zeitschrift für österreichische Volkskunde 19 (1913), 130-131.

Elisabeth Bockhorn

# Volkskunde und Schule

## Eine fach- und problemgeschichtliche Skizze

Den Zielsetzungen des Bandes entsprechend war in dieser Skizze vornehmlich die Situation in Österreich abzuhandeln. Auf die Einarbeitung allgemeiner und außerösterreichischer Beiträge zu „Volkskunde und Schule" (für das benachbarte Bayern vgl. etwa Roth 1987, für die Zeit bis 1945 in Deutschland Autenrieth 1990) ist daher, mit einer Ausnahme, weitgehend verzichtet worden, desgleichen auf die eingehende Erörterung der Frage, was wer wie schulisch vermitteln sollte. Zumindest das „Was" ist den übrigen Aufsätzen zu entnehmen. Aus diesem Grund wurden auch die auf einem überholten Verständnis von Volkskunde aufbauenden „Anleitungen" von Schulpraktikern (z. B. Egger o. J.) nicht berücksichtigt.

Konkrete Überlegungen, Volkskunde in den Unterricht – sowohl an Volks- als auch an Haupt- und höheren Schulen – zu integrieren, reichen in Österreich bereits ins 19. Jahrhundert zurück, woraus man durchaus schließen kann, daß der Wert volkskundlicher Inhalte für die Schulbildung als hoch erachtet wurde.

Ausgangsbasis war die Gleichsetzung von „Heimat" und „ländlich" bzw. „dörflich", was es einerseits notwendig erscheinen ließ, städtischer Jugend diese für sie unbekannte „heile" Welt, den bäuerlichen „Mutterboden der Kulturnation" näherzubringen, was aber andererseits die Schwierigkeit mit sich brachte, „Heimatkunde" im städtischen Bereich für Schüler[1] aufzubereiten (Habernal 1893). Volkskunde schien besonders gut im Rahmen des Heimatkundeunterrichtes aufgehoben zu sein, welchen M. Habernal (Lehrer an der k. k. Lehrer=Bildungsanstalt in Wien) wiederum als beste Grundlage für spätere, auf die Grundschule folgende, geographische Bildung ansah. Jedoch ortete er in Österreichs Grund-schulen einen großen Mangel an derlei Lehrstoffinhalten (Habernal 1893, 12f.). Wesentlich erscheint in diesem Zusammenhang der Schwerpunkt des von

[1] Im folgenden sind derlei Substantiva als geschlechtsneutral zu betrachten.

ihm geforderten heimat- und volkskundlichen Unterrichtes, da dieser – so meine ich – an Aktualität nichts eingebüßt hat: Schüler sollten lernen, aus eigener Kraft Wahrgenommenes aufzufassen und zu verarbeiten; es wird die Entwicklung von selbständigem „Anschauungsvermögen" angestrebt (Habernal 1893, 14ff.).

Wie aber stand es in diesem Fachgebiet dazumal mit der Didaktik, mit der Lehrerausbildung? Ist es nicht so, daß – wie auch noch längere Zeit danach – angenommen wurde, volkskundliches Wissen und Lehren sei gleichsam angeboren, bedürfe also keiner eingehenden Schulung und Ausbildung (im übrigen eine Ansicht, die sich im außeruniversitären Umfeld zumindest noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts halten sollte und die für die wissenschaftliche Volkskunde eine nicht unerhebliche Hypothek bedeutete)?

Dieser Annahme entgegneten (jedoch ohne unmittelbare Folgen auf die Lehrerausbildung) bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Josef Blau in seinem Buch *Der Lehrer als Heimatforscher* (Blau 1915) und, darauf Bezug nehmend, der Germanist und Volkskundler Adolf Bach im 1932 erschienenen *Handbuch der Erziehungswissenschaft*:

> „Die Dinge liegen keineswegs so, daß auf dem Gebiete der Volkskunde der Lehrer als gebildeter Erwachsener ohne weiteres auch nur die stofflichen Kenntnisse besitzt, die eine fruchtbare Grundlage bilden könnten für sein Wirken in der Schule [...] Was er in besonderen Verhältnissen seines Tätigkeitsbereiches, die notwendigerweise den Ausgangspunkt darzustellen haben für seine Behandlung volkskundlichen Stoffes, an volkstümlichem Gut für seinen Unterricht notwendig hat, das muß er sich erst weithin selbst erarbeiten [...] Wohin aber kann ein Lehrer geraten, wenn er nur auf gut Glück und nur durch den Zufall und vielleicht einen gesunden Instinkt geführt seine Beobachtungen anstellt; wenn er nicht in der Lage ist, das Beobachtete auch wissenschaftlich zu beurteilen...? [...] Volkskundliches zu beobachten und zu beurteilen – das will gelernt sein, bedarf sorgfältigster Vorbereitung und ist nicht von heute auf morgen möglich. Der Lehrer aber muß es können, will er einen wichtigen Forderungen moderner Pädagogik entsprechenden und die amtlichen Richtlinien nicht in wesentlichen Bestimmungen einfach beiseite lassenden oder ihre Forderungen ungenügend erfüllenden Unterricht erteilen" (Bach 1932, 379f.).

Diesen Gedankengängen folgend, präzisierte er seine Vorschläge bezüglich der volkskundlichen Lehrerausbildung sowohl für Volks- als auch für höhere Schulen (Bach 1932, 411).

Die Überlegungen, volkskundliche Inhalte zu vermitteln, beschränkten sich also nun nicht mehr nur auf den Unterricht an sich, sondern bezogen auch

die Lehrerausbildung mit ein. Bach meinte dazu dezidiert, „keinem Lehrer [dürfe] das Mühen der Volkskunde um die Erkenntnis des Verhältnisses von Ober- und Unterschicht in unserem Volksleben verborgen bleiben [...]“ (Bach 1932, 381), mit dem Ziel, das soziale Verantwortungsbewußtsein der Schüler zu schärfen (Bach 1932, 386) – ein durchaus modern anmutender Anspruch im Sinne Fielhauer'scher „demokratischer Kulturgeschichtsschreibung“ (Fielhauer 1984), der inhaltlich wohl auch die Feststellung nahekommt, daß „Gegenwartsvolkskunde“ keine reine „Bauernkunde“ sei, sondern daß sie sich ebenso mit dem „proletarischen Fabrikarbeiter“ und seinem Lebenskreis, mit „Massengeistigkeit“ und dergleichen zu beschäftigen habe, ohne jedoch auf den „historischen Unterbau, der das Werden des Gegenwärtigen erkennen läßt“ zu verzichten (Bach 1932, 412).

Zeitgebunden und -bestimmt sind allerdings bei Bach die Verbindungslinien von Volkskunde und ländlichem Bereich sowie zu Nation, Nationalität (der Volkskunde komme in der Jugendbildung ganz wesentlich eine Wissensvermittlung über das „eigene Volkstum“ zu) und „Volksgemeinschaft“ (Ziel des volkskundlichen Unterrichtes sei es auch, die „geistige Sonderart zu fassen, die den Deutschen in ihren [...] Stämmen [...] zukommt“) (Bach 1932, 385), ganz im Sinne der Ausbildung zu einem „deutschen“ Lehrer (Bach 1932, 382). Solche Inhalte sollten die Volkskunde zum Teil noch bis in die jüngste Vergangenheit hinein begleiten; allerdings – und dies sei hervorgehoben – steht für Bach schon damals „die Idee der Menschheit“ über der „Idee der Nation“ (Bach 1932, 389).

Das war für so manche spätere Fachvertreter und Volksbildner nicht ganz so selbstverständlich. Folgt man etwa den Überlegungen von Karl Lechner zum Begriff „Heimat“, die er anläßlich der ersten niederösterreichischen Volksbildnertagung vom 11.-15. Juli 1949 artikulierte und in denen er „Heimat“ mit einem gleichsam religiösen Gefühl, das sich besonders auf den Boden, seine Geschichte, seine Menschen und seine Kultur bezieht sowie „Heimatbewußtsein“ als eine „Totalverbundenheit“ mit eben diesen Faktoren umschreibt, so läßt dies wohl auf eine eher ausgrenzende denn integrative Geisteshaltung schließen (Lechner 1950, 47). Bach hingegen hatte erhofft, daß, wenn er der Oberschicht die Verantwortung für die unteren Schichten auferlegt, eben von dieser Bildungsschicht vorbildliches Verhalten zu erwarten sei; er war der Ansicht, daß „Volkskultur“ nur deshalb „verkomme“, weil es schlechte Vorbilder in der „prägenden Oberschichte“ gäbe. „Jede echte Volkskunde“ habe, um diesem „Verkommen“ entgegenzuwirken, „eine Sittenpredigt [zu sein]“ (Bach 1932, 387 unter Verwendung eines Zitats von Wilhelm Heinrich Riehl).

Demgemäß habe auch der Lehrer zu wirken, indem er nämlich die Schüler bilde und solcherart gefeit mache gegen „[...] Abgeschmacktes im Volksglauben, Törichtes in der Volksmedizin, Unerfreuliches in Sitte und Brauch [...]", denn nur so könne er „[...] seinerseits veredelnd auf das Volkstum durch seine Schüler zurückwirken" (Bach 1932, 390). Hier wird Volkskunde durchaus noch mit einem pflegerischen, ja moralisierenden Anspruch versehen – was fast 50 Jahre später in den für den österreichischen Schulunterricht vorgenommenen Fachbezeichnungen „Volkskunde und Volksbildung" sowie „Volkskunde und Volkstumspflege" immer noch erkennbar ist.

Dieses Ziel kann laut Bach (und er kommt in diesem Beitrag deshalb ausführlich zu Wort, weil sein Einfluß auf die österreichische Entwicklung in mancher Hinsicht unübersehbar ist) nur erreicht werden, wenn „Volkskundliches" als „eines der wichtigsten Kernstücke des Unterrichts" an den Volksschulen angesehen wird und man volkskundlicher Bildung an höheren Lehranstalten (deren Schüler würden ja hauptsächlich besagter Bildungs- und Oberschicht entstammen) besondere Bedeutung beimißt (Bach 1932, 387). Doch stellt er bedauernd fest, daß die universitäre volkskundliche Ausbildung, also jene für künftige Pädagogen an höheren Schulen, kaum die nötigsten Grundlagen biete. Angestrebt werden müsse demnach die Errichtung von volkskundlichen Lehrstühlen, um eine fundierte Ausbildung für jene späteren Lehrer gewährleisten zu können (Bach 1932, 413) (daß, wenn auch unter anderen Voraussetzungen und mit verstärkt nationalistisch-ideologischen Zielsetzungen ab 1933 in Nazi-Deutschland die Volkskunde zuerst an Pädagogischen Hochschulen mit neuen Professuren forciert wurde, sei hier unkommentiert angemerkt).

Die Umsetzung dieser oben ausgeführten Lehrinhalte sollte jedoch nicht in ein eigenes Unterrichtsfach münden, sondern sie sollten in möglichst viele Gegenstände – im Rahmen einer Art von fächerübergreifendem Unterricht – integriert werden, wobei Bach besonders Erdkunde, Geschichte, Deutsch, Religion, aber auch Englisch, Naturwissenschaft, Musik / Gesangsunterricht, Handfertigkeitsunterricht / Zeichnen, Turnen und sogar Physik / Chemie erwähnt ( Bach 1932, 396ff.).

Diese Ansicht vertrat in Österreich – zu einem späteren Zeitpunkt – Arthur Haberlandt ebenfalls; und er schließt sich Bach auch hinsichtlich der integrationsfähigen Fächer weitgehend an. Nur scheint für ihn Volkskunde vordringlich eine Bauern- bzw. Landmenschenkunde einer „heilen" Welt zu sein (Haberlandt 1951, 191ff.). Schon Viktor Geramb hatte stets das Bäuerliche in der Volkskunde betont (Kretzenbacher 1983, 89f.), sah

er doch im „Bauerntum von guter Art" ein „dauerndes Kraftbehältnis" (Geramb 1922, 30). Gerade derlei Inhalte sollten – laut Geramb – Platz in einer fundierten Lehrerausbildung haben, da diese ja die beste Grundlage für eine gute „Volksbildung" darstelle.

Um die volkskundliche Bildung und Ausbildung zu gewährleisten, hielten er und Prälat Dr. h. c. Josef Steinberger seit dem Schuljahr 1916/17 volkskundliche und volkspädagogische Einführungsvorträge für Lehramtskandidaten des Maturajahrganges an der Privatlehrerinnenbildungsanstalt der Schulschwestern in Eggenberg bei Graz – wobei für Steinberger das Hauptaugenmerk auf der Pflege der seelischen, sittlichen und religiösen Werte des Bauerntums lag (Szerelmes 1982, 11) (die damalige und noch lange nachwirkende Ausrichtung der volkskundlichen Ausbildung wird hier deutlich). In den Jahren 1918-1938 wurden dann in St. Martin bei Graz, Sitz des von Steinberger gegründeten und geleiteten "bäuerlichen Bildungswerkes", seit 1920 eine steirische Landesstelle für das bäuerliche Fort- und Volksbildungswesen (Kapfhammer 1949, 16ff.), 18 Lehrer- und 20 Lehrerinnenkurse, 14 Weiterbildungskurse sowie 16 mehrtägige Arbeitsgemeinschaften abgehalten. Das Ziel dieser Kurse bestand in der Vermittlung von Grundlagenwissen für Fortbildungsschullehrer der Unterrichtsgegen-stände „Bäuerliche Lebenskunde" und „Heimatkunde" – die Lehrinhalte bezogen sich zur Gänze auf den ländlich-bäuerlichen Bereich. Nach einer Unterbrechung durch den 2. Weltkrieg wurde nach 1945 die Kurstätigkeit mit jährlich einem Lehrer- und Lehrerinnenkurs im gleichen Sinne fortgesetzt. Die letzte dieser Fortbildungsveranstaltungen in St. Martin fand vom 17.-29. Mai 1965 statt (volkskundliche Vorträge wurden von Univ.-Prof. Dr. Hanns Koren, Univ.-Prof. Dr. Oskar Moser, Dr. Viktor H. Pöttler, Dr. Sepp Walter und Dr. Dieter Zwienk gehalten); zu diesem Zeitpunkt hatte St. Martin durch das 1962 in Kraft getretene Schulgesetz seine Bedeutung als Bildungsstätte bereits verloren (Walter 1976, 17ff.).

Im selben Jahr wie der Beginn der Kursveranstaltungen in St. Martin bei Graz,

1918, wird am 1. und 2. November erstmals der Plan gefaßt, im Rahmen sogenannter „Volkshochschulen" ein gesamtösterreichisches Bildungsheim für die bäuerliche Bevölkerung – die (so Geramb) insgesamt bildungsfeindlich sei – zu errichten (Geramb 1922, 30). Vorbild dafür waren die skandinavischen Bauernvolksbildungshäuser auf dem Lande. Die Zielgruppe waren männliche und weibliche Jugendliche (vor allem aus dem bäuerlich-werktätigen Bereich) nicht unter 18-20 Jahren. Die

Unterrichtsfächer sollten in Form mehrmonatiger Kurse (für männliche Teilnehmer: 4-5 Monate im Winter; für weibliche Teilnehmer: 3 Monate im Sommer) eine umfassende Fortbildung garantieren; die Finanzierung wäre über Banken und Eigenmittel aufzubringen gewesen. Die Suche nach einem dafür geeigneten Objekt, das den Teilnehmern – für die Kursdauer – das Leben in einem gemeinsamen Haushalt in einem abgelegenen Haus auf dem Lande ermöglichen sollte (was Geramb im Jahre 1921 bei einem Vortrag anläßlich des Volksbildungstages in Langenlois schlichtweg als ideale Form der Vermittlung bezeichnete (Geramb 1922, 33)), erwies sich als schwierig. Schließlich einigte man sich 1928 auf Schloß Hubertendorf (bei Blindenmarkt, Niederösterreich) und bestellte Dechant Leopold Teufelsbauer (geb. 1886 als Bauernsohn in N.Ö., späterer Mitarbeiter von Dr. J. Steinberger in St. Martin) zum provisorischen Direktor des Bauernbildungsheimes Hubertendorf (Die Nähe der römisch-katholischen Kirche zur Volkskunde sowie zur ländlichen Bevölkerung und, damit verbunden, deren bewußt in eine Richtung gelenkte Bildung wird damit erneut offensichtlich).

Das Schloß wurde mit September 1928 für die Dauer von 15 Jahren gepachtet, und am 14. September 1929, nachdem die „bauernstubenmäßige", sich dem „ländlichen Typus" annähernde ( Szerelmes 1982, 22) Einrichtung fertiggestellt war, erfolgte die Eröffnung des internatsmäßig geführten Heimes (in welchem seit dem 2. Juli 1929 bereits ein provisorischer Betrieb stattfand). Als Bezeichnung für diese Institution wählte man „Bäuerliches Volksbildungsheim" (ein Name, der auf Dr. Engelbert Dollfuß, damals Amtsdirektor der niederösterreichischen Landeslandwirtschafts-kammer, zurückgeht. Dollfuß, später Landwirtschaftsminister und Bundeskanzler, besuchte im Juli 1933 dort einen Kurs).

Im Rahmen einer in Hubertendorf vom 30.09.-04.10.1930 stattfindenden gesamtdeutschen Volksbildnertagung wurden die Ziele der Volksbildungsarbeit auf dem Lande formuliert – wobei neben allgemeinbildenden Elementen die Förderung eines bäuerlichen Standesbewußtseins („Überwindung von Minderwertigkeitsgefühlen", „Einbau des bäuerlichen Eigenwesens ohne Schädigung seiner Wurzelkraft in die heutige Zeit", „Entwicklung von Abwehrkräften gegen die zersetzenden Einflüsse, die eine gesunde Entwicklung des Bauerntums gefährden" ...) im Vordergrund stand (daß sich die damalige Volkskunde für derlei Ziele bestens eignete und damit ihr Fremdbild bis weit in die Gegenwart festlegte, ist nur allzu bekannt). Als allgemeine Richtlinie für das *Bäuerliche Volksbildungsheim* galt, die Teilnehmer gegen Einflüsse, die das Bauerntum zersetzen, zu

immunisieren (Szerelmes 1982, 32f.); die Kursteilnehmer sollten „[...] sittlich starke, geistig reife, hilfsbereite und innerlich frohe Menschen werden, die, in ihrem Stande und ihrer Familie wurzelnd, beruflich vorwärtsstreben [...]“ (Szerelmes 1982, 34); derlei Standpunkte wurden auch noch innerhalb der Volksbildung nach 1945 vertreten, wie ein Referat von Martin Stur im Verlauf der 1. niederösterreichischen Volksbildnertagung vom 11.-15. Juli 1949 im Norbertinum bei Tulln beweist: er sprach von einer „soziologischen und kulturellen Überfremdung“ des Dorfes und führte aus, daß man die bäuerliche Bevölkerung vor den schädlichen Einflüssen etwa der Städter und der modernen Medien beschützen müsse (Stur 1950, 60ff.).

Wo solche Richtlinien aufgestellt werden und Gültigkeit besitzen, ist eine bäuerlich-ländlich verstandene Volkskunde als Bildungsfaktor nicht weit: so unterrichtete Leopold Teufelsbauer in Hubertendorf u. a. allgemeine Volkskunde, „Bauernkunde“, „ständische Fragen des Bauerntums“, „Fragen des dörflichen Lebens“, „Deutsche Kulturkunde mit besonderer Berücksichtigung Österreichs und der österreichischen Eigenart“, Heimatkunde und „Gesellschaftskunde für ländliche Kreise“. In welche Richtung „volkskundliche Ausbildung“ hier strebt, wird bereits deutlich. Noch deutlicher wird dies, wenn man das sonstige volkskundliche Lehrangebot durchsieht; Prof. Agr.-Ing. cand. jur. Franz Hurdes unterrichtete etwa folgende Fächer: Pflege von Volkslied (religiös und weltlich), Volksmusik, Volkstanz und Volksspiel, bäuerliche Brauchtums- und dörfliche Festgestaltung (Szerelmes 1982, 36). Andere volkskundlich Lehrende waren: Univ.-Prof. Dr. Anton Pfalz, Prof. Raimund Zoder, Prof. Karl Magnus Klier, Dr. Richard Wolfram (Szerelmes 1982, 39).

Volkskundliches wurde somit nicht nur von einschlägig ausgebildeten Fachkräften gelehrt, sondern auch und primär von solchen, die sich dazu berufen fühlten und die meinten, zu wissen, was Volkskunde sei und welche Aufgaben und Ziele (etwa die Pflege von – besonders – ländlichen volkskulturellen Phänomenen) ihr zukämen. Eine Einstellung, die allerdings noch durchaus in das Fach- und Wissenschaftsverständnis der damaligen Zeit paßte, was A. Bach allerdings – wie erwähnt – zurecht beklagt hatte.

Zur besseren Verdeutlichung des volkskundlichen Unterrichtes, wie er in Hubertendorf für die Landjugend geboten wurde, einige detaillierte Angaben: so bestanden etwa Unterschiede zwischen dem „Bauernburschen-“ und dem „Bauernmädchenkurs“ nicht nur in der Dauer (für Burschen sind durchwegs 4 Monate vorgesehen, für Mädchen nur 3). Im

Rahmen der „Bauernburschenkurse" finden sich volkskundliche Inhalte im „Kulturellen Bereich" (in „Religiöse Lebenskunde und Charakterpflege", „Heimat und Welt", „Bauernkunde", „Deutsche Sprachkunde", „Das Wichtigste über das Bildungswesen", „Pflege des Volksliedes, des Volkstanzes und der Volksmusik, des bäuerlichen Brauchtums und dörflicher Festgestaltung", „Handfertigkeitskünste und Bauernkunst") sowie im „Staatsbürgerlich-sozialen Bereich" (in „Gesell-schaftskunde für ländliche Kreise" und „Rechtsfragen des täglichen bäuerlichen Lebens") (Szerelmes 1982, 119ff.). Im Lehrplan des 3-monatigen „Bauernmädchenkurses" scheint Volkskundliches in folgendem Rahmen auf: „Sozialer und kultureller Bereich" (in „Heimat und Welt", „Bauernkunde", „Deutsche Sprachkunde", „Das Wichtigste über das Bildungswesen", „Pflege des Volksliedes, des Volkstanzes, der Volksmusik, des bäuerlichen Brauchtums und dörflicher Festgestaltung" – jedoch, und darauf wird besonders hingewiesen, „unter Bedachtnahme auf den Lebens- und Aufgabenbereich der Frau" (Szerelmes 1982, 128) –, „Gesellschaftskunde mit besonderer Berücksichtigung des Bauernstandes") sowie in „Lebenspfleglicher und wirtschaftlicher Bereich" (in „Handarbeiten und Bauernkunst") (Szerelmes 1982, 126ff.). Betrachtet man die vermittelten Inhalte genauer, so ist ganz offenkundig, daß Volkskunde dazu benützt wurde, herrschendes Rollenverhalten und bestehende Hierarchien aufrechtzuerhalten, ja in diese Richtung geradezu pflegerisch zu wirken (Szerelmes 1982, bes. 32f.), was in der Folge auch im praktischen Leben durchaus Wirkung zeigen sollte: man denke etwa an die „Vorbildrolle" der dort Geschulten im Hinblick auf Trachtenerneuerung und Volkstanz – was noch nach dem 2. Weltkrieg im Bereich der Volksbildung durchaus erwünscht war, wie man einer Feststellung von Heinrich Jungwirth in einem Referat aus dem Jahr 1949 entnehmen kann (Jungwirth 1950, 100ff.).

In Hubertendorf wurden nicht nur Fortbildungskurse abgehalten, sondern auch sogenannte „Dorftage" (u. a. mit einer Leistungsschau des hier Gelehrten und Geleisteten sowie einer Selbstdarstellung des Heimes), Akademiker- und Volkskunstwochen, verschiedenste Lehrgänge etc. (diese Organisationsform sollte sich dann später ab den fünfziger Jahren in der Land- und Forstwirtschaftlichen Berufspädagogischen Akademie fortsetzen[2]. Am 15. 3. 1938 wurde Hubertendorf aus politischen Gründen geschlossen, das Personal entlassen und die Zentralstelle für Volksbildung im Bundesministerium für Unterricht aufgelöst.

[2] Dieser Hinweis sei deshalb gegeben, um die Verflochtenheit und Langlebigkeit gewisser Unterrichtsformen und -inhalte transparenter zu machen.

Hubertendorf und St. Martin bei Graz waren und blieben nicht die einzigen Institutionen, in denen Schulungsarbeit für die bäuerliche Jugend geleistet und Vermittlung volkskundlicher Inhalte geboten wurde: so begann man 1947 im „Mathildenheim" im Lobminggraben bei St. Stefan ob Leoben wieder mit der Aus- und Weiterbildung der bäuerlichen Jugend; im Oktober 1948 entstand im Schloß Graschnitz bei St. Marein/Mürztal das Bäuerliche Bildungsheim des Bundesministeriums für Unterricht (in welchem am 15. November 1948 der erste Kurs abgehalten und das am 2. Februar 1949 offiziell eröffnet wurde) – die Lehrinhalte dieser Institutionen waren ganz im Hubertendorfer Sinne gehalten. Am 12. Juli 1956 schließlich fand die Eröffnung des „Bürglgutes" in Strobl am Wolfgangsee als Bundesstaatliches Volksbildungsheim – ebenfalls verstanden als Hort und Pflegestätte des Hubertendorfer „Vorbilds" – statt

(Szerelmes 1982, 67f.). Hinter diesem stand damals und zum Teil weiterhin die Mehrheit der auf dem Gebiete der Volkskunde wissenschaftlich Tätigen; Leopold Schmidts schon 1947 geäußerte Kritik am Volksbegriff, an der Verknüpfung der Volkskunde mit scheinbar verwandten Disziplinen wie „Volksbildung" und „Volkstumspflege" und ihrer Verbindung mit „romantischen bzw. pseudoromantischen Vorstellungen" (Schmidt 1947) hatte nicht nur keine Früchte getragen, sondern war auf entschiedenen Widerstand gerade der Fachvertreter gestoßen.

Die Entwicklung der Lehrerausbildung für die ländliche Bildungsarbeit – in welcher die oben angesprochenen und dann in Hubertendorf verwirklichten „Grundsätze und Leitlinien" vermittelt werden sollten, um diese wiederum multiplikativ weitergeben zu können, geht also auf die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts zurück – zumindest was die Ausbildung der Lehrerinnen betrifft, deren pädagogische Schulung – bemerkenswerterweise – früher begonnen hatte als jene ihrer männlichen Kollegen: so erfolgte schon im Jahre 1918 die Gründung des „Landwirtschaftlichen Haushaltungslehrerinnenseminars" in Bruck a. d. Leitha (eine Bildungseinrichtung, die 1945 ein Opfer der Besatzung wurde). Für männliche Lehrkräfte bestand bis zum Jahre 1938 keine pädagogische Vorbereitung auf das Lehramt (im weiteren Verlauf fanden dann derlei Vorbereitungskurse und Prüfungen in enger Zusammenarbeit mit der Hochschule für Bodenkultur statt).

Im Zuge des auch „geistigen" Wiederaufbaus Österreichs wurde nach dem Krieg, im Oktober 1952, eine Liegenschaft in Wien Ober St. Veit erworben, um für die pädagogische Ausbildung der zukünftigen Lehrer und Berater im Bereich der Land- und Forstwirtschaft eine Heimstätte

zu schaffen. Am 3. Juni 1954 wurde dort das „Bundesseminar für das landwirtschaftliche Bildungswesen" eröffnet; bereits ab Herbst 1953 hatte man den Unterrichtsbetrieb in dieser – ebenfalls internatsmäßig geführten – Schule aufgenommen. Der erste 2-semestrig geführte Lehrgang für Seminaristinnen begann am 6. Oktober 1959 und bot nach zweijähriger Praxis die Möglichkeit zur Ablegung einer „Befähigungsprüfung für den landwirtschaftlichen Lehr- und Förderungsdienst". Erst im Herbst 1963 fand ein sogenannter „Burschenlehrgang" (ein pädagogischer Lehrgang für Absolventen der höheren landwirtschaftlichen Lehranstalten) statt – diese „Burschenlehrgänge" waren bis 1971 in der Höheren Bundeslehr- und Versuchsanstalt in Schönbrunn untergebracht. Die Dauer betrug anfänglich 6 Wochen, wurde aber ab 1964 auf 3 Monate erweitert. Es ist dies der Beginn einer Angleichung der Ausbildung zum Lehrer und Berater an die weiblichen Bildungsstandards (Bundesseminar 1978/79, 9ff.).

Dies zu den Anfängen jener Bildungsinstitution, die nunmehr die offizielle Bezeichnung „Land- und Forstwirtschaftliche Berufspädagogische Akademie" trägt – und ab dem Wintersemester 2001/2002 in „Agrarpädagogische Akademie" umbenannt wurde (sie untersteht zwei (!) Ministerien: dem Bundesministerium für Land- und Forstwirtschaft und dem Bundesministerium für Unterricht und Kulturelle Angelegenheiten) und in deren Haus auch das „Bundesseminar für das land- und forstwirtschaftliche Bildungswesen" untergebracht ist (letzteres dient dazu, Lehrern und Beratern an landwirtschaftlichen Schulen und Institutionen in Kursen vielfältige Weiterbildungsmöglichkeiten zu bieten – die Parallele zu Hubertendorf ist unübersehbar).

Was das Unterrichtsfach „Volkskunde" betrifft, so scheint in der Stundentafel des – damals so bezeichneten – Bundesseminars für das Landwirtschaftliche Bildungswesen für die Jahre 1954-1959 ein „Seminar für Volkskunde und Volksbildung" auf, und zwar mit einer Wochenstunde jeweils im 1. und 2. Teil bzw. Semester – interessanterweise nur für Schülerinnen; für Schüler gibt es im Rahmen des 1-semestrigen Lehrganges in den Jahren 1963-1966 als Pflichtgegenstand in den theoretischen Fachgebieten zwar ebenfalls „Volkskunde und Volksbildung", doch wurden hier nur Gastvorträge geboten.

Für Studentinnen war laut Stundentafel zwischen 1959 und 1968 ein „Seminar zur Volkskunde und Volksbildung" mit 2 Wochenstunden jeweils im 1. und 2. Semester vorgeschrieben; für Studenten scheint für die Jahre 1966-1968 innerhalb des Seminarangebotes in den theoretischen Fachge-

bieten „Volkskunde und Volksbildung" (und zwar im 1. Semester mit 4 Wochenstunden, im 2. Semester mit 1 Wochenstunde) auf. Diese geteilte Unterrichtsform setzte sich noch bis in das Jahr 1972 fort (Bundesseminar 1978/79, 8ff.), was offenkundig ein Indiz dafür ist, daß man die Ausbildung von Frauen und Männern verschieden gewichtete und, was die Volkskunde betrifft, die „Hubertendorfer Ideale" der geschlechtsbestimmt unterschiedlichen „Anwendung" volkskundlichen Wissens im bäuerlichen Bereich noch immer hochhielt. Dement-sprechend zähe wurde auch das Ringen um einen von Fachleuten des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde ausgearbeiteten, vom Ministerium immer wieder abgeänderten und eingeschränkten, für graduierte Volkskundler aber dennoch akzeptablen Lehrplan. Bis zum Beginn des Jahres 1989 setzte sich dieser „Diskussionsprozeß" (die unermüdlich arbeitende „Lehrplankommission" des Fachverbandes legt Entwürfe vor, die damaligen Ministerien für Unterricht, Kunst und Sport sowie für Land- und Forstwirtschaft ändern ab, beschneiden und senden zurück) fort, doch wurde noch im selben Jahr ein Ergebnis erzielt, welches einige Jahre Bestand hatte: die volkskundliche Ausbildung (die Zusatzbezeichnung „und Volksbildung" wurde gestrichen) im Rahmen des 4-semestrigen Lehrganges an der Land- und Forstwirtschaftlichen Berufspädagogischen Akademie ist seither für männliche und weibliche Studierende gleich und selbstverständlich koedukativ; sie beinhaltet eine einstündige Vorlesung im 1. Semester sowie jeweils ein einstündiges Seminar im 2. und 4. Semester. Der Vorschlag (aus dem Jahre 1988), im 3. Semester von den Schülern einen „Problemkatalog" erstellen zu lassen, der auf ihren Wirkungsbereich Bezug nehmen und auf ihrem bislang erworbenen volkskundlichen Wissen aufbauen sollte, um sie zur praktischen Kulturarbeit hinzuführen, wurde hingegen nicht aufgegriffen. Ein zu diesem Zeitpunkt in Diskussion stehender neuer Lehrplanentwurf mißt jedoch gerade diesem mit „Regionalität" und „Kultur im ländlichen Raum" zusammenhängenden Bereich große Bedeutung bei.

Die Vorstellung von Volkskunde als „Bauernkunde", wie sie uns bisher begegnet ist, fand auch im landwirtschaftlichen Schulwesen für die Vierzehn- bis Achtzehnjährigen ihren Niederschlag. Man kann davon ausgehen, daß eine Änderung wohl nicht im Interesse der Schulerhalter und -betreiber lag – sie (und nicht nur sie) hatten den volkskundlichen Paradigmenwechsel seit den späten sechziger Jahren nicht wahrgenommen. Zwar wurde an den etwa 100 landwirtschaftlichen Fachschulen Österreichs in den 1970er Jahren Volkskunde als eigenständiges Fach nicht gelehrt, doch führte man an 8 der 11 mit Matura abschließenden Höheren Landwirtschaftlichen Lehranstalten zur selben Zeit „Volkskunde

und Volkstumspflege [!]" als Pflichtgegenstand, an den 3 weiteren bot man sie als Freigegenstand an (Sammer 1976, 35f.). Auffallend ist, allein wenn man sich die obige Bezeichnung vor Augen führt, daß noch nach 1970 Volkskunde an den einschlägigen Institutionen ganz im „Hubertendorfer Sinne" gebracht und inhaltlich vermittelt wurde.

Erst in den 80er Jahren konnte jene Lehrplankommission für Volkskunde an den Höheren Land- und Forstwirtschaftlichen Lehranstalten größere Erfolge verbuchen – ihre Beiziehung bei der Erstellung neuer Lehrpläne war sicherlich auch darauf zurückzuführen, daß man ministerielllerseits Volkskunde immer noch als hauptsächlich mit dem ländlichen Raum verknüpft ansah. Vorerst ging es darum, die ursprüngliche Fachbezeichnung „Volkskunde und Volksbildung" bzw. „und Volkstumspflege" in „Volkskunde" umzuwandeln, um diesem Gegenstand in Anlehnung an die universitär vermittelte Wissenschaft Volkskunde eine eindeutige Position und Zielrichtung zu verleihen. Dementsprechend wurden bereits im Jahre 1984 die Bildungs- und Lehraufgaben definiert: die Studierenden sollen soziale und wirtschaftliche Grundlagen der Kultur (er)kennen und daraus resultierende Prozesse verstehen lernen; sie sollen kulturelle Phänomene ihrer Lebenswelt historisch und in ihrer gegenwärtigen Bedeutung beurteilen können und sie sollen bereit und in der Lage sein, an der Lösung kultureller Probleme und Bewältigung kultureller Aufgaben mitzuwirken. Vorgeschlagen wurden für die Vermittlung dieser Inhalte zwei Wochenstunden im 4. Jahrgang (Bockhorn u. a. 1984). Welche Bedeutung man einer Volkskunde als wissenschaftlich fundiertem Fach jedoch politischerseits zumaß (und teilweise immer noch zumißt), beweist allerdings die Tatsache, daß Volkskunde an den – nunmehr so bezeich-neten – „Höheren Lehranstalten für allgemeine Landwirtschaft" vielfach nicht von absolvierten Fachleuten angeboten wurde und und immer noch wird – was schon 1976 zu berechtigter Kritik Anlaß gegeben hatte (Sammer 1976, 39f.) – und dementsprechend in der schlechtesten Entlohnungsgruppe V eingestuft ist (im Jahre 1989 ist Volkskunde an diesen Schulen gleichgestellt mit dem Freifach „Jagdhornblasen")[3]. Bezeichnend ist auch, daß noch im Jahre 1988 in einem Schreiben beklagt werden konnte, daß das Ministerium der unverbindlichen Übung „Volkstanz" mehr Stunden zugebilligt hatte als dem Unterrichtsgegenstand „Volkskunde".

[3] Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 246. Stück, 14. Dez. 1989, Jg. 1989, Nr. 586.

Allerdings wurden die Lehrplanentwürfe der mehrfach erwähnten Lehrplankommission des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde für die damaligen Höheren Lehranstalten für Land- und Hauswirtschaft im Jahre 1988 inhaltlich (wenn auch verkürzt) bereits berücksichtigt – nur was die Wertigkeit betrifft, setzten sich auch hier alte Gesinnungsstränge weiterhin fort: für Burschen scheint sozio-kulturelle Bildung nicht so wesentlich zu sein wie für Mädchen (deshalb ist im Lehrplan Volkskunde an den Schulen für Burschen nur als Freifach, für Mädchen jedoch als Pflichtgegenstand angeführt). Überhaupt nichts hat sich an der Einstufung der Volkskunde im Unterricht geändert: es blieb bei Stufe V und damit bei der Vorstellung, sie wäre ein „praktischer" Gegenstand, der, überspitzt formuliert, die Schüler im Volkstanz, Volksgesang, Trachtennähen und Brauchtumspflegen unterweise[4]. Daß man seitens mancher Schulen schon früher versucht hatte, die Volkskunde gänzlich zu eliminieren, muß hier zumindest angemerkt werden. Abschließend sei erwähnt, daß diese Bestrebungen aus unterschiedlichen Gründen (einer mag sein, daß die heutige Volkskunde so gar nicht mehr den einstigen Vorstellungen entspricht) im Zuge der nunmehr verordneten Schul-autonomie und der damit verbundenen Möglichkeit, Schwerpunkte zu setzen und Unterrichtsgegenstände zu ersetzen, heute noch existieren und, zum Nachteil der Volkskunde, derzeit auch „erfolgreich" umgesetzt werden.

Manche der eingangs wiedergegebenen Überlegungen von Adolf Bach zur Integration der Volkskunde in die Lehrerausbildung besaßen wohl auch im Österreich der Zwischenkriegszeit Gültigkeit, doch ist es nicht gelungen, das Fach an den Lehrerbildungsanstalten zu etablieren. Volkskundliches floß allenfalls in das Umfeld der Heimatkunde ein – und verschwand, als diese zum Sachunterricht mutierte. Volkskunde war und blieb eine auf die Universitäten Graz, Innsbruck und Wien beschränkte Wissenschaft, wobei es lediglich Richard Wolfram in Wien gelang, seinen Fuß in die Ausbildung von Lehrern an Höheren Schulen zu setzen. Fast zehn Jahre lang, bis in die zweite Hälfte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, gab es an der Wiener Universität eine von ihm gehaltene zweistündige Lehrveranstaltung „Österreichische Volkskunde im Rahmen der europäischen Volkskunde", die Lehramtskandidaten der Unterrichtsgegenstände „Deutsch", „Geographie" und „Geschichte" verpflichtend zu besuchen und zu kolloquieren hatten (schon zwischen 1939 bis 1945 hatte Wolfram mehrfach als „Einführung in die Volkskunde für Lehramtskandidaten der Germanistik" gekennzeichnete Lehrveranstaltungen

[4] Bundesgesetzblatt 1989, a.a.O.

angeboten[5]. Bei der Umgestaltung der universitären Studienpläne der genannten Fächer wurden die Studierenden von dieser offensichtlich überflüssig gewordenen „Pflicht" befreit, die regelmäßig in den Sommer-Semestern abgehaltenen Vorlesungen eingestellt.

An den 1968 zu „Pädagogischen Akademien" umgestalteten Lehrerbildungsanstalten für Pflichtschullehrer war zwar die Einstellung zur Volkskunde mehrheitlich positiv, doch wurde in den 70er Jahren, wie eine Umfrage zeigt, das Fach lediglich in alternativen oder Ergänzungs-Vorlesungen angeboten; allerdings großteils von Lehrenden, die zusätzlich zu ihren pädagogischen Studien eine volkskundliche Ausbildung genossen hatten (Zwienk 1976, 23ff.). Was fehlte, war eine legistische Verankerung, um die sich in den 80er Jahren wiederum die schon mehrfach genannte Lehrplankommission des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde bemühte. Es galt, das zuständige Unter-richtsministerium, aber auch die Direktoren der Pädagogischen Aka-demien von der Wichtigkeit des Faches für die Ausbildung von Lehrern zu überzeugen, doch hatte man, was die Verankerung von Volkskunde als Pflichtgegenstand im Lehrplan besagter Akademien und den Unterricht ausschließlich durch Universitätsabsolventen der Volkskunde betraf, keinen Erfolg, obwohl auf erfolgreiche Vorbildinstitutionen (Pädagogische Hochschulen und Universitäten) in Bayern (vgl. Kapfhammer 1976) und Baden-Württemberg hingewiesen wurde. Die Gründe für die Schwierig-keiten und letztlich das Scheitern dieser Bemühungen sind vielfältiger Natur, liegen aber hauptsächlich in der Unterrichtsorganisation (Stundenausmaß) der Akademien und in einem gewissen Desinteresse des (um seine Überstunden bangenden) Lehrkörpers begründet. Beides genügte offenbar, um fundierte obligatorische Unterweisungen in Volkskunde von den Studierenden an Pädagogischen Akademien weitgehend fernzuhalten. Gerade das Fehlen von zeitgemäß sowohl pädagogisch als auch volkskundlich ausgebildeten Multiplikatoren und die mangelnde Öffentlichkeitsarbeit der wissenschaftlichen Volkskunde tragen sicherlich dazu bei, daß sie – die Volkskunde – in der öffentlichen Meinung vielfach falsch eingeschätzt und in einen teils reaktionären, teils folkloristischen Winkel verbannt bleibt – Hubertendorf lebt noch immer.

Volkskunde und Schule – eine wechselvolle Beziehung. Aber immer noch gibt es sie, auch wenn das Wort „Volkskunde" zusehends seltener wird

[5] Im WS 1939/40 „Deutsche Volkskunde", später „Volkskundliche Übungen" (vgl. die einschlägigen, unter verschiedenen Titeln erschienenen Vorlesungsverzeichnisse der Universität Wien, Wintersemester 1939/40 - Sommersemester 1944).

(was man allerdings eingedenk einer gewissen historisch-ideologischen Belastung des Namens nicht unbedingt bedauern wird müssen). So ist an der seit dem Wintersemester 2001/2002 6-semestrig geführten „Agrarpädagogischen Akademie" in Wien Ober St. Veit[6] (ehemals „Land- und forstwirtschaftliche berufspädagogische Akademie") Volkskunde inhaltlich immer noch, namentlich jedoch nicht mehr erkennbar vertreten: der Unterrichtsgegenstand lautet nun durch eine Umbenennung, die in dieser Form allerdings nicht von Fachleuten vorgenommen wurde, „Kultur und Entwicklung im ländlichen Raum" und umfaßt im Wintersemester eine Vorlesungs- und im 2., 4., 5. und 6. Semester (das 3. Semester wird als Praxissemester geführt) jeweils eine Seminarstunde – die Volkskunde hat demnach durch die Erweiterung der Studiendauer zwar ihren Namen, nichts jedoch an Umfang eingebüßt, allerdings auch nichts dazugewonnen. Ob und wie es mit der Institution der „Agrar-pädagogischen Akademie" insgesamt weitergehen wird, muß erst die Zukunft erweisen, denn der Zustrom der Studierenden war im ersten Jahr des Bestehens nicht unbedingt ermutigend: wählten doch bloß 20 Studierende diese Ausbildungsmöglichkeit. Und mit dem Bestand der Akademie eng verknüpft ist auch das Weiterleben volkskundlichen Unterrichtes, denn es ist dies die einzige nicht-universitäre Bildungsstätte, an der Volkskunde (unter welcher Bezeichnung auch immer) als Pflichtgegenstand von graduierten Fachleuten gelehrt wird.

Ob damit das letzte Wort schon gesprochen ist, bleibt offen. Daß dieses Fach als Kulturwissenschaft kaum als „Unterrichtsgegenstand" für den eigentlichen Schulbereich durchzusetzen ist, bleibt heutzutage weitgehend unwidersprochen. Unwidersprochen sollte jedoch auch bleiben, daß dessen Inhalte – angesichts der Debatten um Regionalismus, Multikulturalität, Identität, (neuem) Nationalismus und Wiederkehr der „Volkskultur", alles Themen, mit denen sie sich mehr als andere Wissenschaften beschäftigt hat – gerade in der Lehrerausbildung zunehmend wichtig wären. Wenn man wirklich nicht für die Schule, sondern für das Leben lernen sollte, müßte die problemorientierte Auseinandersetzung mit Kultur (und Leben ist Kultur) in den meisten Lehrfächern einen ungleich höheren Stellenwert erlangen. Wollen wir hoffen, daß die Vertreter der Volkskunde bei der allfälligen Umgestaltung der Pädagogischen Akademien in Fachhochschulen ihre Anliegen erfolgreicher als bisher durchzusetzen vermögen.

---

[6] Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, 12. Juli 2001, Jg. 2001, Teil I, Nr. 79.

## Literatur

Autenrieth, Norbert: Volkskunde und Schule. Bildungsinhalte und ihre Verwirklichung zwischen 1900 und 1945. Cadolzburg 1990

Bach, Adolf: Volkskunde und Schule. In: Handbuch der Erziehungswissenschaft, IV, 2. München 1932, 375-414.

Blau, Josef: Der Lehrer als Heimatforscher. Prag 1915.

Bockhorn, Olaf u. a.: Lehrplanentwurf für den Unterrichtsgegenstand Volkskunde an Höheren land- und forstwirtschaftlichen Bundeslehranstalten. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXVIII/87 (1984), 122-127.

Bundesseminar für das Landwirtschaftliche Bildungswesen. Dokumentation 1954-1979. Wien 1978/79.

Egger, Gerald: Fest und Brauch im Unterricht in volkskundlicher Schau. Linz o. J. [1972].

Fielhauer, Helmut Paul: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. In: Ehalt, Hubert Ch. (Hg.): Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags (= Kulturstudien, 1). Wien u. a. 1984, 59-79.

Geramb, Viktor: Von ländlicher Volksbildungsarbeit (= Führer für Volksbildner, 1). Wien 1922.

Haberlandt, Arthur: Vorschläge zum Einbau der Volkskunde in den Schulunterricht. In: Krassnig, Albert / Simonic, Anton (Hg.): Schule und Erziehung. Wien 1951, 191-196.

Habernal, M.: Wegweiser für den Unterricht in der Heimatkunde. Freiburg i. Br. 1893.

Hurdes, Franz (Hg.): Zur Volksbildungsarbeit in Niederösterreich (= Schriften zur Volksbildung, 3). Wien 1950.

Jungwirth, Heinrich: Erkenntnisse und Tatsachen aus der Volkskunde für die Volksbildung. In: Hurdes, Franz (Hg.): Zur Volksbildungsarbeit in Niederösterreich. Wien 1950, 100-108.

Kapfhammer, Franz Maria (Hg.): St. Martin. Ein bahnbrechendes Werk österreichischer Volksbildung. Festgabe für Josef Steinberger. Wien 1949.

Kapfhammer, Günther: Landes- und Volkskunde am erziehungswissenschaftlichen Fachbereich bayerischer Universitäten. In: Österreichischer

Fachverband für Volkskunde (Hg.): Volkskunde und Schule. Wien 1976, 7-16.

Krassnig, Albert / Simonic, Anton (Hg.): Schule und Erziehung. Wien 1951.

Kretzenbacher, Leopold: Volkskunde als Faktor der Kulturprägung im Österreich der Zwischenkriegszeit. In: Internationales Kulturhistorisches Symposion Mogersdorf, 12. Szombathely 1983, 83-93.

Lechner, Karl: Heimatkunde als Grundlage der Volksbildung. In: Hurdes, Franz (Hg.): Zur Volksbildungsarbeit in Niederösterreich. Wien 1950, 46-57.

Österreichischer Fachverband für Volkskunde (Hg.): Volkskunde und Schule. Vorträge der 14. Österreichischen Volkskundetagung in Salzburg (= Mitteilungen des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde, 2). Wien 1976.

Roth, Elisabeth: Volkskunde und Schule. In: Harvolk, Edgar (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 25; Beiträge zur Volkstumsforschung, XXIII). München-Würzburg 1987, 515-547.

Sammer, Martha: Volkskunde an Landwirtschaftlichen Schulen. In: Österreichischer Fachverband für Volkskunde (Hg.): Volkskunde und Schule. Wien 1976, 35-40.

Schmidt, Leopold: Die Volkskunde als Geisteswissenschaft. In: Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie LXXIII-LXXVII (1947), 115-137.

Stur, Martin: Zur geistigen Situation des Bauerntums in Dorf und Markt. In: Hurdes, Franz (Hg.): Zur Volksbildungsarbeit in Niederösterreich. Wien 1950, 58-72.

Szerelmes, Richard: Leopold Teufelsbauer und das Bäuerliche Volksbildungsheim Hubertendorf 1928-1938. St. Pölten-Wien 1982.

Walter, Sepp: Volkskunde und Lehrerbildung. In: Österreichischer Fachverband für Volkskunde (Hg.): Volkskunde und Schule. Wien 1976, 17-20.

Zwienk, Dieter: Volkslied und Volksmusik. In: Österreichischer Fachverband für Volkskunde (Hg.): Volkskunde und Schule. Wien 1976, 21-34.

Wolfdieter Zupfer

# Volkskunde und Erwachsenenbildung

## 1. Erwachsenenbildung heute

Der Lehrbetrieb des Instituts für Volkskunde, ja überhaupt die Universität, können als Bereiche der Erwachsenenbildung verstanden werden. In diesem phänomenologischen Sinn ist jede Bildungsinitiative mit Erwachsenen und künftigen Erwachsenen, also mit Menschen überhaupt, Erwachsenenbildung. Der Begriff Erwachsenenbildung ist sehr unscharf, vieldeutig und kaum zu definieren. Ein Begriff, der so ziemlich alles offen läßt, läßt aber umgekehrt auch so ziemlich alle Möglichkeiten zu, also ist er für die praktische Arbeit durchaus brauchbar.

Es gibt einen gesetzlichen Begriff von Erwachsenbildung (vgl. das Bundesgesetz vom 21. März 1973 über die Förderung der Erwachsenenbildung und des Volksbüchereiwesens aus Bundesmitteln, BGBl. Nr. 171), der umfaßt alle Erwachsenenbildungseinrichtungen, die in der KEBÖ, das ist die Konferenz der Erwachsenenbildungsorganisationen Österreichs, vertreten sind. Der ehemalige Leiter der Abteilung Erwachsenenbildung im Bundesministerium für Unterricht und Kunst, Karl Dillinger, sprach von den drei Säulen der Erwachsenenbildung: (1) die Erwachsenenbildung im engeren Sinn: gemeint sind Volkshochschulen, Bildungswerke, kirchliche und wirtschaftliche Institutionen, (2) die volkskulturellen Verbände, sie sind im Forum Volkskultur zusammen-geschlossen, (3) die öffentlichen Büchereien: Gemeindebüchereien, Betriebsbüchereien, katholische Pfarrbüchereien und verschiedene Sonderformen (z. B. in Strafanstalten und Krankenhäusern), sie sind im Büchereiverband Österreichs zusammengefaßt. So gesehen meint Erwachsenenbildung heute vielfach die Arbeit ganz konkret definierter Organisationen.

## 2. Volksbildung einst

Der alte Begriff war Volksbildung, ebenso undeutlich wie Erwachsenenbildung, Etikett für emanzipatorische Bemühungen wie auch für konservative Heilslehren (vgl. z. B. Bausinger 1978, 10). Erwachsenenbildung sollte den Gegenstand deutlicher kennzeichnen. Das ist nicht gelungen, aber das Bestimmungswort „Volk" ist ausgemerzt worden. Dieses Wörtchen, das

allen Bereichen des traditionellen volkskundlichen Kanons vorgesetzt ist, scheint doch auch die Kompetenz der Wissenschaften zu bestimmen. Seit es fehlt, scheint für die Erwachsenenbildung eher die Pädagogik zuständig zu sein als die Volkskunde oder Kulturwissenschaft.

> „Sollte die Volkskunde diesen Bereich, nur weil er ein neues Etikett trägt, ganz vergessen? Und wie schauen die volkskulturellen Verbände seit der Kritik der Volkstumspflege aus, was tun sie? Wie steht die Volkskunde zu ihnen? Hat die Volkskunde das öffentliche Büchereiwesen völlig aus den Augen verloren, obwohl gerade die Volksbüchereien eine stabile und einflußreiche Rolle im privaten Alltag spielen?" (Zupfer 1989a, 272).

Für Friedrich Ludwig Jahn waren die Bereiche „Volkserziehung" und „volkstümliches Büchereiwesen" noch selbstverständlich Elemente der Volkskunde (Jahn o. J., 111ff., 213ff.). Die Geschichte der Erwachsenenbildung ist noch nicht geschrieben, jedenfalls nicht aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Auch die pädagogische Literatur zur Erwachsenenbildung läßt hier merkwürdige Lücken.

Aufarbeitung der Geschichte wäre ein wichtiger Beitrag zur Erwachsenenbildung, denn Konzeptionen für die Zukunft sind nur aus der Vergangenheit zu entwickeln. Die Volkskunde als Kulturwissenschaft könnte in dieser Weise wichtige Arbeit zur Weiterentwicklung der Erwachsenenbildung leisten; freilich gibt es auch wissenschaftliche Forschungen zu diesem Thema, allerdings nicht allzu viele (z. B. Kramer 1975). Es wäre eine lohnende Aufgabe, alle Ansätze und Theorien von Erwachsenenbildung und Volksbüchereiwesen inner- und außerhalb der volkskundlichen Disziplin systematisch zusammenzutragen.

## 3. Kulturwissenschaftliches Objekt

Erwachsenenbildung ist nicht nur ein historisches Forschungsfeld für eine Kulturwissenschaft, sie ist auch Objekt empirischer Arbeit. Umgekehrt ist für eine sinnvolle Bildungsarbeit auch die Lebenswelt ihrer Adressaten bestimmend, Erwachsenenbildung muß sich über Kultur und Lebensweise der Menschen, die sie anspricht, im klaren sein (Zupfer 1977, 110ff.). Dieses wechselseitige Interesse zwischen Volkskunde und Erwachsenenbildung sollte intensiviert werden.

## 4. Berufsfeld

Ein Berufsfeld für akademisch gebildete VolkskundlerInnen bietet die Erwachsenenbildung auch heute. Nicht nur in den Erwachsenenbildungsverbänden, in den Kulturabteilungen der Länder, auch im Bereich der För-

derungsstellen des Bundes für Erwachsenenbildung, der Büchereistellen und im Bundesministerium für Unterricht und Kunst selbst waren und sind akademisch gebildete VolkskundlerInnen tätig, ebenso im Bundesinstitut für Erwachsenenbildung St. Wolfgang (vgl. den Beitrag von Elisabeth Bockhorn in diesem Band). Die Berufschancen in diesem Bereich könnten durch kooperative Projekte sicherlich noch vergrößert werden. Auch als Lehrende in verschiedenen Erwachsenenbildungseinrichtungen sind VolkskundlerInnen tätig.

Als Berufsfeld mit guten Chancen wird die Erwachsenenbildung von Seiten der universitären Ausbildung oft unterschätzt. Da das Volkskundestudium nicht allzu viele Berufsmöglichkeiten eröffnet, wäre es sicher sinnvoll, verstärkt Themen der Erwachsenenbildung und des Büchereiwesens in der Lehre zu bieten, um die Kompetenz des Faches auf diesem Gebiet zu unterstreichen.

## 5. Kooperation

Das Büchereiwesen wie auch die Erwachsenenbildung leiden unter Theorielosigkeit, es fehlt ihnen häufig die wissenschaftliche Reflexion ihrer Tätigkeit. Pädagogische Perspektiven, die mehrere Universitäten bieten, sind doch eher eingeschränkt auf methodisch-didaktische Fragen. Auch besteht für die Volkskunde noch immer die Gefahr, von einer konservativen Pädagogik in den Dienst genommen zu werden (z. B. Horn 1967).

Kulturwissenschaftliche Analysen und Theorien könnten nicht nur den gesellschaftlichen Stellenwert von Erwachsenenbildung und Büchereiarbeit beleuchten, sondern auch Entwicklungspläne für die Zukunft erarbeiten. Der Erwachsenenbildung fehlen genau die Ressourcen, die die Universität bietet. Für die Kulturwissenschaft Volkskunde eröffnet dies eine reizvolle Möglichkeit von Praxis, sie könnte ihre handlungsorientierte Arbeit als „Versuch begreifen, die Grenze der Realisierbarkeit des utopischen Gehalts der kulturellen Überlieferung unter gegebenen Umständen zu testen" (Habermas zit. nach Bausinger 1971, 242).

## 6. Zehn Jahre später:

## Der Tod der staatlichen Erwachsenenbildung

Den obenstehenden Aufsatz habe ich vor einem Jahrzehnt geschrieben. In der Zwischenzeit wurden nicht nur die Rechtschreibregeln der deutschen Sprache neu definiert, auch die Bezeichnungen des zuständigen Ministeriums wurden häufig verändert, das oben erwähnte Bundesministerium

für Unterricht und Kunst heißt zur Zeit Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur. Diese scheinbar unbedeutenden Äußerlichkeiten sind Zeichen für die grundsätzliche Veränderung der Einstellung des Staates zur Erwachsenenbildung.

Das Bildungsministerium feiert 2003 als das Jahr der Weiterbildung, im Regierungsprogramm findet sich das Schlagwort vom lebenslangen Lernen. Es ist kein Zynismus, sondern bitterer Ernst: Das Ministerium beginnt dieses Jahr mit der Auflösung der Förderungsstellen für Erwachsenenbildung samt den Büchereistellen. Das oben erwähnte Bundesgesetz zur Förderung der Erwachsenenbildung und des Volksbüchereiwesens ist zwar nach wie vor gültig und schreibt die Einrichtung von Förderungsstellen für Erwachsenenbildung samt Büchereistellen vor. Das Gesetz besteht seit nunmehr genau dreißig Jahren und wird einfach mißachtet. Es wird die Übertragung der Kompetenzen für Erwachsenenbildung und Büchereiwesen vom Bund an die Bundesländer verhandelt. Auch für das Bundesinstitut für Erwachsenenbildung ist die Privatisierung geplant.

Volkskunde ist nicht zuletzt aus politischen Motiven entstanden. Auch was sie gegenwärtig mit Erwachsenenbildung zu tun hat, ist von der Politik abhängig, wie deutlich an der Verschlechterung der Jobsituation zu erkennen ist. Das oben so optimistisch geschilderte Berufsfeld existiert nicht mehr, die staatliche Struktur ist zerstört.

In der Österreichisch-Ungarischen Monarchie wurde die Volkskunde begründet und gefördert, um die von der Hauptstadt weit entfernten und aus dieser Perspektive daher ziemlich exotischen Völker besser verwalten und regieren zu können. Erwachsenenbildung hatte der Volksbildung ihre klassenkämpferische Sehnsucht („Wissen ist Macht") genommen und zielte schließlich darauf, das Volk auf den „rechten Weg" zu führen. Die Volksbüchereien hatten auch als Öffentliche Bibliotheken ihren emanzipatorischen Anspruch nie verloren.

In der Zeit der wirtschaftlichen Hochkonjunktur wurde nun Erwachsenenbildung und öffentliche Bibliotheksarbeit zum „Luxus", den man sich nicht mehr leisten will und kann. Erwachsenenbildung wird durch Berufsausbildung und arbeitsmarktorientierte Umschulungsmaßnahmen ersetzt. Die Öffentlichen Bibliotheken haben scheinbar ihren Wert verloren, aus der Perspektive der Politik braucht sie niemand.

Andererseits werden auch Universitäten immer mehr durch Fachhochschulen ersetzt, ein Minister spricht von den „Orchideenfächern", die ausgemistet werden sollen, vermutlich ist damit auch die Volkskunde gemeint, auch die Bezeichnung Europäische Ethnologie wird sie kaum retten.

Die Beeinflussung der Politiker durch die virtuelle Wirklichkeit vor allem des Fernsehens ist so stark[1], daß es nicht mehr notwendig ist, mühsam die reale Kultur und Lebensweise der Menschen wahrzunehmen, das heißt, das Volk zu erforschen. Es wird durch die Medien und über die Medien regiert (Meyer 2001; vgl. auch Anders 1987. Besonders das Kapitel: Die Welt als Phantom und Matrize. philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen, Seite 97 ff.).

Eine Kulturwissenschaft wie die Volkskunde muß ihre Wünsche und Ziele deutlich machen, dann werden sie auch Realität werden. Das Fach sollte sich ruhig auf seine Wurzeln besinnen. Mythen sind ebenso Erklärungen der Welt wie wissenschaftliche Theorien, bis heute wurde kein Unterscheidungskriterium gefunden, daß diese auf einsichtige Weise trennt (Feyerabend 2002). Spätestens seit der Bewußtwerdung der Dialektik der Aufklärung (Horkheimer / Adorno 1988) ist es die Aufgabe der Volkskunde, die Welt der Mythen zurückzuerobern, den schamanischen Geist und die Kraft kollektiver Traditionen zu erforschen. Wir müssen neue Kraftplätze der Bildung und der Literatur finden.

[1] Ich bedanke mich aufrichtig bei Ria Lindner für wichtige Anregungen. Vgl. auch: Herdina-Lindner, Ria: Verletzte Seelen. Der andere Umgang mit Gewalt. Graz u. a. 1999.

## Literatur

### A. Literatur zur Erwachsenenbildung

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 7. Auflage, München 1987

Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Berlin-Darmstadt 1971.

Bausinger, Hermann u. a.: Grundzüge der Volkskunde (= Grundzüge, 34). Darmstadt 1978.

Dvorak, Johann: Kultur-Arbeit und Volksbildung. In: Filla, Wilhelm u. a. (Hg): Bildung für alle. Wien 1985, 115ff.

Engeli, Arne: Politische Bildung in der Schweiz. Thesen über Ziel, Weg und Situation des politischen Unterrichts. Frauenfeld 1972.

Feyerabend, Paul: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt/M. 1980.

Feyerabend, Paul K.: Probleme des Empirismus, Teil I. Stuttgart 2002.

Fielhauer, Hannelore: Bildungseinrichtungen für Arbeiter. In: Olaf Bockhorn / Fielhauer, Helmut P. (Hg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Wien 1982, 67ff.

Filla, Wilhelm: Erwachsenenbildung als Alternative zu Anpassung, Isolierung und Unverstand. In: Göhring, Walter (Hg.): Perspektiven der Erwachsenenbildung. o. O. o. J. (1985), 35ff.

Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek/Hamburg 1981.

Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Reinbek/Hamburg 1981.

Geramb, Viktor von: Um Österreichs Volkskultur. Salzburg 1946.

Göhring, Walter: Bildung in Freiheit. Erwachsenenbildung in Österreich nach 1945. Wien 1983.

Habermas, Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Frankfurt/M. 1970.

Hahn, Georg: Bildung ohne Basis? Überlegungen zu einer Theorie gewerkschaftlicher Bildungsarbeit. Wien 1981.

Herdina-Lindner, Ria: Verletzte Seelen. Der andere Umgang mit Gewalt. Graz u. a. 1999.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M. 1988

Horn, Klaus: Dressur oder Erziehung. Schlagrituale und ihre gesellschaftliche Funktion. Frankfurt/M. 1967.

Jahn, Friedrich Ludwig: Deutsches Volkstum. Leipzig o. J.

Koren, Hanns: Volkskunde in der Gegenwart. Graz u. a. 1952.

Köstlin, Konrad: Wem nützt Regionalkultur? Region als Identitätsangebot und als Planungsgröße. In: Erwachsenenbildung in Österreich 4/1994, 47ff.

Kramer, Dieter: „Volksbildung" in der Industriegemeinde. Theorie und Praxis bürgerlicher Volksbildungsarbeit zwischen 1871 und 1918 am Beispiel von Rüsselsheim am Main. Rüsselsheim 1975.

Kramer, Dieter: Kultur und Regionalität. Über Zukunftsfähigkeit in der grenzenlosen Industriegesellschaft. In: Pöllinger Briefe 42 (1994), 4ff.

Lenz, Werner: Erwachsenenbildung – Auf der Suche nach dem „Noch-nicht". In: Göhring, Walter (Hg.): Perspektiven der Erwachsenenbildung. o. O. o. J. (1985), 129ff.

Meyer, Thomas: Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch das Mediensystem (= edition suhrkamp 2204). Frankfurt/M. 2001.

Reich, Wilhelm: Rede an den kleinen Mann. Frankfurt/M. 1984.

Rett, Barbara: Bilder aus der Bildung. Aperçus. In: Aufderklamm, Kurt u. a. (Hg.): Einheit in der Vielfalt. Situation und Perspektiven der Volkshochschulen (= Schriftenreihe des Verbandes österreichischer Volkshochschulen, 6). Wien-Baden 1987, 15ff.

Walser, Martin: Heimatkunde. Aufsätze und Reden. Frankfurt/M. 1968.

Werder, Lutz von: Alltägliche Erwachsenenbildung. Aspekte einer bürgernahen Pädagogik. Weinheim 1980.

Zupfer, Wolfdieter: Thesen zur kulturellen Erwachsenenbildung. In: Göhring, Walter (Hg.): Neuansätze kultureller Erwachsenenbildung (= Schriftenreihe der VHS für politische Bildung, 6). Wien 1977, 110ff.

Zupfer, Wolfdieter: Entern. Die gegenseitige Entdeckung von Volkskunde und Erwachsenenbildung. In: Bockhorn, Olaf / Liesenfeld, Gertraud (Hg.): Volkskunde in der Hanuschgasse. Forschung – Lehre – Praxis. Wien 1989a, 271ff.

## B. Literatur zum Büchereiwesen

Brunner, Maria Elisabeth: Buch und Lesen auf dem Dorf. Katholische Volksbüchereien in Südtirol. Geschichte, kultureller Hintergrund und Lesestoffangebot. Frankfurt/M. 1985.

Calvino, Italo: Kybernetik und Gespenster. Überlegungen zu Literatur und Gesellschaft. München-Wien 1984.

Eco, Umberto: Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur. München-Wien 1994.

Enzensberger, Christian: Literatur und Interesse. Eine politische Ästhetik mit zwei Beispielen aus der englischen Literatur. München-Wien 1977. 2 Bde.

Enzensberger, Hans Magnus: Lob des Analphabeten. Rede aus Anlaß der Verleihung des Heinrich-Böll-Preises der Stadt Köln, 1985.

Fleischanderl, Karin: Des Kaisers neue Kleider. Schreiben in Zeiten der Postmoderne. Wien 1994.

Köstlin, Konrad: Lesen und Volkskultur. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 22 (1990), 9ff.

Lauterbach, Burkhart R.: Bestseller. Produktions- und Verkaufsstrategien (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 47). Tübingen 1979.

## Leserforschung:

Balzer, Karl Michael / Bohse, Jörg: Argumente für eine außerschulische Literaturpädagogik. In: Zeitschrift für Volkskunde 72 (1976), 1ff.

Behrens, Werner u. a.: Planskizzen zu einer Sozialgeschichte des Lesens. In: Zeitschrift für Volkskunde 72 (1976), 1ff.

Häußer, Elsa: Leseverhalten und Lesemotivation von Berufsschülern. In: Zeitschrift für Volkskunde 72 (1976), 1ff.

Naumann, Manfred u. a.: Gesellschaft Literatur Lesen. Literaturrezeption in theoretischer Sicht. Berlin-Weimar 1975.

Pfoser, Alfred: Literatur und Austromarxismus. Wien 1980.

Pfoser, Alfred: Die Wiener Städtischen Büchereien. Zur Bibliothekskultur in Österreich. Wien 1994.

Schenda, Rudolf: Volk ohne Buch. Frankfurt/M. 1970.

Schenda, Rudolf: Die Lesestoffe der Kleinen Leute. München 1976.

Schenda, Rudolf: Sozialproblematischer Erwartungsraum und Autorenlenkung.

Der Rezeptionsprozeß des ideologiekonformen „populären“ Romans. In: Zeitschrift für Volkskunde 72 (1976), 1ff.

Stagl, Gitta u. a. (Hg.): Literatur/Lektüre/Literarität. Vom Umgang mit Lesen und Schreiben. Wien 1991.

Walser, Martin: Wie und wovon handelt Literatur. Aufsätze und Reden. Frankfurt/M. 1973.

Walser, Martin: Des Lesers Selbstverständnis. Ein Bericht und eine Behauptung. Eggingen 1993.

Warneken, Bernd Jürgen: Populare Schreibkultur. Texte und Analysen (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 70). Tübingen 1987.

Warneken, Bernd Jürgen: Jetzt kauf i mir Tint'n und Feder und Papier. Zum Themenkreis des Projektseminars „Schreibkultur“. In: Tübinger Korrespondenzblatt, 22, Juni 1981, 12ff.

Zupfer, Wolfdieter: Literarische Arbeiterbildung am Beispiel „Buch im Zug“. In: Lehmann, Albrecht (Hg.): Studien zur Arbeiterkultur. Münster 1984.

Zupfer, Wolfdieter: Lesen ohne Gamsbart. Arbeiterkultur nach ihrer Zerstörung am Beispiel des Büchereiwesens. In: Olaf Bockhorn u. a. (Hg.): Auf der Suche nach der verlorenen Kultur. Wien 1989b, 295ff.

Zupfer, Wolfdieter: Zwischen Jugend und Literatur. Erfahrungen aus der staatlichen Vermittlerzone. In: Aspetsberger, Friedbert / Griesmayer, Norbert (Hg.): In fremden Schuhen. Jugendliche Leser, Jugendliteratur, Gegenwartsliteratur. Wien 1990, 99ff.

Zupfer, Wolfdieter: Literarisches Myzel. Rezept für das literatur network marchfeld. In: ZB Zeitschrift für Büchereien 3 (1993), 7f.

Adelheid Schrutka-Rechtenstamm

# Tourismus und Volkskunde

Die Urlaubsreise als Reise um des Reisens willen hat sich seit der Nachkriegszeit zum festen Bestandteil des Jahreslaufes entwickelt. Jährlich verreist immerhin fast die Hälfte der österreichischen Bevölkerung, und es gibt hier kaum jemanden, der noch nie in den Ferien unterwegs war (Reisegewohnheiten 1992). Diese „schönsten Tage des Jahres" (Armanski 1978) stellen für viele Menschen die erwünschte und ersehnte Unterbrechung der Arbeitszeit dar, denen die Aufgabe zufällt, die alltäglichen Defizite in einer Vielzahl von Lebensbereichen auszugleichen.

Der Fremdenverkehr[1] in seinem eigentlichen Wortsinn, als die Begegnung mit dem Unbekannten, gehört zu einem wichtigen Konstitutivum von Kultur als der kreativen Beschäftigung mit Neuem und Nicht-Alltäglichem und stellt einen wichtigen Beitrag zum durchaus brisanten Aspekt kultureller Kontakte und Konflikte dar (vgl. Greverus u. a. 1988). In Vergangenheit und Gegenwart können eine Vielzahl von Reisearten und Mobilitätsvarianten beobachtet werden, man denke an Wallfahrten und Pilgerzüge, die Reisen der Handwerker oder Geschäftsleute, Forschungs- und Entdeckungsreisen, Migration, Ortsveränderungen durch Kriegswirren oder Vertreibung. Durch diese Reisen, denen die wirtschaftliche, politische oder religiöse Zweckgebundenheit gemeinsames Kennzeichen ist, kommt es zu Begegnungen mit anderen Regionen und Ländern. All dies sind Reisen, die das Forschungsinteresse der Volkskunde und verwandter Wissenschaften wecken, wie der Sammelband „Reisekultur" eindrücklich zeigt (vgl. Bausinger u. a. 1991).[2]

## 1. Tourismusgeschichtlicher Abriß

Als einer der Vorläufer des modernen Fremdenverkehrs gilt die Reise junger Adeliger durch Europa im 16. und 17. Jahrhundert. Ihre „Grand Tour", die eine Art Initiationsritus in die feudale Gesellschaft darstellte,

[1] Die Begriffe Fremdenverkehr und Tourismus werden synonym verwendet.

[2] Da diese Arten des Reisens nicht weiter berücksichtigt werden können, möge dieser Hinweis genügen.

war Teil des adeligen Erziehungsprogramms und oft von mehreren Jahren Dauer und führte in die Metropolen des kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Lebens (vgl. Prahl / Steinecke 1989). Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde im Zuge gesellschaftlicher Umbrüche, durch die beginnende Industrialisierung und unter dem Einfluß der Aufklärung die Exklusivität dieser Reiseform aufgebrochen, und die neue Elite, das gehobene Bürgertum, reiste zu den kulturellen Zentren Europas. Die „Bildungsreise" mit ihrer moralisch-pädagogischen Zielsetzung diente dem Kennenlernen kultureller, aber auch politischer, sozialer und technischer Einrichtungen. Eine große Zahl von realen und fiktiven Reisebeschreibungen und Reiseanleitungen (Apodemiken) erschien (vgl. Stagl 1983), die mit ihren Schilderungen der Lebensumstände der Bevölkerung als volkskundliche Quellen interessant sind. Ihre Nachfolger waren die seit den 1830er Jahren erscheinenden Reiseführer – der erste Baedeker erscheint 1839 –, die durch ihre Beschreibungen und ihr Sternchen-system für besondere Sehenswürdigkeiten den touristischen Blick normierten (vgl. Lauterbach 1989).

Im Zuge der beginnenden Romantik entstand die „sentimentale Reise", die sich – vom humanistischen Bildungszweck befreit – zur touristischen Reise, der Reise als Selbstzweck, wandelte. Auch die Zielregionen wechselten. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden im Sinne eines neuen Naturverständnisses Gegenden touristisch „entdeckt", die bis dahin als unwirtlich, feindselig und ungesund gegolten hatten: die Meeresküste und die Berge (vgl. Rolshoven 1993; Richter 1998; Tschofen 1993). Adelige und Großindustrielle führten die Bäderreise zu den Meeresküsten und den binnenländischen Kurorten ein. Im Vordergrund standen dabei allerdings weniger die Gesundheit, sondern Vergnügungen und Aktivitäten wie die Promenade und der Besuch von Spielbank, Konzert oder Ball und die Treffen „der Gesellschaft", wofür unter anderen Stefan Zweig oder Arthur Schnitzler noch um 1900 literarische Zeugnisse lieferten. Diese Prägung erwies sich als so stark, daß der Reise in die traditionellen Kurorte bis heute, da die Krankenkassen dort Erholungsbedürftige unterbringen, noch Reste des vergangenen Flairs anhaften.

Im damaligen Österreich, also der Donaumonarchie, standen die böhmischen Bäder Karlsbad, Marienbad und Franzensbad und die Bäder an der Adria am Beginn der touristischen Entwicklung. Beliebt wurden auch der Schneeberg als Luftkurort, Baden bei Wien oder das Salzkammergut mit seinen Solebädern. Bad Ischl und seine Umgebung verdankten ihre Bedeutung im 19. Jahrhundert der Vorliebe Kaiser Franz-Josefs, dort den Sommer zu verbringen. Ischl und das Salzkammergut avancierten in

der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum sommerlichen Treffpunkt bedeutender Politiker, Künstler, Adeliger und Großfinanziers. Man reiste „mit Wirtschaft", das heißt mit Bediensteten und adäquater Ausstattung, und zum Teil mietete man sich auch in Häusern Einheimischer ein, wie dies Hugo von Hofmannsthal in seiner Erzählung „Das Dorf im Gebirge" so trefflich beschreibt. Aber auch der Bau von Villen und Landhäusern, die bis heute das Siedlungsbild im Salzkammergut prägen, wurde von den Reisenden in Auftrag gegeben (vgl. Oberhammer 1983).

Die Einführung der Erfassung von Gästezahlen in den Kurorten ab dem Jahr 1875 dokumentiert die steigende Bedeutung des Fremdenverkehrs für Österreich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Spitzenreiter waren 1879 die böhmischen Kurorte gefolgt von Baden bei Wien, Bad Ischl, Bad Aussee, Wildbad Gastein, Bad Gleichenberg, Vöslau und Meran, (Brusatti 1984, 30f.) wohingegen die heutigen österreichischen Tourismushochburgen in Tirol, Salzburg oder Vorarlberg noch kaum Bedeutung hatten.

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts war es durch ein verändertes Naturverständnis und eine neue Naturwahrnehmung zur Entmythologisierung der Alpen, zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung und zu ersten touristischen Bergbesteigungen gekommen (vgl. Seitz 1987). Das Bild von den geheimnisvollen und schrecklichen Bergen, das jahrhundertelang vorgeherrscht hatte, wandelte sich in Bewunderung und Freude. Entsprechend ihrer wirtschaftlichen Vormachtstellung waren es die Briten, die mit der Erschließung der Alpen begannen. Vornehmlich die Schweiz wurde zum Ziel des Stadtlebens überdrüssiger und naturschwärmerischer junger Reisender aus Großbritannien.

Bei der Entwicklung dieses Alpintourismus kam den Bergsteigerverbänden eine wichtige Bedeutung zu (vgl. Kramer 1983). Im Jahre 1857 war in London der erste „Alpine Club" ins Leben gerufen worden. Fünf Jahre später folgte die Gründung des Österreichischen Alpenvereins, der ab 1873 als Deutsch-Österreichischer Alpenverein firmierte. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht besonders interessant ist, daß neben der Förderung der Erforschung der Alpen, der Förderung des Bergsteigens und Wanderns und der Erhaltung der Schönheit und Ursprünglichkeit der Berge der Verein seine Aufgabe auch in der Pflege der Liebe zur deutschen Heimat sah (Prahl / Steinecke 1989, 50f.). In der Zeitschrift des Deutsch-Österreichischen Alpenvereins wurde neben Tourenbeschreibungen auch der Beschreibung der Lebensweise der alpinen Bevölkerung breiter Raum gelassen, die sich dadurch als ergiebiger und zum Teil kurioser Fundus erweist.

In der Folge derartiger aufklärerischer naturwissenschaftlicher Erkundungen kam es nicht nur zur Entdeckung der Landschaft, sondern es wuchs zunehmend das (binnen)exotische und romantische Interesse am einfachen Leben der Einheimischen. Am Beispiel des Salz-kammergutes läßt sich diese Entwicklung besonders deutlich darstellen. Durch die Übernahme von Kleidungsstücken durch die Touristen (vgl. Krajicek 1979; Kammerhofer-Aggermann / Scope 1994) und die Auf-merksamkeit für Bräuche wurden Teile der Alltagskultur der Bereisten durch den Tourismus gleichsam konserviert und erhielten eine neue Wertschätzung in veränderten Kontexten. Es ist sicherlich kein Zufall, daß zwischen Regionen mit frühem Fremdenverkehr und solchen, in denen die sogenannte „Volkskultur" besonders reich vorhanden ist und gepflegt wird, zahlreiche Überschneidungen bestehen. Konrad Köstlins These, „[...] daß der Tourismus das Land als kulturelles Phänomen erst geschaffen habe, als jene Region des anderen, des Fremden, in der die Exotik des Nahen wirksam wird" (Köstlin 1994, 9), erfährt hierdurch eine Bestätigung.

Die Untersuchung von Utz Jeggle und Gottfried Korff zum Regionalcharakter der Zillertaler gibt ein weiteres treffendes Beispiel für das Entstehen spezifischer Regionalklischees (Jeggle / Korff 1974). Wanderhändlern und reisenden Sängern aus dem Zillertal diente das Tirolertum im 19. Jahrhundert als „Verpackung" und als Verkaufsstrategie und sie prägten damit das Bild vom „urigen" Tiroler außerhalb des Landes. Derartige Stereotype, die die Touristen vor Ort auch wiederfinden wollen, werden von den Einheimischen verinnerlicht, werden ein Teil ihrer Identität und können auch zu Veränderungen des regionalen Bewußtseins führen (Schrutka-Rechtenstamm 1995).

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war die touristische Mobilität insgesamt noch gering, da breite Teile der Bevölkerung in ihren ökonomischen, rechtlichen und zeitlichen Möglichkeiten beschränkt waren. Eine der Grundbedingungen für die Entwicklung und zahlenmäßige Zunahme des Tourismus war die Entstehung bzw. Bewußtwerdung und die Inwertsetzung von Freizeit im Gegensatz zu Arbeitszeit, die im 19. Jahrhundert ihren Anfang nahm. Bezahlter Urlaub wurde erst nach dem Ersten Weltkrieg nach und nach Bestandteil der Kollektivverträge. Auch hielt die beträchtliche Beschwerlichkeit des Reisens viele Menschen von derartigen Unternehmungen ab. Man reiste mit der Postkutsche (vgl. Beyrer 1985), und auch die damaligen Straßen sind mit heutigen Verkehrsverbindungen kaum vergleichbar (vgl. Scharfe 1991). Völlig neue Möglichkeiten verbunden mit einem veränderten Distanzempfinden eröffnete die Einführung von Eisenbahn und Dampfschiff, die in der Lage waren, eine große Personenan-

zahl zu geringen Preisen und bei großer Geschwindigkeit zu transportieren. Damit konnte das gesamte Bürgertum zum neuen Reisepublikum werden (vgl. Schivelbusch 1989).

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren wesentliche Dimensionen des modernen Tourismus entwickelt: der Besichtigungs- und Bildungstourismus, der Kurfremdenverkehr, der Badetourismus, der Alpinismus und der Wintersporttourismus. Die gesellschaftliche Bewertung des Reisens war äußerst positiv. Das Reisen diente der Bildung, der Erfahrung und der Hebung von Status und Prestige, wobei die Parallelen zur heutigen Zeit evident sind. In diese Zeit begannen auch Frauen verstärkt auf Reisen zu gehen (vgl. Jedamsky u. a. 1994).

In Österreich kam es um 1880 durch die steigenden Nächtigungszahlen zum Aufschwung des Fremdenverkehrs, der von da an auch von staatlicher Seite als neuer, eigenständiger Wirtschaftszweig erkannt wurde und dementsprechend gefördert werden sollte. Zu diesem Zweck lud der Grazer Fremdenverkehrsverein 1884 zum „Delegirtentag [sic] zur Förderung des Fremdenverkehrs in den österreichischen Alpenländern". Der Fremdenverkehr wurde dabei als geeignetes Mittel erkannt, der zunehmenden Verarmung und Abwanderung in den ländlichen Regionen entgegenzuwirken (Brusatti 1984, 77). Ein weiteres Zeichen für die zunehmende Bedeutung des Fremdenverkehrs ist in der Aufnahme der Reisebüros in die Liste der konzessionierten Gewerbe Österreichs im Jahre 1895 (Brusatti 1984, 80) zu sehen. Die Idee des Reisebüros hatte seit der ersten Gründung 1845 durch den Engländer Thomas Cook (Enzensberger 1962, 159) in ganz Europa Nachahmer gefunden.

Bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges waren die österreichischen Alpenländer Ziel eines Mittelstandstourismus geworden. Während dieser touristischen Wachstumsphase übernahm Tirol[3] (mit Südtirol) bereits die führende Position in Österreich, wofür die zunehmende Bedeutung des Wintersports mitverantwortlich war. Die ausländischen Gäste erlangten einen wichtigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Einfluß.

Neben der Betonung der kulturellen Bedeutung des Fremdenverkehrs für die Volksbildung, wurden bereits kritische Stimmen laut, die vor sittlichen Gefahren und dem Verfall der Moral warnten (vgl. Göttsch 1994). Die Kritik am Tourismus – so alt wie der Tourismus selbst – ist ein typisches Merkmal des Tourismus (vgl. Enzensberger 1962, 150f.).

[3] Zur Geschichte des Fremdenverkehrs in Tirol vgl. Meixner 1994.

[4] Vgl. Krippendorf u. a. 1988 mit ausführlicher Bibliographie zum Thema „Sanfter Tourismus".

Die touristische Form der Sommerfrische hatte um die Jahrhundertwende ihren Höhepunkt. Urlaubsregelungen und technologischer Fortschritt ermöglichten auch mittleren Beamten und Angestellten, Geschäftsleuten und Militärs mit ihren Familien die Reise aufs Land. Die Urlaubsreise zur Regeneration und Erholung von geistiger Arbeit (noch nicht von körperlicher Arbeit) hatte für diese neuen Mittelschichten hohen Stellenwert und führte in noch weniger frequentierte und preiswertere Gebiete.

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges verlor Österreich einige seiner beliebtesten Urlaubsregionen: Südtirol, die böhmischen Kurorte und die Fremdenverkehrsorte an der Adria, in Dalmatien und Istrien. In den verbliebenen touristischen Zielgebieten (z. B. Nordtirol) entwickelte sich parallel zu den allmählich wieder steigenden Nächtigungszahlen das Bettenangebot. Die Verkehrsverbindungen wurden verbessert und zahlreiche Seilbahnen (vgl. Tschofen 1994) gebaut. Der Fremdenverkehr der Zwischenkriegszeit läßt sich durch zunehmende Motorisierung, eine steigende Bedeutung der Wintersaison und die weiterhin sehr beliebte Erholungsform der Sommerfrische charakterisieren und weist auf die allmähliche Entwicklung des Tourismus zum Massenphänomen hin.

Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1938 wurde der Fremdenverkehr politisiert und vereinnahmt, indem bisherige Fremdenverkehrsverbände durch nationalsozialistische Organisationen ersetzt und z. B. die organisierten „Kraft-durch-Freude-Fahrten" eingeführt wurden (vgl. u. a. Kerschbaumer 1994; Nussbaumer 1988).

Nach 1945 bemühte man sich um eine Wiederbelebung des Fremdenverkehrs in Österreich, wobei sich der Schwerpunkt der österreichischen Tourismuswerbung auf die touristischen Quellgebiete Westeuropa, Skandinavien und Übersee verlagerte, da mit den traditionellen Gästen aus Osteuropa, die bis dato einen Großteil der Klientel gebildet hatten, nicht mehr gerechnet werden konnte. Zunächst bestand die Hauptzahl der Touristen jedoch aus Inländern (92 % im Jahre 1948 und 1950 immerhin noch 70%), die vor allem Westösterreich einen deutlichen Aufschwung brachten. Wichtigstes Herkunftsland der Touristen wurde Deutschland, wo durch das „Wirtschaftswunder" soziale Schranken aufgeweicht wurden, was die Teilnahme breiter Bevölkerungsgruppen am Tourismus ermöglichte. „Sich-Erholen" und die Urlaubsreise wurden zu einer wichtigen gesellschaftlichen Kategorie (Zimmermann 1987, 109). Parallel zu dieser Entwicklung kam es zu einem massiven Ausbau der touristischen Infrastruktur, die zu markanten Veränderungen der Siedlungsstruktur in den Zielregionen führten. Der weiterhin steigende Fremdenverkehr in

Österreich während der 1960er und 1970er Jahre führte nicht nur zur fast gänzlichen Kompensation des Handelsbilanzdefizites (Brusatti 1984, 164f.), sondern verhinderte durch die Schaffung von Einkunftsmöglichkeiten die weitere Zunahme der Landflucht. Der Fremdenverkehr erhielt als Arbeitgeber im wachsenden Hotel-, Gast- und Schankgewerbe, aber auch als Nebenverdienstmöglichkeit in der Privatzimmervermietung und beim Urlaub am Bauernhof verstärkte Relevanz (Schrutka-Rechtenstamm 1992).

Durch die steigende Bedeutung des Autos als Reisemittel veränderten sich nicht nur die Reisemodalitäten hin zu (vermeintlich) größerer Individualität. Der verstärkte Ausbau von Straßen führte zu einer verstärkten Diffusion des Tourismus auch in abgelegene Regionen. Gleichermaßen entwickelt sich in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts der Campingurlaub mit seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten als „Form der ungebundenen Freizeit- und Urlaubsgestaltung" (Haas 1993, 363).

Das Image Österreichs wurde seit der Nachkriegszeit nicht nur durch die Fremdenverkehrswerbung, sondern auch durch die zahlreichen Heimatfilme geprägt, in denen vermehrt Touristen als Handlungsträger eingesetzt wurden. Die Filme, die nicht nur in Österreich, sondern auch in der Bundesrepublik Deutschland liefen, hatten eine große Werbewirksamkeit. Sie präsentierten eine landschaftlich reizvolle Umgebung mit ausgiebigen Einblendungen und Darstellungen von Bräuchen, eingebettet in Handlungen mit vorprogrammiertem Happy End, und verstärkten damit das einseitige idyllisierende Österreichklischee (Steiner 1987, 68f.). Sie trugen zur Entstehung von Vorstellungen von einem glücklichen Landleben, einer gastfreundlichen Bevölkerung und intakten Umwelt bei, deren Problematik an anderer Stelle diskutiert wird.

Seit Ende der 1970er Jahre wurde von offizieller Seite ein Imagewandel initiiert, der Österreich weg vom billigen Reiseland führen sollte (Zimmermann 1987, 115). Dies zeigte sich auch in der Werbung, in der Österreich als „Sommerfrische Europas", als Land interessanter Städte und Veranstaltungen oder als „Wintersportland mit Erlebnischarakter" vorgestellt wurde (Müller 1984, 71). Es wurden aber nach wie vor die gastfreundliche Mentalität der Österreicher und das Vorhandensein einer noch traditionellen Kultur hervorgehoben. Beides sind Kennzeichen, die Günter Schweiger in seiner Imagestudie als wesentlich für Österreich erachtet (Schweiger 1992).

Der Fremdenverkehr hatte in den letzten Jahrzehnten den vormals kargen bergbäuerlichen Lebensraum, die alpine Landschaft in Wert gesetzt, und

stagnierende Agrarräume wurden zu dynamischen Fremdenverkehrszentren (Preglau u. a. 1985, 29). Immer deutlicher rückten jedoch die Probleme, die der Massentourismus mit sich brachte, ins Bewußtsein der Betroffenen. Dazu gehört etwa die Konzentration des Fremden-verkehrs auf einige wenige Gemeinden – schon Ende der 1960er Jahre wurden 74 Prozent der Nächtigungen in 157, das sind ca. 5 Prozent, der österreichischen Gemeinden gezählt (Brusatti 1984, 182). Die dichte Bebauung, die Zersiedelung der Landschaft und das Ansteigen des Transitverkehrs, aber auch die zunehmenden physischen und psychischen Belastungen der im Tourismus Beschäftigten sind Zeichen dieser Entwicklung (vgl. Preglau u. a. 1985; Schönberger 1994). Als Gegen-strategie tauchten in den 80er Jahren die Modelle vom „anderen Reisen", von der „Rücksicht auf Land und Leute" und vom „sanften Tourismus" auf[4], die einen umwelt- und sozialverträglichen Fremden-verkehr propagieren, die in den 90er Jahren durch die weiterführend Forderung nach Nachhaltigkeit (sustainibility) in der touristischen Entwicklung erweitert wurden (vgl. u. a. Weiermair 1996).

## 2. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, in der Zeit der Konsolidierung des Faches Volkskunde als Wissenschaft, läßt sich eine Übereinstimmung der Interessen von Touristen und Forschern an der bereisten regionalen Kultur feststellen. Als ein Beispiel[5] für die Ausrichtung der Volkskunde dieser frühen Stunde, die mit den Bestrebungen, das schwindende Erbe erfassen und retten zu wollen, gerade in Österreich mit den Vorstellungen von Touristen konform ging, verweise ich auf eine Notiz im ersten Jahrgang der Zeitschrift für österreichische Volkskunde aus dem Jahre 1895. Darin wird von einem stark beachteten Vortrag über „Die Bedeutung der Volkskunde und der Volkseigenthümlichkeiten für Touristik und Fremdenverkehr" berichtet, den eines der Mitglieder im Österreichischen Touristen-Club gehalten habe (Zeitschrift... 1895, 121f.). Es wird „als rettende Tat" für die gefährdeten „nationalen Besitztümer an Trachten, Sitten und Bräuchen" die Errichtung einer Sektion für Volkskunde im Touristen-Club empfohlen. Diese solle Anleitungen zur „Veranstaltung von Volksfesten und Volksspielen altherkömmlicher Art geben, um dadurch möglicherweise den Fremdenverkehr zu heben und zu beleben". Darin zeigt sich ein noch ganz unbekümmerter und undifferenzierter

[5]Bei Hans Moser finden sich dafür zahlreiche Belege (Moser 1964, 30-32).

Umgang mit dem Thema Authentizität, das seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts einen äußerst hohen Stellenwert erhält und Touristen und Wissenschaftlern als Zerstörern bzw. Bewahrern konträre Positionen zuweist. Die frühe Übereinstimmung des Interesses dokumentiert auch den vergleichbaren sozialen Hintergrund, der beide Kategorien von Reisenden der gleichen, und zwar gehobenen Gesellschaftsschicht zuordnen läßt. Diese Phase der Entstehung der Volkskunde als Wissen schaft ist durch Bestrebungen gekennzeichnet, „[...] Volkstümliches für irgendwelche Zwecke zu nützen, es zu pflegen und auch wiederzuerwecken, [...]" (Moser 1964, 31) und es damit auch gleichzeitig nach eigenen Vorstellungen zu verändern.

Die enge Verbindung von Forschung und Pflege verdeutlicht den gesellschaftspolitischen Auftrag, den sich die frühe Volkskunde gestellt hatte. Dies wird auch bei einem der bekanntesten österreichischen Fachvertreter in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Viktor Geramb, deutlich, der ganz dezidiert Kulturarbeit, Heimatpflege und Volksbildung als Forschungsauftrag formulierte (vgl. Geramb 1946).

Als Forschungsgegenstand selbst wurde der Fremdenverkehr von der Volkskunde erst in der Nachkriegszeit entdeckt. Durch seine funktionsbezogenen Forschungsansätze hatte Richard Weiss mit seiner „Volkskunde der Schweiz" im Jahr 1946 einen wichtigen Neuanfang für die deutschsprachige Volkskunde gesetzt (vgl. Weiss 1946). Er erkannte im Abschnitt über das Verkehrswesen den Einfluß des Fremdenverkehrs, der „[...] in seinen großen Zentren das traditionelle Gepräge einer Gegend und das lokale Volksleben völlig verändert [...]" (Weiss 1946, 119). Diese Berücksichtigung der jüngeren Entwicklungen und seine nuancierten Beobachtungen zu Veränderungen bedeuteten die Einbeziehung der Auswirkungen des Tourismus in die Aufgabenstellung der Volkskunde. Dies zeigt sich auch in seinen differenzierten Aussagen zu den Folgen des Fremdenverkehrs für die Bereisten. Er merkte an, daß nach der ersten „Überflutung" durch das Fremde die Besinnung der Einheimischen auf ihre Eigenart bewußt wieder erstanden ist (Weiss 1946, 120). Dennoch klingt hinsichtlich der Veränderungen durch den Tourismus immer wieder sein Bedauern und damit seine grundsätzlich ambivalente Haltung durch, wenn er zum Beispiel von der „Prostitution des Volkslebens zum Schaustück für die Fremden" (Weiss 1946, 119) sprach. Weiss thematisierte damit die Inszenierung von Kultur, die den Fremden von den Einheimischen geboten wird, und die „[...] verschwindet, sobald man nach der Saison wieder daheim und unter sich ist." Neben den erwähnten pessimistischen Äußerungen zum Frem-

denverkehr bedeutete für Weiss der Kontakt zwischen den Bergbewohnern und den Städtern aber auch das Entstehen von neuen Beziehungen, die er sogar als „willkommene Brücken" (Weiss 1962, 239) bezeichnet. Sein Ziel lag primär darin, mögliche Verbesserung der Lebensumstände der Bergbewohner zu finden, indem er die Tourismusindustrie mit anderen möglichen Erwerbsquellen verglich oder als schlechtere Alternative die Land- bzw. Bergflucht ansprach (Weiss 1962, 240).

Einen Zugang zur Thematik von anderer Seite findet Hans Moser, indem er die Rolle des Tourismus bei brauchgebundenen Darbietungen untersucht. Moser stellt bemerkenswerte Ansätze zur Diskussion, die in der Folge jedoch wie die von Weiss in der Forschung vorerst kaum Berücksichtigung fanden:

„Differenzierte Untersuchungen über das Reisevolk müßten auch die Volkskunde interessieren und mehr noch die Frage, wie das bodenständige Volk, das daran verdient und andrerseits nicht bloß materielle Leistungen bieten soll, reagiert und welche Veränderungen es durch diese Beanspruchung erfährt" (Moser 1964, 42).

Im Zusammenhang mit dem Fremdenverkehr beschreibt Hans Moser das Entstehen von Phänomenen der Vermarktung von Volkskultur und bringt den Begriff „Folklorismus" in die volkskundliche Diskussion ein. Der Folklorismus, für dessen bereits historisches Vorhandensein er zahlreiche Beispiele anführt, sei

> „die Vorführung traditionell und funktionell festgelegter Elemente des Volkstums außerhalb ihrer lokalen oder ständischen Gemeinschaft, die spielerische Nachahmung volkstümlicher Motive in einer anderen Sozialschicht und das von verschiedenen Zwecken bestimmte Erfinden und Schaffen volkstümlich wirkender Elemente abseits der Tradition" (Moser 1962, 190).

Auf einen kurzen Nenner gebracht, bezeichnet er derartige Entwicklungen als „Volkskultur aus zweiter Hand" (Moser 1962, 180). Einen wichtigen Unterschied des Folklorismus, wie er bis dahin zu beobachten war, zu dem am Beginn der 1960er Jahre sieht er in dessen primär kommerzieller Bestimmung und seinem engen Zusammenhang mit der Fremdenverkehrs- und der Unterhaltungsindustrie (Moser 1962, 199). Das Bedauern, das bei ihm ob dieser Phänomene, deren Untersuchung er als volkskundliche Forschungsaufgabe benennt (Moser 1962, 190), durchklingt, ist das Bedauern um den Verlust von Volkskultur.

Größere Bedeutung kommt dem Tourismus in Bausingers „Volkskunde" als Forschungsgegenstand erstmals nicht nur unter dem Aspekt „Tourismus

und Folklorismus" zu (Bausinger [1971]). Bausinger deckt historische Hintergründe für die enge Verbindung von Folklorismus und Fremdenverkehr auf. Das Neue an diesen Überlegungen im Vergleich mit den älteren von Weiss oder Moser ist nicht nur die Berücksichtigung der Entwicklung des Tourismus in seinen verschiedenen Phasen. Bausinger beschreibt Auswirkungen der Fremdenverkehrsindustrie auf Reisende und Einheimische, betont die spielerische Funktion des touristischen Folklorismus (Bausinger [1971], 176) und demonstriert die Unwissenschaftlichkeit der Diskussionen um das „Echte" in der Volkskultur. Bestimmte Rollenerwartungen und Verhaltensunsicherheiten sind seiner Meinung nach ebenso Bestandteil des Kontaktes zwischen Reisenden und Bereisten wie die Veränderung der regionalen Identität der Einheimischen.

Mit dem Ende der 1970er Jahre erscheinen in der Volkskunde nur vereinzelt Studien, die touristisches Reisen thematisieren. Exemplarisch sei hier das „Kritische Bilderbuch" aus dem Frankfurter Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie genannt (Beutel u. a. 1978). Das Buch geht über die bloße Kritik am Tourismus als Zerstörer von Kultur hinaus. Die komplexe Herangehensweise setzt den Tourismus selbst mit seinen ungleichen Partnern, den Reisenden und den Einheimischen, in den Mittelpunkt. Ina Maria Greverus hebt die Bedeutung, die dem Tourismus als Forschungsgegenstand beigemessen werden sollte, hervor, da seine Erforschung unter stark praxisorientierten Aspekten die „Schaffung der Voraussetzung einer partnerschaftlichen, und das heißt chancengleichen, interkulturellen Kommunikation" (Greverus 1978, 97) vorantreiben könne. Das Stichwort „praxisorientiert" bedeute auch, daß sich hier ein Berufsfeld für Absolventen kulturwissen-schaftlicher Studien unter Zusammenarbeit mit der Tourismusbranche im Sinne einer Vermittlung von Lernangeboten an Reisende für eine „prätouristische" Reflexion eröffne (Greverus 1978, 97).

Eine intensive Hinwendung zu Möglichkeiten der Umsetzung volkskundlicher Forschung ist bei den Arbeiten von Dieter Kramer zu beobachten. Er hat sich seit Ende der 1970er Jahre in zahlreichen Aufsätzen mit dem Tourismus und seinen gesellschaftspolitischen Hintergründen und Entwicklungen beschäftigt[6]. Seine Arbeit mit dem Titel „Der sanfte Tourismus" (Kramer 1983) ist nicht nur als Entwicklungsgeschichte des Alpinismus und seiner Vereine zu verstehen, sondern im Sinne einer praxisorientierten und verantwortungsvollen Wissenschaft diskutiert er

[6] Vgl. die Aufsatzsammlung „Tourismus-Politik" (Kramer 1990).

negative Auswirkungen des Tourismus und mögliche Lösungswege für die Betroffenen.

Thematische Erweiterungen erfuhr die volkskundliche Tourismusforschung durch ein Projekt des Regensburger Instituts für Volkskunde unter der Leitung von Konrad Köstlin (Berwing / Köstlin 1984). Neben der Erforschung einer Fremdenverkehrsregion, der Geschichte und Spezifik des Tourismus in Ostbayern, wurden neue Aspekte wie Andenken und Photographie oder das Essen auf Reisen behandelt. Damit wurden die Verhaltensweisen von Touristen in den Blickpunkt volkskundlicher Forschung gerückt.

Von österreichischer Seite äußerte sich der Wiener Volkskundler Helmut P. Fielhauer zum Thema Fremdenverkehr und stellte seine Überlegungen zum Slogan der Österreichwerbung „Festland Österreich" vor. Er betonte, daß die sogenannte Volkskultur und das Österreichbild durch den Tourismus geprägt werden und hob die Rolle, die dem Tourismus in Österreich zukommt, hervor. Bei der kulturellen Brisanz dieser Phäno-mene kritisiert er das Fehlen von volkskundlichen Untersuchungen zur Tourismuskultur und ihren Auswirkungen (Fielhauer 1982). Als Stichwort – jedoch noch nicht als eigener Forschungsgegenstand – wurde „Fremdenverkehr" in der österreichischen volkskundlichen Bibliographie aufgenommen. Die volkskundlichen Aufsätze, die hier vor allem seit den 1970er Jahren genannt werden, handeln allerdings vom meist negativen – weil folkloristischen – Einfluß des Tourismus auf Volkskultur bzw. es werden darin Arbeiten aus Nachbarwissenschaften wie Geographie oder den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften angeführt (Beitl 1969ff.).

Die verstärkte Beschäftigung mit dem Phänomen Tourismus in der deutschsprachigen Volkskunde führte schließlich zur Gründung einer eigenen Kommission für kulturwissenschaftliche Tourismusforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde im Jahre 1988. Zu Beginn ihrer Arbeit hatte sie es sich zum Ziel gesetzt, zunächst in einer Art Bestandsaufnahme spezifische Fragestellungen vorzustellen und darzulegen, wie sich die kulturwissenschaftlichen von den zahlreichen For-schungsansätzen der mit Tourismus befaßten Wissenschaften unter-scheiden, um die diesbezügliche Lücke (Kramer 1992, 11) schließen zu können. Die deutschsprachige Tourismusforschung war lange Zeit von einer Konzentration auf ökonomische Aspekte, auf Marktanalysen oder Tourismuskritik beschränkt, was auch Dieter Kramer und H. Jürgen Kagelmann monierten (Kramer 1990; Kagelmann 1993). Aufgabe einer kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung muß es jedoch sein, eine differenzierte Sichtweise zu entwickeln und das negative Image, das beispielsweise dem Massentou-

rismus anhaftet, zugunsten soziokultureller Fragestellungen aufzulösen und damit gesamtgesellschaftliche Bezüge miteinzubeziehen.

Für die Volkskunde bedeutet, wie oben dargelegt, der Tourismus ein relativ junges Forschungsfeld. In anderen Wissenschaften hat die Beschäftigung mit der Urlaubsreise schon weit längere Tradition, man denke an die Schweizer Wirtschaftswissenschaftler Walter Hunziker und Karl Krapf, die bereits zu Beginn der 1940er Jahre ihre „Fremdenver-kehrslehre" verfaßten (Hunziker / Krapf 1942) oder an die inzwischen zum Klassiker gewordene Untersuchung von Hans-Joachim Knebel über die soziologischen Strukturwandlungen im modernen Tourismus (Knebel 1960; vgl. auch Spode 1995). Einen fach-übergreifenden Einblick in die Disziplinen der Tourismuswissenschaft, ihre theoretischen Konzepte sowie Phänome und Ausformungen des Tourismus gibt das Handbuch von Heinz Hahn und H. Jürgen Kagelmann (Hahn / Kagelmann 1993). Den interdisziplinären Diskurs ermöglichen die Gründungen der Zeitschrift „Tourismus Journal", der Zeitschrift für tourismus-wissenschaftliche Forschung und Praxis (vgl. Wöhler 1997), und des Jahrbuches für Reise- und Tourismusforschung „Voyage", die beide 1997 das erste Mal erschienen (vgl.auch Bachleitner / Schimany 1999).

## 3. Forschungsperspektiven

### 3.1. Die Gastgeberkultur

Der Tourismus nimmt Einfluß auf viele Bereiche der bereisten Kultur, die traditionellerweise volkskundliches Interesse hervorrufen und den alten Kanon repräsentieren, genannt seien Sitte und Brauch, Kleidung, Essen und Trinken oder Siedlung. Volkskundliche Tourismusforschung muß jedoch mehr sein als ein Anhängsel der „Kanonexerzitien" (Kramer 1992, 12). Es bedarf differenzierter Studien, um die Entwicklungen, die der Fremdenverkehr mit sich bringt, in ihren soziokulturellen Auswir-kungen zu untersuchen und in ihrer Gesamtheit einer Analyse zu unterziehen. Wie oben dargelegt, wurden Veränderungen durch den Tourismus lange Zeit als folkloristisch und damit „unauthentisch" abgetan. Es gilt jedoch die Gründe für die Suche nach dem „Echten" und der Präsentation des „Echten" bzw. dessen, was als „echt" vermarktet wird, zu hinterfragen. Die Frage nach dem Authentischen wird damit sekundär (vgl. Bendix 1994).

Zum Folklorismus und zur Folklorismuskritik im Tourismus[7] existieren bereits differenzierte Studien (vgl. Hörandner / Lunzer 1982; Bodemann

[7] Vgl. dazu von österreichischer Seite u. a. Lipp 1972.

1983). Das Phänomen und der Begriff Folklorismus bleiben jedoch schwer entwirrbar, wofür Hermann Bausinger den ästhetischen Umgang mit Elementen der Volkskultur, den weiten räumlichen Ausgriff, die Dialektik von aktueller Lebendigkeit in der Gestaltung des Vorgeführten und musealen Implikationen und Zielen und schließlich das Nebeneinander und Ineinander von „Idealismus" und kommerziellem Interesse als Gründe anführt (Bausinger 1988, 323f.). Ein gelungenes Beispiel der raren österreichischen Beschäftigung mit den Zusammenhängen von Folklorismus und Tourismus stellt die Dissertation von Kriemhild Kapeller dar. Am Beispiel des Vorarlberger Fremdenverkehrs analysiert sie die vielschichtigen Wirkungsgrade des Folklorismus, von der Architektur über die Nahrung bis hin zur Werbung (Kapeller 1991).

Volkskundliche Tourismusforschung ist allerdings nicht auf Folklorismusforschung beschränkt. Ihre Aufgabe ist es darüberhinaus, unter anderem Auswirkungen des Tourismus auf die soziokulturellen Bedingungen und Bedingtheiten, auf Verhaltensweisen und Werthaltungen der Bevölkerung in touristischen Zielgebieten zu untersuchen. Für die Bewohner von Fremdenverkehrsgebieten bildet die Präsenz von urlaubenden Menschen einen Bestandteil ihres Alltags. Ihre Einteilung des Jahres erfolgt je nach Anwesenheit von Touristen in Saison und Nicht-Saison, deren unterschiedliche Szenerien Orvar Löfgren eindrücklich beschrieben hat (Löfgren 1994).

In seinen Auswirkungen auf die Zielregionen wird der Fremdenverkehr konträr einmal als Retter und einmal als Zerstörer interpretiert. Die Fremdenbeherbergung bringt Arbeitsplätze, wirtschaftlichen Aufschwung und Kontakte mit fremden Menschen, der kulturellen Welt der Gastgeber wird die „Chance zum Überleben" (Preglau u. a. 1985, 105) geboten. Vor allem im ländlichen Umfeld wurde und wird der Fremdenverkehr bei wirtschaftlicher Stagnation oder Rezession von politischer Seite als Chance und Ausweg begriffen. Die Schaffung neuer Arbeitsplätze wird als Strategie gegen die Abwanderung Jugendlicher angeführt und die Förderung des Tourismus als Maßnahme dargestellt, von der jeder profitieren könne. Andererseits werden die Anforderungen an die Beschäftigten besonders im Massentourismus als stark belastend emp-funden, wofür die Studie von Alwin Schönberger beredtes Zeugnis gibt, in der er exemplarisch Lebensläufe aus touristischen Milieus vorstellt (Schönberger 1994). In Österreich werden aufgrund des Images als gastfreundliches Land, das von

[8] Zu den Themen Widerstand und Strategien der Gastgeberkultur gegen die Veränderungen durch den Tourismus vgl. Haid 1988 und Johler 1994.

der Fremdenverkehrswerbung sehr stark gepflegt wird, besonders hohe Erwartungen an das Engagement der Gastgeber gestellt[8]. Eine wichtige Quelle diesbezüglich stellt die Ratgeberliteratur für touristische Unternehmen dar, die neuerdings das Finden einer verträglichen Distanz und das Entwickeln einer spezifischen Identität als Gastgeber als wichtig erachtet, bei der es darauf ankomme, die geeignete Nähe und den notwendigen Abstand zu finden[9].

Verschiedentlich taucht Kritik an den mit dem Tourismus einhergehenden Veränderungen der Gastgeberkultur auf. Tendenzen zur Musea-lisierung und zur Käuflichkeit der Kultur und der drohende Verlust der kulturellen Eigenständigkeit werden als Nachteile beschrieben (Preglau u. a. 1985, 106f.). Alternativmodelle sollen als „sanfter" oder „intelligenter" Tourismus die Bewahrung und die Erhaltung der bereisten Kultur miteinschließen. In der Kulturwissenschaft werden derartige Aussagen nicht kritiklos übernommen, da sie von einer zu statischen Betrachtungsweise zeugt angesichts einer bereits über hundertjährigen Geschichte des Tourismus in den Alpen. „Kritik an der Tourismuskritik" von volkskundlicher Seite ist herausgefordert.

Veränderungen der Siedlungs- und Sozialstruktur durch Tourismus sind ganz offensichtlich. Viel gravierender und natürlich mit dieser in engem Bezug stehend, sind Veränderungen von Norm- und Wertvorstellungen, ohne diese von vornherein als negativ zu bezeichnen. Der Umbruch, den der Fremdenverkehr mit sich bringt, kann nur langsam verarbeitet werden und führt zu kulturellen Verunsicherungen. Er bringt beispiels-weise eine Inwertsetzung des für die Gastgeberkultur Alltäglichen mit sich, wie dies in zahlreichen Regionen Österreichs zu beobachten ist. Es läßt sich eine „Folklorisierung des Alltags" beobachten, der seinerseits wiederum touristische Vermarktung erfährt. Dabei können bei den Menschen in touristischen Zielgebieten Verinnerlichungen der von außen herangetragenen Bilder beobachtet werden, die zu Veränderungen und schließlich zu Stabilisierungen der Identität führen (vgl. Bruner 1991; Schrutka-Rechtenstamm 1995).

[9] Vgl. u. a. „Herzlich willkommen! Urlaub am Bauernhof." Hg: Landeskammer für Land- und Forstwirtschaft in Steiermark, eine Broschüre für bäuerliche Vermieter aus den 1990er Jahren.

### 3.2. Touristenkultur und Reisealltag

Daß der Schweizer Volkskundler Ueli Gyr bei der Einführung der Termini „Touristenkultur" und „Reisealltag" auf deren scheinbare innere Widersprüchlichkeit hinweisen muß, zeigt, daß die Erforschung der touristischen Reise 1988 noch keinen ausgeprägten Forschungsgegenstand der Volkskunde darstellte. Die Ursachen dafür wähnt er einerseits in der pauschalen Kritik an den Reisenden und deren massenhaften „kulturlosen" Auftreten. Auf der anderen Seite wird der Urlaub als Gegenwelt[10] zum alltäglichen Trott empfunden, sodaß die Verknüpfung von Alltag und Reise paradox erscheint. Gerade hier setzt kultur-wissenschaftliche Forschung ein, da

> „[...] der Urlaubsgestaltung (dem Reisen insbesondere) das Moment eigener Routinewirklichkeit, ritualisierter Aneignung von Fremdem und besonderer Techniken anhaftet, mit denen touristische Situationen bewältigt werden" (Gyr 1988, 225).

Gyr legt in seinem programmatischen Aufsatz, dem er bezeichnenderweise den Untertitel „Volkskundlicher Nachholbedarf in der Tourismusforschung" gibt, wichtige Grundlagen dar. An Beispielen des Fernreisens und des Cluburlaubs zeigt er die Sinnhaftigkeit von Mikrostudien auf, die dem stark ritualisierten touristischen Verhalten, das durch ausgeprägte Rollen- und Rhythmuswechsel gekennzeichnet ist, am ehesten gerecht werden.

Reisen als eine Bewegung im Raum bedeutet das Verlassen des vertrauten Territoriums und die Konfrontation mit dem Unvertrauten, dem Fremden, das bewältigt werden muß. (Eder 1991, 158) Das Bestreben der meisten Reisenden ist es also, in der befremdlichen Umwelt einen Bereich zu finden, der Schutz bietet und Vertrauen schafft. Ein evidentes Zeichen dafür ist die Beliebtheit von Wohnwagen und Wohnmobil (vgl. Hofmann 1994), aber auch das Wiederkehren an vertraut gewordene Orte (Stammgastphänomen). Touristische Handlungen sind eng mit Ritualen und Symbolen verknüpft, die in diesem Sinne Sicherheit und Orientierung geben (Soeffner 1991). Einfache Deutungsmuster erleichtern dem Touristen, das Fremde und Neue als das Einfache und Übersichtliche zu erfahren und zu erleben (MacCannell 1989). Dabei tauchen ganz traditionelle volkskundliche Phänomene wie Berührungsmagie auf. Der Vergleich mit den Strukturen einer Wallfahrt drängt sich auf: die Souvenirs werden zu säkularisierten Devotionalien (Gyr 1994).

Die touristische Aneignung von Fremdkulturellem erfolgt, wie bereits erwähnt, über Symbolkonsum: Sehenswürdigkeiten, zu denen die Rei-

[10] Zur Kritik am Gegenweltmodell vgl. Köstlin 1995.

seführer im Sternchenprinzip leiten, sind dafür evidente Beispiele (vgl. Lauterbach 1989, 1993); der Kauf von Souvenirs (Köstlin 1991) oder ausgewählten Verbrauchsgütern, das Schreiben von Ansichtskarten (Löfgren 1986; Cantauw-Groschek 1993), die symbolische Angleichung an die Kultur des Urlaubslandes durch Kleidungsstücke oder Accessoires oder die Konsumation von kulinarischen Spezialitäten und Getränken. Die Bilder der Ferne und des Urlaubs, die von den unterschiedlichsten Medien versprochen werden (Weyers / Köck 1995), wollen vor Ort wiedergefunden werden, selbst dann, wenn die Touristen die Unmöglichkeit ihres Unterfangens durchschauen.

Der Urlaub wirkt aber auch in den Alltag hinein. Es gehören erwartungsvolle Vorbereitungen dazu: Pläne machen, Landkarten studieren und Prospekte lesen. Dazu zählen geradezu ritualisierte Handlungsabläufe wie das Kofferpacken. Auch in kanalisierten Erinnerungen in Form von Erzählungen oder in optischen Aufbereitungen wie den berühmt-berüchtigten Diaabenden werden Urlaub und Nicht-Urlaub miteinander verwoben. Der Symbolik dieser authentischen Erinnerungsbeweise haben Elisabeth Fendl und Klara Löffler Überlegungen gewidmet (Fendl / Löffler 1995).

Obwohl oder eher weil Reisen ein Massenphänomen ist, läßt sich daran sehr deutlich soziales Differenzierungsstreben erkennen. Nicht mehr die Reise an sich bringt Prestige, sondern durch ein feinmaschiges Netz des Wohin und Wie schätzen sich die Touristen gegenseitig ein, sodaß Assoziationen zum Bourdieuschen Szenario der feinen Unterschiede nicht zufällig sind. In den verschiedenen Reiseformen, mit dem Auto, Wohnmobil, Flugzeug oder mit dem Fahrrad, der organisierten Pauschalreise oder der altbewährten Sommerfrische, sowie in der Auswahl des Reisezieles spiegeln sich soziale Segregations- und Distinktionswünsche und sie sind zu Teilen des Lebensstils geworden. Sie zeichnen aber auch für die Intensität des Blickes auf das andere Land verantwortlich. Das Erleben auf der Reise ist von Sehnsüchten, Wünschen und Vorstellungen der Reisenden geprägt. Die Fremde wird in diesem Sinne über ihre Stereotype erfahren, über die Bilder die sich schon vorher festgesetzt hatten, sie wird selektiv standardisiert, denn der Blick der Touristen ist geprägt durch die Ausschnitthaftigkeit des Gesehenen (vgl. Köck 2001). Eine neue Entwicklung konkretisiert sich in der Verschmelzung touristischer Erscheinungsformen, in der auch durchaus ein widersprüchliches und hybrides Verhalten beobachtet werden kann, wie die Untersuchung von Michael Rotpart belegt, wenn beispielsweise extrem hedonistisches Verhalten von Phasen der Sparsamkeit, dem Wunsch nach Kulturkontakt oder Anpassung abgelöst wird (Rotpart 1995).

Dem Erlebnischarakter im Urlaub kommt in den letzten Jahren ein immer höherer Stellenwert zu. Verschiedenste „künstliche Welten" wurden für Touristen geschaffen, die quasi ein virtuelles Urlaubsambiente erzeugen und den Mythos vom touristischen Schlaraffenland zu verwirklichen suchen. Daneben sind aber auch Natur, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit Leitbegriffe im Tourismus. Die Natur wird dabei zum einen sozusagen als geeignete Umwelt für diverse Freizeitaktivitäten, aber auch als Herausforderung und Abenteuer gesehen, wofür ich das Bild der Kulisse, der austauschbaren Bühne als sehr treffend halte. Sie unterscheidet sich ganz wesentlich vom zweiten Typ touristischer Aneignung von Natur, der ästhetischen Kontemplation, mythischen Entrückung, beschaulichen Harmonie, Sehnsucht nach der Natur, die einen bedeutenden Aspekt modernen Reisens ausmacht. Dabei herrschen Bilder von unberührter – sprich von menschlicher Zivilisation unberührter – Natur und Landschaft vor, die seit der Romantik einen wichtigen, den Alltag kompensierenden Faktor darstellen (Schrutka-Rechtenstamm 1998a). Mit Natur und natürlichem Ambiente verbindet diese Art von Touristen im allgemeinen idyllische und idealisierte Vorstellungen. Im Vordergrund stehen Bilder einer noch heilen Welt in Verbindung mit Ruhe, Stille, reiner frischer Luft, Naturnähe und Gesundheit sowie einem intensiven Kontakt mit Tieren und Pflanzen im Wechsel der Jahreszeiten. Natur wird zum Bereich starker, im Alltag kaum noch erfahrbarer Emotionen (Hennig 1997, 107f.). Auf Reisen wird als Gegengewicht zur alltäglichen Affektverarmung eine gesteigerte Intensität der Gefühle gesucht. Dosierte Gefahr oder Angsterleben gehören dazu, aber auch sanfte Gefühle, das Erleben von Empfindungen und schönen Stimmungen. In der sogenannten Natur kommt es zur Spiegelung und Steigerung der Affekte.

### 3.3. Tourismus als Kulturkontakt

Grundsätzlich sind gerade die Österreicherinnen und Österreicher auf Grund der hohen Dichte von Fremdenverkehrsorten und auf Grund der eigenen hohen Reiseintensität Reisende und auch Bewohner touristischer Zielgebiete. „Wir sind alle Touristen", wie dies Konrad Köstlin für den Titel eines Vortrages formulierte (Köstlin 1995) und – so könnte man in Österreich ergänzen – wir sind alle Bereiste. Während aber die Begegnung für zweitere während ihres Arbeitsalltags stattfindet, bedeuten sie für die Reisenden das „Außer-Alltägliche", die kostbarsten Tage des Jahres. Berücksichtigt man, daß Freizeit höher bewertet wird als Arbeitszeit, so läßt sich auf das Vorhandensein gewisser hierarchischer Strukturen zwischen arbeitender und urlaubender Bevölkerung schließen, die im Extrem

als „Herr-Knecht-Beziehung" bewertet werden. Tourismus bedeutet das Aufeinandertreffen von Menschen unterschiedlicher kultureller, bzw. sozialer und regionaler Herkunft, aus der kulturelle Mißverständnisse bzw. kulturelles Nicht-Verstehen resultieren können. Es entwickelt sich ein diffiziles Geflecht von Status- und Machtverhältnissen, was der Soziologe Boas Shamir anhand des Trinkgeldgebens anschaulich dargestellt hat (Shamir 1993). Die Gender-Perspektive bereichert auf vielfältige Art und Weise die kulturwissenschaftliche Tourismusforschung in diesem Kontext durch das Aufdecken der Ideologien von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Gast- wie in der Gastgeberkultur sowie im interkulturellen Kontakt: dazu gehört beispielsweise der geschlechtsspezifische Umgang mit Zeit, Sexualität oder Arbeit (vgl. Swain 1995).

Trotz der Vielfalt von Reisemöglichkeiten und Varianten lassen sich Reisende in der Regel durch spezifische gemeinsame Merkmale hinsichtlich ihrer Interaktionscharakteristik mit den Angehörigen der Gastgesellschaft charakterisieren. Touristische Beziehungen sind gekennzeichnet durch ihren kurzen Zeithorizont, ihre relative Freiheit von Verpflichtungen des Alltags und der Nähe zum touristischen Gastgeber. In diesem Sinne können Touristen als Fremde im Sinne von Georg Simmel interpretiert werden, die in einem Verhältnis der physischen Nähe, aber kulturellen Ferne zur Gastgesellschaft stehen (Dworschak 1994, 116). Je nach Grad der ethnischen und kulturellen Distanz sind die Interaktionen durch soziale Distanz, Stereotypisierungen, fehlende Spontaneität und kommerzialisierte Freundlichkeit geprägt.

Heide Wahrlich hat in ihrer Untersuchung über den Ferntourismus die diesbezüglichen unterschiedlichen Intensitäten aufgezeigt: die flüchtige Kulturberührung, der konfliktreiche Kulturzusammenstoß, der Kulturkontakt, der ein ausgewogenes Kräfteverhältnis voraussetzt, die Kulturdurchdringung durch Akkulturation, die Kulturverflechtung als Ergebnis eines wechselseitigen Anpassungsprozesse und der Kulturschock bei sehr stark differierenden Kulturen, der große Wertunsicherheiten und Orientierungsschwierigkeiten mit sich bringt (Wahrlich 1984, 43ff.). Zu interaktiven Begegnungen zwischen Reisenden und Bereisten kommt es im allgemeinen nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlungsinstanz der Dienstleistung: Beherbergung, Verpflegung, Information, Verkauf oder Animation stellen Verknüpfungen zwischen Reisenden und Bereisten dar. Touristen treffen am Urlaubsziel auf Menschen des Gastgeberlandes in erster Linie in deren beruflicher Situation, reduziert auf ihre Rolle als Dienstleistende: als Hotelpersonal, Kellner, Animateure oder Verkäufer – ein Faktum, das bei der Analyse der Gast-Gastgeberbeziehungen weiterhin

zu beachten ist. Marion Thiem trägt diesem Faktum Rechnung, indem sie vom Entstehen eigener touristischer Kulturen spricht: neben der Kultur des touristischen Zielgebietes, der Kultur des touristischen Quellgebietes und der Touristenkultur schließt ihr Ansatz eine tourismusspezifische Dienstleistungskultur mit ein (Thiem 1994).

Von Seiten der Gastgeber sind die Erwartungen funktional und von kommerziellem Interesse geprägt. Die Aufgabe der Anbieter von touristischen Leistungen ist es demnach, den Wünschen der Touristen gerecht zu werden. Damit können sie ihren wirtschaftlichen Erfolg maximieren und in ihrem Beruf erfolgreich sein. Die Zufriedenheit des Kunden ist eine Grundvoraussetzung für eine gelungene Dienstleistung. Gäste, die sich nicht wohl fühlen, kommen nicht wieder und sind schlecht für das Image. Der englische Soziologe Roy C. Wood beschäftigte sich in den *Annals of Tourism Research* mit Hotelkultur und erörterte die Erwartung der Gäste, daß die Dienstleistungen ihnen als Einzelpersonen, als private Individuen angeboten werden und nicht als anonymem Teil einer Masse (Wood 1994, 71). Das Problem für das Hotel, wie für jedes touristische Unternehmen, ist es, für einen individuellen Service zu sorgen und gleichzeitig das Faktum zu verschleiern, daß es seine Bestimmung ist, eine generalisierende Geschäftsfunktion nicht an Individuen, sondern an die Masse, an alle Gäste, zu verteilen.

Welch wichtige Rolle die Betreuung durch die Gastgeber spielt, unterstreicht der Soziologe John Urry. Seine Beobachtung, daß gerade für Touristen, die immer wieder an den selben Ort reisen, das persönliche Engagement der Gastgeber wichtiger sei als das physische Ambiente, sprich: der Komfort und die Ausstattung des Hauses (Urry 1990, 71), wird in Interviews mit Stammgästen in kleinstrukturierten touristischen Unternehmen in Österreich absolut bestätigt (Schrutka-Rechtenstamm 1994). Gastgeber versuchen also, eine Atmosphäre herzustellen, in der sich ihre Gäste wohlfühlen. In diesem Sinne ist die Inszenierung des Wohlfühlens als Gefühlsmanagement bzw. Gefühlsarbeit, wie dies Arlie Russel Hochschild bezeichnet, als Instrumentalisierung von Gefühlen, als ihr bewußtes Einsetzen und ihre Kontrolle im beruflichen Kontext zu beschreiben (Hochschild 1990). Gefühlsarbeit hat ebenso wie die Leistungen, die über die Bezahlung hinaus erbracht werden, nicht nur im Tourismus, sondern in Dienstleistungsbereichen generell steigende Bedeutung.

Qualität, Service und Kundennähe sind die neuen Stichwörter, die in einer Fülle von theoretischen Analysen und praxisorientierten Ratgebern ihren Niederschlag finden (vgl. u. a. Romeis-Stracke 1995). Es handelt sich dabei um Werte, die mit der Gastfreundschaft als elementarem sozialen

Prinzip, das die Aufnahme, den Schutz und die Bewirtung von Fremden bezeichnet, in Zusammenhang stehen. Gastfreundschaft existiert in seiner gegenwärtigen und vor allem historischen Unbestimmtheit nur als Idee, als hehres Prinzip. Diese „Idee der Gastfreundschaft" schwingt auch in der gewerblichen Aufnahme von Reisenden mit. Sie kann einerseits als Teil der Erwartungen der Touristen dekodiert werden gemäß der Vorstellung, daß der Gast König sei und eine dementsprechende Aufnahme erfahren müsse. Das Gefühl, im Urlaub etwas zu erleben, zu erhalten, was jenseits der Bezahlung liegt, hat für reisende Urlauber seine besondere Bedeutung. Der Tourist wird zum willkommenen Gast, der Bereiste zum herzlichen Gastgeber und die Interaktion ist durch die Idee der Gastfreundschaft und ihre Symbolik geprägt, womit die Beziehung über die rein geschäftliche Basis hinausweist (Schrutka-Rechtenstamm 1998b).

Mit Slogans wie „Nicht Tourist, sondern Gast sein" oder „Urlaub bei Freunden" sollen die Urlauber erwarten, daß ihnen Gastfreundschaft entgegengebracht wird. Es werden Werte suggeriert, wie sie einer persönlichen und privaten Beziehung entsprechen. Die „Idee der Gastfreundschaft" wird damit funktionalisiert und es entsteht eine spezifische „touristische Gastlichkeit". Die Einführung der Termini „Gast" und „Gastgeber" oder auch Gemütlichkeit und Freundlichkeit zielt gerade in der österreichischen Tourismuswerbung bewußt auf ein Image, das nicht kritik- aber auch nicht spurlos an den Bewohnern der Alpenrepublik vorbeigegangen ist (vgl. Bruckmüller 1994; Menasse 1993).

Der Kontakt zwischen Reisenden und Bereisten ist geprägt durch gegenseitige Vorstellungen und Bilder. (Köck 2001) Fremd- und Autostereotype weisen jedoch große Differenzen auf, die, wie gezeigt wurde, auf unterschiedliche Prädispositionen zurückzuführen sind. Diese Diskrepanz erfordert die Herausbildung von dem Tourismus immanenten, eigenen Ritualisierungen, die die Begegnung kalkulierbar machen und Orientierungssicherheit gewährleisten (Schrutka-Rechtenstamm 1998c). Das Interesse der kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung schließt bei der Dekodierung dieser Zeichensysteme und Prozesse auch kulturspezifische Hintergründe und gesamtgesellschaftliche Bezüge mit ein.

## Literatur

Armanski, Gerhard: Die kostbarsten Tage des Jahres. Massentourismus – Ursachen, Formen, Folgen. Berlin 1978.

Bachleitner, Reinhard / Schimany, Peter (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft – grenzenloser Tourismus? (= Tourismuswissenschaftliche Manuskripte, 5). München-Wien 1999.

Bausinger, Hermann: Volkskunde. Darmstadt, o. J. [1971].

Bausinger, Hermann: Da capo: Folklorismus. In: Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin (= Lebensformen, 3). Berlin-Hamburg 1988, 321-328.

Bausinger, Hermann u. a. (Hg.): Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. München 1991.

Beitl, Klaus (Hg.): Österreichische volkskundliche Bibliographie. Verzeichnis der Neuerscheinungen... Wien 1969ff.

Bendix, Regina: Zur Problematik des Echtheitserlebnisses in Tourismus und Tourismustheorie. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 57-83.

Berwing, Margit / Köstlin, Konrad (Hg): Reise-Fieber. Begleitheft zur Ausstellung des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität Regensburg (= Regensburger Schriften zur Volkskunde, 2). Regensburg 1984.

Beutel, Michael u. a. (Hg.): Tourismus. Ein kritisches Bilderbuch. Bensheim 1978.

Beyrer, Klaus: Die Postkutschenreise (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 66). Tübingen 1985.

Bodemann, Ulrike: Folklorismus – ein Modellentwurf. In: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 28 (1983) 101-110.

Bruckmüller, Ernst: Österreichbewußtsein im Wandel. Identität und Selbstverständnis in den 90er Jahren. Wien 1994.

Bruner, Edward M.: Transformation of Self in Tourism. In: Annals of Tourism Research 18 (1991) 238-250.

Brusatti, Alois: Hundert Jahre österreichischer Fremdenverkehr. Historische Entwicklung 1884-1984. Wien 1984.

Cantauw-Groschek, Christiane: „Liebe Kolleginnen und Kollegen ...“ Urlaubspostkarten an die Arbeitsstelle. In: Kramer, Dieter / Lutz, Ronald (Hg.): Tourismus-Kultur. Kultur-Tourismus (= Kulturwissenschaftliche Horizonte, 1). Hamburg 1993, 143-169.

Dworschak, Helmut: Kulturdiskurse. Zum Verhältnis von Tourismus und indigener Kultur. Münster/New York 1994.

Eder, Walter: Zuhause in der Fremde? Der Verlust der Raumerfahung als Verlust des Erfahrungsraumes beim Reisen. In: Schäffter, Ortfried (Hg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen 1991, 158-172.

Enzensberger, Hans Magnus: Eine Theorie des Tourismus. In: ders.: Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie. Frankfurt/M. 1962, 147-168.

Fendl, Elisabeth / Löffler, Klara: Die Reise im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit: zum Beispiel Diaabend. In: Cantauw, Christiane (Hg.): Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. 3. Arbeitstagung der DGV-Kommission Tourismusforschung vom 23. bis zum 25. März. Münster-New York 1995, 55-68.

Fielhauer, Helmut Paul: Festland Österreich? Kritische Anmerkungen zur Kultur des Tourismus. In: Bockhorn, Olaf u. a. (Hg): Kulturjahrbuch 1. Wiener Beiträge zu Kulturwissenschaft und Kulturpolitik. Wien 1982, 316-321.

Fremdenverkehr, Der in Österreich im Jahre 1991 (= Beiträge zur österreichischen Statistik, 1053). Wien 1992.

Geramb, Viktor: Um Österreichs Volkskultur. Salzburg 1946.

Göttsch, Silke: Frühe Tourismuskritik in der Heimatschutzbewegung. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 25-40.

Greverus, Ina Maria: Tourismus und interkulturelle Kommunikation. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 28: „Tourismus und Kulturwandel“ (1978) 96-107.

Greverus, Ina Maria u. a.: Kulturkontakt-Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden (= Notizen, 28). Frankfurt/M. 1988.

Gyr, Ueli: Touristenkultur und Reisealltag. Volkskundlicher Nachholbedarf in der Tourismusforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 84 (1988) 224-239.

Gyr, Ueli: Kultur für Touristen und Touristenkultur. Plädoyer für qualitative Analysen in der Reiseforschung. In: Kramer, Dieter / Lutz, Ronald (Hg.):

Reisen und Alltag. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung (= Notizen, 39) Frankfurt/M. 1992, 19-38.

Gyr, Ueli: Touristenverhalten und Symbolstrukturen. Zur Typik des organisierten Erlebniskonsums. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 41-56.

Haas, Winfried: Campingurlaub. In: Hahn, Heinz / Kagelmann, H. Jürgen (Hg.): Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft. München 1993, 363-365.

Hahn, Heinz / Kagelmann, H. Jürgen (Hg.): Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft. München 1993.

Haid, Hans: Tourismus als Stress und Störfaktor. Soziokulturelle Folgen für die Bevölkerung in den Ziel-Regionen und die Nicht-Diskussion entsprechender Fragen in tourismusabhängigen Regionen. In: Greverus u. a. Kulturkontakt-Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden (= Notizen, 28). Frankfurt/M. 1988, 357-363.

Hennig, Christoph: Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur. Frankfurt/M.-Leipzig 1997.

Hochschild, Arlie Russell: Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle (= Theorie und Gesellschaft, 13). Frankfurt-New York 1990.

Hofmann, Gabriele (Hg.): Über den Zaun geguckt. Freizeit auf dem Dauercampingplatz und in der Kleingartenanlage (= Kulturanthropologie-Notizen, 45). Frankfurt 1994.

Hörandner, Edith / Lunzer, Hans (Hg.): Folklorismus. Vorträge der 1. internationalen Arbeitstagung des Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee" in Neusiedl/See 1978 (= Neusiedler Konfrontationen, 1). Neusiedl/See 1982.

Hunziker, Walter / Krapf, Kurt: Grundriß der Allgemeinen Fremdenverkehrslehre. Zürich 1942.

Jedamsky, Doris u. a. (Hg.): „... und tät das Reisen wählen". Beiträge zur Frauenreiseforschung. Bern 1994.

Jeggle, Utz / Korff, Gottfried: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: Zeitschrift für Volkskunde 70 (1974) 39-57.

Johler, Reinhard: Resistance through Rituals: Eine Lokalstudie zum Tourismus im Kleinen Walsertal/Vorarlberg. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-

Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 239-258.

Kagelmann, H. Jürgen (Hg.): Tourismuswissenschaft. Soziologische, sozialpsychologische und sozialanthropologische Untersuchungen. München 1993.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike / Scope, Alma: Kleidungsverhalten von Künstlern und Gästen der Salzburger Festspiele und der einheimischen Bevölkerung zwischen 1920 und 1938 – eine Wechselwirkung? In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 149-161.

Kapeller, Kriemhild: Tourismus und Volkskultur. Folklorismus – zur Warenästhetik der Volkskultur. Ein Beitrag zur alpenländischen Folklorismusforschung am Beispiel des Vorarlberger Fremdenverkehrs mit besonderer Berücksichtigung der Regionen Montafon und Bregenzerwald (= Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, 81). Graz 1991.

Kerschbaumer, Gert: Tourismus im politischen Wandel der 30er und 40er Jahre. In: Haas, Hanns u. a. (Hg.): Weltbühne und Naturkulisse. Zwei Jahrhunderte Salzburg-Tourismus. Salzburg 1994, 120-128.

Knebel, Hans-Joachim: Soziologische Strukturwandlungen im modernen Tourismus (= Soziologische Gegenwartsfragen, NF 8). Stuttgart 1960.

Köck, Christoph (Hg.): Reisebilder. Produktion und Reproduktion touristischer Wahrnehmung (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 29). Münster 2001.

Köstlin, Konrad: Souvenir. Das kleine Geschenk als Gedächtnisstütze. In: Übriges. Kopflose Beiträge zu einer volkskundlichen Anatomie. Utz Jeggle zum 22. Juni 1991. Tübingen 1991, 131-141.

Köstlin, Konrad: Reisen, regionale Kultur und die Moderne. Wie die Menschen modern wurden, das Reisen lernten und dabei die Region entdeckten. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 11-24.

Köstlin, Konrad: Wir sind alle Touristen – Gegenwelten als Alltag. In: Cantauw, Christiane (Hg.): Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. 3. Arbeitstagung der DGV-Kommission Tourismusforschung vom 23. bis zum 25. März. Münster-New York 1995, 1-12.

Krajicek, Helmut: Die Ausseer Tracht. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 82 (1979) 42-60.

Kramer, Dieter: Der sanfte Tourismus. Umwelt- und sozialverträglicher Tourismus in den Alpen. Wien 1983.

Kramer, Dieter: Tourismus-Politik. Aufsätze aus 12 Jahren Tourismus-Diskussion. Münster 1990.

Kramer, Dieter: Kulturwissenschaftliche Tourismus-Forschung. In: Kramer, Dieter / Lutz, Ronald (Hg.): Reisen und Alltag. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung (= Notizen, 39). Frankfurt/M. 1992, 11-17.

Krippendorf, Jost u. a.: Für einen anderen Tourismus. Probleme – Perspektiven – Ratschläge. Fankfurt/M. 1988.

Kulinat, Klaus / Steinecke, Albrecht: Geographie des Freizeit- und Fremdenverkehrs (= Erträge der Forschung, 212). Darmstadt 1984.

Lauterbach, Burkhart: Baedeker und andere Reiseführer. Eine Problemskizze. In: Zeitschrift für Volkskunde 85 (1989) 206-234.

Lauterbach, Burkhart: Thesen zur kulturwissenschaftlichen Reiseführer-Forschung. In: Kramer, Dieter / Lutz, Ronald (Hg.): Reisen und Alltag. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung (= Notizen, 39). Frankfurt/M. 1993, 55-69.

Lipp, Franz: „Selbstdarstellung" in der Volkskunst. Ein Beitrag zum Folklorismusproblem. In: Beitl, Klaus (Hg.): Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag. Wien 1972, 426-432.

Löfgren, Orvar: Wish Vou Were Here! Holiday Images and Picture Postcards. In: Bringéus, Nils-Arvid (Hg.): Man and picture. Papers from the 1. International Symposium für Ethnographic Picture Research in Lund. Stockholm 1986, 90-107.

Löfgren, Orvar: Learning to Be a Tourist. In: Ethnologia Scandinavica 24 (1994) 102-125.

MacCannell, Dean: The Tourist. A New Theory of the Leisure Class. New York 1989 [1976].

Meixner, Wolfgang: „... dass es etwas gar zu viel Cultur in die Berge bringt." – Aspekte der Bewertung des frühen Fremdenverkehrs in Tirol durch Gäste und Einheimische. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskunde-

tagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 129-147.

Menasse, Robert: Das Land ohne Eigenschaften. Essay zur österreichischen Identität. Wien 1993.

Moser, Hans: Vom Folklorismus in unserer Zeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 58 (1962) 177-209.

Moser, Hans: Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 55 (1964) 9-57.

Müller, Robert: Fremdenverkehrswerbung in Österreich. Historische Beispiele seit 1884. Wien 1984.

Nussbaumer, Josef: Die „Tausend-Mark-Sperre" vom Mai 1933 und der Tiroler Fremdenverkehr. In: Albrich, Thomas u. a. (Hg.): Tirol und der Anschluß. Voraussetzungen, Entwicklungen, Rahmenbedingungen 1918-1938. Innsbruck 1988, 307-330.

Oberhammer, Monika: Sommervillen im Salzkammergut. Die spezifische Sommerfrischenarchitektur des Salzkammergut in der Zeit von 1830 bis 1918. Salzburg 1983.

Opaschowski, Horst W.: Tourismusforschung (= Freizeit- und Tourismusstudien, 3). Opladen 1989.

Prahl, Hans-Werner / Steinecke, Albrecht: Der Millionen-Urlaub. Von der Bildungsreise zur totalen Freizeit. Darmstadt-Neuwied 1989.

Preglau, Max u. a.: Fremdenverquer. Kosten und Nutzen des Tourismus am Beispiel Obergurgl (= Schriftenreihe der Michael-Gaismair-Gesellschaft, 4). Innsbruck 1985.

Reisegewohnheiten der Österreicher im Jahre 1990. Ergebnisse des Mikrozensus Dezember 1990 (= Beiträge zur österreichischen Statistik, 1065). Wien 1992.

Richter, Dieter: Das Meer. Epochen der Entdeckung einer Landschaft. In: Voyage. Jahrbuch für Reise- und Tourismusforschung, 2: Das Bild der Fremde – Reise und Imagination. Köln 1998, 10-31.

Rolshoven, Johanna: Der Blick aufs Meer. Facetten und Spiegelungen volkskundlicher Affekte. In: Zeitschrift für Volkskunde 89 (1993) 191-212.

Romeis-Stracke, Felizitas: Service-Qualität im Tourismus. Grundsätze und Gebrauchsanweisungen für die touristische Praxis (hgg. v. Allgemeiner Deutscher Automobil-Club e. V.). München 1995.

Rotpart, Michael: Vom Alternativtourismus zum Hybridtourismus. Der postalternative Wandel im Individualtourismus und die Macht der Reisehandbücher im Dritte-Welt-Tourismus am Fallbeispiel der Philippinen. Linz 1995.

Scharfe, Martin: Die alte Straße. Fragmente. In: Bausinger, Hermann u. a. (Hg.): Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. München 1991, 11-22.

Schivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1989.

Schönberger, Alwin: Alm-Rausch. Die Tragödie hinter der Freizeitmaschinerie. Wien 1994.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Beobachtungen und Überlegungen zu neuen Tendenzen des „Urlaubs am Bauernhof". In: Kramer, Dieter / Lutz, Ronald (Hg.): Reisen und Alltag. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung (= Notizen, 39). Frankfurt/M. 1992, 131-145.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: „Die Gäste fühlen sich wohl bei uns" – Begegnungen durch Tourismus. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 85-94.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Einflüsse des Fremdenverkehrs auf die Alltagskultur im Alpenraum. In: Cantauw Christiane (Hg.): Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. 3. Arbeitstagung der DGV-Kommission Tourismusforschung vom 23. bis zum 25. März. Münster-New York 1995, 151-160.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Gäste und Gastgeber: touristische Ritualisierungen diesseits und jenseits der Bezahlung. In: Tourismus Journal 1, H. 3/4 (1997) 467-481.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Sehnsucht nach Natürlichkeit. Bilder vom ländlichen Leben im Tourismus. In: Voyage. Jahrbuch für Reise- und Tourismusforschung, 2: „Das Bild der Fremde – Reisen und Imagination". Köln 1998a, 85-96.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Die Rolle der Gastgeber: Touristische Gastfreundschaft als kulturelles und wirtschaftliches Prinzip. In: Salzburger Volkskultur 22 (1998b), 39-48.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Tourismus und Gastfreundschaft. Volkskundliche Untersuchungen zur Entwicklung von Normen und Werten in der

Privatzimmervermietung und beim Urlaub auf dem Bauernhof. Bonn 1998c. Ungedruckte Habilitationsschrift.

Schweiger, Günter: Österreichs Image in der Welt. Ein weltweiter Vergleich mit Deutschland und der Schweiz. Wien 1992.

Seitz, Gabriele: Wo Europa den Himmel berührt. Die Entdeckung der Alpen. München 1987.

Shamir, Boas: Zwischen Dankbarkeit und Verpflichtung. Eine Analyse des Trinkgeldgebens. In: Kagelmann, H. Jürgen (Hg.): Tourismuswissenschaft. Soziologische, sozialpsychologische und sozialanthropologische Untersuchungen. München 1993, 97-114.

Soeffner, Hans-Georg: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: Oelkers, Jürgen / Wegenast, Klaus (Hg.): Das Symbol – Brücke des Verstehens. Stuttgart u. a. 1991, 63-81.

Spode, Hasso: „Reif für die Insel". Prolegomena zu einer historischen Anthropologie des Tourismus. In: Cantauw, Christiane (Hg.): Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. 3. Arbeitstagung der DGV-Kommission Tourismusforschung vom 23. bis zum 25. März. Münster-New York 1995, 105-123.

Stagl, Justin: Apodemiken. Eine räsonierte Bibliographie der reisetheoretischen Literatur des 16., 17. und 18. Jahrhunderts (= Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Staatsbeschreibung und Statistik, 2). Paderborn u. a. 1983.

Steiner, Gertraud: Die Heimatmacher. Kino in Österreich 1946-1966. Wien 1987.

Swain, Margaret Byrne: Gender in Tourism. In: Annals of Tourism Research 22 (1995) 247-266.

Thiem, Marion: Tourismus und kulturelle Identität. Die Bedeutung des Tourismus für die Kultur touristischer Ziel- und Quellgebiete. Bern-Hamburg 1994.

Tschofen, Bernhard: Aufstiege – Auswege. Skizzen zu einer Symbol-geschichte des Berges im 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Volkskunde 89 (1993) 213-232.

Tschofen, Bernhard: Die Seilbahnfahrt. Gebirgswahrnehmung zwischen klassischer Alpenbegeisterung und moderner Ästhetik. In: Pöttler, Burkhard / Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 12). Wien 1994, 107-127.

Urry, John: The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies. London 1990.

Vester, Heinz-Günter: Tourismussoziologie. In: Hahn, Heinz / Kagelmann, H. Jürgen (Hg.): Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft. München 1993, 36-43.

Wahrlich, Heide: Tourismus – eine Herausforderung für Ethnologen. Problemdimensionen und Handlungsaspekte im touristischen Bezugsfeld. Berlin 1984.

Weiermair, Klaus: Alpine Tourism. Sustainibility: Reconsidered and Redesigned (= IST-Series: Studies in Tourism and Service Industries, 3: Tourism Development). Innsbruck 1996.

Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Erlenbach-Zürich 1946.

Weiss, Richard: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 58 (1962) 232-254.

Weyers, Dorle / Köck, Christoph: Mit Abdulla durch die Welt und mit Birkel zum Mond. Zum kulturellen Sinn des Werbemediums Sammelbild. In: Cantauw, Christiane (Hg.): Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag. 3. Arbeitstagung der DGV-Kommission Tourismusforschung vom 23. bis zum 25. März. Münster-New York 1995, 21-40.

Wöhler, Karlheinz: Editorial. Zielsetzung der Zeitschrift. In: Tourismus Journal 1 (1997) 3-12.

Wood, Roy C.: Hotel Culture and Social Control. In: Annals of Tourism Research 21 (1994) 65-80.

Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895) 121f.

Zimmermann, Friedrich: Aktuelle Tendenzen des Tourismus in den österreichischen Alpen. In: Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie 31 (1987) 106-117.

Susanne Breuss

# Volkskundliche Familienforschung in Österreich

## Volkskundliche Familienforschung in Österreich?

Bereits im ersten Jahrgang der *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* (1895, 62) findet sich ein Hinweis auf die volkskundliche Bedeutung der Familie: in der Empfehlung zur Einteilung der aktiven Mitglieder des *Vereins für Volkskunde* in Arbeitsgruppen scheint neben „Sage und Aberglaube", „Trachten und Schmuck", „Hausforschung" und anderen klassischen Kanon-Themen auch „Privatleben, Familie, Feste" auf. Ein Jahr später wurde in der Rubrik *Sprechsaal* vorgeschlagen, Familien-Dokumente zu sammeln und dem Vereins-Museum bzw. Archiv zur Verfügung zu stellen, da die Familiengeschichte auch Volksgeschichte sei (Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1896, 380). Der sechste Jahrgang der Zeitschrift enthält eine vierteilige Artikelserie über das Familien- und Volksleben in Bosnien und in der Herzegowina (Lilek 1900). In der Konstituierungsphase von Zeitschrift, Verein und Museum für Volkskunde (begründet von Michael Haberlandt und Wilhelm Hein) galt die Familie also durchaus als eigenständiger volkskundlicher Forschungs-bereich – wobei noch zu untersuchen wäre, inwieweit in diesem Zusammenhang die wissenschaftlichen Wurzeln Michael Haberlandts in der Anthropologischen Gesellschaft in Wien bzw. in der anthropologisch-ethnographischen Abteilung des K. K. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien eine Rolle spielten. Möglicherweise lag vor diesem Hintergrund eine Beschäftigung mit der Familie näher als in der philologischen oder in der an Sachkultur orientierten Ausrichtung der Volkskunde.

Nach dem Ersten Weltkrieg schien sich das Interesse an der Familie noch zu verstärken, zumindest wurde nun auch Programmatisches zur Bedeutung der Familienforschung für die Volkskunde publiziert. Die *Wiener Zeitschrift für Volkskunde* veröffentlichte 1923 einen u. a. von Michael und Arthur Haberlandt unterzeichneten Aufruf mit dem Titel *Pfleget die Familiengeschichte!* (Dopsch u. a. 1923). Die neue Zeit mit ihrer Freizügigkeit, ihrem individualistischen Denken, mit der starken Fluktuation der Bevölkerungsteile, dem ungeheuren Zuzug in die Städte vom offenen Land her, mit der gesteigerten Auswanderungsbewegung, habe „die Seß-

haftigkeit früherer Jahrhunderte aufs stärkste zur Auflösung gebracht, den Zusammenhang der Familien und Sippen zerrissen, das Familiengefühl verhängnisvoll geschwächt, die Erinnerung an Heimat und Vorfahren in tausend und abertausend Zeitgenossen ausgelöscht" (Dopsch u. a. 1923, 11). In allen Stürmen des Staats- und Völkerlebens sei das Familienband und Familiengefühl immer der letzte treue und feste Anker der sozialen Ordnung gewesen, nun habe man es mehr und mehr mit einer Unzahl von wurzellosen und haltlosen Menschen ohne Gefühl für ihr Blut und ihre Herkunft, ohne Ehrfurcht vor der Vergangenheit und ohne Gewissen und Verständnis für die Zukunft zu tun. Die Unterzeichner des Aufrufs hielten es daher für ihre wissenschaftliche und staatsbürgerliche Pflicht, einen „lauten Mahnruf in die Bevölkerung hinauszuschicken" (Dopsch u. a. 1923, 12) und zur Pflege der Familiengeschichte anzuregen, dieser „edle[n] und wichtige[n] Volkssache" (ebd.). Mit Hilfe der Lehrerschaft, der Geistlichen, der Ärzte, der Presse und der Wissenschaften solle sich der einzelne in einem langsam wachsenden Netz von Arbeitsgemeinschaften an die planvolle und geduldige Arbeit machen. Interessenten konnten sich an Verein und Museum für Volkskunde wenden. Zwei Jahre später erschien in der selben Zeitschrift unter dem Titel *Wie mache ich mir Familiengeschichte und Stammbaum?* eine praktische Anleitung zur Familienforschung von Leopold Teufelsbauer. Über die Relevanz solcher Unternehmungen heißt es darin: „Im Hasten und Treiben des neuzeitlichen Erwerbslebens, das den Menschen so oft von der heimatlichen Scholle reißt, drohte uns auch der Familiengedanke und damit der Familiensinn verloren zu gehen. Eine mächtige Stütze und Pflege kann er durch die gehaltvolle Pflege der Familiengeschichte erhalten" (Teufelsbauer 1925, 18). Als Lohn für den damit verbundenen Aufwand versprach Teufelsbauer: „Selten wird eine Arbeit so befriedigend und für alle angewandte Mühe reich entschädigend sich zeigen wie die Abfassung einer Familiengeschichte" (ebd.). Nicht nur in der *Zeitschrift für Volkskunde* wurde Werbung für die Familienforschung betrieben, Michael Haberlandt sprach sich auch in seiner *Einführung in die Volkskunde mit besonderer Berücksichtigung Österreichs* (1924) vehement für die Pflege der Familiengeschichte in weitesten Bevölkerungskreisen aus und betonte, daß es „allen Volkskundlern nicht warm genug zu empfehlen" (19) sei, die Ergebnisse zusammenzufassen und für die verschiedenen volkskundlichen Forschungsbereiche auszuwerten. Zumindest in seinem Sohn Arthur wurde der „Wunsch auch zu eigener Familienerforschung" geweckt. Er verfertigte eine *Ahnentafel der Haberlandts als Beitrag zur Familiengeschichte des Deutschtums in Westungarn*, die ein Jahrzehnt später in der Wiener Zeitschrift für Volkskunde erschien (A. Haberlandt 1934).

Trotz dieses gegen Ende des 19. Jahrhunderts und v. a. in der Krisenstimmung nach dem Ersten Weltkrieg feststellbaren Interesses der österreichischen Volkskunde an der Familienforschung hat sich hierzulande bis heute keine entsprechende Fachrichtung etabliert. So gesehen verspricht der Titel dieses Beitrags mehr, als er bieten kann. Untersuchungen, in deren Mittelpunkt Familienthemen stehen, existieren in Österreich bislang nur vereinzelt, Grundlegendes, wie es etwa in Deutschland von Ingeborg Weber-Kellermann (1974) und Andreas C. Bimmer (1982, 1988) oder in Frankreich von Martine Segalen (1990) vorgelegt wurde, fehlt gänzlich. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß sich die österreichische Volkskunde überhaupt nicht mit Familie auseinander-gesetzt hat. Sichtet man die Register von Grundlagenwerken und Einführungen in das Fach, Bibliothekskataloge und Bibliographien, so findet man zwar unter dem Stichwort Familie kaum Hinweise, jedoch manches, das Familie als weitgefaßtes Thema berührt. Vor allem im Rahmen des traditionellen volkskundlichen „Kanons" wurden Familienthemen immer wieder zumindest gestreift. Sieht man von einigen wenigen Lehrveranstaltungen zu Einzelaspekten des Familienlebens ab (wobei auffällt, daß vor allem die weiblichen Lehrenden einschlägige Themen anbieten), hat sich auch die universitäre Lehre kaum der Familie gewidmet, zumindest nicht in einer bereits am Lehrveranstaltungstitel erkennbaren Weise. Als Ausnahme ist Josef Walleitner zu erwähnen, der seit den späten vierziger Jahren an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg mehrere Lehrveranstaltungen über [d]ie Bauernfamilie als Ernährungs-, Wohnungs- und Lebensgemeinschaft oder [d]ie bäuerliche Familie mit besonderer Berücksichtigung der Landarbeiterfamilie (Eberhart 1984, 113ff.) durchführte.

Von einem Forschungsinteresse am sozio-kulturellen Phänomen Familie kann in bezug auf die österreichische Volkskunde also nur in einer sehr eingeschränkten Weise gesprochen werden, systematische Ansätze zu einer volkskundlichen Betrachtung und Analyse von Familie fehlen völlig. Die Beschäftigung mit Familie beschränkt sich weitgehend auf Einzelaspekte bzw. auf ein mehr oder weniger zufälliges Eingehen auf Familie im Rahmen anderer Themen. Die vorliegenden Untersuchungen sind weit verstreut und von der Thematik sowie von der Qualität her sehr heterogen. Wie bereits Andreas C. Bimmer in seinem Beitrag über volkskundliche Familienforschung in Deutschland anmerkte, soll jedoch „als Grundannahme der Erhebung und folgenden Analyse [...] gelten, daß schon die gelegentliche Berücksichtigung von Themen aus den Bereichen Familie, Frau, Kindheit implizit als Indiz fachethnologischer Relevanz gewertet werden kann" (Bimmer 1982, 5). In diesem Sinne versteht

sich der vorliegende Beitrag als ein erster Versuch einer – keineswegs lückenlosen – Darstellung und Einschätzung dessen, was Vertreter und Vertreterinnen der österreichischen Volkskunde bisher zum Thema Familie geleistet haben. Dies soll zunächst themen-

orientiert erfolgen, in einem weiteren Schritt werden einige der theoretischen und ideologischen Grundlagen näher beleuchtet. Letzteres betrifft vor allem den Begriff der Gemeinschaft, ohne dessen Dekonstruktion eine volkskundliche Auseinandersetzung mit Familie bzw. mit Familienforschung nicht möglich ist, wie die Geschichte des Faches vor Augen führt.

In Österreich ist Familienforschung heute eine Domäne der Geschichts- und Sozialwissenschaften (vgl. z. B. Mitterauer 1979, 1986, 1992, 1993; Mitterauer / Sieder 1980, 1982; Sieder 1987; Bernold u. a. 1990; Ehmer 1990; Gisser u. a. 1990; Brown / Cerman 1997), allerdings hat sie auch in diesen Fächern keine lange Tradition vorzuweisen. Und auch die Volkskunde anderer Länder war lange durch ein Defizit auf dem Gebiet der Familienforschung gekennzeichnet. So beinhaltet das *Handbuch der schweizerischen Volkskultur* (Hugger 1992) zwar ein umfassendes Kapitel zu Familie – Verwandtschaft – Nachbarschaft, doch mußten mangels eigener Fachleute manche Themen an Nachbardisziplinen vergeben werden. Angesichts der Tatsache, daß bislang keine Überblicksdarstellung familienorientierter Themen in der österreichischen Volkskunde existiert, wird hier darauf verzichtet, die in den Nachbarwissenschaften sowie in der volkskundlichen Forschung anderer Länder mittlerweile existierende große Zahl an Publikationen zum Thema Familie zu referieren bzw. zu berücksichtigen. Ebensowenig ist hier der Platz, eine Geschichte der Familie in Österreich nachzuzeichnen. Zum Begriff „Familie" sei nur soviel angemerkt: wenn hier von „Familie" oder von „der Familie" die Rede ist, so ist damit keineswegs eine quasi natur- oder gar gottgegebene, ewig und überall gleiche Form des Zusammenlebens gemeint. „Familie" ist ein – notwendigerweise undifferenziert bleibender – Sammelbegriff für eine große Vielfalt an Lebensformen, in denen „Blutsverwandtschaft" nicht die einzige und nicht immer die wesentliche Rolle spielt. Eine universell gültige Definition des Familienbegriffs existiert nicht, und so muß sich auch die Volkskunde mit der Frage, was Familie im jeweiligen historischen und kulturellen Kontext konkret bedeutet, auseinandersetzen. Dabei ist auch die Berücksichtigung von „Haus" und „Haushalt" unerläßlich: sie stehen mit „Familie" in einer engen Beziehung, wenngleich sie – entgegen gerade in der Volkskunde geläufiger Ansichten – nicht unauflöslich sind und nicht in jedem Fall zusammengehören. Da es im hier gegebenen Rahmen nicht

möglich ist, in einer differenzierteren Weise auf die Begriffsgeschichte der Familie einzugehen oder die verschiedenen Familienbegriffe und -formen zu diskutieren, sowie das Verhältnis von Familie und Haus / Haushalt detaillierter herauszuarbeiten, sei auf die einschlägige Literatur verwiesen (z. B. Mitterauer / Sieder 1980; Rosenbaum 1982; Sieder 1987).

## Zwischen traditionellem Kanon und neuen Ansätzen im Rahmen einer kritischen Kulturwissenschaft: Der Blick der österreichischen Volkskunde auf die Familie

Wenn die Familie seitens der österreichischen Volkskunde auch relativ selten eine explizite Thematisierung erfuhr, so steht sie doch im Brennpunkt zahlreicher „klassischer" volkskundlicher Forschungsfelder. Vor allem in der Brauchforschung, aber auch in der Rechtsvolkskunde oder in der Volkskunstforschung vermochten Themen rund um die Familie einige Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Wie Hermann Bausinger (1971, 124) so treffend formulierte, trägt das am prallsten und mit den buntesten Inhalten gefüllte volkskundliche Schubfach das Etikett „Sitte und Brauch". Es überrascht also nicht, daß sich hier auch die meisten Untersuchungen und Abhandlungen finden, die den Bereich Familie streifen oder sich Einzelaspekten des Familienlebens widmen. Hanns Koren sah zwischen Brauchforschung und Familie sogar einen engen Zusammenhang. Er erachtete den Begriff „Volksbrauch" als zu allgemein und daher irreführend, da viele Bräuche zunächst einmal Familienbräuche oder auf den unmittelbaren Verwandtenkreis bezogen seien (Koren 1952, 72ff.). Leopold Schmidt hingegen vermutete in seinen Reflexionen über die Tatsache, daß „Silberne und Goldene Hochzeit und alle anderen Jubelhochzeiten" in der Literatur der Volkskunde kaum Berücksichtigung gefunden haben, daß das mangelnde Interesse daran mit ihrem familiären Charakter zu tun habe: „die Wiederholungshochzeiten sind Familienfeste und daher offenbar für die Forschung herkömmlicher Art uninteressant" (Schmidt 1976, 45).

Vor allem das „Lebenslaufbrauchtum" ist eng mit dem Familienleben verbunden, oft sogar dessen alleiniger Bezugspunkt. Es ist daher sicher kein Zufall, daß eine der wenigen volkskundlichen Publikationen, die im Titel den Begriff Familie führen, ein Buch über Familienfeste und -feiern ist, das sich im Sinne einer angewandten Volkskunde als Ratgeber für die Gestaltung von Lebensbräuchen im Familienkreis versteht (Fochler / Ratzenböck 1991). Während bei Rudolf Fochler und Anneliese Ratzenböck eine traditionell-konservative Weltsicht den Blick auf die Familie bestimmt

– wenn zum Beispiel davon die Rede ist, daß Beständigkeit „eine recht rare Tugend in unserem sich so rasch verändernden Zeitalter" geworden sei, und man ihr daher „wieder mehr Raum in unserem Leben verschaffen" solle, wobei „feste Bräuche bei unseren Familienfesten"(Fochler / Ratzenböck 1991, 5) helfen können –, nähern sich Susanne Hawlik und Wolfgang Slapansky (1993) in einer differenzierteren Weise den verschiedenen Familienfesten. Ebenso hat sich Helmut P. Fielhauer kritisch mit der Rolle von Bräuchen für das Familienleben auseinandergesetzt. Besonders wies er immer wieder auf den oft vernachlässigten Aspekt der sozialen Kontrolle durch Brauchausübung hin, wie zum Beispiel in seiner Untersuchung eines Burschenbrauchs, in der er Rügebrauchtum als Mittel zur Stützung herrschender Familiennormen durch die Kontrolle sexuellen Verhaltens interpretierte (Fielhauer 1981).

Ähnlich wie in der Brauchforschung richtete sich auch in der Volkskunstforschung das Interesse vor allem auf die „schönen" Aspekte des Familienlebens. Kalligraphierte Liebesbriefe, Hochzeitsgaben, Taufgeschenke etc. erregten in erster Linie auf Grund ihrer ästhetischen Qualitäten Aufmerksamkeit, nur wenige einschlägige Untersuchungen gehen zumindest ansatzweise auch auf die sozialen Funktionen solcher Volkskunstobjekte, auf ihre Bedeutung für das Familienleben ein (z. B. K. Beitl 1974). Weit eher als in der Brauch- oder in der Volkskunstforschung fand die Berücksichtigung des sozialen Kontextes des Untersuchungsgegenstandes in der Rechtsvolkskunde Beachtung, wenn sie sich etwa mit den unterschiedlichen Formen des Erbrechtes oder des Ausgedinges beschäftigte (vgl. z. B. Kretschmer / Piegler 1965a, 1965b).

Für eine volkskundliche Auseinandersetzung mit Familie gingen in den letzten Jahren nicht zuletzt von der sich auch in der Volkskunde allmählich etablierenden Frauenforschung starke Impulse aus. Basierend auf einer kritischen Analyse der Situation der Frauen ist hier der Blick auf die Familie notwendigerweise ein anderer als jener der traditionellen Volkskunde: während letztere die Familie als heile Gemeinschaftsform und als einzig wahrhaftigen Lebensraum der Frau beschrieb, rückte die Frauenforschung die Funktion der Familie als herrschaftssichernde und gesellschaftsstabilisierende Institution, die unter anderem die ungleiche Geschlechterrollenverteilung tradiert, in den Mittelpunkt. Bislang schlägt sich die Beschäftigung mit Frau und Familie seitens der Frauenforschung jedoch eher in universitären Lehrveranstaltungen als in Publikationen nieder. Jedenfalls wurde durch die Frauenforschung der Blick für die geschlechtsspezifische Wahrnehmung von Forschungsobjekten und

-subjekten geschärft, was gerade auch in Hinblick auf die Familie von Relevanz ist. Hier ist anzumerken, daß bereits Arthur Haberlandt (1935, 112f.) darauf hingewiesen hat, daß über das „Schalten der Weiblichkeit in Haus und Familie" wenig bekannt ist, da die allermeisten Volksforscher Männer sind: „Unsere Familien- und Stammeskunde ist reichlich persönlich gefärbt und bestimmt. Der als Wandervogel musik- und sangeskundig einer Burschenschaft im Volk sich anfreundende Forscher bringt andere Voraussetzungen für die Volkskunde mit als der Familienvater oder der Fachmann auf diesem oder jenem Pflegegebiet der Wissenschaft" (A. Haberlandt 1935, 113). Und ohne eine Befragung der Frauen müsse das Wissen „um den Sippengedanken, um Familienleben und Hauswerk" (ebd.) unzureichend bleiben.

Wohl unter dem Einfluß einer zunehmenden Tendenz zu Geschichts- und Sozialwissenschaften als Zweitfach ist bei studentischen Arbeiten – Diplomarbeiten und Dissertationen – seit den achtziger Jahren eine stärkere Hinwendung zu Themen rund um die Familie zu verzeichnen. Dabei fällt auf, daß alternative Lebensformen zur Familie auf starkes Interesse stoßen – in Graz und in Wien sind mehrere Diplomarbeiten über Wohngemeinschaften und Landkommunen entstanden (Stadler 1986; Fries 1987; Breuss 1988).

Im Rahmen einer vermehrten Berücksichtigung alltagskultureller Fragestellungen widmen sich auch kulturhistorische Ausstellungen immer häufiger Aspekten des Familienlebens. So entstanden in den vergangenen Jahren unter volkskundlicher Mitarbeit einige Großausstellungen zu Familienthemen (z. B. Historisches Museum der Stadt Wien 1992; Vavra 1993). Und auch in der neu konzipierten und eingerichteten Schausammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien wurde ein – wenn auch sehr kleiner – Teilbereich der Abteilung *Mensch und Gesellschaft* der familiären Erinnerungskultur gewidmet (Österreichisches Museum für Volkskunde 1994, 89). Mit visuellen Formen familiärer Erinnerung und Identitätskonstruktion beschäftigte sich eine Ausstellung des Ethnographischen Museums Schloß Kittsee mit dem Titel *familien*FOTO*familie* (Beitl / Plöckinger 2000; Beitl / Plöckinger 2001).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß sich das auch in Österreich steigende bzw. zunehmend von einem Perspektivenwechsel geprägte Interesse der Volkskunde an der Familie bislang hauptsächlich in Diplomarbeiten und Dissertationen, im Museums- und Ausstellungsbereich sowie teilweise in der universitären Lehre, weniger in den Fachpublikationen zeigt.

## Von „kleinen Urmenschen" und „Lücken im Volk"

Die österreichische Volkskunde beschäftigte sich, wie schon erwähnt, vor allem im Rahmen des Lebenslaufbrauchtums mit Familie, insofern reichen die Themen – in der Diktion des traditionellen Kanons – „von der Wiege bis zur Bahre". Dabei ist der Schwerpunkt eindeutig rund um den ersten Teil dieser vielgebrauchten Formel angesiedelt: es existieren auffallend viele kleinere und größere Abhandlungen zu Kinderreimen, Kinderspielen, Kinderliedern, Kinderkleidern, Kinderspielzeug oder Kinderbräuchen. Das Interesse an brauchtümlichen Erscheinungen im Kindesalter reicht bis ins vorige Jahrhundert zurück. In der Hauptsache äußerte es sich jedoch lediglich in einer mehr oder weniger konzeptlosen Sammeltätigkeit, wofür wohl Karl Haiding – der auch die Forschungsstelle *Spiel und Spruch* des von Alfred Rosenbergs gegründeten *Instituts für deutsche Volkskunde* leitete – das prominenteste Beispiel ist (Haiding 1936; vgl. auch Sauer 1993).

Die besondere Aufmerksamkeit, die den Kindern bzw. der Kindheit durch die Volkskunde zuteil wurde, resultiert wohl vor allem aus der Tatsache, daß in der Welt der Kinder ein rückständiges Moment gesehen wurde. Die Kinder verkörperten für viele Vertreter und Vertreterinnen der Volkskunde das „Ursprüngliche" und „Unverfälschte" am reinsten. Viktor Geramb bezeichnete die „naturnahen Schichten", nämlich die Bauern und die Kinder, als Hauptgegenstände volkskundlicher Betrachtung (Eberhart 1994a, 435) und Michael Haberlandt begann einen Aufsatz über Kinderspielzeug mit den Worten: „Im allgemeinen Vorwärtsdrängen unserer Cultur ist es immer ein beruhigender Gedanke gewesen: unsere Kinderwelt wenigstens ist ein rückständiges Element. Hat uns Große schon einmal der Neuheitsteufel beim Schopf, die Kinderseelen sind noch nicht ergriffen von der Aufregung der Modernität. Sie sind noch alterthümliche Wesen mit richtigen und deutlichen Instincten, wie es sich gehört" (M. Haberlandt 1900, 133). Bei seinem Sohn Arthur hieß es dann 35 Jahre später „zeitgemäßer": „Auch das Kinderspiel hält Erinnerung an kultische Vorgänge und Vorstellungen fest" (A. Haberlandt 1935, 101).

Als exemplarisch für die bürgerlich geprägte Volkskunde ist Michael Haberlandts weitgehend ahistorische Auffassung von Kindheit zu verstehen: „Das Kind lebt in ungeschichtlicher Zeit; es ist ein kleiner Urmensch, sein Leben und Geist ist prähistorisch. Ihm ist alles noch wie im Paradiese, da die Thiere und Pflanzen noch keine Namen hatten. Die Knaben spielen Krieg schlechthin, und die kleinen Mädchen herzen mütterlich immer dasselbe Püppchen." (M. Haberlandt 1900, 139). Die Geschlechterrollen scheinen Teil der Natur und die sozialen Unterschiede im Reich der

Kindheit aufgehoben zu sein. Auch die typisch bürgerliche Vorstellung von der Kindheit als Schonraum ist bei Michael Haberlandt unübersehbar, wenn er feststellt: „die Kindheit ist doch vor allem die Spielzeit" (ebd., 133) oder „Die Arbeit des Kindes ist das Spiel" (ebd., 134). Geschrieben zu einer Zeit, in der Kinderarbeit in weiten Teilen der Bevölkerung an der Tagesordnung war, muten solche Sätze reichlich weltfremd an, bzw. drängt sich die Frage auf, wie dann die Kindheit in den nicht-bürgerlichen Schichten zu bestimmen wäre. Wird die Kindheit als Spielzeit definiert, so ist das große Interesse der Volkskunde an Kinderspiel und Kinderspielzeug jedoch nur folgerichtig.

Eine notwendige Perspektivenerweiterung, bisweilen sogar ein grundlegender Perspektivenwechsel, der auch die soziale Stellung des Kindes berücksichtigt, vollzog sich erst in den letzten Jahrzehnten. Als einer der wenigen volkskundlichen Beiträge, der sich im Rahmen der Brauchforschung auch mit der sozialen Situation des Kindes auseinandersetzt, ist Helmut P. Fielhauers Untersuchung über den Brauch des Kinderwechsels zu nennen (Fielhauer 1978). Das besondere Interesse an Kindheit und Kindern manifestierte sich in jüngster Zeit vor allem im Museums- und Ausstellungsbereich. Eugenie Hanreich, Österreichs volkskundliche „Kinderspezialistin" leitet das Kinderweltmuseum Schloß Walchen in Vöcklamarkt, das 1979 im „Jahr des Kindes" eröffnet wurde (Hanreich 1987). Dieses Museum – in der volkskundlichen Landschaft Österreichs die einzige Institution, die sich nicht nur am Rande mit einem Familienthema beschäftigt – sammelt und dokumentiert Zeugnisse des Kinderlebens verschiedener sozialer Schichten vornehmlich aus dem 19. Jahrhundert. Zwei Großausstellungen, an denen auch Volkskundler und Volkskundlerinnen beteiligt waren, beschäftigten sich ebenfalls mit dem Kind: das Historische Museum der Stadt Wien führte 1992/93 in der Wiener Hermesvilla eine Ausstellung zum Thema *Kindsein in Wien. Zur Sozialgeschichte des Kindes von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert* (Historisches Museum der Stadt Wien 1992) durch, ein Teilbereich der Niederösterreichischen Landesausstellung 1993 *Familie. Ideal und Realität* (Vavra 1993) widmete sich ebenfalls der Kindheit. Den universitären Bereich betreffend, ist auf eine zweisemestrige Lehrveranstaltung mit dem Titel *Wohin mit dem Kind?* hinzuweisen, die Edith Hörandner gemeinsam mit der Historikerin Heide Dienst 1985 und 1986 am Wiener Volkskunde-Institut anbot. Von einem sich allmählich vollziehenden Blickwechsel – weg vom reinen Sammeln und Aufzeichnen, hin zu sozio-kulturellen Fragestellungen – zeugen auch einige neuere studentische Arbeiten (vgl. z. B. Brodl 1988; Mitterbauer 1992; Kohut 1995; Pallestrang, 1997).

Im Vergleich zur Kindheit konnte die Volkskunde mit der Jugend offensichtlich weit weniger anfangen, sieht man einmal von den Untersuchungen zu Burschen- und Mädchenschaften ab (vgl. z. B. Peter 1953). Immerhin gab es aber eine österreichische Volkskundetagung zum Thema *Gegenwartsvolkskunde und Jugendkultur* (K. Beitl 1987), auf der das mangelnde Interesse der Volkskunde an diesem Lebensalter von einem Beitrag als *Lücke im Volk* betitelt wurde. Die Referenten und Referentinnen dieser Tagung befaßten sich jedoch nicht mit dem Leben der Jugendlichen in der Familie. Jugend scheint für die volkskundliche Forschung vor allem in ihrer Andersartigkeit, in ihrer Exotik, in ihren subkulturellen Erscheinungsformen interessant zu sein. Der „normale" Familienalltag von Jugendlichen gelangt – mit wenigen Ausnahmen (z. B. Cuba-Wolf / Aigner 1992; Breuss 1993b) – üblicherweise nicht in den Fokus der forschenden Neugierde.

## „Mutterboden" und „Leibesfrüchte"

Bei der Beschäftigung mit der Kindheit rückte ein weiteres Familienmitglied ins volkskundliche Blickfeld: die Mutter. Abgesehen davon, daß immer wieder die besondere Rolle der Frau als Traditionsvermittlerin und Überlieferungsträgerin, als „Hüterin der Sitte" betont wurde (z. B. Teufelsbauer 1925; A. Haberlandt 1935; Gaál 1991), konzentrierte sich die Volkskunde in erster Linie auf ihre Sicht der Frau als Mutter, auf den weiblichen Körper als gebärfähigen Körper (Breuss 2000/2001): Mutter und Kind – eine bürgerliche Idylle, und somit auch ein beliebtes volkskundliches Forschungssujet, mit Klischees überladen und auf alle anderen sozialen Milieus übertragen. Im Rahmen der Brauchforschung nahm die Volkskunde demgemäß auch nur den Muttertag wahr (vgl. z. B. Weiser-Aall 1956), den Leopold Schmidt als „Profilphänomen der Innovationen" (Schmidt 1974, 274f.) bezeichnete, und nicht etwa den Internationalen Frauentag am 8. März, der ungefähr gleich alt ist und der selbst für eine brauchfixierte volkskundliche Forschung genauso interessant wäre, da sich um ihn ebenfalls zahlreiche Bräuche und Rituale herausgebildet haben.

Für die Volkskunde war „die Mutter" nicht als konkrete weibliche Person interessant (über den realen Alltag von Müttern erfährt man kaum etwas), sondern es ging ihr um das mütterliche Prinzip, das auch für eine Reihe von Begriffsbildungen eine ausschlaggebende Rolle spielte: „Mutterschicht" und „Mutterboden" waren zum Beispiel für Viktor Geramb (Eberhart 1994a, 435, 1994c, 582) und Arthur Haberlandt (1935, 76ff.) in Anlehnung an Albrecht Dieterich zentrale volkskundliche Begriffe. Mutter und Heimat wurden von Geramb (1919, 12f.) gleichgesetzt und er verglich die liebevolle Pflege der Volkskunde in ihrer Bedeutung für die Nation mit

dem Verhältnis von Mutter und Kind (Geramb 1919, 114).

Die Mutter-Kind-Beziehung wurde und wird zum Teil noch immer von der Volkskunde weitestgehend idealisiert und idyllisiert, nicht in Frage gestellt und nicht relativiert. Symptomatisch dafür sind Richard Wolframs schwärmerische Kindheitserinnerungen: „Es denkt wohl jeder Mensch mit Liebe und Innigkeit an seine Mutter, aber hat jemand mehr Grund, dies zu tun, als ich? Die Verbindung von Kind und Mutter ist etwas Wunderbares" (Wolfram 1987, 291). Der Kinderwunsch galt als normal und als natürlicher Zweck der Ehe: „Viele Gedanken gehen dem Kind entgegen, noch ehe es selber unter die Menschen tritt. Vor allen dogmatischen, ethischen und staatspolitischen Überlegungen lebt ein sicheres, naturgegebenes Wissen im Volke, daß Kinder der Sinn der Ehe sind" (R. Beitl 1942, 1).

Eine andere Perspektive nehmen Katharina Rieses (1981, 1983) Untersuchungen zur Abtreibung ein. Sie beschreibt die Geschichte der Abtreibung als eine Geschichte der Machtausübung von Männern über Frauen, als eine Geschichte patriarchalischer Kontrolle über den weiblichen Körper und über das weibliche Gebärvermögen, als „längste Front patriarchalischer Eroberung" (Riese 1983, 45). In diesen Arbeiten, die in der Frühzeit volkskundlicher Frauenforschung in Österreich entstanden sind, wird mit der volkskundlichen Tradition, die Mutter-Kind-Einheit als natürliche Idylle zu zeichnen, radikal gebrochen. Hier wird das Kinderkriegen nicht von der vorangegangenen sexuellen Aktivität abgekoppelt, wie dies sonst geschieht. Die beiden Arbeiten von Riese sind rare Beispiele für einen anderen Blick auf die Familie, für einen Blick, der nicht nur die positiven, sondern auch die negativen Seiten dieser nicht nur durch Liebe, sondern auch durch hierarchische Machtverhältnisse und Gewalt gekennzeichneten Sozialform wahrnimmt. Riese kritisiert am Beispiel der Geschichte der Abtreibung die Neigung der Volkskunde, an „‚hübschen', ‚bunten' und ‚gediegenen' Formen der Unterdrückung nichts finden [zu] können, was sie stören sollte" (Riese 1981, 7). Gerade die Volkskunde als Wissenschaft habe „die traditionellen Formen der Unterwerfung und Unterworfensein glorifiziert und fetischiert und so, in dieser Verpackung, diese als politische Instrumente angeboten" (ebd., 6f.; vgl. auch Gaál 1991, 8).

Was Riese als den „abendländischen Schollencharakter" (Riese 1981, 43) der Frau bezeichnete, wird in der volkskundlichen Handhabung des Begriffes Mutter deutlich. Die Frau wird nicht in ihrer Individualität wahrgenommen, sondern lediglich als Gebärerin und Überlieferungsträgerin, als ein Acker, der bestellt und von dem geerntet wird: „Während der Mann als ‚Macher' der Reproduktion angesprochen wird, dem eine

Lust und ein Wille zugesprochen werden, werden die Frauen und Kinder als Subjekte der Geburt verdrängt und beide als Objekte zivilisatorischer Potenz (‚Leibesfrucht', ‚keimendes Leben', ‚Nachwuchs' etc.) in den Pflanzenbereich abgeschoben" (Riese 1981, 103). Um die Erforschung konkreten Frauenlebens jenseits des ideologisch verbrämten, „naturhaften", gleichzeitig aber als kulturell bedeutsam eingestuften Mutterseins ging es der österreichischen Volkskunde bis zu dem Zeitpunkt, als sich auch hier erste Ansätze einer volkskundlichen Frauen-forschung bemerkbar machten, höchst selten. Selbst in neueren volkskundlichen Publikationen wird zum Teil noch ein auf die Mutterrolle beschränktes Frauenbild vermittelt, wie etwa bei Karoly Gaál, der über die Bedeutung der Frau für die Familie schreibt, daß diese nur dann richtig funktioniere, wenn „im Mittelpunkt die Frau, die ewige Mutter" stehe (Gaál 1991, 10).

## Von „natürlichsten organischen Gemeinschaften" und deren „Wermutstropfen"

Neben den Bräuchen rund um das Kind konzentrierte sich die Volkskunde auf einen weiteren in dieser Hinsicht ergiebigen Bereich des Familienlebens, nämlich Liebe, Hochzeit und Ehe, die Leopold Schmidt als zentrale Gruppe des Brauchtums und der Volkskunst (Schmidt 1971, 82) bezeichnete: „Hochzeit als Mittelpunkt des Lebens, als Beginn des Lebens zu zweien, das waren und sind Kernbegriffe alles menschlichen Lebens. So sehr sich die Umstände immer wieder wandeln, das Zueinanderfinden der Partner, ihre Vereinigung und das Verhalten der Umgebung zu ihnen in diesem Augenblick, das bleibt doch offensichtlich stets betont, von Handlungen und Meinungen unterstrichen, die in dem Oberbegriff ‚Brauch' verstanden werden können" (Schmidt 1976, 5). Man müsse einen „langen Atem haben", zitiert Schmidt ein Zeitungsfeuilleton des Kärntner Dichters Josef Friedrich Perkonig aus dem Jahr 1939, wolle man „alle Gebräuche um die Hochzeit hersagen, beinahe so lang, wie ihn der Hochzeitslader braucht, wenn er das Mahl ankündigt" (Schmidt 1976, 8). Auch Klaus Beitl konstatierte eine „nicht zu übersehende Vorliebe" der Volkskunde, die „Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit" zu studieren, „die nicht nur den prächtigen Mittelschrein des Triptychons der menschlichen Lebensfeiern ausfüllen, sondern allgemein als das Herzstück allen Volksbrauches gelten", wobei er als Beweis dafür auf eine „nicht mehr zu überschauende Fachliteratur" (Beitl 1974, 8f.) verwies. Als ein weiteres Indiz für das ausgeprägte volkskundliche Interesse am Themenkomplex Liebe, Ehe und Hochzeit sei schließlich auch Richard Wolframs Beitrag über *Brauchtümlich bevorzugte Wochentage für die Abhaltung bäuerli-*

*cher Hochzeiten im Öster-reichischen Volkskundeatlas* (Wolfram 1965) angeführt, wo er in der Abteilung Soziale Volkskunde als einziger Beitrag zum Themenkreis Familie enthalten ist.

Es ist richtig, daß Liebe, Ehe und Hochzeit von der Volkskunde relativ gut erforscht sind, allerdings ist die eingenommene Perspektive eine sehr enge: Bräuche, Lied-, Erzähl- und Sachgut stehen – wie auch beim Thema Kindheit – im Zentrum des zudem lediglich auf die Vergangenheit gerichteten forschenden Interesses. Vor einem Vierteljahrhundert kritisierte Klaus Beitl bereits, daß der Blick der Forschung „bisher vor allem auf Bräuche alten Herkommens und ihre zahllosen zeit-, orts- und sozialtypischen Spielformen in traditionell bäuerlichen und kleinstädtischen Gesellschaften" gerichtet war, für die „Beachtung gegenwärtiger Phänomene dagegen fehlte ihr lange Zeit hindurch die hierfür notwendige Einstellung, weshalb man auch die Beschreibung eines Hochzeitsbrauches in unserer Zeit und in unserer Umwelt eher einer Illustrierten als einer wissenschaftlichen Aufzeichnung entnehmen kann" (K. Beitl 1974, 8f.). Daran hat sich bis heute kaum etwas geändert.

Die ideologischen Grundlagen, auf denen viele der einschlägigen Untersuchungen basieren, treten offen zu Tage, wenn von der Ehe als einem „von der Natur gewollten Lebenszweck" (Kohl 1908, 200) oder als der „natürlichste(n) organische(n) Gemeinschaft" (Koren 1952, 85) die Rede ist. Nicht nur naturgegeben, sondern auch in hohem Maße idyllisch und konfliktfrei erscheinen in der Sicht der Volkskunde Liebe und Ehe, selten nur finden sich Hinweise darauf, daß sie nicht ausschließlich Glück und Freude bedeuten. So spricht Franz Friedrich Kohl in seiner Studie über [d]ie Tiroler Bauernhochzeit. Sitten, Bräuche, Sprüche, Lieder und Tänze mit Singweisen (1908), deren Titel sehr gut das eingeschränkte volkskundliche Interesse am Thema illustriert, an einer Stelle auch von „Wermutstropfen bei der Hochzeitsfreude" (Kohl 1908, 201), denn der „Schritt zur Ehe" lasse „von vorneher nicht bestimmen, ob er zum Glück führt oder zu einer Quelle tiefgehendsten Leids" (ebd., 200). Es seien „aber nicht allein die Brautleute, welche die Sorge um ihre Zukunft erfüllt, auch andere Personen werden ins Mitleid gezogen"(ebd.), wobei er auf die Veränderungen im Dorfgefüge verweist, die zum Beispiel durch Verschiebungen der Vermögensverhältnisse und der Besitze die Folge sein können (ebd., 201) – auch dies eine rare, wenn auch äußerst knappe, Anmerkung zum sozialen Kontext der untersuchten Brauchform.

Obwohl Leopold Schmidt vermutete, daß das Interesse an der Hochzeit auch aus deren „geschlechtliche(m) Reiz" herrühre, denn man könne bei

der Interpretation „ununterbrochen von Liebe und Fruchtbarkeit sprechen und die eventuellen Brauchelemente, die sich aus dem Komplex Hochzeit herausheben lassen, nach dieser Richtung beleuchten" (Schmidt 1976, 45), hat sich die österreichische Volkskunde fast ausschließlich an die „sauberen" Seiten von Liebe und Ehe herangewagt, Sexualität war und ist kaum ein Thema. Zu den wenigen Ausnahmen gehörte Friedrich Salomo Krauss, der als führender Repräsentant der österreichischen Schule der ethnographisch-folkloristisch begründeten Sittengeschichte und Sexualwissenschaft (Martischnig 1989, 25) immer wieder wegen angeblicher Pornographie angeklagt wurde und der mit der Erfassung erotischer und skatologischer Überlieferungen gegen die „postromantische Idee von der heilen Volksseele und dem blütenreinen Volksgeist" (Daxelmüller 1994, 464) verstieß. Während Sigmund Freud Krauss' volkskundlichen Beitrag zur Erforschung der Sexualität für bedeutsam ansah, verhielt sich die Volkskunde bis in die jüngste Vergangenheit weitgehend ablehnend, sowohl Krauss als auch dem Thema Sexualität gegenüber. Die Probleme der Volkskunde mit der Sexualität spiegeln sich noch in neueren Publikationen, wenn es zum Beispiel der Autor eines Beitrages über *Die Ambivalenz in der Beurteilung sexueller Verhaltensweisen im Mittelalter* (Englisch 1994) für notwendig erachtet, zahlreiche entschuldigende Floskeln wegen der „derben" Ausdrücke anzubringen.

Wie bei vielen Themen rund um die Familie war es auch hier wieder zunächst vor allem die Frauenforschung, die die Grenzen des volkskundlichen Horizontes überschritt, wie dies etwa an den Publikationen von Katharina Riese (1981, 1983) und Elisabeth Katschnig-Fasch (1992) sichtbar wird, bei letzterer im Zusammenhang mit einem weiteren volkskundlichen Tabu-Thema (nicht nur in Bezug auf die Familie, hier aber ganz besonders), der Gewalt. Als notwendige Ergänzung zu all den bunten Bräuchen, zu den bemalten Spanschachteln, Liebesbriefen, Möbeln, Portraits, Paarbestecken, Brautschaffeln und Hochzeitstischtüchern, die aus Anlaß der Hochzeit hergestellt wurden und die Leopold Schmidt in einer Ausstellung zum Thema Liebe und Ehe mit dem Titel *Seit Adam und Eva* im Österreichischen Museum für Volkskunde (Schmidt 1971) präsentierte, sind dies bislang lediglich fragmentarische Ansätze, die dringend der Weiterführung bedürfen.

## Marginalien, Vergessenes

Zumindest eines der großen gesellschaftlichen Tabu-Themen bereitet der Volkskunde keine besonderen Probleme, da sie es im Rahmen der Brauchforschung zu fassen und zu bändigen vermag: der Tod (z. B. Huber 1974;

Rieser 1991). So konnte auch Leopold Schmidt in seiner Untersuchung zum *Totenbrauchtum im Kulturwandel der Gegenwart* anmerken, daß das Totenbrauchtum nicht nur in der religionsgeschichtlichen, sondern auch in der volkskundlichen Forschung immer besondere Beachtung gefunden hat (Schmidt 1981, 172f.).

Anders verhält es sich mit den alten Menschen – die diesbezüglichen Forschungslücken lassen geradezu vermuten, daß sie erst in ihrem Sterben bzw. als Tote für die Volkskunde wieder interessant werden. Arbeiten zum Alter, zur Stellung alter Menschen in- und außerhalb der Familie sind rar. Zwar wurde von der Volkskunde etwa das Ausgedinge als Thema wahrgenommen (Kretschmer / Piegler 1965b), ansonsten wurden alte Menschen offensichtlich in erster Linie als Gewährspersonen für die Erhebung vergangener Kultur gesehen. Ihre aktuelle Lebenssituation, die Kultur des Alters, gerät kaum ins Blickfeld – wenn, dann weniger von der etablierten Volkskunde, sondern – und da kaum auf das Familienleben bezogen – von studentischer Seite her in Form von Abschlußarbeiten (Sekera 1982; Tastel 1988; Papacek 1991; Schaller-Steidl 1995).

Ebenfalls nur marginal behandelt wurden bestimmte verwandte und nichtverwandte Personengruppen in und im Umfeld der Familie: Dienstboten fanden noch am ehesten Aufmerksamkeit (Walleitner 1947; Grießmair 1970; Cuba-Wolf / Aigner 1992), wohl auf Grund des nachhaltig wirksamen Mythos vom „ganzen Haus"; auch der Tante wurden Studien gewidmet (Vobruba 1993b; Kreissl 1996), alle anderen schienen in der Gemeinschaftsideologie aufzugehen und somit – vom forschenden Interesse her betrachtet – gleichzeitig unterzugehen. Ebenfalls eng mit der Erforschung der Familie verbunden sind Fragen danach, wie Menschen außerhalb familiärer Beziehungen leben, wie sich familiäre und nichtfamiliäre Lebensformen zueinander verhalten. Doch was – im sozialen wie im moralischen Sinn – nicht der familiären „Normalität" entspricht, wurde von der Volkskunde in der Regel nicht beachtet. „Vergessen" wurden von der volkskundlichen Forschung mit ganz wenigen Ausnahmen all jene Personengruppen und Lebensformen, die in den heilen Bildern vom Familienleben keinen Platz haben.

Angesichts der vielfach noch immer geübten volkskundlichen Praxis, nur die „schönen" Seiten ihrer Untersuchungsgegenstände zu berücksichtigen, erscheint die Forderung angebracht, gerade beim Thema Familie nicht wieder in diese alten Fehler zu verfallen. So wie sich die Volkskunde ganz allgemein viel stärker mit kulturell bedingten Konfliktpotentialen bzw. „negativen" kulturellen Äußerungen auseinandersetzen sollte, ist

dies auch in Hinblick auf die Familie zu beherzigen. Wenn etwa seit Jahren anläßlich der großen, emotionsüberladenen „Familienfeste" wie Weihnachten in den Tageszeitungen regelmäßig Meldungen zu finden sind wie „Tage blutiger Beziehungskrisen. Feste und die Tage danach sind bei den Sicherheitsbehörden gefürchtet; dies ist auch die Zeit der Familientragödien" (Der Standard, 4.1.1994, 7), so wäre dies doch längst ein Anlaß, auch das volkskundliche Augenmerk darauf zu richten, anstatt sich mit der Beschreibung von Christbaumschmuck und dem Sammeln von Weihnachtsliedern zu begnügen. Nicht nur die Erschließung neuer Quellen ist hierfür notwendig, sondern auch die Neuinterpretation bzw. das Neulesen bekannter Quellen – dies gilt auch ganz allgemein für eine neu orientierte volkskundliche bzw. kulturwissenschaftliche Familienforschung.

## Theoretische und politische Implikationen – zwischen Patriarchalismus, Biologismus, Gemeinschaftsideologie und Rassenhygiene

Der eingangs bereits zitierte Volkskundler und Pfarrer Leopold Teufelsbauer betonte in seiner Anleitung zur Erstellung von Familiengeschichte und Stammbaum vor allem die Bedeutung der Familie als Überlieferungsträgerin: „Und doch stehen wir alle auf den Schultern unserer Vorfahren. Ein Teil ihrer Lebens- und Geisteskraft geht auch durch unsere Adern, wir schaffen mit dem greifbaren oder geistigen Erbe, das sie uns hinterlassen, wir tragen ihre Merkmale und Besonderheiten an unserem Leibe weiter. In Haus, Hof und Gerät schauen uns die Spuren ihrer Tätigkeit entgegen, ja so manche segensreiche Tat und Einrichtung im Gemeindeleben hat sie einst zum Urheber gehabt" (Teufelsbauer 1925, 18). Mit Teufelsbauers Anmerkungen zur Funktion der Familie als Überlieferungsträgerin ist ein wesentlicher volkskundlicher Zugang zum Thema Familie angesprochen, und es ist eigentlich erstaunlich, daß eine Wissenschaft, die lange Zeit ihr Forschungsziel in der Untersuchung vom „Leben in überlieferten Ordnungen" sah, sich nicht zumindest in diesem Punkt näher mit der Familie auseinandersetzte. Statt dessen finden sich häufig mehr oder weniger diffuse Hinweise auf die Bedeutung von „Gemeinschaft" für die Überlieferung, wobei Familie einfach als die „natürlichste" und kleinste Gemeinschaftsform definiert wurde. Eine Theorie oder eine genauere Analyse der Traditionsvermittlung innerhalb der Familie, überhaupt eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bedeutung der Familie für kulturelles Lernen ganz allgemein, fehlt allerdings bis heute.

Auch die österreichische Volkskunde war lange durch eine weitgehende „soziologische Abstinenz des Faches" (Bausinger 1971, 88) gekennzeichnet. Die Annahme eines einheitlichen Prinzips „Gemeinschaft" prägte und homogenisierte die verschiedensten Bereiche sozialen Lebens. Der Begriff Gemeinschaft diente als einheitliches Prinzip, dem gesellschaftliche Formationen unterschiedlichster Größe und Zusammensetzung – von der Familie bis zum Staat, von der „Hausgemeinschaft" bis zur „Volksgemeinschaft" – untergeordnet wurden. Der Begriff Gemeinschaft implizierte in der Folge nicht nur harmonische, „gesunde" und „natürliche" soziale Verhältnisse schlechthin, sondern es wurde auch immer wieder auf seinen metaphysischen Charakter hingewiesen. Wenn die Zielsetzung der Volkskunde darin bestand, das „Leben in der Gemeinschaft" zum „bewegenden Mittelpunkt der Forschung zu erheben", wie es etwa Arthur Haberlandt (1935, 123) formulierte, und „Gemeinschaft" dabei dienlich war, soziale Realitäten (die als gleichgültig galten, weil sie gleich gültig sind, weil sie allesamt als Gemeinschaft, die Gemein-schaftsgut hervorbringt und bewahrt, gesehen wurden, vgl. Bausinger 1971, 90f.) auszublenden oder zu verschleiern, ist es nur folgerichtig, daß „Familie" lediglich als eine dieser Gemeinschaftsformen registriert, jedoch in der Regel keiner weitergehenden Analyse unterzogen wurde. Als Ausnahmen innerhalb der österreichischen Volkskunde sind Arthur Haberlandt und Hanns Koren zu nennen, sie gingen beide im Rahmen der Erörterung des Gemeinschaftsbegriffes auch auf die Familie näher ein.

Arthur Haberlandt verfertigte nicht nur eine *Ahnentafel der Haberlandts* (1934), bereits in der von ihm gemeinsam mit seinem Vater Michael verfaßten Publikation *Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur* (1928) fällt das Kapitel *Gesellschaftliches: Mutterrecht und Männerkindbett, Amazonentum, Vaterrecht, Sippenwesen, Hausgemeinschaften, Altersklassen, Heirat, Dorfschaft* (für das Michael Haberlandt als Autor zeichnet) auf. Schließlich findet sich in *Die deutsche Volkskunde*, die Arthur Haberlandt 1935 veröffentlichte, zwar kein eigenes Kapitel zur Familie, doch das Stichwortregister beinhaltet – im Gegensatz zu anderen grundlegenden volkskundlichen Publikationen – mehrere Angaben zu Familie sowie zu Teilaspekten des Familienlebens. Im Text selbst geht Haberlandt in verschiedenen Zusammenhängen auf Familie ein. So hält er etwa die Kenntnis der jeweiligen Familienformen sowie des Erbrechtes für eine unerläßliche Grundlage für die Beschäftigung mit Siedlungsformen. Vor allem jedoch erfährt auch bei ihm die Bedeutung der Familie als Überlieferungsträgerin besondere Beachtung, wobei damit verbunden die „Blut- und Boden"-Ideologie eine unüberhörbare Rolle spielt:

> „Wir müssen uns dessen stets bewußt bleiben, daß in Familie und Sippe, Gau um Gau eigenständige Lebenshaltung in langer Geschlechterkette erwachsen mußte, damit Elemente des Blutes von den Kräften des Bodens und der Geschichte zu Volkscharakter und Volkstum sich einschmelzen ließen. Von der Gegenwart aus gesehen entstehen die Grundfragen: wie wächst jeder neue Sproß mit seiner elementaren Geisteshaltung in die volkhafte Überlieferung hinein, was wird hierbei vom Blutsverband, was vom Jugendverband, von der nachbarlichen Vergemeinschaftung, was vom Schicksals- oder Zweckverband des Lebenskreises bestimmt, und wie wirkt umgekehrt die lebendig schöpferische Persönlichkeit auf diesen zurück? Die Einwirkung der Überlieferung setzt im frühesten Kindesalter im Schoße der Familie ein" (A. Haberlandt 1935, 100f.).

Auf welche Weise Überlieferung innerhalb der Familie vor sich geht, erfährt man auch bei Haberlandt nicht genauer, obwohl er Gemeinschaft nicht nur als das zentrale volkskundliche Forschungsinteresse definierte, sondern es auch für notwendig erachtete, „das System der bewegenden Kräfte in diesem Gefüge in seinen vielseitigen Verspannungen und dem lebendigen Geäder auszumitteln, das nun das Erlebnis des Volkes aus der Überlieferung speist und ihm eigenartige und kennzeichnende Prägung verleiht" (Haberlandt 1935, 123).

Arthur Haberlandts Interesse an der Familie rührte einerseits von seiner Auffassung her, daß „Gemeinschaft" zentraler Forschungsgegenstand der Volkskunde ist, wobei sicherlich auch seine dezidierte Anlehnung an Wilhelm H. Riehl eine wesentliche Rolle spielte, für den ja bekanntlich nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die Familie, der er eines seiner Hauptwerke widmete (Riehl 1855), ein wichtiges Thema war. Andererseits muß Arthur Haberlandts besonderes Interesse an der Familie auch im Kontext seiner weltanschaulichen und politischen Haltung (er wurde später Mitglied der NSDAP) gesehen werden. Sein politischer Hintergrund tritt offen und unmißverständlich zutage, wenn er die Familie nicht nur als Überlieferungsträgerin im kulturellen Sinne, sondern auch als biologische Erbträgerin definiert, woraus sich für ihn der Schluß ergibt, daß „schließlich die Ahnen- und Familienforschung die Brücke zwischen Volkskunde und Rassenkunde" (A. Haberlandt 1935, 149) herstelle:

> „Auf weiten Strecken begegnet sich die Volkskunde in jederlei Volksgemeinschaft mit der Rassenkunde, die sie vor allem zur Feststellung der 'inneren Mitgift', die dem Volksverband eignet, als Hilfswissenschaft nicht missen kann. Das Gefüge und die Erbanlage von Familie, Sippe und Stamm als den natürlichen Erbverbänden ist für beide Wissenschaften von grundlegender Bedeutung, und die Fragestellung, über die beide Wissenschaften sich auseinandersetzen, ist die, inwieweit das Volkstum auf Erbwerte und inwieweit

es auf Überlieferungswerte sich gründet." (A. Haberlandt 1935, 148).

Das Konstrukt der „Rassenhygiene" als konstitutive Grundlage der nationalsozialistischen Ausgrenzungs- und Vernichtungspolitik ist ohne die konsequente Einbeziehung solch einer Vorstellung von Familie nicht denkbar. Eine eminente rassenhygienische Bedeutung wurde der volkskundlichen Familienforschung im übrigen bereits in dem in der Wiener Zeitschrift für Volkskunde 1923 veröffentlichten Aufruf zur Pflege der Familiengeschichte zugeschrieben (Dopsch u. a. 1923, 12).

Wie Arthur Haberlandt stellten sich auch andere zentrale Figuren der österreichischen Volkskunde in den Dienst der nationalsozialistischen Politik und knüpften dabei ebenfalls eine Verbindung zwischen Volkskunde, Rassenkunde und Familienforschung. So empfahl zum Beispiel Karl Spieß in seinem 1934 erschienenen Buch *Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur* „Erbvorsorge" und eine „zielbewußte Rassenpflege", für die er unter anderem die unbedingte Ausschließung „Erbkranker" von der Fortpflanzung sowie die Schaffung von „Möglichkeiten für eine ausreichende Zeugung von gesundem Nachwuchs" forderte (zit. n. Bockhorn 1994, 500). Und Adolf Helbok behandelte Haus und Familie als „Ausdrucksform des völkischen Gemeinschaftslebens" (Helbok / Marzell 1937, 44ff.), wobei wiederum der Rassengedanke eine zentrale Rolle spielte. Helbok betreute auch die 1940 gedruckte Dissertation seiner Leipziger Schülerin Dorothea Hammer über W. H. Riehl und seine Betrachtungen über die deutsche Familie, in der eine zutiefst nationalsozialistische Version der Riehl'schen Familienlehre präsentiert wurde (Zinnecker 1996, 125f., 132, 225ff.). Viktor Geramb hatte zwar betont, nur zu „50 bis 60, aber nicht zu 100%" (Eberhart 1994b, 529) mit dem Nationalsozialismus einverstanden zu sein, doch noch in seiner 1954 erschienenen Monographie *Wilhelm Heinrich Riehl. Leben und Wirken 1823-1897* finden sich z. B. in seiner Art der Darstellung von Riehls Familiengeschichte Relikte nationalsozialistischer Familienleitbilder (Zinnecker 1996, 159-172).

Neben Arthur Haberlandt setzte sich Hanns Koren als einziger österreichischer Volkskundler im Zuge der Erörterung des Gemeinschafts-Begriffes auch mit der Familie eingehender auseinander. Dabei ist es sicher kein Zufall, daß Koren ebenfalls parteipolitisch sehr engagiert war (sein Lebensweg wurde durch eine zunehmende Hinwendung zur ÖVP-Bundes- und Landespolitik geprägt). So wie Haberlandts Überlegungen zur Familie im Kontext der zunehmenden Bedeutung der faschistischen und nationalsozialistischen Familienpolitik der dreißiger und vierziger Jahre zu verstehen sind, müssen Korens familienbezogene Aussagen als repräsentativ für die konservative, nach Ordnung (bzw. „Wiederherstellung" derselben) rufende Familienpolitik der 1950er Jahre gesehen werden. Sowohl für die austrofaschistische und nationalsozialistische als auch für die konservative

Politik nach der Befreiung vom Nationalsozialismus spielte die Familie eine zentrale Rolle. Haberlandt und Koren vertraten jeweils eine für ihre Zeit repräsentative Vorstellung von Familie und Familienpolitik, die sich in „zeittypischer" Weise in das traditionelle volkskundliche Gedankengebäude integrieren ließ.

Hanns Korens Ausgangspunkt für die Überlegungen zur Familie, die er als „dichteste" und „qualitätsmäßig erste" (Koren 1952, 26f.) Gemein-schaftsform beschreibt, ist also ebenfalls der Begriff Gemeinschaft. In seiner 1952 erschienen *Volkskunde in der Gegenwart* definiert er die Volkskunde „trotz ihres Ausganges von den kulturellen Erscheinungen" als „Lehre von den lebensgesetzlichen Gemeinschaften, die aus der sociabilitas des Menschen erwachsen und in bestimmten sozialen Ordnungsgebilden auftreten" (Koren 1952, 24). Unter Gemeinschaft versteht er eine „kulturelle und soziale Größe", eine „gegliederte, d. h. um einen Mittelpunkt aufgerichtete und einer Aufgabe dienende Verbindung von Menschen, die *einerseits selbst überlieferte Form und anderseits Wohn- und Arbeitsstätte anderer Überlieferungsgüter* ist" (ebd., 21). Volkskundliche Aufmerksamkeit verdient die Familie laut Koren, weil „die vielen Einzelerscheinungen des Volkslebens vom Bauen und Wohnen bis zu den großen Bräuchen des Jahres und Lebens [...] immer wieder in Händen von bestimmten Gemeinschaften" liegen: „Wir sehen das *Haus* oder die *Familie* als Träger der Lebenssitten, der Arbeitsbräuche, einer tagtäglich erneuerten Tradition [...], wir sehen die Altersklassen als Träger bestimmter Bräuche und brauchtümlich gefaßter Verpflichtungen" (ebd., 17).

Im Gegensatz zu vielen anderen volkskundlichen Autoren und Autorinnen, für die Gemeinschaft ebenfalls ein zentraler volkskundlicher Grundbegriff ist, konkretisiert Koren dessen sozialen Gehalt und betont, daß die „Kenntnis des sozialen Aufbaues des Volkslebens – soweit er durch eine kulturelle Ausprägung sichtbar wird – [...] die Mitte und das Grundgerüst aller volkskundlichen Arbeit" (ebd., 26) sei. Allerdings ist auch er durch die Auffassung geprägt, daß Gemeinschaften und somit auch Familie „mehr natürlich gewachsen als zweckhaft geschaffen sind" (ebd., 23): „Gewiß ist das Soziale nicht das einzig und allein Wesentliche, aber es hat den Vorrang unter den Wesenheiten, die uns im volkstümlichen Bereich entgegentreten. Die natürliche Sozialordnung, die in dem Aufbau der lebensgesetzlichen Gemeinschaften erkennbar ist, schließt als eine Seite der Urverbundenheit immer auch die anderen Urverbunden-heiten ein" (ebd., 28). Auch die Hierarchie innerhalb der Familie ist für Koren etwas Naturgegebenes, wie dies in seiner – für die konservative Gesellschafts- und Familienpolitik der

fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts typischen – Forderung nach Wiederherstellung bzw. Festigung der häuslichen Ordnung deutlich wird: „Das natürliche Verhältnis Vater : Söhne oder Eltern : Kinder gibt den Grund, auf dem das Familienleben seine rechte Ausformung findet [...] Solange wir auf eine solchermaßen gesunde Familie verzichten müssen, dürfen wir eine Gesundung der aus der Familie entfalteten Gemeinschaften und damit eine Neuwerdung des Volkes nicht erhoffen. Nicht nur im biologischen, sondern auch im moralischen und kulturellen Bereich hängt das Schicksal des Volkes von der Familie, *von der einzelnen Familie* ab" (ebd., 82f.).

„Überlieferte Gesellungsformen", also „Grundgemeinschaften" sind für Koren „die Mitte" aller volkstümlichen Überlieferungen, die sich in „einem überlieferten Kanon von der Familie sich entfaltend bis zum Volk" übereinander bauen: „Die anderen Überlieferungsgüter stehen zu diesen Gemeinschaften in Beziehung" (ebd., 37). Familie ist für Koren die dichteste, beständigste und vorbildlichste Gemeinschaftsform, deren Aufbausystem auch anderen sozialen Formationen positiven Gehalt verleihe: „Im allgemeinen sind die nach dem väterlichen Prinzip gebauten Gemeinschaften mit dem höchsten Grad der Beständigkeit ausgezeichnet. In den Kerngestalten dieser Art Gemeinschaft ist die Verbindlichkeit und die Beständigkeit vollkommen. Vater bleibt man eben lebenslänglich, Grundherr bleibt man von der Übernahme der Herrschaft bis zum Tod und auch in dem weitesten väterlich geordneten Bereich – im Vaterland – bleibt der Landesvater von Gottes Gnaden auf dem Thron, so lange er lebt" (ebd., 31). Gemeinschaften brauche nicht nur der einzelne Mensch für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, sie seien auch die notwendigsten Aufbauglieder des Volkes: „Volk ist nicht die Summe aus einzelnen Individuen, sondern die lebendige Verflechtung von Gemeinschaften. Der im Staat nur organisierten und darum in ihren Lebenskräften nicht entfalteten, den Einzelmenschen in seinen Anlagen verkümmernden *‚Bevölkerung'* stellen wir das gesunde, organisch gefügte Volk als verlorenes und wiederzugewinnendes Ideal gegenüber" (ebd., 81). Koren hängt der Illusion an, daß „das *Haus* oder die Familie" die „letzte von der Verstaatlichung in ihrem Gefüge noch nicht erreichte und noch aus ihrer lebensmäßigen Gesetzlichkeit wirkende Gemeinschaft" sei (ebd., 80). Die Familie habe „den Umbruch, wenn auch nicht unbeschädigt, so doch im Wesen noch heil, überlebt" (ebd., 82). Diese Sicht ist verständlich, wenn man bedenkt, daß die Volkskunde durch eine weitgehend biologistische und ahistorische Familienvorstellung geprägt war, den historischen Tatsachen entspricht sie freilich nicht.

Gemeinschaft als ein in seiner Bedeutung schwankender Grundbegriff für einen besonderen Typ sozialer Verbundenheit spielte – nicht nur in der Volkskunde, sondern etwa auch in der Soziologie – lange Zeit eine wichtige, oft verhängnisvolle Rolle und wurde aufgrund seiner mangelnden wissenschaftlichen Exaktheit und seiner ideologischen Aufladung mittlerweile weitgehend aus den wissenschaftlichen Diskursen verbannt. So schlug Helmut P. Fielhauer vor, den Begriff Gemeinschaft durch „Gruppe" zu ersetzten (Fielhauer 1973), während Koren (1952, 32) noch die „Gruppierung" lediglich als Vorstufe von Gemeinschaft verstand. Die auch in der österreichischen Volkskunde teilweise heftig geführten Diskussionen um die Begriffe Gemeinschaft und Gruppe (Fielhauer 1973; Wolfram 1974) können hier nicht nachgezeichnet werden. Wichtiger erscheint es, festzuhalten, daß diese zunehmende Distanzierung von Gemeinschaft als volkskundlicher Grundkategorie offensichtlich dazu beigetragen hat, den Blick auf die gesellschaftliche und kulturelle Bedingtheit von Familie freizugeben. Das Festhalten an einem ideologisch überhöhten und als „naturgegeben" betrachteten Gemeinschafts-Begriff hatte zunächst die Analyse der darunter subsumierten sozialen Formen nachhaltig blockiert. „Familie" wurde lange nicht konkret sichtbar, weil sie in „Gemeinschaft" aufging. Die volkskundliche Beschäftigung mit Familie muß also eng an eine Auseinandersetzung mit dem Gemeinschafts-Begriff gekoppelt werden. Eine Dekonstruktion von „Gemeinschaft" ist erforderlich, um die dahinter verborgenen Hinweise auf Familie bzw. auf die volkskundlichen Vorstellungen von Familie offenlegen zu können.

Wenn sich die österreichische Volkskunde in der Vergangenheit eingehender mit Familie beschäftigte, so hatte dies häufig ganz konkrete politische Hintergründe, wie dies an den Beispielen Arthur Haberlandt, Karl Spieß, Adolf Helbok und Hanns Koren skizziert wurde. Bei anderen Autoren und Autorinnen, die in der einen oder anderen Weise auf das Thema Familie eingingen, können solche im engeren Sinn politischen Motivationen zwar nicht festgestellt werden, doch ist ihnen nahezu durchgehend die Tendenz zur idyllisierenden und harmonisierenden Darstellung des Familienlebens immanent. Familie bedeutete für die Volkskunde weitgehend eine konfliktfreie Zone, nur vereinzelt finden sich vage Andeutungen auf eventuelle Schattenseiten. Erste Schritte in Richtung eines Perspektivenwechsels zeichnen sich erst seit einigen Jahren ab.

Überblickt man die volkskundlichen Aussagen zur Familie, kommt unweigerlich der Verdacht auf, daß von vielen Vertretern und Vertreterinnen des Faches als Tatsache angenommen wurde, was der Schriftsteller Kurt Tucholsky einmal als ironischen Kommentar zu den alltäglichen Pro-

blemen des Familienlebens anmerkte: „Die Familie (familia domestica communis, die gemeine Hausfamilie) kommt in Mitteleuropa wild vor und verharrt gewöhnlich in diesem Zustande". Wenn Familie Gegenstand der volkskundlichen Betrachtung wurde, dann sehr oft in idealisierender und ideologisierender Weise, als althergebrachte, naturgegebene, intakte kleinste und wichtigste Gemeinschaftsform. Biologismen finden sich in der Volkskunde – wiewohl diese keine Natur-, sondern eine Kulturwissenschaft ist – sehr häufig, das wird auch und gerade beim Thema Familie sichtbar. Familie wurde auch deshalb keiner umfassenden Analyse unterzogen, weil sie als „natur-" oder „gottgegeben" und somit als unveränderlich und ewig gleich angenommen wurde. Je älter, desto wahrer und echter galt alles Überlieferte, die Versuchung, solche Phänomene in den Bereich des Natürlichen zu rücken, war offensichtlich groß – aus welchen spezifischen Interessen heraus auch immer. Ausdrücke wie „Keimzelle" für die Familie illustrieren dies sehr deutlich. Wenn die Familie eher als ein Bereich der Natur- denn der Kultur- und Sozialgeschichte gesehen wurde, so ist es auch nicht verwunderlich, daß sich die Volkskunde in der Regel nicht näher mit ihr beschäftigen wollte. Familie wurde weniger als Sozialform oder kulturelles Konstrukt, sondern eher als ein Stück Natur behandelt. Die Volkskunde hat sich zwar mittlerweile weitgehend zu einer Kultur-wissenschaft gewandelt, es besteht jedoch noch immer ein großer Nachholbedarf, vormals als „natürlich" definierte Phänomene als kulturelle zu sehen und zu untersuchen – die Familie gehört dazu. Notwendig ist auch die Auseinandersetzung mit Funktion und Bedeutung dieser „Vernatürlichung" von Familie, wie sie ja nicht nur seitens der Volkskunde betrieben wurde.

Wenngleich die Volkskunde die Familie häufig in den Bereich des Natürlichen rückte, registrierte sie sehr wohl, daß es nicht nur eine einzige Form von Familie gibt. Sie konzentrierte sich allerdings auf eine als universell und „gut" angenommene Familienform: auf die (vorindustrielle bäuerliche) „Großfamilie" bzw. auf das „ganze Haus" (Riehl 1855; Brunner 1952; vgl. auch Opitz 1994; Derks 1996). Alles andere wurde als negativer und ungesunder Auswuchs der modernen Industriegesellschaft abgelehnt und erst in den letzten Jahrzehnten wurde zum Beispiel auch die Arbeiterfamilie stärker berücksichtigt (vgl. z. B. Viethen 1984; Weiss 1976). Das „ganze Haus" war – ähnlich wie der Begriff Gemeinschaft, der wiederum für die Auffassung vom „ganzen Haus" eine wesentliche Rolle spielt – ein bis in die jüngste Vergangenheit unhinterfragter Mythos, der den Blick auf die große Differenziertheit (sozial, regional etc.) der Lebensform Familie verstellte. Hanns Koren verwendet – zumindest was den bäuerlichen

Bereich angeht – noch Haus und Familie mehr oder weniger synonym: „Die erste lebens-gesetzliche Gemeinschaft, die wir auf der bäuerlichen Stufe finden, ist das *Haus*. Sie setzt sich zusammen aus dem Bauern, der Bäuerin und den Kindern, den Söhnen und Töchtern. Wo diese zur Arbeit nicht ausreichen, kommen dazu noch die Dienstboten, die Knechte und Mägde" (Koren 1952, 40). Deutlich wird in diesem Kontext einmal mehr Korens biologistische Auffassung von Familie:

> „Das Bauernhaus ist ein Organismus und wie in einem Organismus haben auch im Bauernhaus die einzelnen Glieder zugemessene Aufgaben und ihren bestimmten Wert. Es wäre ein schönes Bild, den *Bauer* als den *Kopf*, die Bäuerin als das Herz und die anderen als die wirkenden Hände zu bezeichnen. Aber das wäre zu ungenau. Der *Bauer* ist der verantwortliche Lenker der Hausgemeinschaft, der Arbeit *und* des Lebens. Alle anderen sind seine *Gehilfen* oder, was das Leben anbelangt, die von ihm Gelenkten" (Koren 1952, 41).

Die Volkskunde als Wissenschaft wurde sehr stark durch (männliche) bürgerliche Wertvorstellungen geprägt, was sich gerade beim Blick auf die Familie nachhaltig auswirkte. Die bürgerlichen Familienbilder kommen eher unbewußt bzw. unreflektiert zum Tragen, wie dies etwa an Michael Haberlandts Ausführungen zur Kindheit oder Richard Wolframs Kindheitserinnerungen offenbar wird. Schon Wilhelm H. Riehl vermischte in seinem Grundlagenwerk *Die Familie*, das nachhaltig auf die spätere volkskundliche Beschäftigung mit Familie wirkte, Wunschvorstellungen vom vorindustriellen bäuerlichen Familienleben im „ganzen Haus" mit dem bürgerlichen Familienleitbild des 19. Jahrhunderts, wobei erstere aus letzterem resultierten. Diese eigentümliche Mixtur prägte in der Folgezeit den Großteil der volkskundlichen Betrachtungen der Familie – für eine historisch-kritische Analyse der volkskundlichen Familienforschungen ist also auch die Auseinandersetzung mit dem bürgerlichen Familienideal, wie es sich seit dem späten 18. Jahrhundert herausgebildet hat, unerläßlich. Ebenso aufschlußreich wie notwendig wäre eine Beschäftigung mit der religiösen Orientierung jener Forscher/innen, die sich mit Familie beschäftigten – hier mag als Hinweis genügen, daß die österreichische Volkskunde stark durch den politischen Katholizismus geprägt war.

Insgesamt kann festgehalten werden, daß die österreichische Volkskunde durch einen oft diffusen und nicht näher bestimmten Familienbegriff geprägt war, der häufig im Gemeinschaftsbegriff aufging und daher keiner historischen und sozialen Differenzierung unterzogen wurde. Der Blick auf die volkskundliche Beschäftigung mit Familie macht einmal mehr deutlich, daß der Gemeinschafsbegriff als wissenschaftliche Kategorie völlig untauglich ist. Er hat weniger zu einer Analyse der Familie beige-

tragen als vielmehr zu deren Ideologisierung. Gegenteilige Behauptungen entlarven sich oft schon durch ihre Wortwahl von selbst, wie dies etwa bei Károly Gaál deutlich wird: „Familie und Gemeinschaft sind jene von Gott gegebene Grundeinheit, die man nicht ideologisieren oder einseitig nationalisieren kann. Dieses Haus, dieses Heim war und ist auch heute noch heilig" (Gaál 1991, 11). Auch die volkskundliche Familienforschung kommt nicht umhin, historisch und sozial exakt die jeweiligen Ausformungen und Bedeutungen von Familie zu untersuchen. Der jeweilige Kontext, in dem Familienleben stattfindet, muß in der Analyse stets berücksichtigt werden. Die Beachtung ökonomischer, kultureller, regionaler, geschlechts- und generationenspezifischer, religiöser, politischer und vieler anderer Aspekte muß zum selbstverständlichen Bestandteil des Forschungsinstrumentariums zählen. Familie kann eben höchst Unterschiedliches bedeuten, dem ist auf theoretischer wie empirischer Ebene Rechnung zu tragen.

## Volkskundliche Familienforschung in Österreich!

### Ausblick und Plädoyer

Der Titel dieses Beitrages ist eher antizipierend als konstatierend gemeint, er soll auf die Notwendigkeit verweisen, Familie auch in Österreich zu einem volkskundlichen Forschungsvorhaben zu machen und eigene Forschungsansätze zu entwickeln. Die eminente Bedeutung der Familie für den Aufbau der sozio-kulturellen Persönlichkeit, wie sie immer wieder betont wird, sollte sich gerade in der Volkskunde als Kulturwissenschaft in einer entsprechenden Beschäftigung mit der Familie niederschlagen. Andere Wissenschaftsdisziplinen verweisen immer wieder auf die kulturelle Bedeutung der Familie. Es wäre also längst an der Zeit, daß sich die Volkskunde mit ihrer kulturwissenschaftlichen Kompetenz in die Familienforschung einbringt. Ohne die Notwendigkeit einer interdisziplinären Herangehensweise an ein so hochkomplexes Phänomen wie die Familie ignorieren zu wollen, erscheint die Forderung berechtigt, fachspezifische Zugänge zu entwickeln, gerade auch im Sinne einer disziplinären Arbeitsteilung. Vielleicht ist der gegenwärtig auch in der Volkskunde gern gebrauchte Begriff „Identität" ein Anstoß, sich mit der Familie, die ja eine bedeutende Rolle für die Konstruktion von Identität spielt, zu beschäftigen. Fragen nach der kulturellen Sozialisation innerhalb der Familie sind ebenso wichtig wie jene nach den kulturellen Äußerungen und Objektivationen, die sie hervorbringt. Das volkskundliche Interesse an „Historischer Anthropologie" wäre ebenfalls ein aktueller Anknüpfungspunkt für eigene Familienforschung wie für fachübergreifende Zusammenarbeit. Im Sinne

einer vergleichenden Ethnologie erscheint auch die Beschäftigung mit unterschiedlichen Familienmustern und -traditionen von Bedeutung. Die Konfliktsituationen, die sich aus dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen ergeben können, resultieren nicht selten auch aus völlig differierenden Familienauffassungen. Historisch gesehen hat sich die Volkskunde immer dann für die Familie besonders interessiert, wenn die Situation als krisenhaft wahrgenommen wurde. Also besteht eine gewisse Hoffnung, daß das Fach auf die beschleunigten Veränderungsprozesse, von denen das Familienleben der Gegenwart betroffen ist, mit einer erhöhten Aufmerksamkeit und Forschungsaktivität reagiert.

Abschließend sei noch auf eine Untersuchung verwiesen, in der festgestellt wurde, daß die kleinen volkskundlichen Universitätsinstitute wegen ihrer familiären Atmosphäre geschätzt werden (Kuckuck-Sonderheft 1991, 9). Es ist vielleicht eine Überlegung wert, ob nicht gerade auch diese familiäre Atmosphäre mit dazu beigetragen hat, eine kritische Reflexion von Familie zu verhindern.

## Literatur

Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Berlin u. a. 1971.

Beitl, Klaus: Liebesgaben. Zeugnisse alter Brauchkunst. Salzburg 1974.

Beitl, Klaus (Hg.): Gegenwartsvolkskunde und Jugendkultur. Referate des 2. Internationalen Symposions des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften vom 4. bis 8. Juni 1985 in Mattersburg (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwarts-volkskunde, 18). Wien 1987.

Beitl, Matthias / Plöckinger, Veronika (Hg.): *familienFOTOfamilie* (= Kittseer Schriften zur Volkskunde. Veröffentlichungen des Ethnographischen Museums Schloß Kittsee, 11). Kittsee 2000.

Beitl, Klaus / Plöckinger, Veronika (Hg.): Forschungsfeld Familienfotografie. Beiträge der Volkskunde/ Europäischen Ethnologie zu einem populären Bildmedium. Referate der 2. Kittseer Herbstgespräche am 20. und 21. Oktober 2000 anläßlich der Jahresausstellung „*familienFOTOfamilie*" (= Kittseer Schriften zur Volkskunde. Veröffentlichungen des Ethno-graphischen Museums Schloß Kittsee, 14). Kittsee 2001.

Beitl, Richard: Der Kinderbaum. Brauchtum und Glauben um Mutter und Kind. Berlin 1942.

Bernold, Monika u. a.: Familie: Arbeitsplatz oder Ort des Glücks? Historische Schnitte ins Private. Wien 1990.

Bimmer, Andreas C.: Familienforschung in der Europäischen Ethnologie. In: Bimmer, Andreas C. / Weber-Kellermann, Ingeborg (Hg.): Sozialkultur der Familie (= Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, 13). Gießen 1982, 3-16.

Bimmer, Andreas C.: Familienforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 235-250.

Bimmer, Andreas C. / Weber-Kellermann, Ingeborg (Hg.): Sozialkultur der Familie (= Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, 13). Gießen 1982.

Bockhorn, Olaf: Von Ritualen, Mythen und Lebenskreisen: Volkskunde im Umfeld der Universität Wien. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 477-526.

Breuss, Susanne: Gemeinschaftsexperimente im 20. Jahrhundert. Alternativen zur Familie und Versuche kulturrevolutionärer Gesellschaftsveränderung. Dipl.-Arb., Wien 1988.

Breuss, Susanne: „Ein Gegenstand der ernsten Verantwortung". Die Einstellung zum Kind im historischen Wandel. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993a, 129-141.

Breuss, Susanne: „...vielleicht ist es eine gewisse Unberechenbarkeit". Jugendliche in der Familie. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993b, 174-196.

Breuss, Susanne: „Wertpapiere des Familienglücks". Familienfotografie im 19. und 20. Jahrhundert. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993c, 316-334.

Breuss, Susanne: Erinnerung und schöner Schein. Familiäre Fotokultur im 19. und 20. Jahrhundert. In: Beitl, Matthias / Plöckinger, Veronika (Hg.): *familienFOTOfamilie* (= Kittseer Schriften zur Volkskunde. Veröffentlichungen des Ethnographischen Museums Schloß Kittsee, 11). Kittsee 2000, 27-63.

Breuss, Susanne: „Aus der Leiblichkeit fließt alles in Leben und Kultur der Menschen". Volkskundliche Blicke auf den weiblichen Körper. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 130/131 (2000/2001), 193-202.

Brodl, Michaela: Das Findelkind und seine Darstellung im Wienerlied. Dipl.-Arb., Wien 1988.

Brown, James O. / Cerman, Markus: Forschungen zur Sozialgeschichte der Familie in der österreichisch-ungarischen Monarchie. In: Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Universität Wien (Hg.): Wiener Wege der Sozialgeschichte. Themen – Perspektiven – Vermittlungen (= Kultur-studien. Bibliothek der Kulturgeschichte, 30). Wien u. a. 1997, 119-144.

Brunner, Otto: Die alteuropäische „Ökonomik". In: Zeitschrift für Nationalökonomie (1952), 114-139.

Cuba-Wolf, Gunda / Aigner, Hermine: Sie lernten dienen beizeiten. Zwei Studien zum weiblichen Lebenszusammenhang (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 5). Wien 1992.

Daxelmüller, Christoph: Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus[s]) (1859-1938). In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft.

Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, 463-476.

Derks, Hans: Über die Faszination des „Ganzen Hauses". In: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), 221-242.

Dopsch, A. u. a.: Pfleget die Familiengeschichte! In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 28 (1923), 11-12.

Eberhart, Helmut: Die Volkskunde an der Universität Salzburg. Ein Beitrag zur Institutionengeschichte. In: Acker-Sutter, Rotraut (Hg.): Heimat als Erbe und Auftrag. Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte. Festschrift für Kurt Conrad zum 65. Geburtstag. Salzburg 1984, 99-119.

Eberhart, Helmut: Nationalgedanke und Heimatpflege: Viktor Geramb und die Institutionalisierung der Volkskunde in Graz. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994a, 427-439.

Eberhart, Helmut: „Beurlaubung bis auf weiteres..." Volkskunde in Graz 1938-1945. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994b, 529-540.

Eberhart, Helmut: Viktor Geramb und seine Erben. In: Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994c, 579-587.

Egger, Gerald: Überlieferte Lebens- und Gemeinschaftsformen der bäuerlichen Volkskultur des Unteren Mühlviertels. 2 Bde. Univ.-Diss. Wien 1968.

Ehmer, Josef: Sozialgeschichte des Alters. Frankfurt/M. 1990.

Englisch, Ernst: Die Ambivalenz in der Beurteilung sexueller Verhaltensweisen im Mittelalter. In: Erlach, Daniela u. a. (Hg.): Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit 1994 (= Frühneuzeit-Studien, 1). Frankfurt/M. u. a. 1994, 167-186.

Fielhauer, Helmut Paul: „Maulgabe" und „Mahlgemeinschaft". Darstellung und Deutung eines Brauches am Beispiel Niederösterreich. In: Öster-reichische Zeitschrift für Volkskunde XXVII/76 (1973), 173-212.

Fielhauer, Helmut Paul: Kinder-"Wechsel" und „Böhmisch-Lernen". Sitte, Wirtschaft und Kulturvermittlung im früheren niederösterreichisch-tschechoslowakischen Grenzbereich. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXXII/81 (1978), 115-148.

Fielhauer, Helmut Paul: Allerheiligenstriezel aus Stroh – Ein Burschenbrauch im Weinviertel, Niederösterreich. In: Bundesstaatliche Hauptstelle für Wissenschaftliche Kinematographie (Hg.): Wissenschaftlicher Film 27 (1981), 43-53.

Fochler, Rudolf / Ratzenböck, Anneliese: Lebensbräuche. Familienfeste und Feiern. Linz 1991.

Fries, Brigitte: Die Landkommune als alternatives Lebens- und Familienmodell. Eine theoretische und empirische Analyse einer kulturellen Erscheinung. Dipl.-Arb., Graz 1987.

Gaál, Károly: Überlegungen und Gedanken zum Forschungsprojekt Sallingberg. In: Gaál, Károly (Hg.): Heimat Sallingberg. Familie, Vereine, Gemeinde als heimatbildende Kräfte. Sallingberg 1991, 7-12.

Geramb, Viktor: Von Volkstum und Heimat. Gedanken zum Neuaufbau. Graz 1919.

Gisser, Richard u. a. (Hg.): Lebenswelt Familie. Wien 1990.

Grießmair, Johannes: Knecht und Magd in Südtirol dargestellt am Beispiel der bäuerlichen Dienstboten im Pustertal (= Volkskundliche Forschungen. Innsbrucker Beiträge zur Europäischen Ethnologie, 1). Innsbruck 1970.

Haberlandt, Arthur: Ahnentafel der Haberlandts als Beitrag zur Familiengeschichte des Deutschtums in Westungarn. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde (XXXIX/1934), 116-124.

Haberlandt, Arthur: Die deutsche Volkskunde. Eine Grundlegung nach Geschichte und Methode im Rahmen der Geisteswissenschaften. Halle/Saale 1935.

Haberlandt, Michael: Vom Kinderspielzeug. In: Haberlandt, Michael: Cultur im Alltag. Gesammelte Aufsätze. Wien 1900, 133-140.

Haberlandt, Michael / Haberlandt, Arthur: Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur. Stuttgart 1928.

Haiding, Karl: Beiträge zur Quellen- und Wesenserschließung des volkstümlichen Kindergutes. 2 Bde. Univ.-Diss., Wien 1936.

Hanreich, Eugenie: Das Kinderweltmuseum Schloß Walchen. In: Köstlin, Konrad (Hg.): Kinderkultur. 25. Deutscher Volkskundekongreß in Bremen vom 7. bis 12. Oktober 1985. Bremen 1987, 151-154.

Hanreich, Eugenie: Alltag des Kindes. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993, 142-150.

Hawlik, Susanne / Slapansky, Wolfgang: Familienfeste – die konstruierte Idylle. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993, 241-257.

Helbok, Adolf / Marzell, Heinrich: Deutsches Volkstum. Haus und Siedlung im Wandel der Jahrhunderte. Berlin-Leipzig 1937.

Historisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Kindsein in Wien. Zur Sozialgeschichte des Kindes von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Ausstellungskatalog. Wien 1992.

Hörandner, Edith: Die Braut am Hochzeitstag. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993, 258-267.

Hörandner, Edith: „Unterpfand der Treue" – Von Verlobungs- und Eheringen. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993, 268-269.

Huber, Helmut: Das Totenbrauchtum in Niederösterreich unter besonderer Berücksichtigung der häuslichen Leichenwache in der alpinen Zone. Erscheinungsformen des 20. Jahrhunderts. Univ.-Diss., Wien 1974.

Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3 Bde. Zürich 1992.

Jungwirth, Sigrid: „... drum prüfe, wer sich ewig bindet!". Heiratsverhalten 1920-1986, gezeigt am Beispiel Sallingberg. Dipl.-Arb., Wien 1987.

Katschnig-Fasch, Elisabeth: Sexualität und Gewalt. Gedanken zur symbolischen Wirksamkeit. In: Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde, 7, 2/1992: Gewalt, 4-7.

Kohl, Franz Friedrich: Die Tiroler Bauernhochzeit. Sitten, Bräuche, Sprüche, Lieder und Tänze mit Singweisen. Wien 1908.

Kohut, Ilse: Die Wunderwelt: Spuren der Kindheit und ihrer Ideale in einer Kinderzeitung. 2 Bde. Univ.-Diss., Wien 1995.

Koren, Hanns: Volkskunde in der Gegenwart. Graz u. a. 1952.

Kreissl, Eva: Die Tante. Eine Frau mit Eigenschaften. Untersuchung eines Phänomens. Wien 1996.

Kretschmer, Ingrid / Piegler, Josef: Bäuerliches Erbrecht. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar. Rechtsvolkskunde. 2. Lieferung (1965), Bl. 17). Wien 1965a.

Kretschmer, Ingrid / Piegler, Josef: Ausgedinge. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar. Rechtsvolkskunde. 2. Lieferung (1965), Bl. 18). Wien 1965b.

Kuckuck. Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde. Sonderheft 1/1991: Krise & Aufbruch.

Lilek, Emanuel: Familien- und Volksleben in Bosnien und in der Herzegowina. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde VI (1900), 23-30, 53-72, 164-172, 202-225.

Martischnig, Michael: Erotik und Sexualität der unteren Volksschichten. Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss) (1859-1938). In: Interaktion 2. Das Nackte – Der Hintergrund. Wien 1989, 22-82.

Mitterauer, Michael: Vorindustrielle Familienformen. Zur Funktionsentlastung des „ganzen Hauses" im 17. und 18. Jahrhundert. In: Mitterauer, Michael: Grundtypen alteuropäischer Sozialformen. Haus und Gemeinde in vorindustriellen Gesellschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 35-97.

Mitterauer, Michael: Sozialgeschichte der Jugend. Frankfurt/M. 1986.

Mitterauer, Michael: Familie und Arbeitsteilung. Historischvergleichende Studien (= Kulturstudien – Bibliothek der Kulturgeschichte, 26). Wien u. a. 1992.

Mitterauer, Michael: Familien im Spannungsfeld gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde 4/1993, 94-118.

Mitterauer, Michael / Sieder, Reinhard: Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie. 2. neubearb. Aufl. München 1980.

Mitterauer, Michael / Sieder, Reinhard (Hg.): Historische Familienforschung. Frankfurt/M. 1982.

Mitterbauer, Walter: Überlegungen zur institutionellen Brauchsozialisation im Vorschulalter in Wiener Kindergruppen und Kindergärten. Ein Vergleich. Dipl.Arb., Wien 1992.

Österreichisches Museum für Volkskunde. Schausammlung zur historischen Volkskultur. Begleitbuch. Wien 1994.

Opitz, Claudia: Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des ‚ganzen Hauses'. In: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), 88-98.

Pallestrang, Kathrin: Pizza – Techno – Hausaufgaben. Alltag im SOS-Kinderdorf Hinterbrühl und in der Stadt des Kindes. Ein soziokultureller Vergleich. Dipl.-Arb., Wien 1997.

Papacek, Gisela: „Heute nach Nölling und morgen nach Brünn...". Die Tagesfahrten – ein Vergnügen der älteren Bewohner von Wien? Dipl.-Arb., Wien 1991.

Peter, Ilka: Gaßlbrauch und Gaßlspruch in Österreich. Mit einer Verbreitungskarte der Gaßlreimformen. Salzburg 1953.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Familie. Stuttgart 1861 (1855).

Riese, Katharina: Die Abtreibung in der Volksmedizin mit besonderer Berücksichtigung der innerpatriarchalischen Widersprüche. Univ.-Diss., Wien 1981.

Riese, Katharina: In wessen Garten wächst die Leibesfrucht? Das Abtreibungsverbot und andere Bevormundungen. Gedanken über die Widersprüche im Zeugungsgeschäft. Wien 1983.

Rieser, Susanne E.: Sterben, Tod und Trauer. Mythen, Riten und Symbole im Tirol des 19. Jahrhunderts (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 77). Univ.-Diss., Innsbruck 1991.

Rosenbaum, Heidi: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1982.

Sauer, Doris: Erinnerungen: Karl Haiding und die Forschungsstelle „Spiel und Spruch" (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 6). Wien 1993.

Schaller-Steidl, Roberta: Älter werden. Das subjektive Älterwerden mit seinen gesellschaftlichen und kulturellen Vernetzungen (= Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie, 5). Frankfurt/M. u. a. 1995.

Schmidt, Leopold: Seit Adam und Eva. Liebe, Hochzeit und Ehe in der österreichischen Volkskunst. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXV (1971) 74, 81-90.

Schmidt, Leopold: Probleme der Gegenwartsvolkskunde (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 1). Wien 1974.

Schmidt, Leopold: Hochzeitsbrauch im Wandel der Gegenwart (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 4). Wien 1976.

Schmidt, Leopold: Totenbrauchtum im Kulturwandel der Gegenwart (= Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 10). Wien 1981.

Segalen, Martine: Die Familie. Geschichte, Soziologie, Anthropologie. Frankfurt/M.-New York 1990 (Paris 1981).

Sekera, Elisabeth: Kultur der Hilflosigkeit. Univ.-Diss., Wien 1982.

Sieder, Reinhard: Sozialgeschichte der Familie. Frankfurt/M. 1987.

Sommer, Georg: Die Veränderung der bäuerlichen Arbeitsorganisation und deren Auswirkung auf die Familie in der niederösterreichischen Pfarrgemeinde Maria Langegg im 20. Jahrhundert. Univ.-Diss., Wien 1985.

Stadler, Anton: Alternative Lebensformen auf dem Lande. Dipl.-Arb., Graz 1986.

Tastel, Stephanie: Das Gehirn: ein Organ, das nicht altert. Senioren studieren: zum Beispiel Volkskunde. Dipl.-Arb., Wien 1988.

Teufelsbauer, Leopold: Wie mache ich mir Familiengeschichte und Stammbaum? In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 30 (1925) 1/2, 18-20.

Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993.

Viethen, Eva: Wiener Arbeiterinnen. Leben zwischen Familie, Lohnarbeit und politischem Engagement. Univ.-Diss., Wien 1984.

Vobruba, Eva: Der Pakt mit der Leidenschaft. Über den Zusammenhang von Liebe und Ehe von der frühen Neuzeit bis heute. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993a, 87-97.

Vobruba, Eva: Die neben dem Geschehen stehen. Tanten und ihre kulturelle Bedeutung für die Familie. In: Vavra, Elisabeth (Hg.): Familie. Ideal und Realität. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 1993. Horn 1993b, 197-205.

Walleitner, Josef: Der Knecht. Volks- und Lebenskunde eines Berufsstandes im Oberpinzgau (= Veröffentlichungen des Institutes für Volkskunde, Salzburg, 1). Salzburg 1947.

Weber-Kellermann, Ingeborg: Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte. Frankfurt/M. 1974; 8. Aufl. 1984.

Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.: Familienforschung aus der Sicht der Europäischen Ethnologie und Kulturgeschichte. In: Universitas 38 (1983), 975-984.

Weiser-Aall, Lily: Der Mutter- und Vatertag in Norwegen. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 52 (1956), 203ff.

Weiss, Dieter: Das volkskulturelle Verhalten einer Arbeiter- und einer Bauernfamilie (Fallstudie). Kurzbericht über ein Untersuchungsmodell. In: Österreichische Zeitschrift für Volksunde 2 (1976), 137-147.

Wolfram, Richard: Brauchtümlich bevorzugte Wochentage für die Abhaltung bäuerlicher Hochzeiten. In: Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar. Soziale Volkskunde. 2. Lieferung (1965), Bl. 32. Wien 1965.

Wolfram, Richard: Um den Begriff der „Gemeinschaft". Bemerkungen zu der Arbeit von H. Fielhauer „Maulgabe und Mahlgemeinschaft". In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (1974), 143-152.

Wolfram, Richard: Die Verbindung zwischen Kind und Mutter ist etwas Wunderbares. In: Schnöller, Andrea / Stekl, Hannes (Hg.): „Es war eine Welt der Geborgenheit...". Bürgerliche Kindheit in Monarchie und Republik. Wien-Köln 1987, 289-302.

Zinnecker, Andrea: Romantik, Rock und Kamisol. Volkskunde auf dem Weg ins Dritte Reich – die Riehl-Rezeption (= Internationale Hochschul-schriften, 192). Münster-New York 1996.

Albert F. Reiterer

# Interethnik – Phänomen Ethnizität

## Einleitung: Ethnizität und Nation

„Ethnizität", „Ethnie", nicht mehr allerdings „ethnisch", sind Begriffe, welche im Deutschen ungebräuchlich erscheinen, weniger anderswo (Breton 1980; Cuisenier 1990). Das ist umso erstaunlicher, als Zusammensetzungen mit „Ethno-" seit eineinhalb Jahrhunderten gängig sind, insbesondere das Wort „Ethnologie". Dieser Unterschied bildet eine Entwicklung in Politik und Wissenschaft ab. Der Zusammenhang von Ethnizität mit Nation und Nationalismus steht zur Debatte.

Berichte von Reisenden bis zur Halbzeit des 19. Jahrhunderts zeigen diesen Prozeß deutlich. Der Hamburger Johann Georg Kohl (1987) unterscheidet bei seiner Reise nach Dalmatien Anfang 1850 eine große Zahl unterschiedlicher Völker in diesem Gebiet. Er tendiert dazu, jedes Dorf als eine eigene ethnische Einheit zu sehen. Dies ist keine schriftstellerische Übertreibung. In der ersten offiziösen Darstellung der Völker des Habsburgerreiches spricht auch Carl von Czoernig (1857) allein in Istrien von 13 unterschiedlichen „Volkstümern". Dabei unterscheidet er z. B. bei den Italienern „Nachkommen der alten Römer", Venezianer und „Sonstige". Auch die Verhältnisse in Dalmatien machen ihm Schwierigkeiten. Ähnliches findet man noch 40 Jahre später in den ersten Nummern der *Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde*. – Unter den größeren Einheiten benennt Czoernig in einer dreistufigen Klassifikation erst auf der dritten Stufe einige nationale Einheiten, die auch wir heute noch als Nationen (aner-)kennen, z. B. die Tschechen, aber auch die „Mährer"[1]. Ihnen stehen bei den Deutschsprachigen nicht etwa die „Deutschen" gegenüber, sondern „der bairisch-alemannische Stamm", der „fränkische Stamm", usw. Die Nationenbildung war Mitte des 19. Jahrhunderts kei-

[1] Sie tauchen in der tschecho-slowakischen Volkszählung 1991 wieder als eigene Nation auf, zu der sich insbesondere in Südmähren ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung zählte. Es handelt sich um einen peripheren Regionalismus, der nach einem „nationalen" Identitätsausdruck sucht. Diese mährische Welle ist mittlerweile weitgehend abgeebbt.

neswegs abgeschlossen. Die Verschmelzung kleinerer Ethnien zu größeren nationalen Einheiten war voll im Gang.

*Nation* ist somit ein politischer Begriff der neueren Geschichte. Er ist untrennbar mit der Aufbau des modernen Staates verbunden (Kohn 1962; Lemberg 1964; Nairn 1972; Tilly 1975; Gellner 1983). *Ethnizität* ist dagegen ein universaler Begriff in der Entwicklung menschlicher Gesellschaften (Reiterer 1998; Glazer / Moynihan 1975; Mühlmann 1964; Francis 1965). Er hat allerdings im Laufe dieser Entwicklung seinen Inhalt geändert. Die Verwechslung von Nation und Ethnizität gründet in der Übertragung der ethnischer Identität und Solidarität von traditionalen Kleingesellschaften auf staatlich organisierte Großgesellschaften, welche dadurch zu Nationen wurden (Smith 1986). Dies war ein politisch von den „nationalen" Zentren gesteuerter Vorgang, dessen Ergebnis die Integration bisher weitgehend isolierter Bevölkerungsgruppen zu einer Nation erst war (E. Weber 1976)

## Zur Wissenschaftstradition: Völkische Ideologie oder Ethnosoziologie?

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Ethnizität begann, als man (nationale) „Minderheiten" zum erstenmal als Problem sah und sie in einen Gegensatz zur Mehrheit brachte. Es handelte sich damals vor allem um Sprachminderheiten, die man ohne weiteres als nationale Minderheiten betrachtete. Für Österreich ist bis heute Czoernigs *Ethnographie der österreichischen Monarchie* (1857) als Dokumentation unentbehrlich.

Allerdings gab es auch vor dieser frühen nationalen Phase Kulturkontakt und damit die Kenntnisnahme anderer Gesellschaften. Die Dokumentation fand auf unterschiedlichsten intellektuellen Ebenen statt. Zu diesen Schriften gehören die *venetianischen Gesandtschaftsberichte* ebenso wie die halboffiziellen und privaten Berichte anderer Gesandter oder ihrer Begleiter; und schließlich die Reiseberichte privater Natur mit unterschiedlichem Verständnis für ihre Objekte. Schließlich gibt es die seltenen Berichte außereuropäischer Reisender über europäische Zustände (vgl. Reiterer 1996, 34f.).

Als man sich mit Nationen, Ethnien und Minderheiten wissenschaftlich auseinanderzusetzen begann, beschäftigten sich mehrere Fächer damit. Die *Volkskunde* tat dies im deutschen Sprachraum in der Form der „Sprachinseln-Volkskunde"; ihr ging es um die Erforschung des Kulturgutes deutschsprechender Minderheiten. Alldeutsches Gedanken-gut stand im Hintergrund (vgl. Jacobeit u. a. 1994; Schenk 1988; Weber-Kellermann

1978; Bockhorn 1994; Johler 1995). Damit befand sie sich in Übereinstimmung mit einer „Volkswissenschaft", die sich um die 1927-1944 in Wien erscheinende Zeitschrift *Nation und Staat*[2] gruppierte. Es waren die im Europäischen Nationalitätenkongreß zusammengeschlossenen Minderheitenverbände, in denen die sogenannten „Volksdeutschen" den Ton angaben (vgl. Amende 1931). Daher wurden sie auch bald von den Nazis instrumentalisiert.

Das wichtigste Fach, welches sich ähnlich wie die Volkskunde, d. h. also ethnonationalistisch, mit Minderheiten beschäftigte und bis heute seine Grundlagen erstaunlich wenig geändert hat, war die *Geschichte*. Entstanden aus Nationalgeschichte, hat sie größte Mühen, ihre Gründungsideologie hinter sich zu lassen (Cabanel 1997).

Mit dem Ende der Tausend Jahre geriet diese Richtung in gründlichen Mißkredit, sodaß auch jede seriöse Beschäftigung mit Ethnie und Nation erschwert war. Erst mit dem „ethnic revival" der 1960er und 1970er Jahre begann eine neue Auseinandersetzung mit dem Thema. Die Konzepte wurden weitgehend von der angelsächsischen Sozialwissen-schaft übernommen, welche die „ethnics" als Thema entdeckt hatte (Glazer / Moynihan 1986 [1963]). Durch die enge Verbindung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem politischen Engagement blieb eine gewisse Beeinträchtigung der Forschung durch neu-nationalistische Töne nicht aus. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und Jugoslawiens hat das Thema in Soziologie und Politikwissenschaft gegenwärtig Hochkonjunktur. Die Volkskunde ihrerseits hat im Anschluß an die Wanderungssoziologie (Esser 1980; Heckmann 1992) die *neuen Minderheiten* (Arbeitsmigranten, Flüchtlinge) entdeckt und bekommt so Zugang zu aktuellen Problemen dieser Art (u. a. Fuchs 1998). Die seit kurzem lebhafte theoretische Debatte über Ethnizität in der Kulturanthropologie hat hingegen die Volkskunde bisher nur am Rande berührt (vgl. Heinz 1994). Weiters gibt es in der Kontaktzone zwischen Ethnologie und Linguistik Bemühungen um eine größere terminologische Verbindlichkeit (Intercocta Glossary „Ethnicity" 1985), welche allerdings am Charakter sozialwissenschaftlicher Theorienbildung weitgehend vorbeigehen.

Wissenschaft findet nicht isoliert von Zeitströmungen in Gesellschaft und Politik statt. Soziale Phänomene und insbesondere soziale Konflikte können unterschiedlich gedeutet und gelebt werden. Mit einem modi-

[2] Die seit 1958 erscheinende Zeitschrift *Europa Ethnica* bezeichnet sich selbst als Fortsetzung von „Nation und Staat" und numeriert die Jahrgänge sogar seit Anfang.

schen aber nützlichen Ausdruck: Sie werden als unterschiedliche „Texte" (Quasi-Texte) konstruiert und gelesen. Der Ethnizitätsdiskurs ist nur ein möglicher Text. Er ist gegenwärtig, nach dem Ende der Großen Erzählungen, besonders attraktiv. Viele heutige „ethnische" Konflikte wurden in den 1960er und 1970er Jahren als Klassenkonflikte, als Systemkonflikte usf., gedeutet. Damit ist nicht gesagt, daß alle diese Deutungen die gleiche Gültigkeit beanspruchen können.

## Ethnizität

### Grenzziehungen

Man hat Ethnizität in einer weltgesellschaftlich-evolutionären Perspektive als Abgrenzungsmechanismus einer Gesellschaft („Ethnie") gegenüber anderen bezeichnet (Barth 1969; Eriksen 1994; Banks 1996). Grenzziehungen machen die Gesellschaft erst integrierbar in Teilgesellschaften jener Größenordnung, welche bei gegebener Produk-tivitätsentwicklung einen bestimmten Umfang des Kommunikations- bzw. Organisationsverbundes ermöglicht. Allerdings gibt es unterschiedliche *politische Institutionen*, welche sehr unterschiedliche Mengen von Menschen zu integrieren vermögen. Ein *Stamm* und eine *Stammeskonföderation* können auf demselben Produktionsniveau ansetzen. Während aber ein Stamm nur eine geringe Anzahl von Menschen, diese jedoch in einem sehr engen Verband, integrieren kann, vermag eine Stammeskonföderation ein Vielfaches davon, aber nur sehr prekär und ständig vom Zerfall bedroht, zu umfassen: Eine Stammes-konföderation eröffnet die Perspektive einer *Großethnie*.

Ethnische Grenzziehungen erfolgen nach unterschiedlichen Bedürfnissen, wie es Evans-Pritchard (1960, 1969) in seinen Studien über die Nuer meisterhaft herausgearbeitet hat. Machen es die Betroffenen selbst, so wird die Grenze von innen, und manchmal recht eng gezogen (*ethnische Autodefinition, emische Perspektive*). Traditionale Gesellschaften sind keineswegs bereit, jeden Menschen, der dies wünscht, als ihnen zugehörig zu betrachten, im schlagenden Gegensatz zu Minderheiten in der Moderne. Diese versuchen, möglichst jeden, der irgendetwas mit ihnen zu tun hat, für sich zu reklamieren, weil sie als Gruppen um ihr Überleben kämpfen. – Die Grenze kann aber auch von außen gezogen werden, von Menschen, die nicht zu den betroffenen Ethnien gehören (*ethnische Heterodefinition, etische Perspektive*). Der Umfang des betroffenen Menschenkreises fällt bei beiden Ansätzen selten zusammen. Die Abgrenzung konkreter ethnischer Gruppen verlief historisch ebenso zufällig, wie die Grenzziehung

von Nationen. Dies war eine Frage *soziopolitischer Machtverhältnisse,* nicht „natürlicher" Prozesse.

## Identität – Sinn-, Lebens- und Zugehörigkeitswelt Ethnizität

Ethnizität als Strukturaspekt der sozialen Welt baut sich über den Fundamental-Begriff der Identität auf. *Identität* ist die psychische Organisation, mittels der der Einzelmensch seine seelischen Funktionen koordiniert, aber auch sich selbst in die Gesellschaft integriert. Identität drückt sich immer in der Beziehung zum anderen aus, erschöpft sich darin aber nicht. Sie ist der Zentralpunkt der Subjektivität überhaupt, der *Beziehung Person – Gesellschaft.* Ethnizität ist eine Form sozialer Identität, keineswegs aber ihr einziger Ausdruck.

*Ethnizität* bezeichnet jenen Personenverband, „mit Beziehung auf den wir Subjekte einer gemeinsamen Umwelt sind [...] Die dem sozialen Verband zugehörigen Personen sind einander gegeben als ‚Genossen', nicht als Gegenstände, sondern als Gegensubjekte, die ‚mit'einander leben, verkehren, aufeinander bezogen sind" (Husserl 1984, 21, 25). Imgrunde wird nur dieses Gegen-Subjekt, dieser Genosse, der teilhat an der eigenen Lebenswelt, als wirklicher und voller, gleichwertiger Mensch anerkannt. Im erfolgreichen Nationenaufbau gelang die Übertragung dieser Solidarität vieler kleinerer Einheiten auf eine größere, auch wenn damit notwendig das Gemeinschaftsgefühl abstrakter werden mußte. Voraussetzung für diese Ausweitung der Solidarität war die grundsätzliche Anerkennung der Zugehörigen als Gleiche. Nur ein solcher Grundkonsens über nationale Gleichheit wird als nationale Gerechtigkeit akzeptiert: „In einer gerechten Gesellschaft [gelten] gleiche Bürgerrechte für alle als ausgemacht; die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte sind kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer Interessensabwägung" (Rawls 1979, 20).

Identität und damit auch Ethnizität ist eine *Sinnwelt* (Berger / Luckmann 1969), über die ein Mensch seine Stellung in seiner Gesellschaft und die Situation dieser im Universum wahrnimmt. Sie konstituiert für die Angehörigen einer (bestimmten) Ethnie eine *Relevanzstruktur* (Schütz 1981, 1982), und zwar eine je nach der Ausformung der Ethnizität spezifische. Die unterschiedlichen Bedeutungswelten (Relevanzstrukturen) sind die eigentliche Grundlage des Begriffes des „Fremden", des „Anderen". Folge aus diesen Sinn-Differenzen ist u. a. Xenophobie. Die Denkwelt des Anderen hat für „uns" keine oder zuwenig *Bedeutung.* Wenn das Reflexionsniveau nicht besonders hoch ist, geht dieser Bedeutungsmangel

– man kann einfacher sagen: das *Nicht-Verstehen* – unmittelbar in eine *Bewertung* über, die den Anderen nicht mehr als gleich oder vollwertig anerkennt.

Wie entsteht konkreter, von anderen Sinnzusammenhängen unterscheidbarer Sinn? Der ethnische Lebenszusammenhang gibt dem Einzelnen den jeweiligen Idealtypus seines gesellschaftlichen Handelns vor. Doch *ethnisches* Handeln – im Unterschied zu allgemeinem (nichtspezifizierten) sozialen Handeln – entsteht erst dann, wenn ein *bestimmter Sinn- und Zugehörigkeitsbezug thematisiert* wird. Das geschieht durch die Frage: Ist das Du, auf das sich mein Handeln bezieht, mir „kulturell" (d. h. ethnisch) gleich? Kann ich annehmen, daß dieses Du, der persönlich Andere, grundsätzlich denselben Sinnbezug hat wie ich? Kenne ich ihn in diesem Sinn voraus? – Die Sinnbezüge innerhalb einer Ethnie sind „fraglos gegeben" (Schütz 1981, 25); jene zwischen den Ethnien werden thematisiert, eine Differenz wird vorausgesetzt.

## Verwandtschaft

In traditionalen Gesellschaften nennt man jene Struktur, welche die „Genossen" und „Gegensubjekte" definiert, *Verwandtschaft*.[3] Auch in modernen Gesellschaften werden fast alle Menschen innerhalb von Verwandtschaftsnetzen frühsozialisiert und erwerben hier das erste fundamentale Gefühl von Sicherheit, von Geborgenheit und „Urvertrauen". Es mag verstümmelt sein durch schlechte Behandlung vonseiten jener, die ein Kind aufziehen; dieses Gefühl der Geborgenheit bleibt in irgendeiner Form immer mit Familie und Verwandtschaft verbunden, selbst im Prozeß der Ablöse davon und im Haß auf sie. So erhält der Verwandtschaftsbegriff jene emotionale Aufladung, welche es dann nicht nur möglich, sondern für einen Großteil der Menschen notwendig macht, Identität, „mechanische Solidarität", emotionale Zugehörigkeit durch den Rekurs auf Familie und Verwandtschaft zu definieren und den Ausweitungsprozeß durchzuführen:

[3] Arapesh children grow up dividing the world into two great divisions: *relatives*, which division includes some three to four hundred people, all the members of their own locality, and those of villages in other localities which are connected with them or their relatives by marriage; [...] and *strangers and enemies* [...] to be hated, mocked, outwitted, upon whom all the hostility that is disallowed in the group is actively displayed [...]" (Mead 1963, 54). „Those who are distant, who are unknown, who because one has never seen them or given them fire or food are believed to be capable of any evil, are the ones which it is possible to hate" (Mead 1963, 136).

Jede Sozialisation besteht auch darin, zu lernen, immer mehr Menschen als „zugehörig" zu empfinden und zu erkennen. Weiters ermöglicht es der Verwandtschaftsbegriff, auf *Herkunft* und *Zukunft* zu verweisen, also über „Abstammung" *soziale Kontinuität* herzustellen. Dieser transgenerationale Zusammenhang ist ein wesentliches Mittel, Sinn zu konstruieren – er tritt meist auch unter dem Begriff der „gemeinsamen *Geschichte"* auf. – Die Extension des Verwandtschaftsbegriffes ist also ein wichtiger Aspekt jenes ontoge-netischen Prozesses, durch den wir alle erwachsen werden. Er ist ein Prozeß der *Ausweitung der eigenen Sinn- und Lebenswelt.* Wo er seine Grenzen findet, ist vorrangig eine Frage der sozialen Schichtzugehörigkeit. Allerdings wird dieser Prozeß in hohem Ausmaß politisch, vor allem über die *schulische Sozialisation,* gesteuert. Aus diesem Grund klingt die Definition von Ethnizität durch „Abstammung" und „Verwandtschaft" derart plausibel, daß kaum ein Theoretiker dieser Verführung entging.

Kommen wir anhand eines Tableaus zu einer Definition von Ethnizität!

Ethnizität ist ein *Aspekt sozialer Beziehungen,* welcher in seinem Sinnbezug *Alltagslebenswelt und Zugehörigkeit* zu gesellschaftlichen (Groß-) Gruppen thematisiert, diese über *ethnische Marker* (Sprache, Religion, ...; jedes beliebige Merkmal) erkenntlich macht und ihnen als („mehr oder weniger") umfassende, *gesamtgesellschaftliche Identität* politische Bedeutsamkeit verleiht.

**Definition von Ethnizität**

| | **Benennung** | **Funktion** |
|---|---|---|
| genus proximum | Soziale Identität<br><br>als objektiver Sinn-zuammenhang - LEBENSWELT | Integration |
| differentia specifica | „mechanische Solidarität" als austauschbare Perspektive - GRUPPE | Abgrenzung |

Ethnizität wird erst zu einem Phänomen oder vielmehr zu einem umfangreichen und geordneten Komplex von Phänomenen, wenn die Notwendigkeit zur Kontrastierung oder Abgrenzung auftaucht. Die Ethnizität von isolierten Völker, der Bewohner der Osterinsel oder der Polareskimo, ist

(im Husserl'schen Sinn) „präphenomenal", d. h. die eigene Lebenswelt in ihrer Besonderheit nicht reflektiert. Da es nur eine einzige Raumzeit und Zugehörigkeitswelt gibt, besteht dafür keine Notwendigkeit. Mit diesem Zugang findet man auch aus Scheinproblemen der zeitgenössischen Debatte heraus: „Essentialistische" und „situationistische" Ansätze zur Ethnizität sind lediglich unterschiedliche Perspektiven sowohl von Handelnden wie auch von Beobachtern in der Meta-Ebene. Der „essentialistische" Zugang betont die Vorgegebenheit der Lebenswelt. Der „situationistische" („funktionalistische") hingegen stellt den interessensgebundenen Blick auf die eigene wie fremde Gruppe („attention à la vie" nennt dies Bergson) in den Mittelpunkt, welcher den konkreten Sinn einer (inter-)ethnischen Beziehung erst konstituiert.

Ethnizität als Aspekt sozialer Beziehungen zu deuten, mag in Europa eine ungewöhnliche Annäherung sein. Es gibt einen gewichtigen theoretischen und einen praktischen Grund dafür. Menschliches Handeln ist immer personales Handeln und als solches totales soziales Handeln. Es hat somit immer Anteil an mehreren Dimensionen, ist also nie „ausschließlich ethnisch" (oder politisch usw.). Das führt unmittelbar zum praktischen Grund. Aufgrund dieser Teilhabe an unterschiedlichen Dimensionen lösen sich schlagartig Zuordnungs-Schwierigkeiten, ob eine bestimmte Struktur ethnisch *oder* religiös usw. sei: Es kommt auf die Perspektive des Beobachters an. Damit ist auch theoretisch die Schwierigkeit behoben, daß es offenbar beliebig viele und ganz unterschiedliche ethnische Marker gibt.

Bei manchen politiknahen Ansätzen ist eine Tendenz vorhanden, den Begriff der Ethnizität auf Minderheiten (s. u.) einzuschränken. Da soziale Identität ein allgemeines Phänomen ist, wäre dies nicht nur Reflex eines Mehrheits-Chauvinismus, sondern auch sozialwissenschaftlich unzweckmäßig.

## Assimilation

Assimilation ist eine spezifische Form des Wechsels von Lebenswelten. Mit „Assimilation" wechselt man *einen* Sinnbezug, nämlich jenen der *Zugehörigkeit*. Die inhaltlichen Strukturen der Sinnwelt (die *Kultur*) sind im Bezugssystem jener Gruppe, von der sich der Assimilierende absetzt, und in jener, auf die er zugeht, innerhalb moderner Gesellschaften und Staaten weitgehend ident. Von diesem Wechsel der Sinnwelt geht also kein Neuaufbau einer Lebenswelt aus. Sie ist eine politisch-symbolische Orientierung.

Gibt es ethno-spezifische *Charaktere*? Dies ist eine Abwandlung der Frage nach dem „Nationalcharakter" (Inkeles 1997). Seit einiger Zeit wird sie in neueren Ansätzen der Ethnologie, speziell der Ethnopsych-oanalyse, wieder aufgenommen: „Der Inhalt des ethnisch Unbewußten besteht in dem, was man alle Mitglieder einer bestehenden Gruppe systematisch zu verdrängen gelehrt hat" (Devereux 1988, 376). In ähnlichen Umständen lebende und durch dieselben Institutionen geformte Individuen entwikkeln dieselben Dispositionen. Diese Dispositionen sind der „Inhalt" einer durch ethnische Grenzlinien abgegrenzten Gesellschaft. Die Realität dieser Dispositionen und der von ihnen erzeugten Verhaltensweisen ist nicht zu leugnen. Sie hat, insbesondere auch im Vergleich unterschiedlicher Gruppen, bei denen diese Dispositionen quantitativ (statistisch) unterschiedlich verteilt sind, eine besonders hohe Anschaulichkeit. Nur wenige Theoretiker der Ethnizität konnten so der Versuchung widerstehen, spezifische Ethnizitäten (Nationalitäten) durch spezifische Merkmalslisten zu definieren, welche „den" Angehörigen einer bestimmten Ethnie kennzeichnen würden. Solche Merkmalslisten sind ungeeignete Mittel nicht nur zur Definition von Ethnizität. Sie verwischen die Struktur der Ethnizität. Deren Grundmuster ist die Gegenseitigkeit und Anerkennung als „Gleiche" aufgrund der Zugehörigkeit zur selben Gruppe, ob das Verhalten irgendeines Mitgliedes dieser Gruppe den eigenen Erwartungen entspricht oder auch abweichend ist. Die Merkmalslisten hingegen benennen nur *ethnische Marker*, die äußeren Zeichen der Grenzziehung.

## Nation

Das Wort „Nation" wurde bereits im Mittelalter zur Kennzeichnung regional abgegrenzter studentischer Korporationen und in manchen Sprachen für lokale Herkunft überhaupt verwendet. Nationen heute sind Zusammenfassungen von Staatsbevölkerungen mit dem Willen, sich auf Grund gemeinsamer Zielsetzungen, Werte („Kultur") und eines Gemeinschaftsbewußtseins politisch zu organisieren (Renan 1992, 54: „le désir de vivre ensemble"). Sie entstanden erst mit den modernen zentralisierten, aber auch partizipatorischen (d. h. auf die Zustimmung der politischen Bürger aufbauenden) Staaten. In diesem Sinne finden wir den Begriff der Nation erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts (Hobsbawm 1990). Die Nation ist ein legitimatorisches Verhältnis von Gesellschaft zum Staat (Reiterer 1988). Mitglieder der Nation waren alle, die sich mit den Zielen und Haltungen der Nation identifizieren konnten. So war es in der Französischen Revolution möglich, daß Engländer, Preußen, Belgier und Amerikaner zu „Franzosen" wurden, wenn sie die Ziele der Revolution

akzeptierten. Im Alltag war allerdings auch damals vorausgesetzt, daß die Franzosen sich deswegen als „Ko-Nationale" sahen, weil sie sich als Mitglieder derselben ethnischen Gemeinschaft betrachteten. Die „Gleichheit" als Mitglieder derselben Nation setzte somit die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft voraus. Allerdings ist dies eine Frage des Bewußtseins, nicht „objektiver" Merkmale.

Insbesondere kann die „Abstammung" kein Merkmal der Nation sein. Alle Nationen sind aus Gruppen und Einzelmenschen sehr unterschiedlicher Herkunft entstanden. Zwar *glauben* die meisten Menschen, sie gehörten aufgrund einer bestimmten Gebürtigkeit zu ihrer jeweiligen Nation. Dieser Abstammungsglaube ist ebenso wie der Topos der „gemeinsamen Geschichte" dazu bestimmt, *Kontinuität* herzustellen, Sinn zu stiften. Doch sowohl die Geschichte wie auch die Ethnologie hat dies als eine, wenn auch weit verbreitete, Fiktion erwiesen. Entscheidend für eine Nation ist ein gemeinsames *Nationalbewußtsein*, das aufgrund unterschiedlicher Gemeinsamkeiten entstehen kann, neben der Sprache z. B. häufig der Religion.

Vorindustrielle Gesellschaften waren oft in Groß*staaten* zusammengefaßt. Doch wenn man „Gesellschaft" als System betrachtet, welches ein gemeinsames Kommunikationsnetz voraussetzt, dann waren die Gesellschaften innerhalb dieser Großstaaten lokal oder regional begrenzt. *Lokal und regional abgegrenzt* war damit notwendig auch die gegenseitige Solidarität, die sich seit jeher als ethnische Identität äußerte. In vorindustriellen Großstaaten gab es daher nicht eine einheitliche Gesellschaft als Voraussetzung der Nation, sondern viele kleine, voneinander leicht unterscheidbare lokale Gesellschaften (Deutsch 1953, 1969, 1973, 1979; Winkler 1982).

Wenn man daher heute von „Deutschen" im Mittelalter spricht und damit alle meint, die einen Dialekt des Deutschen sprachen, so entsprach dem damals keine soziale Realität (Wolfram / Pohl 1990). Ähnlich könnte man – und Panethnisten tun dies – heute von „Türken" sprechen und darunter Usbeken, Turkmenen, Azeri und Kasachen einbegreifen; oder von „Iranern", und darunter auch Afghanen (Paschtunen), Tadschiken, Kurden und Oseten verstehen. Die ethnische Solidarität der vorindustriellen Menschen war eng auf lokal-regionale Bereiche beschränkt. Sie war zwar umfassend: Jeder stand für jeden ein, der derselben Gruppe angehörte. Doch als Angehöriger derselben Gruppe wurde nur ein begrenzter Personenkreis anerkannt. Sprachähnlichkeit bedeutet nicht unbedingt, daß sich Völker als ähnlich betrachteten. Im allgemeinen verstanden sie einander gar nicht, so wie sich auch heute Vorarlberger kaum mit Kärntnern oder

Bayern nicht mit Hamburgern verstehen, wenn sie ihren jeweiligen Dialekt tatsächlich noch sprechen.

„Erfolgreiche" Nationen übertrugen aufgrund von gewissen äußeren Merkmalen – unter denen die Sprache besonders prominent war – die lokal begrenzten Solidaritäten auf meist, aber nicht notwendig immer, staatlich abgegrenzte Großeinheiten. So wurden aus Piemontesen, Romagnoli, Venezianern, Römern, Neapolitanern usw. „Italiener". Aus Preußen, Rheinländern, Baiern usw. wurden Deutsche. Aus Wienern, Kärntnern, Steirern, Tirolern usw. wurden Österreicher. Keiner dieser Prozesse war absolut notwendig, das Gelingen nicht garantiert. Aus Serben und Kroaten wurde trotz einer gemeinsamen Schriftsprache (Wiener Beschluß von 1850 und Abkommen von Novi Sad 1953) keine „serbokroatische Nation". Tschechen und Slowaken bildeten trotz eines gemeinsamen Staates keine „tschechoslowakische Nation". Überall gab es einen *Kampf um die nationale Identität.*

## Sprache und Nation

Eine gemeinsame Sprache gilt als das Kennzeichen schlechthin von Nation wie auch von Ethnie. Doch nur mehr wenige Schotten sprechen Gälisch; in Irland wird diese Sprache mühsam wieder zum Leben erweckt. Das Okzitanische ist den Franzosen mit einer gewissen Mühe verständlich, ebenso das Furlanische den Italienern. Urteilte man von einem formal-linguistischen Standpunkt, müßte man diese Sprachen als Varianten derselben Grundsprache (als „Dialekte") betrachten. *Hoch- und Nationalsprachen sind nicht vorrangig linguistische, sondern politische Sachverhalte.*

Der nationale Aufbau schuf Kommunikationseinheiten. Untereinander verständliche Sprachvarianten waren dafür günstig. *Hochsprachen,* umfassende *linguistische Gemeinschaften,* entstanden erst durch bewußte Sprachplanung nach der politischen Einigung. So konnte Alessandro Manzoni 1870 fragen: „Italien haben wir geschaffen – wie können wir jetzt das Italienische schaffen" (zit. bei Gramsci 1975, 2513)? In einer griechischen Propagandaschrift gegen die Republik Makedonien lesen wir, in polemischer Absicht:

> „Von der jugoslawischen Verfassung wurde ein regionaler Dialekt als offizielle Sprache anerkannt und unter der Bezeichnung Makedonisch dem Serbokroatischen und dem Slowenischen gleichberechtigt zur Seite gestellt. Dieser Dialekt, der bis dahin als bulgarischer Dialekt betrachtet wurde, wurde von sprachlichen Elementen ‚gereinigt', um ihn gegen eventuelle künftige Zweifel zu feien, und so wurde er zur offiziellen Sprache der Region, in der seitdem in den Schulen

> unterrichtet wird. Folglich gewöhnten sich die Kinder, welcher Dialekt oder Sprache auch immer im familiären Milieu gesprochen wurde, an den Gebrauch der neuen Sprache, die ‚von oben' mit staatlicher Sanktionierung und Absicht aufgezwungen wurde." (Nystazopuloy-Pelekidou 1992, 12f.)

Diese Passage beschreibt, wie praktisch alle Nationalsprachen entstanden und noch entstehen. Man denke an den gegenwärtigen Aufbau einer kroatischen Schriftsprache in der ex-jugoslawischen Republik Kroatien! Das Hauptmittel ist bzw. war die obligatorische Schule. Dort wurde gewöhnlich eine Sprache und mit ihr ein Bildungskanon gelehrt, die sich an eine Kanzlei- oder Hofsprache anlehnte. „Die als Kanzleisprachen der politisch autokephalen Verbände, also ihrer Herrscher, fungierenden Dialekte sind zu diesen orthodoxen Sprach- und Schreibformen geworden und haben die ‚nationalen' Trennungen [...] herbeigeführt" (Weber 1976, 123f.). Manchmal war es eine besonders angesehene Literatursprache. Manzoni z. B. wollte Italienisch-Lehrer nur aus der Toscana über ganz Italien verbreiten. Das Kennzeichen des „guten", d. h. sozial anerkannten Italienisch heißt noch heute: „Lingua toscana in bocca romana" – die toskanische (Literatur-)Sprache im römischen (Bürokraten- und Minister-) Mund.

## Kultur versus Folklore

Ethnische Identität ist eine *situative* und *multiple* Identität. Dies setzt voraus: *Die Werte der Gesamtgesellschaft sind universal* und können folglich nicht mehr ethnospezifisch definiert werden. Hat also der Begriff „Kultur" einen analytischen Sinn über das Alltagsverständnis hinaus, dann kann man nicht von unterschiedlichen „Kulturen" der „Volks-gruppen" in modernen Gesellschaften sprechen. Diese „Ideologie der Kulturdifferenz" (Kuper 1975) diente ursprünglich zur Abwertung und Diffamierung der Minderheiten (Hechter 1975, weiters Lévi-Strauss 1987 [1952]). Folklore hingegen dient als effizientes Mittel ethnischer Grenzziehung. Der „Narzismus des kleinen Unterschieds" (Freud; im Anschluß daran Volbrachtova 1978) begründet keine Kultur-, jedoch häufig ethnische Unterschiede. Was Minderheiten zu Minderheiten macht, ist nicht ihre spezifische Kultur. Es ist die dominante Struktur des sozialen und politischen Systems, eine *Herrschaftsbeziehung* oder zumindest ein Herrschaftsanspruch, auf dem ein Problem der gesellschaftlichen Wahrnehmung aufruht (Reiterer 2002). Dies läßt sich besonders deutlich and ethnischen und nationalen Minderheiten beobachten. Wodurch kennzeichnen sich also diese?

## Minderheiten

Die Minder*zahl* allein tut es nicht. Der Begriff der Minderheit entwickelte sich im Prozeß der Konfessionalisierung des Christentums in der frühen Neuzeit und an der Übersetzung dieses Prozesses in staatskirchliche Strukturen. 1555 dekretierte man im Augsburger Reichsabschied: *Cuius regio eius religio*. Heute findet man diesen Grundsatz nur leicht verändert im belgischen Verfassungsrecht: *Cuius regio eius lingua*. Damals war nicht selten die Mehrzahl der Bevölkerung anderer Religion als der Landesherr. Nahmen sie die landesfürstliche Konfession nicht an, so wurden sie vertrieben. Einige retteten sich in die geheime Ausübung ihrer Religion, die dann in Österreich jahrhundertelang in einigen abgelegenen Tälern als „Geheimprotestantismus" überdauerte. Die zahlenmäßige Mehrheit bekam politisch einen Minderheitenstatus. Doch das ist ein anachronistischer Ausdruck, weil die Begriffe Mehrheit / Minderheit mit dem modernen Staat und seiner Struktur verbunden sind.

Minderheit ist eine Gruppe *minderer Macht*, manchmal sogar minderen Rechts, wie gegenwärtig die russische Bevölkerung in den baltischen Staaten. Das ist eine Gruppe, gegenüber der die „Mehrheit", der herrschende Teil, einen Dominanzanspruch erhebt. Diese *hegemoniale Beziehung der Mehrheit zur Minderheit* definiert die Minderheit, welche äußeren Merkmale sie immer haben mag. Sie werden häufig politischer Natur sein, sich in der Regel aber auch in sozioökonomischen Differenzen zur Mehrheit niederschlagen. Um sie hegemonial festzuschreiben, müssen sozialpsychologische Umsetzungsmechanismen an ihnen hängen. Minderheiten werden also über alle Verschiedenheiten hinweg eine Grunderfahrung miteinander teilen: die Minderwertigkeit. Um diesen Sachverhalt zu verschleiern, hat man in Österreich bewußt auf ein altes Vokabel der „völkischen" Theorie zurückgegriffen und spricht von „Volksgruppen".

Minderheiten sind „nur solche nichtherrschende[n] Gruppen innerhalb der Bevölkerung [...], die beständige ethnische, religiöse oder sprachliche Überlieferungen oder Merkmale besitzen, die sie von der übrigen Bevölkerung merklich unterscheiden, und sie bewahren wollen" (Ermacora 1978, 97). So formulierte die UN-Menschenrechtskommission 1953 im Anschluß an die Rechtsprechung des StIG (Ständiger Internationaler Gerichtshof – der Gerichtshof für die Minderheitenverträge der Zwischenkriegszeit). Erst im Capotorti-Bericht 1977 (Capotorti 1979, 1991; Marko 1995), der großen Einfluß auf die UNO-Haltung bezüglich Minderheiten ausübte, kam neben die „non-dominant position" auch die Bestimmung „zahlenmäßig kleiner als der Rest der Bevölkerung".

In der Vorbereitung dieses Berichtes wurde u. a. 1974 in Ohrid (Makedonien) ein vorwiegend von Juristen besuchtes Seminar über Minderheitenschutz abgehalten. Probleme traten schon bei den Definitionsversuchen auf. Hier ging es vor allem um die Umsetzung der „Menschenrechtspakte" von 1966, insbesondere des *Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte* vom 19. Dezember 1966, wo im Art. 1 (1) zuerst das *Selbstbestimmungsrecht der Völker* festgeschrieben ist, und im Art. 27 dann festgehalten wird:

> „In Staaten mit ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen" (Schweitzer / Rudolf 1979, 44ff.).

So wies man darauf hin, daß die weiße „Minderheit" in Südafrika keine Minderheit bilde, welcher der Schutz des Art. 27 gebührt. Ist das denn eine Minderheit? Dominante Gruppen in der Minderzahl nennen wir *Eliten*.

Erst im modernen parlamentarischen Staat wird Minder*heit* begrifflich auch zur Minder*zahl*. *Das Grundprinzip der zahlenmäßigen Mehrheit wurde hier zum Legitimationsprinzip politischer Entscheidungen.* Damit wird die zahlenmäßige Mehrheit *ex definitione* zur dominanten Bevölkerungsgruppe. Hier wird der Zusammenhang des Begriffes Minderheit in ethnischen Beziehungen mit dem Begriff Minderheit in modernen politischen Verhältnissen klar. Die Minderheit muß der Mehrheit bei der Beschlußfassung weichen.

In traditionalen Gesellschaften mit egalitären Strukturen wird solange palavert, bis bei gemeinsamen Unternehmungen Einstimmigkeit hergestellt ist. Wer dann noch Dissens äußert, muß meist die Gesellschaft verlassen. Auch die Klassiker der Demokratie, wie J.-J. Rousseau, haben den „Allgemeinwillen" (*volonté générale*) keineswegs als Mehrheitswillen, sondern als gemeinsamen Willen aller konstruiert. Mehrheitsentscheidung setzt eine kulturelle Homogenität voraus, die in pluralen Gesellschaften nicht gegeben ist. „Das britische Modell der Mehrheitsregel, die Konstellation Regierung gegen Opposition, sowie die einheitliche Regierung ist nichtwestlichen Traditionen ganz fremd" (Lijphart 1977, 166). Bei politischen Überlegungen scheint uns das einsichtig, bei ethnischen Konflikten versagt häufig das Begriffsvermögen. Das hängt mit dem ungleichen Gewicht zusammen, das im einen bzw. im anderen Fall die Faktoren *Identität* und *Interesse* haben.

Schermerhorn (1970) hat beide Faktoren, Dominanz und Zahlenverhältnisse, in ein Schema zusammengefaßt, welches vor allem den Unterschied zwischen Minderheit und Elite klarstellt:

| | Macht | Ohnmacht |
|---|---|---|
| Mehrzahl | *MEHRHEIT* | UNTERWORFENE |
| Minderzahl | ELITE | **MINDERHEIT** |

Minderheitenschutz und Recht

Etwa 100 Jahre nach dem Augsburger Religionsfrieden zeigte es sich: Frieden war ohne eine gewisse Berücksichtigung der Bevölkerungsgruppen schwierig, welche von den Vorstellungen der Herrschenden oder auch manchmal der Mehrzahl der Bevölkerung abwichen. Der Dreißigjährige Krieg hatte große Teile Europas zerstört. So wurde in Hinkunft immer wieder in zwischenstaatliche Verträge (Verträge von Münster und Osnabrück – „Westfälische Verträge" 1648; Vertrag von Oliva 1660; von Nijmwegen 1678; von Ryswik 1697; von Paris 1765; und viele andere mehr) eine Art von „Minderheitenschutzbestimmungen" für die jeweiligen religiösen Minderheiten aufgenommen (Capotorti 1979). Eine Minderheitenschutzbestimmung für eine nationale Kategorie finden wir völkerrechtlich erstmals in der Schlußakte des Wiener Kongresses 1815 zugunsten der Polen.

Das 19. Jahrhundert nennt man auch das „Jahrhundert des Nationalismus". Der Erste Weltkrieg hatte zwar andere Ursachen. Der Anlaß für den Kriegsbeginn war jedoch ein nationaler Konflikt im Rahmen des Habsburgerreiches: ein Minderheitenkonflikt. Als man nach dem Krieg die Grenzen neu zog, stellte sich mit Macht das Problem des Schutzes der nationalen Minderheiten.

Das Minderheitenschutz"system" des Völkerbundes litt daran, daß es kein *System* war, d. h. kein systematisches und für alle Betroffenen gültiges Regelwerk. In erster Linie wurden die Besiegten auf Minderheitenschutz verpflichtet. So findet sich ein guter Teil der Schutzregelungen in Friedensverträgen. Weiters gab es mit den neuen Staaten Vereinbarungen, ihren teils beträchtlichen Minderheiten einen Minimalstandard zu gewähren.

Der Völkerbund, heißt es, habe lediglich Individual- und nicht Gruppenschutz geboten. Nun hatte man tatsächlich – aus der angelsächsischen und der französischen Tradition des politischen Denkens heraus, d. h. aus der politischen Philosophie der Siegermächte – vor allem den Schutz des Einzelnen gegen Diskriminierung im Auge. Doch der Mensch ist Mensch nicht in solipsistischer Weise, d. h. als beziehungsloses Einzelwesen. Er ist immer Gesellschaftswesen, eingebunden in Kleingruppen und Großverbände. Auch der Minderheitsangehörige ist dies somit nicht sosehr als Einzelwesen, sondern als *ens sociale* und *zoon politikon*. Daher reicht ein reiner Individualschutz nicht aus. Dementsprechend urteilte der StIG am 6. April 1935 in einer Entscheidung betreffend einer Beschwerde über die Schließung griechischer Schulen in Albanien:

> „Um dieses Ziel [den Schutz von Minderheiten] zu erreichen, wird zweierlei als besonders notwendig betrachtet [...] Das zweite sind geeignete Mittel für die Minderheit, um ihre rassischen Besonderheiten, ihre Traditionen und nationalen Charakteristiken zu erhalten [...] Es kann keine wirkliche Gleichheit zwischen einer Mehr- und einer Minderheit geben, wenn die letztere ihrer eigenen Institutionen beraubt wird und in der Folge gezwungen wäre auf das zu verzichten, was das Wesen ihres Daseins als Minderheit ist" (zit. n.: Lerner 1991, 13).

*Gruppenschutz* heißt die Berücksichtigung der sozialen und politischen Institutionen der Minderheiten. Er kann normativ aus liberaler Sicht mit Ansprüchen von Individuen auf ihre persönliche Autonomie begründet werden (Miller 1995).

Nach dem Krieg verblieb man international bis heute im wesentlichen im allgemeinen Menschenrechtsgleis. Es ging vor allem um die Umsetzung der „Menschenrechtspakte" von 1966, insbesondere des *Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte* vom 19. Dezember 1966, wo im Art. 1 (1) das *Selbstbestimmungsrecht der Völker* festgeschrieben ist.

Wie ist nun die *ethnische Zugehörigkeit* des Einzelnen definieren? Juristen haben die Terminologie von den *objektiven* und *subjektiven Kriterien* aufgebracht.

> „Das objektive Kriterium erfordert für die Mitgliedschaft in einer Minderheit das Vorhandensein bestimmter Züge oder Charakteristiken, welche ohne Bezug auf eine Äußerung des betreffenden Individuums festgestellt werden können" (Capotorti 1979, 15).

Ethnische Identität soll demnach allein durch *Zuschreibung* aufgrund äußerer Merkmale, von der Hautfarbe bis zur Sprache, bestimmt werden. Dieser Zugang ist nicht völlig abwegig, wenn man sich nach realen Ver-

hältnissen der Vergangenheit richtet: In traditionalen Gesellschaften ist die Zuschreibung (die „Vererbung" sozialer Kennzeichen) das allbestimmende Hauptprinzip sozialer Zuordnung von Einzelmenschen. So will es zumindest die traditionale Ideologie.

Soziale Strukturen drücken sich jedoch immer im Bewußtsein und in der Erwartung des Einzelmenschen aus, sind in diesem Sinne also „subjektiv". Insofern sie aber soziale *Strukturen* sind, d. h. gefestigte Erwartungen und Verhaltensfixierungen, *Institutionen*, sind sie „objektiv". Es kommt also auf die Perspektive an. Auch die sogenannten „objektiven" Strukturen bauen sich aus sozialem Verhalten von Einzelmenschen auf, welche die Muster dieses Verhaltens allerdings als „Institution" bereits vorgefunden haben.

Moderne Gesellschaften unterscheiden sich von traditionalen idealtypisch durch den Wechsel vom Prinzip der Zuschreibung (*„ascription"*) zu dem des *Erwerbs* (*„achievement"*): Der Einzelmensch bestimmt selbst seine Rollen. Damit erwirbt er seine eigene unverwechselbare Identität. In der Realität spielte das Erwerbsprinzip immer eine gewisse Rolle, wie auch umgekehrt der Großteil der sozialen Positionen in modernen Gesellschaften noch durch wesentliche Elemente der Zuschreibung verteilt wird. Ethnische Identität als *multidimensionale Identität* des Einzelnen unterliegt weitgehend der Zuschreibung. Nichtsdestoweniger kann man sie wechseln, sie verlieren oder erwerben. – Für ethnische Identitäten der Gegenwart wird daher der optionale (Wahl-)Charakter immer deutlicher. Insbesondere subnationale ethnische Identifizierungen verlieren immer stärker ihre strukturelle und politische Bedeutung und werden zu „symbolischen Identitäten" (Gans 1979; Alba 1990).

## Neue Minderheiten

Im Minderheitenschutz spielen die Begriffe „Heimatrecht" und „autochthones Siedlungsgebiet" eine große Rolle. Minderheitenschutz gebührt rechtlich nur Staatsbürgern. Doch die eigentlichen Minderheitenprobleme in hochmobilen Gesellschaften stellen sich gegenüber Bevölkerungsgruppen, die aus anderen Staaten kommen und daher meist nicht die Staatsbürgerschaft des Zielstaates haben. „Heimatrecht" wollen ihnen die meisten Juristen erst nach drei Generationen – 100 Jahren – gewähren. Das Problem der neuen Minderheiten wird ausgeblendet und unter dem Vokabel Migration abgehandelt. Die dringendsten Probleme der neuen Minderheiten sind allerdings jene einer *sozialen Unterschicht*. Sie müssen erst einmal überleben, um überhaupt kulturelle Ansprüche formulieren zu können. Doch soll man ihre wichtigen kulturellen Probleme (beschleunigte Modernisierung der Werte) nicht vergessen und vernachlässigen.

## Ethnische Beziehungen und Konflikte

Menschen als soziale Wesen leben in Gesellschaften und stehen daher vor der Notwendigkeit, die Bedürfnisse ihrer Persönlichkeit mit den normativen Forderungen der Gemeinschaft übereinzustimmen. *Sozialer Konflikt* ist daher ein unabwendbarer Aspekt sozialer Beziehungen. Er ist aber nicht zuletzt ein Verhaltensstil – die Betonung des Trennenden gegenüber dem Verbindenden. Konflikt kann auf höchst unterschiedliche Weise interpretiert werden. Der *ethnische Diskurs* zentriert ihn als Gruppenkonflikt um den Begriff der *Identität*. Der konfliktbetonte Stil ethnischer Beziehungen ergibt sich aus diesem Sinnbezug. Über die eigene Identität, so scheint es, kann man nicht verhandeln. Tatsächlich ist aber unser ganzes Leben das Aushandeln einer sich langsam fixierenden Identität. Diese kann man als die bisherige Geschichte eines Individuums umschreiben, oder aber einer Gruppe. Jedes einzelne Geschehen kann so auf die Identität bezogen werden, und wird dies im ethnischen Diskurs. Dieser wird in seiner Struktur heute von der Semantik der *Selbstbestimmung* geprägt, welche allerdings erscheinen kann als eher unverpflichtende *Diversität* oder als hierarchisierte *Differenz*. Aus der vormodernen fraglosen Unterordnung unter den Primat der Gruppe wird eine moderne-postmoderne Betonung *persönlicher Autonomie*. Daher eignet sich der ethnische Diskurs in einer postnationalen Grundstimmung als *legitimatorischer Diskurs*: Er tritt nicht nur hermeneutisch an die Stelle bisheriger Interpretationsanbote (z. B. Klassenkonflikt, Religionskonflikt). Die einzelnen Handlungen und Konflikte bleiben zwar, was sie im konkreten Alltagskontext sind: Verteilungsfragen, Prestige-anliegen, Wertkonflikte. Durch den Bezug auf soziale Identitäten werden sie aber mit einer neuen Bedeutung geladen und so zum umfassenden ethnischen Konflikt. Dieser maskiert auch Konflikte, die mittlerweile weniger legitim erscheinen, vor allem nationale und internationale Machtansprüche. Dies teilt der ethnische Diskurs mit dem sogenannten „Kulturkonflikt" (Huntington 1996), mit dem er sich überschneidet.

## Modernisierung

Der Diskurs des modernen ethnischen Konfliktes wird zwar in der Sprache von Differenz und Unterschied geführt. Sein politischer Inhalt ist aber die Frage der Gleichheit – die Frage der Moderne schlechthin. Nationale und Minderheitenkonflikte stellen sich daher häufig als *Modernisierungskonflikte* dar. Praktisch alle Minderheiten stehen Problemen ungleicher Entwicklung gegenüber (Reiterer 1977, 1986, 1990, 1991). Sie drücken

sich in *ethnischer Arbeitsteilung*, der ungleichen Besetzung wichtiger gesellschaftlich-wirtschaftlicher Positionen aus („interner Kolonialismus", „plurale Gesellschaften"). Ging es bisher um die Frage der Modernisierung agrarischer Gesellschaften, so ist heute der Übergang von der industriellen zur Dienstleistungsgesellschaft das Hauptproblem. Die Unsicherheit über die eigene Stellung in der nationalen und Welt-Gesellschaft drückt sich in Krisensituationen als Ideologie der Kontestation aus: Ethnistische, regionalistische und nationalistische Bewegungen bestreiten die Legitimität der aktuellen Organisierung der Staatsmacht vor allem in ihrer Abgrenzung.

## Konfliktmanagement und Lösungsansätze

*Nationale Konflikte* sind stets auch Probleme der Ausübung von Staatsmacht. Daher wird die Zielvorstellung der politischen Gleichheit immer auf eine *Beteiligung an der Staatsmacht* hinauslaufen. Niemand kann sich auf den guten Willen der Machthaber verlassen – und Mehrheiten sind Machthaber. Macht beinhaltet definitorisch Macht„mißbrauch", nämlich Verfügungen gegen den Willen anderer und zum Nutzen der Machthaber. Es geht also darum, Machtverhältnisse einzugrenzen und Machtbeziehungen zu standardisieren. Es geht um funktionierende *politische Institutionen* der Sicherheit: „Können sich Minderheiten in einem Land sicher fühlen, wo es demokratische Prozeduren der Mehrheit ermöglichen, jede beliebige repressive Maßnahme zu ergreifen" (Hunt / Walker 1979, 21)? An dieser Frage läßt sich die Problematik eines verstümmelten Demokratiebegriffes erkennen, welcher Demokratie auf die Anwendung des Mehrheitsprinzipes reduziert.

Minderheitsgruppen können grundsätzlich zwei Arten von politischen Forderungen aufstellen:

1) Sie können an den Endergebnissen des *politischen Verteilungsprozesses* interessiert sein. Solche Forderungen sind aus der Logik der herrschenden Staatsideologie heraus leichter zu erfüllen, weil diese Gruppen sich damit als Lobby innerhalb des politischen Hauptstromes definieren, wie er von der jeweiligen Mehrheit gefaßt wird. Diese Gruppen sind *verteilungsorientiert*.

> „Diese hauptsächlich um die Verteilung staatlicher Ressourcen besorgten Bewegungen sind am leichtesten zufrieden zu stellen, zumindest kurzfristig [...] Jeder Schritt über output-orientierte Zugeständnisse hinaus beinhaltet nicht nur qualitativ größere Konzessionen an eine ethno-territoriale Gemeinschaft, sondern auch die Anerkennung ihrer ethno-territorialen Identität und den Einbezug von mehr Angehörigen der ethno-territorialen Gemeinschaft in den Befriedungsprozeß" (Rudolph / Thompson 1985, 294, 297).

2) Sie können aber auch nach eigenen staatlich-politischen Institutionen streben, um nicht ständig auf das schwankende Wohlwollen einer politischen Mehrheit angewiesen zu sein. Da in ethnischen Beziehungen Mehrheiten gegenüber ethnischen Minderheiten immer auch als politische Mehrheiten auftreten, wird dies die bevorzugte Stoßrichtung sein, wenn die Minderheit in einer Region die Mehrzahl stellt. Sie ist dann *institutionenorientiert*. In der jüngeren Geschichte ging es vor allem um die Bildung von Staaten, der *Nationalstaaten*. In Westeuropa heute stellt sich diese Frage meist nicht mehr, obwohl wichtige Teile einzelner Nationalitäten sie so sehen (Basken) bzw. zumindest die Grenzen verändern wollen (Nordiren, manche Südtiroler; *Sezession*). Ein größerer Teil will in eigener Verantwortung an der Staatsmacht Teil haben, will also *Autonomie*, die selbständige Ausübung von Staatsmacht über bestimmte Politikbereiche unter der Oberhoheit eines größeren Staates. Damit könnten sie in die Verteilungskämpfe nach ihrem Interesse eingreifen. Autonomie setzt also einen größeren Rahmen sozialer oder politischer Natur voraus (Horowitz 1985; Boucher u. a. 1987).

3) In *ethnischen Problemen* stehen spezifische Fragen (Sprachverwendung bzw. -erlernung, Kulturförderung, sonstige spezifische Interessen) an. Nie wird die makropolitische Frage der Selbstregierung in Eigenstaatlichkeit als solche gestellt. *Nationale Konflikte in entwickelten Gesellschaften tendieren heute dazu, sich auf die ethnischen Dimensionen zurückzuziehen, nachdem im Zeitalter des Nationalismus ethnische Probleme immer in nationalen Termen gestellt wurden.*

## Schluß

Die Anerkennung, das Aufnehmen *multipler Identitäten* ist eine unerläßliche begriffliche Voraussetzung für *jede* Minderheitenregelung, für *jede* interethnische Beziehung im Rahmen eines gemeinsamen politischen Systems. Das Schlagwort dafür heißt *Multikulturalismus*. Eine „Politik der Anerkennung" bedeutet, Menschen als Personen ernst zu nehmen und ihre Grundoption, die Zugehörigkeit, zu akzeptieren.

## Literatur

Alba, Richard D.: Ethnic Identity. The Transformation of White America. New Haven 1990.

Ammende, Ewald (Hg.): Die Nationalitäten in den Staaten Europas. Sammlung von Lageberichten. Wien 1931.

Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London-New York 1983.

Banks, Marcus: Ethnicity: anthropological constructions. London-New York 1996.

Barth, Frederic (Hg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences. London 1969.

Berger, P. L. / Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1969.

Bockhorn, Olaf: „Diese Bauten stellen ... die Urform des ostgermanischen Hauses dar." Zur Tätigkeit der Arbeitsgruppe „Bauernhausaufnahme" in der Gottschee im Jahr 1941. In: Pöttler, Burkhard, u. a. (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag. Graz 1994, 23-32.

Boucher, Jerry u. a. (Hg.): Ethnic Conflict, International Perspectives. Newbury Park 1987.

Brednich, Rolf W. (Hg): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin1988.

Breton, Roland : Les ethnies. Paris 1980.

Cabanel, Patrick: La question national au XIXe siècle. Paris 1997.

Capotorti, Francesco: Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. New York 1979.

Capotorti, Francesco: Minderheiten. In: Wolfrum, R. / Philipp, Chr. (Hg.): Handbuch Vereinte Nationen. München 1991 (2. Aufl.).

Cusenier, Jean: Ethnologie de l'Europe. Paris 1990.

Czoernig, Karl von: Ethnographie der österreichischen Monarchie. Wien 1857.

Deutsch, Karl W.: Nationalism and Social Communication. New York 1953.

Deutsch, Karl W.: Der Nationalismus und seine Alternativen. München 1969.

Deutsch, Karl W.: Nationalismus – Nationalstaat – Integration. Düsseldorf 1973.

Deutsch, Karl W.: Tides among Nations. New York 1979.

Devereux, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt/M. 1988.

Eriksen, Th. H.: Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. London 1994.

Ermacora, Felix: Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht. Ansätze – Hindernisse für Konfliktverständnis und Konfliktlösung in den Vereinten Nationen und im Europarat. München 1978.

Esser, Hartmut: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse. Darmstadt 1980.

Evans-Pritchard, E. E.: The Nuer. A description of the modes of livelihood of a Nilotic people. Oxford 1969.

Evans-Pritchard, E. E.: Kinship and mariage among the Nuer. Oxford 1960.

Flaschberger, Ludwig / Reiterer, Albert F.: Der tägliche Abwehrkampf. Erscheinungsformen und Strategien der Assimilation bei den Kärntner Slowenen. Wien 1980.

Francis, Emmerich: Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin 1965.

Bernhard Fuchs: Freundlich lächelnde Litfassäulen. Zeitungskolporteure – Typisierung und Realität. (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde, 12). Wien 1998.

Gans, Herbert J.: Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. In: Ethnic and Racial Studies, 2, 1-20.

Gellner, Ernest: Nations and Nationalism. London 1983.

Gerdes, Dirk (Hg.): Aufstand der Provinz. Regionalismus in Westeuropa. Frankfurt/M. 1980.

Glazer, Nathan / Daniel P. Moynihan (Hg.): Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge/Mass. 1976.

Glazer, Nathan / Daniel P. Moynihan (Hg.): Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City. Cambridge/Mass. 1986 (1963).

Gramsci, Antonio: Quaderni del carcere. Edizione critica del' Istituto Gramsci. A cura di V. Gerratana. Torino 1975.

Gurr, Ted R.: Peoples versus States. Minorities at Risk in the New Century. Washington, DC 2000.

Hechter, Michael: Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966. Berkeley 1975.

Heckmann, Friedrich: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart 1992.

Heinz, Marco: Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. Bonn 1994.

Hilpold, Peter: Neues Minderheitenrecht. Eine rechtsvergleichende Untersuchung des Minderheitenrechts in Österreich und in Italien unter besonderer Berücksichtigung völkerrechtlicher Aspekte. Wien 2001.

Hobsbawm, Eric J.: Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality, Cambridge 1990.

Horowitz, Donald L.: Ethnic Groups in Conflict. Berkeley 1985.

Hunt, Chester L. / Walker, Lewis: Ethnic Dynamics. Patterns of Intergroup Relations in Various Societies. Holms Beach, Fla. 1979.

Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilization. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München-Wien 1996.

Husserl, Edmund: Die Konstitution der geistigen Welt, Hamburg 1984.

Hutchinson, John / Smith, Anthony (Hg.): Ethnicity. Oxford 1996.

Inkeles, Alexander : National Character. A Psycho-social Perspective. With contributions by D. J. Levinson, Helen Beier, Eugenia Hanfmann, Larry Diamond. New Brunswick-London 1997.

Intercocta Glossary „Ethnicity", 1985: http://www.uta.fi/laitokset/hallinto/cocta/ethnic.verl.zip

Jacobeit, Wolfgang u. a. (Hg): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a.1994

Johler, Reinhard: Das Ethnische als Forschungskonzept: Die österreichische Volkskunde im europäischen Vergleich. In: Beitl, Klaus / Bockhorn, Olaf (Hg.): Ethnologia Europaea. 5. Internationaler Kongreß der SIEF. Plenarvorträge (= Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde, 16/II). Wien 1995, 69-102.

Kohl, J. G.: Reise nach Dalmatien und Montenegro. Berlin (Ost) 1987.

Kohn, Hans: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur

Französischen Revolution. Frankfurt/M. 1962.

Kuper, Leo: Race, Class, and Power. Chicago 1975.

Lemberg, Eugen: Nationalismus. I: Psychologie und Geschichte. II: Soziologie und politische Pädagogik. Reinbek 1964.

Lerner, Natan: Group Rights and Discrimination in International Law. Dordrecht 1991.

Lévi-Strauss, Claude: Race et histoire. Paris 1987 (1952).

Lijphart, Arnd: Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration. New Haven-London 1977.

Marko, Joseph: Autonomie und Integration. Rechtsinstitute des Nationalitätenrechts im funktionalen Vergleich. Wien 1995.

Mead, Margaret: Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York 1963.

Miller, David: On Nationality. Oxford 1995.

Mühlmann, Wilhelm E.: Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie. Neuwied 1964.

Nairn, Tom: The Break-Up of Great Britain. London 1972.

Nystazopouloy-Pelekidou, Maria: Die „makedonische Frage". Eine historische Übersicht. Korfu 1992.

Parsons, Talcott: Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity. In: Glazer, Nathan / Moynihan, Daniel P. (Hg.): Ethnicity. Theory and Experience. Cambridge/Mass. 1975, 53-83.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1979.

Reiterer, Albert F.: Zur ökonomischen Situation der slowenischen Minderheit im gemischtsprachigen Gebiet Kärntens. In: Brunbauer, Wolfgang (Hg.): Raumplanungsgespräch Südkärnten. Wien-Klagenfurt 1977.

Reiterer, Albert F.: Doktor und Bauer. Ethnische Struktur und sozialer Wandel. Klagenfurt 1986.

Reiterer, Albert F.: Die unvermeidbare Nation. Ethnizität, Nation und nachnationale Gesellschaft. Frankfurt/M. 1988.

Reiterer, Albert F.: Zwischen Wohlstand und Identität. Die Burgenland-kroaten. Wien 1990.

Reiterer, Albert F.: Ethnische Minderheiten und Modernisierung: Die Burgenlandkroaten. In: Can. Rev. of Studies in Nat. XVIII (1991) 73-81.

Reiterer, Albert F.: Minderheiten in Westeuropa. Die lebendigen Traditionen der toten Geschlechter. In: Informationen zur politischen Bildung 3 (1992) 33-44.

Reiterer, Albert F.: Kärntner Slowenen: Minderheit oder Elite? Neuere Tendenzen der ethnischen Arbeitsteilung. V slovenščini: Koroški Slovenci danes. Klagenfurt 1996.

Reiterer, Albert F.: Soziale Identität. Ethnizität und sozialer Wandel: Zur Entwicklung einer anthropologischen Struktur. Frankfurt / M. 1998.

Reiterer, Albert F.: Postmoderne Ethnizität und globale Hegemonie. Frankfurt/M. 2002.

Renan, Ernest : Qu'est-ce qu'une nation? et autres essais politiques. Textes choisis et présentés par Joël Roman. Paris1992 (1882).

Rudolph, Joseph R. / Thompson, Robert J.: Ethnoterritorial Movements and the Policy Process: Accomodating National Demands in the Developed World. In: Comparative Politics 17 (1985) 291-311.

Schenk, Annemarie: Interethnische Forschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 273-289.

Schermerhorn, R. A.: Comparative Ethnic Relations. New York 1970.

Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/M. 1981.

Schütz, Alfred: Das Problem der Relevanz. Frankfurt/M. 1982.

Schweitzer, Michael / Rudolf, Walter: Friedensvölkerrecht. Baden-Baden 1979.

Smith, Anthony D.: The Ethnic Origins of Nations, Oxford 1986.

Stephens, Meic: Minderheiten in Westeuropa. Übersetzt von Susanne Kalweit. Husum 1979.

Taylor, Charles: Sources of Self. The Making of Modern Identity. Cambridge 2000.

Tilly, Charles (Hg.): The Formation of National States in Western Europe. Princeton, N. J. 1975.

Tuomi-Nikula, Outi: Die Kulturidentität bei den skandinavischen Samen. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 24 (1992) 5-38.

Volbrachtova, Libuša: Der Kulturschock der „kleinen Unterschiede". In: Gre-

verus, Ina-Maria: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie (= Notizen, 26). Frankfurt/M. 1978, 209-218.

Wandruszka, Adam / Urbanitsch, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Band III: Die Völker des Reiches. Wien 1980.

Weber, Eugen: Peasents into Frenchmen. The Modernization of Rural France. 1870-1914. Stanford 1976.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen 1976.

Weber-Kellermann, Ingeborg: Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn. Frankfurt/M. 1978.

Winkler, Heinrich August (Hg.): Nationalismus in der Welt von heute (= Geschichte und Gesellschaft, SH 8). Göttingen 1982.

Wolfram, Herwig / Pohl, Walter, (Hg.): Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern. I. Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung, 27.-30. Oktober 1986, Stift Zwettl, NÖ. Wien 1990.

Roland Girtler

# Randkulturen

## 1. Begriff „Randkultur" – das Kriterium der Unanständigkeit

Die folgende Darstellung bezieht sich auf Menschen, die in sogenannten Randgruppen oder Randkulturen zu einem Tun miteinander verbunden sind, das gemeiniglich vom „braven Bürger" als kriminell, lasterhaft, liederlich, pöbelhaft oder schlechthin als „unanständig" empfunden und bezeichnet wird. Ein solches Handeln der „Unanständigkeit" reicht von der gegen die formalen Gesetze verstoßenen Aktivitäten krimineller Randgruppen, wie der von Schmugglern und Wilderern, bis hin zu den Lebensformen von Stadtstreichern, Sektierern und Fußballfans.

Der Ausdruck „Unanständigkeit" erfaßt trefflich jene Handlungen, die zu begehen entweder mit Strafen oder bloß auch mit Mißachtung bedroht sind, während „abweichendes Verhalten", der übliche Ausdruck der Soziologie, oft einfach ignoriert wird. Ein Abweichler kann jeder sein, er muß deswegen nicht „unanständig" sein, wie zum Beispiel jemand, der mit dem Fahrrad gegen die Einbahn fährt. „Abweichendes Handeln" ist also ein sehr allgemeiner Begriff und sagt meines Erachtens zu wenig aus.

Die Existenz von Randkulturen verweist auf die Buntheit menschlichen Lebens und auch darauf, daß menschliche Gesellschaften nichts Einheitliches sind. Diese bestehen aus einer Vielzahl von Gruppen, die alle ihre eigenen Kulturen mit speziellen Symbolen, wie einer Geheimsprache, und spezieller Rituale, wie Prozessionen oder Gesänge, besitzen.

Jede Gesellschaft besitzt eine Vielzahl von Nischen, in die Menschen sich zurückziehen und zurückgezogen haben, um gemeinsame Aktivitäten zu vollführen. Wo immer eine Gruppe von Menschen ein Stück gemeinsamen Lebens geht, sie miteinander Schwierigkeiten meistert und vielleicht gemeinsame Feinde hat, da erwächst Kultur (vgl. Becker 1981, 72).

Das Spektrum der Randkulturen ist also weit. Es gibt Randkulturen, die gegen gesetzliche Normen verstoßen, wie zum Beispiel Banden kühner Räuber oder eifriger Schmuggler. Und solche, die bloß allgemeine Regeln des Anstands öffentlich verletzen, wie zum Beispiel jene freundlichen Herren, die auf öffentlichen Plätzen der Städte als sogenannte Sandler oder

Pennbrüder grölend, Bier trinkend und bettelnd die Passanten belästigen. Auch hinsichtlich ihrer Macht sind verschiedene Typen von Randkulturen auszunehmen, so gibt es solche, die gesamtgesellschaftlich einzuwirken mögen und deren Mitglieder hohes Ansehen genießen. Ich denke hier an Schmugglerringe, die im Stile der Mafia arbeiten. Wichtig ist für meine Ausführungen die Tatsache, daß Randkulturen ihre eigenen Symbole, Rituale und „Wahrheiten" haben, dies ist es ja, was Kultur ausmacht.

Zumeist haben Randkulturen auch eine Geschichte und es ist daher wichtig, beim Studium solcher Kulturen auch deren Geschichte miteinfließen zu lassen.

Wenn ich hier den Begriff „Randkultur" verwende, so bin ich mir bewußt, daß ein solcher Begriff nicht unproblematisch ist. Bewußt verwende ich nicht den Begriff „Subkultur", da das Wort „Sub" darauf hindeutet, daß die betreffende „Kultur" sozial „unten" angesiedelt ist. Der Begriff „Subkultur" ist also ein wertender Begriff. Der Terminus „Rand" erscheint mir daher besser geeignet, schließlich sind die Menschen, die derartigen Kulturen angehören, oft durchaus fähig, hohes Ansehen zu erwerben, wie Wilderer oder Bordellbesitzer. Sie sind demnach nicht unbedingt als Angehörige einer „Sub"-kultur einzustufen. Was heißt aber: der „Rand" einer Gesellschaft?

Ich meine vielmehr, daß jeder Mensch irgendwie einer Gruppe angehört, die man dem „Rand" einer Gesellschaft zugehörend sehen kann, sei es eine Sekte, eine Studentenverbindung, eine Gruppe heiterer Alkoholiker, die im „normalen" Leben brave Beamte sind. Innerhalb einer Gesellschaft, also einer übergreifenden Gesamtkultur, wie einem Staat, gibt es also unendlich viele Gruppen und jede ist auf irgendeine Weise eine „Randgruppe".

Gesellschaften sind daher in diesem Sinn multikulturell und bunt, etwas das die Mehrzahl der modernen Sozial- bzw. Kulturwissenschaftler eher zu übergehen scheint. Nach diesen Überlegungen läßt sich also folgendes festhalten: Entwickeln Menschen gemeinsame Praktiken oder Ideen, die denen der Gesamtgesellschaft zumindest ansatzweise entgegengesetzt sind, so kann man von einer Randkultur sprechen.

Wesentlich ist, daß diese Menschen durch Handeln und Symbole miteinander verbunden sind.

Ohne Kenntnis der Symbole, vor allem der Sprache, ist ein wirkungsvolles Handeln in keiner Kultur möglich. Für den Forscher ist es daher unumgänglich, sich auch mit der Sprache auseinanderzusetzen, überhaupt wenn er mit Ganoven zu tun hat. Aber ebenso muß er, soll die Studie von

Wert sein, die Strategien, mit denen Leute aus Randgruppen nach außen versuchen, ihre eigene Würde darzutun, erfassen. Diese Thematik wird in der gängigen Literatur kaum berücksichtigt.

## Klassische Ansätze der Forschung in Randkulturen

Die klassischen Arbeiten über Randkulturen entstanden in der sogenannten Chicagoer Schule der Soziologie. Vor dem Wissen der Komplexität von Großstädten mit ihren vielen Randkulturen sind die Forschungen der Chicagoer Soziologen – allen voran Robert Ezra Park – während der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zu verstehen.

Für die Forschungsarbeit dieser Soziologen, von denen einige aus der Sozialarbeit mit kriminellen Jugendlichen kamen, war die Überlegung bestimmend, daß in komplexen sozialen Gebilden Werte, Normen und Symbole nicht für alle Gesellschaftsmitglieder dieselbe Relevanz haben, es also viele „Lebenswelten" gibt.

Es sind diese Lebenswelten, an die sich der Forscher heranmacht. Wissenschaftstheoretisch befindet sich dieser Begriff der Lebenswelt auf dem Boden der alten deutschen geisteswissenschaftlichen Tradition, wie sie auf Dilthey, Windelband, Georg Simmel, Max Weber und schließlich auch auf Alfred Schütz zurückgeht, der den Begriff der Lebenswelt aus der Husserl'schen Phänomenologie in die Sozial- bzw. Kulturwissenschaften übertragen hat. Auf der deutschen geisteswissenschaftlichen Tradition baut schließlich auch Robert E. Park auf, dem es wichtig war, in Deutschland zu studieren (vgl. Lindner 1990).

In gewisser Weise ähnelt der Forscher, der die Buntheit des städtischen Lebens mit all den Symbolen und Ritualen der vielfältigen Gruppen und Randkulturen erforschen will, dem klassischen Kulturanthropologen bzw. Ethnologen. Und tatsächlich ist es bemerkenswert, daß einige der großen amerikanischen Soziologen auch hervorragende Ethnologen waren, wie zum Beispiel L. Warner, der zunächst in Australien bei den Aborigines geforscht und dann im Stil der Chicagoer Schule treffliche Stadtstudien verfaßt hat.

Warner und andere, vor allem Park, haben als „freie Feldforscher" sich ihre Forschungen ergangen.

Typisch für Robert Ezra Park war es übrigens, daß er seinen Studenten riet, die Stadt Chicago zu erwandern, um die in ihr lebenden Kulturen kennen zu lernen und sie zu beschreiben.

Park hat sich seine Studien in Chicago im wahrsten Sinn des Wortes „ergangen". Er verstand noch mit bloßen Augen zu „sehen" und benötigte keine instrumentellen Krücken.

Die Stärke der klassischen Chicagoer Schule am Beginn dieses Jahrhunderts war, daß deren Vertreter den direkten Kontakt zu den Menschen suchten. Sie fanden ihn in den Nachtklubs ebenso wie auf den Straßen und noblen Konzertsälen. Sie waren prächtige Feldforscher.

Durchaus ähnlich der Vorgehensweise Parks ist die Methode des Franzosen Paul Henry Chombart de Lauwe, ein Ethnologe, der von Marcel Mauss ausgebildet worden war und dessen Großstadtforschungen er als „ethnologie sociale" verstand. In gewisser Weise war er der unmittelbarer Fortführer der Chicagoer Schule, wie seine Großstadtstudien beweisen. Allerdings hat er sich die Stadt nicht als Fußgänger, sondern aus der Luft – er war im Krieg Kampfflieger – erobert. Seine Arbeit über Arbeiterfamilien, 1956 erschienen, zeigt z. B. eine interessante Analyse des gemeinsamen Sonntagsmahls. Chombart ist mit dieser „ethnologie sociale" ein Vorläufer der heute modern gewordenen „Soziologie des Alltags".

Es ist übrigens bemerkenswert, daß der frühe deutsche Volkskundler W. H. Riehl, dessen Schriften Park wahrscheinlich während seines Deutschlandaufenthaltes kennengelernt hat, den Postulaten Parks und der Methode Chombarts vorgegriffen hat. So rief Riehl bereits um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die „Volksforscher" zum Fußmarsch auf, um „Land und Leute" kennen zu lernen. Er meinte, man müsse das Dorf oder die Gegend, deren Leben man studieren will, sich erwandern und sie auch von oben (!) besehen, am besten von einem Kirchturm. Riehl vertrat übrigens m. E. die durchaus richtige Meinung, ein guter Feldforscher müsse alleine unterwegs sein (Riehl 1983/1861).

Zur Diskussion über Randkulturen sind auch die Studien Thrashers maßgeblich. Thrasher, auch er kommt aus der Chicagoer Schule, analysierte zwischen 1919 und 1926 1313 Gangs und hielt fest, daß Gangs eine wesentliche Rolle für die Rekrutierung und Mobilisierung Krimineller spielen. Sie sind Ersatzlösungen für Unterschichtsjugendliche, die in den Gangs ihre Gemeinschaftsbedürfnisse befriedigen. Gangs sind somit Reaktionen auf soziale Mißstände, wie Desintegration der Familie, geringe Löhne, schlechte Lebensverhältnisse (Slums!), Arbeitslosigkeit u. a. Gangs sind für gewöhnlich Primärgruppen, die dem einzelnen Teilnahmemöglichkeiten an kollektiven Aktionen, Spannung, Genuß und Romantik vermitteln. Oft erscheint die Mitgliedschaft in der Gang als einzige Möglichkeit, einen entsprechenden sozialen Status, mit dem man zufrieden ist, zu erwerben.

Nach Thrasher entstehen Gangs ungeplant und spontan, sie ermöglichen intime persönliche Kontakte, sie entwickeln eigene Codes (Sprache) und Werte, usw. (Thrasher ,1936).

Von großer Bedeutung für die Erforschung von Randkulturen ist auch die Arbeit von Whyte, der drei Jahre lang Mitglied einer Gang war. Er konnte zeigen, daß Gruppen bzw. Randkulturen, wie sie z. B. in den Slums entstehen, festgefügte Strukturen, ein festes Normen- und Wertsystem haben, sowie über einen besonderen Code verfügen (Whyte 1943, 1955). Weitergeführt wurde diese Tradition der Rand-kulturforschung von Cohen, der festhält, daß jugendliche Randkulturen kollektive Lösungen auf Anpassungsprobleme Jugendlicher sind (Cohen 1957).

Ein wichtiger theoretischer Ansatz, um die Existenz von Randgruppen zu erklären, scheint der R. K. Mertons zu sein, der davon ausgeht, daß Spannungen zwischen den in einer Gesellschaft als wichtig empfundenen kulturellen Zielen und den akzeptierten Mitteln, diese zu erreichen, zum Entstehen von Randgruppen, insbesondere von sogenannten „Rückzugskulturen" beitragen können. So zum Beispiel ist es für einen Angehörigen einer armen Unterschicht schwierig, zu hohem gesellschaftlichem Ansehen zu gelangen, da ihm die legalen Voraussetzungen, wie Bildung, reiches Erbe usw., dazu fehlen. Kriminalität (Schmuggel etc.) mag sich hier als Weg anbieten, dennoch zu jenen Mitteln (Geld) zu gelangen, um gesamtgesellschaftlich hohes Prestige zu genießen. Eine andere Möglichkeit, mit dieser Spannung fertig zu werden, ist die des sozialen Rückzugs. Man hat es aufgegeben, nach gesellschaftlichem Erfolg zu streben und „zieht sich zurück", man wird zum Abenteurer oder zum Vagabunden (Penner). Merton bietet somit eine Erklärung für das Entstehen von Randkulturen aus den Diskrepanzen in der Gesamtgesellschaft an (Merton 1968).

Allerdings ist diese Erklärung zu wenig aussagekräftig, denn abweichendes Handeln wird für gewöhnlich kulturell erlernt, um entsprechend wirksam handeln zu können, nämlich durch Kontakte und Kommunikation in den betreffenden Gruppen.

Wesentliche Anstöße zum Studium von Randkulturen stammen schließlich von H. Becker (1981). Becker macht deutlich, wie abweichendes Verhalten erlernt wird und wie sich daraus ein Gefühl für ein gemeinsames Schicksal entwickelt, aus dem schließlich eine abweichende Randkultur erwächst (Becker 1981, 34). Am Beispiel der abweichenden Randkulturen von Tanzmusikern und von Marihuanarauchern zeigt Becker, wie so etwas wie eine gemeinsame Lebenswelt mit einem gemeinsamen Wissen und einer charakteristischen Symbolik entsteht.

Vor allem Whyte und Becker stehen mit ihren Studien und Überlegungen in einem demonstrativen Gegensatz zu jenen Untersuchungen, die sich kriminellen Randkulturen vorrangig durch die Auslegung von Gerichtsprotokollen, das Auftreten von Straffälligkeiten und durch andere bedeutsame Kategorien nähern. Diese Autoren vergleicht der Kriminalsoziologe Ned Polsky (dem sich auch der Verfasser dieses Artikels verbunden fühlt) mit Zoologen, die den Straftäter wie einen Gorilla hinter Gittern studieren (Polsky 1973, 57). Polsky hält übrigens fest, daß gerade bei der Erforschung krimineller Randkulturen „die Soziologie nicht viel wert ist, wenn sie sich nicht letztlich mit richtigen lebendigen Menschen befaßt, Menschen in ihrer normalen Lebenssituation." (ebd., 71). Polsky nähert sich übrigens mit dieser Überlegung dem Postulat des Sozialanthropologen Bronislaw Malinowski. Malinowski meint: „Wir brauchen ganz unzweifelbar eine neue Methode für das Sammeln von Beweisen. Der Anthropologe (Soziologe) muß seine bequeme Position im Sessel auf der Veranda der Missions- oder Regierungsstation oder einer Plantage aufgeben [...]. Er muß hinausgehen in die Dörfer und den Menschen bei der Arbeit in den Gärten, am Strand und im Dschungel zusehen" (Malinowski 1954, 146).

In Anlehnung an Malinowski könnte man jene Soziologen, die den direkten Kontakt zu den Menschen von Randkulturen ablehnen und in Distanz über sie berichten, als „Verandasoziologen" bezeichnen.

Eine kulturwissenschaftliche Analyse von Randkulturen bedarf also, dies sei herausgestrichen, eines direkten Kontaktes und einer intensiven Beobachtung. Dadurch gelingt es auch, die Komplexität des randkulturellen Lebens im wesentlichen zu beschreiben (wie z. B. ich es versucht habe in: Girtler 1985 , 2001.

Charakteristisch jedoch für jene Studien, die mit den üblichen quantifizierenden Verfahren arbeiten, ist es, randkulturelles Handeln bloß auf irgendwelche Faktoren, wie Familie, Nachbarschaft, Erziehung, Schule o. ä. zu beziehen. Ein solches Vorgehen vermag jedoch nicht herauszufinden, wie die betreffenden Menschen ihre Welt selbst sehen und welche Strategien im Detail erlernt und eingesetzt werden, um entsprechend (abweichend) zu handeln.

## Die Bedeutung der „freien Feldforschung“ : „teilnehmende Beobachtung“ und „ero-episches“ Gespräch

Naive Kulturwissenschaftler, von ihnen gibt es einige, haben bei ihren Forschungen das Gefühl, sich auf vertrautem Terrain zu bewegen, da die betreffenden Personen vordergründig derselben Lebenswelt wie der ihren entstammen. Tatsächlich jedoch wissen sie oft nicht, wie stark die Wände sind, die die Menschen in einer vermeintlich einheitlichen Gesellschaft voneinander trennen. Es gibt Randkulturen innerhalb der eigenen Gesellschaft, die von ihren Symbolsystemen, ihrer Sprache und ihren Handlungsmustern meilenweit voneinander entfernt sein können, selbst wenn sie beieinander wohnen. Das Phänomen des „Fremden“, ein Charakteristikum der Ethnologie bzw. der Kulturanthropologie, gilt genauso für die eigene Gesellschaft, zumal gerade heute durch Gastarbeiter, Asylanten, Immigranten und Wirtschaftsflüchtlinge unsere Welt bunter wurde.

Der Soziologe ist also in derselben Situation, wie der ernsthafte Ethnologe, der in Indien oder bei den Eskimos forscht. Er muß die Demut aufbringen, sich überraschen zu lassen und von seinen vorgefaßten Interpretationen abrücken. Dies ist allerdings erst dann möglich, wenn ein intensiver Kontakt zu diesen Menschen besteht.

Es sind die Prinzipien der Offenheit und Kommunikation, die eine solche Forschung bestimmen. Das heißt: der Forscher bindet sich an kein festes Instrumentarium und an keine festen Hypothesen, sondern geht „frei“ an die betreffende Kultur heran. Während des Forschungsprozesses entwickelt er seine Hypothesen, modifiziert sie und schafft neue. Die Forschung ist dabei ein „kommunikativer“ Akt, denn der Forscher erarbeitet mit den betreffenden Menschen seine Ergebnisse und befindet sich nicht, wie es bei der „quantitativen“, mit Fragebögen arbeitenden Soziologie üblich ist, in Distanz zu den Menschen (siehe näher: Girtler 2001; Hoffmann-Riem 1980).

Es ist nur ein gradueller Unterschied, so meine ich, ob ich in Indien bei den sogenannten criminal tribes forsche oder in Wien bei Vagabunden der Großstadt. Bei beiden habe ich es mit Kulturen zu tun, die dem braven Bürger fremd sind. Allerdings glaube ich, daß es höchst reizvoll und spannend ist, in der eigenen Gesellschaft zu forschen, nicht nur, weil der Forscher in überseeischen Gebieten meist große Schwierigkeiten hinsichtlich der Landessprache und überhaupt beim Zugang in die betreffenden Gruppen hat. Sondern auch, weil man als Forscher und Mensch plötzlich erkennt, daß die eigene Gesellschaft höchst bunt ist.

Die Gefahren dürften da und dort, im Busch in Indien und in der Stehbierhalle am Wiener Westbahnhof, dieselben sein.

Ein Abenteuer, als Feldforscher unter Menschen zu gehen, ist es allemal. Hervorzuheben ist noch einmal, daß große amerikanische Soziologen, wie Warner oder Goffman, aus der Ethnologie oder Kulturanthropologie kamen und großartige Feldforscher waren, die sich unter anderem auch an dem großen Franz Boas, der bei nordamerikanischen Indianern geforscht hat, orientiert haben. Die „freie Feldforschung" ist die klassische Methode der Kulturwissenschaften schlechthin. Bei ihr tritt der Forscher in einen direkten Kontakt zu den betreffenden Menschen. Er spricht mit ihnen, studiert direkt ihr Leben und zecht mit ihnen, wenn es sein muß.

Ein solcher Forscher arbeitet also nicht im Stile eines gefinkelten Statistikers und verläßt sich nicht auf Fragebögen, deren Antworten oft nicht unproblematisch sind. (Damit will ich aber, um einige meiner freundlichen Kollegen nicht zu vergrämen, nichts gegen den Wert von Fragebogenuntersuchungen gesagt haben; vgl. Girtler 1984).

Neben der „teilnehmenden Beobachtung" (dazu näher in meinem Buch: Girtler 2001) sind vor allem ausgiebige Gespräche mit Personen aus der betreffenden „Kultur" oder „Randkultur", nämlich Gespräche bei denen es um Erzählungen und Geschichten geht, für den Forscher von ungemein großer Bedeutung.

Zumindest ich habe bei all meinen Forschungen durch lange Gespräche mit begabten und erfahrenen Leuten aus den mich interessierenden „Kulturen" in Wiener Beisln, wie man anrüchige Gaststätten Wiens zu nennen beliebt, auf Bauernhöfen Siebenbürgens, in noblen Kaffeehäusern oder in anderen Lokalitäten während oft kurzer Zeit mir einen tieferen Einblick in das betreffende soziale und kulturelle Leben erworben als durch jedes andere Forschungsmittel. Allerdings bedarf es auch einigen Gespürs, die richtigen Leute zu kontaktieren, und einiger Kunst, durch geschicktes Fragen diese guten Erzählungen und Geschichten zu entlocken. Eines der großen Werke der Weltliteratur besteht aus solchen Erzählungen und Geschichten, nämlich die „Odyssee" des großen Homer. Diese Erzählungen geben nicht nur einen wunderbaren Einblick in die alte Welt der Mythen, sondern auch in den griechischen Alltag der Antike.

In Anlehnung an Homer und in Verehrung für ihn will ich daher das durch kluge Fragen bestimmte erzählende Gespräch als „ero-episches Gespräch" bezeichnen. Dieser Begriff ist besser geeignet als zum Beispiel der des „narrativen Interviews". In „ero-episch" stecken die altgriechi-schen Wörter „eromai" für „fragen" und „epein" für „erzählen". Der Begriff

des „ero-epischen" Gesprächs in der Tradition von Homer soll darauf verweisen, daß Frage und Erzählungen kunstvoll miteinander verwoben werden (siehe dazu näher meine Diskussion in: Girtler 1995).

Die Begriffe „Interview" oder „Tiefeninterview", erscheinen mir dagegen als denkbar ungeeignet, um ein Gespräch als Forschender, wie ich es hier verstehe, zu bezeichnen. Schließlich entstammt der Terminus „Interview" der Journalistensprache. Das „Interview" in dieser Tradition zielt bloß darauf ab, zu schnellen, mehr oder weniger klaren und oft kurzen (!) Antworten zu gelangen (vgl. Kluge 1960, 32). Zur Kunst des guten Sozialforschers gehört es auch, wie ich schon angedeutet habe, daß er gute verständliche Berichte von seinen Forschungen liefert. Sie sollen nicht bloß von den Fachkollegen verstanden werden, sondern auch von jenen Leuten, über deren Leben er geforscht hat. Aber meist erkennen sich diese in den üblichen Studien nicht wieder. Mit meinen Überlegungen will ich also dazu aufrufen, die Buntheit des Lebens als Forscher zu erhellen und sie nicht zu vernebeln beziehungsweise nicht „im Diskurs zu verschütten". Dazu bedarf es sowohl eines gediegenen Zugangs in die betreffenden Kulturen und Randkulturen als auch gefällig geschriebener Studien. Studien, die letztlich die Chance haben, von einem breiten Publikum gelesen zu werden.

Studien, die in wissenschaftlichen Geheimsprachen verfaßt werden, werden – eben weil sie darüber hinaus auch langweilig sind –, kaum weite Resonanz finden. Eine gute Darstellung bedarf allerdings einiger Übung und einiges Könnens.

Diese meine Überlegungen basieren auf langem Nachdenken während meiner Forschungen und nach diesen. Meine Feldforschungen beziehen sich auf Großfamilien in Kroatien, Stammesdörfer in Indien, Vagabunden, Polizisten, Dirnen, Ganoven, Adelige, Schmuggler und andere ehrenwerte Leute.

## Die Schwierigkeit des Zugangs

Forschungen in Randkulturen sind zumeist ungemein mühsame Unternehmungen (siehe dazu vor allem mein Buch „Methoden der Feldforschung" : Girtler, 2001; in diesem bitte ich höflich meine „10 Gebote der Feldforschung" (siehe Anhang) zu beachten).

Für den Forscher ergeben sich laufend Schwierigkeiten, vor allem hinsichtlich eines erfolgreichen Zugangs in eine Gruppe von Personen, die am liebsten in Ruhe gelassen werden möchte. Jede Gruppe besitzt nämlich verborgene Strategien und Geheimnisse, über die man Außenstehenden, und

schon gar einem Wissenschafter nicht gerne etwas erzählt. Der Forscher muß also damit rechnen, daß man ihm mit gehöriger Skepsis begegnet.

Sind Randkulturen durch Kriminalität, Geheimbündelei u. ä. bestimmt, so können die Schwierigkeiten des Zugangs zu unüberwindlichen werden, überhaupt dann, wenn der Forscher nicht imstande ist, seinen engen wissenschaftlichen Horizont aufzugeben. In dieser ersten und vielleicht wichtigsten Phase der Forschung muß der Soziologe aus seiner Welt heraustreten und im Sinne eines weiten Geistes Kontakt zu Menschen suchen, die ihm einen effizienten Zugang in die betreffende Randkultur ermöglichen. Es gehört zu den großen Glücksmomenten eines Forschers, wenn er einen Menschen gefunden hat, der ihm Freund und Führer durch die Welt einer Randkultur sein kann. Für gewöhnlich sind solche Kontaktpersonen nicht nur Wegbereiter zu wichtigen Gesprächen, sondern sie weisen den Forscher auch darauf hin, wenn ihm etwas vorgemacht oder er angelogen wird.

Es bedarf allerdings einigen Spürsinns des Forschers um einen solchen „Pfadfinder" zu finden (vgl. Girtler 1995, 69, 75). Bei meiner Studie über die Prostitution in Wien war es ein früherer würdiger Herr der Wiener Unterwelt, der einige intelligente und eloquente Dirnen bewog, mir einiges von ihrem Geschäft „ehrlich" zu erzählen. Durch ihn lernte ich auch Zuhälter kennen, die mich auf seine Empfehlung hin an ihren Aktivitäten am Strich teilhaben ließen (Girtler 1985). Und bei meinen Forschungen in der Hocharistokratie war es eine liebenswürdige Prinzessin von altem Adel, die mir behilflich war und mich zu Veranstaltungen der „feinen Leute" mitnahm (Girtler 1989).

Freunde dieser Art haben auch eine wichtige Schutzfunktion, vor allem dann, wenn man als Forscher verdächtigt wird, ein „Spion" oder sonst jemand zu sein, der sich ungebeten in die betreffende Lebenswelt einmengt.

Der Forscher muß also damit rechnen, daß man ihm beim Studium von Randkulturen mit Mißtrauen begegnet. Dessen muß er sich stets bewußt sein, um überhaupt zu relevanten Ergebnissen zu gelangen (vgl. Girtler 1984, 74).

Es ist daher wichtig, von den Menschen, denen er in der zu untersuchenden Randkultur begegnet, akzeptiert zu werden. Darüber schreibt auch Whyte in seiner „Street Corner Society" (1943): „Bald fand ich heraus, daß die Leute ihre eigene Erklärung entwickelten: ich schreibe ein Buch über Cornerville. Dies könnte eine allzu vage Erklärung erscheinen und

doch genügte sie. Ich fand heraus, daß meine Akzeptierung im Distrikt weit mehr von meinen persönlichen Beziehungen [...] abhing. Wenn ich in Ordnung war, dann war mein Projekt in Ordnung" (Whyte 1955, 300). Als „teilnehmender Beobachter" wird man also mehr akzeptiert wegen der Art der Person des Forschenden als wegen des angeblichen Grundes oder Zwecks der Studie. Der Forscher wird in der ersten Phase der Forschung zu jemanden, der bereits einiges über die Randkultur weiß. Aber irgendwie bleibt er ein Fremder, er bleibt ein „Mitglied im Schweben" und als ein solches muß er auch lernen, sich im richtigen Moment zurückzuziehen. Und eine übertriebene Anpassung kann bisweilen peinlich wirken, sie kann als unehrlich und vielleicht auch als hinterlistig gesehen werden. Auch darüber berichtet Whyte: "Zunächst konzentrierte ich mich darauf, mich in Cornerville einzupassen [...] Ich stolperte über das Problem, als ich eines Abends mit den Nortons die Straße runter ging [...] und ließ eine ganze Latte von Flüchen und Obszönitäten los [...] Doc schüttelte den Kopf und sagte: Bill, das laß lieber, so zu reden. Das hört sich überhaupt nicht nach dir an." (Whyte 1955, 304).

## Vordringen in die Lebenswelten der Randkulturen – die Bedeutung der Sprache

Im Laufe der nächsten Forschungsphasen werden die Informationen immer prägnanter, die soziale Struktur der Gruppe enthüllt sich langsam. Der Forscher lernt nun allenfalls die Hierarchie der speziellen „Unterwelt" kennen, wie, daß zum Beispiel Betrüger und Bankeinbrecher für gewöhnlich ein höheres Prestige als Zuhälter besitzen.

Dabei hat der Forscher sein Augenmerk verstärkt auf die Sprache, den Code der Mitglieder der Randkultur zu lenken. Die Benennung von Gegenständen, Handlungen und Menschen kann einiges von Wichtigkeit über die betreffende Lebenswelt aussagen (zur Bedeutung der Sprache in der randkulturellen Forschung siehe auch Deutscher 1971). Auch mir schien es wichtig bei meiner Studie über Dirnen, auf deren Benennungen besonders zu achten. So fiel mir auf, daß Dirnen ihre Kunden in Gegenwart von Polizisten und anderen Außenstehenden als „Herren" bezeichnen, jedoch gegenüber Zuhältern und ihren Kolleginnen verwenden sie den Ausdruck „Gogl", mit dem sie den Kunden degradieren und ihre eigene Souveränität anzeigen wollen (vgl. Girtler, 1985).

Solche Informationen sind allerdings nur möglich, wenn die jeweilige Forschungssituation annähernd ungestört bleibt und der Forscher einigermaßen akzeptiert ist (s. o).

Mit Forschungen in Randkulturen ist wohl auch ein gewisses Maß an Ethik verknüpft. D. h. der Forscher darf die betreffenden Menschen nicht als bloße Datenlieferanten sehen. Ein Unternehmen, welches nicht einfach ist, bei einiger Sorgfalt jedoch gelingen kann. (Jedenfalls durch meine Studie über Wiens Obdachlose konnte ich erreichen, daß öffentliche Stellen auf die Probleme dieser Menschen aufmerksam wurden und ihnen auch halfen. Und zwei gebildete Sandler, die meine Studie gelesen hatten, meinten, diese wäre – bis auf einige Rechtschreibfehler, die dem Drucker tatsächlich unterliefen – „in Ordnung".)

## 2. Die Typologie der Randkulturen

Die folgende Typologie ist freilich nur eine idealtypische in dem Sinn, daß keine dieser Randkultur-Typen in der sozialen Wirklichkeit „rein" auftritt, sondern daß jeder Typus irgendwie auch Elemente anderer Typen in sich trägt. So sind Angehörige von Großfamilien oder ethnischen Minderheiten, die als solche unter den vierten Typus fallen, nicht selten auch an illegalen Geschäften beteiligt, wie eben dem Schmuggler oder dem Mädchenhandel. Ihre weitverzweigten Verwandtschaften kommen dem entgegen. Die Randkultur der Stadtstreicher wieder, die ich bei den „Randkulturen des Schutzes und Überlebens" bespreche, trägt Elemente in sich, wie bestimmte Betteltricks, die zur „Randkultur des verpönten Geschäfts" gehören. Oder: die Roma, Landler und andere „Randkulturen der gemeinsamen Herkunft" könnte man ebenso unter dem 1. Typus bringen.

Im Sinne obiger Überlegungen und meiner Studien glaube ich, vier Typen von Randkulturen „ideal" ausnehmen zu können, unter die sich alle Randkulturen, so wie ich sie zu kennen meine, einordnen lassen.

Daher meine ich, daß die folgende Typologie einen guten Anhalt gibt, um Randkulturen zu verstehen. Zu den einzelnen Typen werde ich Beispiele aus meinen Forschungen bringen, wobei lediglich nur einzelne Bereiche aus diesen dargelegt werden. Bei näherem Interesse verweise ich u. a. auf mein Buch „Randkulturen" und meine über diese Forschungen erschienenen Bücher.

### 2.1. Randkulturen des Schutzes und des Überlebens

Randkulturen dieses Typus bieten den Menschen Schutz und Rückzug an, wie z. B. die Randgruppen der Vagabunden, der Gefangenen, aber auch jener, die sich ins gesellschaftliche Abseits gedrängt sehen, wie zum Beispiel die der Drogensüchtigen.

### 2.1.1. Vagabunden der Großstadt

Eine besondere Aufmerksamkeit aber auch Faszination unter den städtischen Randgruppen genießt die Randgruppe der Vagabunden, Penner, Stadtstreicher oder Sandler, wie man in Wien die obdachlosen Nichtseßhaften zu nennen pflegt.

Die Kultur der Vagabunden geht weit in das Mittelalter zurück (siehe dazu u. a.: Kopecny 1980).

Ihre Tricks und Strategien werden bereits im sogenannten *Liber Vagatorum*, dem „Buch der Vaganten", welches wahrscheinlich von Kriminalbeamten im 16. Jahrhundert verfaßt wurde, genannt. Ebenso verhält es sich mit der Sprache dieser Leute, einer Sprache – als Ganovensprache oder Rotwelsch bezeichnet –, die schon im 13. Jahrhundert auszunehmen ist. Typisch für die Karriere von heutigen Vagabunden – oder Sandlern – ist, daß sie Gefängnisaufenthalte hinter sich haben oder sonstwie z. B. nach Schicksalsschlägen zu Außenseitern und schließlich zu Alkoholikern wurden. Sie tragen das Stigma des Ausgestoßenen und suchen in der Anonymität der Großstadt Schutz vor sozialer Kontrolle. Hier finden sie Kontakte zu Menschen mit einem ähnlichen Schicksal.

Der Sandler lebt in einer Art Rückzugskultur, also unter Menschen, von denen er weiß, daß sie ihn einigermaßen akzeptieren.

Die Großstadt bietet ihm jene soziale Freiheit, die das Dorf nicht bieten kann. Grundsätzlich ist die Karriere des Sandlers bestimmt durch einen Prozeß doppelten Versagens. Er ist ein Gescheiterter in der „normalen" Welt, aber auch ein Gescheiterter in der Kriminalität (dazu näher Girtler 1980).

Bestimmt ist das Leben des Sandlers durch die Suche nach Abbruchhäusern, um dort zu nächtigen, die Suche nach Klöstern, die die berühmte Klostersuppe austeilen, die Suche nach Lokalen, in denen befriedigende soziale Kontakte geknüpft werden können, und schließlich die Suche nach Möglichkeiten, um zu Alkohol zu gelangen.

Traditionell mit der Kultur der Vagabunden und Sandler ist ein Bezug zum Alkohol verknüpft. In der Karriere von Sandlern zeigt sich, daß der Alkohol, der Wein oder das Bier, eine zunächst symbolische, für den Kontakt zu anderen Sandlern wichtige Funktion hat. Um unter Sandlern und kleinen Ganoven – der Unterschied ist ein nur gradueller – überleben und auch forschen zu können, bedarf es einer tiefgehenden Kenntnis der Gaunersprache, des Rotwelsch. Vor Augen wurde mir dies durch einen kleinen Gauner geführt, mit dem ich im Restaurant des Wiener Westbahn-

hofes bei einem Biertisch stand. Als ein Sandler von Polizisten gebeten wurde, ihnen zu folgen, meinte mein Nachbar zu mir, dieser Herr wäre „ausgefackelt".

Als ich ihn fragte, was dies heiße, schaute er mich verwundert an und meinte: "Du gehörst doch gar nicht zu uns!" Später erfuhr ich, daß „ausgefackelt sein" soviel bedeutet, wie: „Im Fahndungsbuch ausgeschrieben sein". Dieses Erlebnis bestärkte mich, mich näher mit der Gaunersprache zu beschäftigen.

Für Vagabunden oder Sandler stellt es ein großes Problem dar, daß sie – nicht zu unrecht – mit dem Stigma der Faulheit und der Arbeitsunwilligkeit belastet sind. Um damit fertig zu werden, wird dieses Stigma umgedreht und positiv gedeutet. Auf diese Weise distanziert man sich mehr oder weniger nobel vom Prinzip der Arbeit. Dies geschieht zum Beispiel, wenn Sandler sich über die Arbeit als solche und die regelmäßig Arbeitenden belustigen.

(Hier ähnelt er übrigens alten Aristokraten, für die es ebenso als nicht ehrenhaft erschien, durch körperliche Arbeit sich zu demütigen).

### 2.1.2. Gefangene

Das Gefängnis ist durch eine zwangsweise Ausgliederung von Menschen aus der bisherigen sozialen Umwelt und die Eingliederung in ein geschlossenes soziales System bestimmt. Dieses System zwingt seinen Insassen eine von den bisherigen Gewohnheiten erheblich abweichende Lebensweise auf. Für den Insassen besteht ein nur beschränkter Kontakt zur Außenwelt (Goffman 1981, 13ff.).

Der Häftling verspürt bereits bei seinem Eintritt in das Gefängnis eine Reihe von Entehrungsritualen. Dazu gehören der Kleiderwechsel, das Zugangsbad, die Einweisung in die Hausordnung u.ä. Verknüpft damit sind Gehorsamstests, um den Willen des Neulings zu brechen. Zu diesen Demütigungen gesellt sich noch die demütigende Behandlung durch die Mitgefangenen. Die Autonomie des Menschen wird gänzlich verletzt und eine Möglichkeit des persönlichen Rückzugs gibt es nicht. Jeder ist jedes aufgezwungener Genosse. Dostojewski spricht deshalb von der „Tyrannei der Kameradschaft". Die psychische Belastung des Häftlings ist also enorm. Um mit dieser fertig zu werden, bieten sich mehrere Möglichkeiten an. Entweder zieht sich der Insasse völlig zurück, oder er bedroht die Institution, oder er biedert sich an, oder er paßt sich den Gegebenheiten des Gefängnisses an und versucht, sich eine akzeptable Existenz zu schaffen. Für uns ist die letzte Möglichkeit interessant, denn bei dieser unternimmt es

der Insasse, in der Randkultur des Gefängnisses sich einen entsprechenden Status aufzubauen. Die Insassenkultur dient also dazu, den inferioren Status des Gefangenen zu verändern. Allerdings sind es nur wenige Gefangenen, die eine für sie angenehme Position erwerben können. Demnach sind die im Vorteil, die aus der Berufs-kriminalität kommen und in dieser bereits einen „Namen" und damit Ehre haben. Zu den Versuchen von Gefangenen, ihre Identität hervorzukehren und Ansehen – also „Ehre" – zu erringen, gehört die Strategie, zugedachte „Erniedrigungen" tapfer", also ehrenvoll, hinzunehmen. Es wird der beabsichtigten Entwürdigung derart begegnet, daß das Unausweichliche als honorige Mutprobe interpretiert wird (vgl. Girtler 1989).

In der informellen Hierarchie des Gefängnisses genießen jene Leute höchstens Ansehen, die bei ihren Delikten mit Geld zu tun hatten. Bankeinbrecher, geschickte professionelle Betrüger u. a. Ganoven besitzen demnach das meiste Prestige. Gleich nach Ihnen kommen die, die als Gewalttäter mit Polizisten oder mit bekannten Männern aus der Welt der Kriminalität zu tun hatten. Am unteren Ende der sozialen Hierarchie im Gefängnis sind die Sittlichkeitsattentäter, diejenigen, die Frauen und Kinder vergewaltigt oder gar getötet haben, angesiedelt. Von ihnen distanziert sich der „noble" Ganove (siehe dazu näher: Girtler 1983).

### 2.2. Randkulturen der Revolution und Rebellion

Darunter verstehe ich Randkulturen, deren Mitglieder sich gegen bestehende Systeme auflehnen, entweder weil sie diese zu ändern versuchen oder sich auf altes Recht berufen. Zu ersteren gehören jugendliche politische Gruppen, die mit Gewalt gegen Herrschaftsinstrumente vorgehen und zu letzteren die Bauernburschen in den Alpen, die als Wilderer es nicht zulassen wollen, daß man ihnen das alte Recht der Jagd verwehrt. Unzufriedenheit und die Bereitschaft zur Gewalt sind typisch für solche Randgruppen. In einem gewissen Sinn gehören auch religiöse und sektenartige Vereinigungen hierher, auf die hier nicht gesondert eingegangen werden soll. Sind jedoch ihre Aktivitäten verbrecherischer Natur, sind sie eher unter dem 3. Typus der Randgruppen einzuordnen.

#### 2.2.1. Wilderer

Eine Art Randkultur hat sich auch in den Alpen in Verbindung mit der verbotenen Jagd, dem Wildern, entwickelt. Auch diese hat ihre Geschichte.

Der klassische Wilderer, den es bis in die sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts gab und in Relikten bis heute in Gebirgsgegenden

Österreichs und Bayerns noch gibt, wurde zur Symbolfigur der vor allem armen Gebirgsbauern gegen die sie ausbeutende und sie degradierende Aristokratie.

Der Wilderer, der dem noblen Jagdherrn die Gams oder den Hirsch wegschoß, berief sich stolz auf altes Recht, nach dem auch der Bauer das Recht zur Jagd gehabt hatte (näher: Girtler 1988).

Es entwickelte sich so eine Kultur des Wilderns, vor allem im Gebirge bei den kleinen Bauern, deren Armut und Hunger nach einem Stück Wild groß war (siehe Girtler 1988).

Der Wilderer zeigte sich als typischer „sozialer Rebell", nämlich als jemand, der die Achtung der Entrechteten besitzt und mit dem sich diese stolz identifizieren können (vgl. Hobsbawm 1979). Die Aristokratie sah schon sehr früh in den Wilderern ihre Feinde, die ihnen ihr Jagdvergnügen nehmen wollten. Zur Jagd als einem Symbol höfischer Lebensart wollte man den Bauern nicht zulassen und bestrafte ihn grausam, wenn er als Wilderer ertappt wurde.

Vor diesem sozialhistorischen Hintergrund, der weit in das Mittelalter zurückreicht und bis in die sechziger des zwanzigsten Jahrhunderts andauert, als ein allgemeiner Wohlstand das Wildern nicht mehr nötig macht, ist die alte Kultur der Wilderer zu begreifen. Diese ist eingebettet in die Welt der Menschen im Gebirge, für die das Wildern eng mit Mannbarkeitsritualen und sozialem Rebellentum verknüpft ist.

Bis lange nach dem Zweiten Weltkrieg galt das Wildern als Beweis für Mut und Liebe zum Abenteuer. Konnte der junge Bursche darauf verweisen, ein guter Wildschütz zu sein, so konnte er mit der Hochachtung der anderen jungen Burschen rechnen. In gewisser Weise ähnelt somit das Wildern des jungen Mannes den Initiationsritualen in alten Kulturen (vgl. Van Gennep 1986).

Charakteristisch für einen sozialen Rebellen im Stile des Wilderers – und gerade dies macht seine Attraktivität aus – ist, daß er nicht gewillt ist, die „normale" Rolle der Armut zu spielen. Er lehnt sich gegen jene auf, die ihm als Unterdrücker und Ausbeuter erscheinen.

Und er setzt alles daran, gegenüber diesen seine „Freiheit" und die der anderen zu erkämpfen, und zwar mit Mitteln, über die er als Kind der Armut verfügt, nämlich: mit Stärke, Tapferkeit, Schlauheit, Entschlossenheit und Treue (vgl. Hobsbawm 1979; siehe näher Girtler 1988).

### 2.3. Randkulturen des illegalen oder verpönten Geschäftes

Diese Randkulturen sind in gewisser Weise identisch mit den „Kulturen der Ganoven", die auf einer alten Geschichte aufbauen, die bis in das Mittelalter zurückgeht.

Charakteristisch für diese Randkulturen ist, daß deren Mitglieder Tätigkeiten nachgehen, die von Gesetzes wegen entweder verboten sind, wie zum Beispiel der Schmuggel, oder die gesellschaftlich als unanständig oder verpönt diskriminiert werden, wie eben die Prostitution.

Ich werde mich hier im wesentlichen auf zwei solcher Randkulturen beziehen: auf die Kulturen der Prostitution und des Schmuggels. Es handelt sich dabei um bunte Kulturen, deren Mitglieder es auf sich nehmen, mit allerhand Tricks auf eine illegale oder zumindest gesellschaftlich verpönte Weise zu überleben.

#### 2.3.1. Dirnen und Zuhälter

Auch die Prostitution ist in einer charakteristischen Randkultur beheimatet, in der Rituale, Symbole und spezifische Regeln die Beziehungen zwischen Dirnen, Zuhältern und Kunden bestimmen. Und es ist eine lange Geschichte mit der Prostitution verknüpft, die zu den alten Griechen und bis in biblische Zeiten zurückreicht.

Es ist festzuhalten, daß jenen Theorien, die meinen, zur Dirne müsse man „geboren" werden oder irgendwelche psychischen Faktoren würden die Prostitution bedingen, grundsätzlich zu widersprechen ist. Vielmehr ist es ein spezifisches Milieu, das die Prostitution möglich macht.

Somit erscheint die Prostitution als ein in einer bestimmten Randkultur attraktiver Weg, zu Geld zu kommen.

Der Zugang in diese Welt geschieht für Mädchen entweder durch Freundinnen oder durch „Freunde" – die potentiellen Zuhältern. Besonders interessant für Zuhälter sind jene Mädchen, die aus Heimen kommen. Ein Zuhälter erzählte dazu: "Günstig ist es, wenn ihre sozialen Verhältnisse schlecht sind ... es darf ihr niemand als ich ins Ohr sein. Du darfst ihr nicht sagen: du gehst nun ewig in die Hackn, das wäre ein Blödsinn. Du mußt ihr sagen: mir ist es sehr unangenehm, aber ich bin da in Problemen. Wenn du ein oder zwei Jahre in die Hackn (Strich) gehst, können wir uns allerhand ersparen. Mit dem Geld kaufen wir uns dann ein Häuschen am Land und leben in ewigem Frieden ..."

Der Zuhälter versucht also, ein psychisches und sexuelles Nahverhältnis aufzubauen, um das Mädchen dazu zu bringen, für ihn auf den Strich zu gehen. Drogen u. ä. Mittel mögen den Entschluß der künftigen Dirne, dies zu tun, erleichtern. Jedenfalls erscheint für die Dirne der Strich als eine wichtige Chance, für sich und ihren Freund – der auch als Verwalter des Geldes auftritt – zu Geld zu kommen und halbwegs nobel zu leben. Die „große Aufgabe" des Zuhälters liegt nun darin, der Dirne das zu verschaffen, was sie sonst vermißt: nämlich Zärtlichkeit und Zuneigung. Dazu meinte eine Prostituierte: „Für den Kunden ist man nur eine Matratze. Kommt man jetzt heim in die vier Wände und wartet dort niemand auf einen, so fangen viele zum Saufen an. Das habe ich getan. Wenn ich einen Alten habe, dann habe ich das gehabt, was ich haben wollte. Ob das das Bett war oder etwas anderes [...] Auch wenn der Depperte nur die Hände aufhält. Für jedes Busserl zahlst du. Wenn er dich pudert, so zahlst du." Der Zuhälter wird somit zur „Hur der Hur", der sich also dafür zahlen läßt, daß er der Dirne seine Zuneigung schenkt. Der Kunde ist für die Dirne als Sexualpartner uninteressant, zu ihm versucht sie eine soziale Distanz aufzubauen. Sie will nicht als jemand gesehen werden, die sich wie ein Stück Fleisch verkauft. Die Dirne definiert sich also als jemand, die Sexualität verkauft, aber auch als eine Art Seelentrösterin, denn nicht wenige Kunden (vor allem Stammkunden) suchen den freundlichen Zuspruch, für den sie auch gerne zahlen. Keineswegs wird der Kunde als Lustobjekt begriffen. Dies stellt auch eine Dirne klar: "Wenn man eine richtige Hure ist, so muß das Geld stimmen. Der Kunde ist das Objekt, von dem ich etwas will, nämlich Geld. Was der Kunde sexuell macht, nimmt man nicht ernst. Hauptsache, man hat das Geld."

Die Dirne sieht sich daher nicht als Gegenstand, der verkauft wird. Die Distanz zum Kunden drückt sich symbolisch darin aus, daß sie sich nicht auf den Mund küssen läßt. Sprachlich deutet die Bezeichnung für Kunde im Kreis der Wiener Dirnen und Zuhälter – nämlich „Gogl" – darauf hin, daß man sich über den Kunden belustigt, dies entspricht dem Selbstverständnis der Dirne.

Im Kreis des braven Bürgers ist es die Frau, die den Mann durch Schmuck, Nichtstun usw. präsentiert. In der Welt der Prostitution jedoch ist es der Zuhälter, der zum Präsentationsobjekt der Dirne wird. Er ist es, der Schmuck trägt und durch eine teure sowie feine Kleidung dokumentiert, daß seine Dirne finanziell potent ist. Dies ist ganz im Sinn der Dirne. Eine Frau erzählte: "Wenn mein Alter wie ein Speckknödel daherkommt, so glaubt man am Gürtel gleich, ich verdiene nichts."

In der Welt des braven Bürgers ist es im Vergleich dazu die Frau, die den Ehemann präsentiert und zeigt, daß ihr Herr und Meister es sich leisten kann, sie mit teuren Dingen zu behängen.

Für das Selbstverständnis der Dirne ist schließlich das Bewußtsein wichtig, eine für die Allgemeinheit nicht unwichtige Aufgabe zu erfüllen, wenn sie ihre Dienste anbietet (siehe näher dazu: Girtler 1985).

### 2.3.2. Schmuggler

Grenzen gehören zum menschlichen Kulturschaffen. Der Mensch will beides: das Aufstellen von Grenzen und ihr Überwinden. Aus der Dialektik zwischen beidem entsteht Kultur. Und das ist das Aufregende.

Zu jenen Leuten, die seit Jahrhunderten dabei sind, Grenzen zu übersteigen, gehören Kaufleute, Reisende, Schmuggler, Krieger, Abenteurer und fahrendes Volk aller Art. Sie alle trugen dazu bei, daß Kulturgüter, wie Salz, Edelmetalle, teure Tücher, kostbare Waffen, Glas und vieles mehr über die Erde hinweg verbreitet wurden. Menschen dieser Art prägten die menschliche Geschichte und prägen sie weiter.

Gerade Menschen, die von ihrer Geschichte und Kultur zum Wandern gezwungen sind, leben nicht selten als Schmuggler von der Existenz geographischer Grenzen und sie können schnell reagieren, wenn zum Beispiel eine „starre" Grenze, wie die alte zu den Staaten des kommunistischen Ostens, beseitigt wird.

Nicht selten haben Schmuggler eine wichtige Funktion, da sie – allerdings gegen gutes Geld – einer an einem Mangel leidende Bevölkerung mit der entsprechenden Ware, wie Zucker, Zigaretten oder Schnaps, versorgen. Solche Aufgaben erfüllten Tiroler Bauernburschen nach dem Krieg, als sie Saccharin und Zigaretten von der Schweiz nach Tirol schmuggelten, aber auch die Roma in Rumänien, die nach 1989 auf den Märkten begehrte und aus Ungarn eingeschmuggelte Waren, wie Jeans und Antibabypillen, anboten.

Schmuggeln mit gewissen Dingen erscheint den „kleinen Leuten" demnach nicht als tatsächliches Vergehen.

In diesem Sinn deute ich auch die Aussage einer alten Lustenauer Wirtin, die ein Gasthaus, in dem vor und knapp nach dem letzten Krieg Vorarlberger Schmuggler verkehrten und in dem auch ich mein Bier trank, bewirtschaftet, daß „Schmuggeln keine Sünde" sei. Sie selbst habe in der Zwischenkriegszeit auch ein „bisserl" Zucker, Saccharin und Kaffee geschmuggelt.

Auf klassisches soziales Rebellentum, bei dem es eben auch um ein Geschäft geht, verweist übrigens ein altes Lustenauer Schmuggellied:

„Ein armer Schmuggler bin ich zwar
verdien' mein Geld stets in Gefahr.
Doch wenn die Grenzwacht am Ufer ruht,
dann geht mein Schmuggeln noch einmal so gut.

Dann fahren wir zum Rhein hinaus
und werfen unsre Säckl aus.
Dann kommen Österreicher groß und klein.
Ein jeder will ein Säckelein."

Für die klassische Schmugglerkultur sind Schwarzmärkte charakteristisch, wie sie in Zeiten der Not, zum Beispiel nach Kriegen oder auch nach dem Öffnen der Grenzen entstanden sind. Eine besondere Attraktivität hatte unter solchen Märkten mit ihren Schmugglern der Wiener Mexikoplatz. Dieser Platz an der Donau hat eine interessante Tradition, die in das kommunistische System des Ostens die erste kapitalistische Bresche schlug (näher bei Girtler 1992).

Für große kriminelle Organisationen, wie zum Beispiel die Mafia, sind es vornehmlich Waffen und Rauschgifte, mit denen sie weite und gewinnbringende Geschäfte machen.

Begeisterte Abnehmer großkalibriger Schußwaffen sind jene Länder, die dabei sind, ihre Nachbarn mit Krieg zu überziehen. Trotz völkerrechtlicher Verbote gelangen Waffen auf heimlichen Wegen zu den kriegsführenden Staaten.

Der klassische Waffenschmuggel befindet sich in den Händen der italienischen Mafia. Er verdankt einem merkwürdigen italienischen Rechtsmittel seine Entstehung, nämlich der Verbannung. Aus Süditalien nach Norden verbannten Mafiosi gelang es über Telefonate ein Netz des Waffenschmuggels aufzubauen. Mittlerweile kontrolliert die Mafia den Handel mit Waffen bis hin zu Panzern, Hubschraubern und Raketen.

Die Entstehung des sogenannten „organisierten Verbrechens" hängt eng mit dem Schmuggel zusammen, und zwar mit dem Alkoholschmuggel in den USA in den neunzehnhundertzwanziger Jahren. Als sein Erfinder gilt ein gewisser Meyer Lansky, der eine ausgeklügelte Betriebsstruktur entwickelte, die fortan zur Grundlage des „organisierten Verbrechens" wurde. Er beteiligte möglichst viele Partner an seinen Unternehmungen und machte sich selbst gleichzeitig zum Teilhaber an deren Geschäften, nämlich an denen des Glücksspiels. Denn die Spielkasinos waren die Hauptabnehmer des von ihm und seinen Kumpanen auf eigens gechar-

terten Schiffen nach Amerika gebrachten Whiskys. Das Eigentümliche dieser Art des Verbrechens war, wie der Biograph Lanskys festhält, der Mangel an Organisation, weswegen es den Behörden schwer war, ihm beizukommen.

Der Drogenschmuggel wurde in gewisser Weise durch Meyer Lansky insofern vorbereitet, als auch dieser auf jener Form des „organisierten Verbrechens" beruht, wie er von Lansky konzipiert worden war. Jedoch er selber lehnte es ab, in das Drogengeschäft einzusteigen, da er es ähnlich wie das Geschäft mit der Prostitution als „gefährlich, gesellschaftlich nicht akzeptiert, obendrein unmoralisch, also mit einem Wort dumm" ansah (vgl. Lacey 1991).

Der moderne Drogenschmuggel ist in den Händen einzelner Schmuggelorganisationen, die so etwas wie eine eigene Kultur entwickelt haben. An ihrer Spitze stehen mächtige Herren der italienischen Mafia und die Drogenbarone Südamerikas. Sie wissen, ihre Ware ist in der Welt gefragt und die kleinen Leute sind auf ihrer Seite, denn sie profitieren als Kokabauern oder kleine Händler daran. Die Macht der Drogenbosse zeigt sich darin, daß das Geld aus dem Drogenhandel die staatliche Ordnung untergräbt.

Das Drogengeschäft ist das größte Geschäft dieser Erde und niemand vermag es einzuschränken, solange es derart lukrativ ist. Nicht einmal die Androhung der Todesstrafe und strengste Kontrollen haben im Kampf gegen die Rauschgifte Erfolge. Das Personalangebot ist für die Drogenhändler unermesslich. Und es sind die kleinen Leute, die dem Zoll und der Polizei in die Netze gehen, oft angekündigt und preisgegeben durch Konkurrenten und Drogenhändler selbst. Auf diese Weise versucht man, die Polizei abzulenken oder ihr das Gefühl zu geben, Erfolge im Kampf gegen das Rauschgift aufweisen zu können. Es sind „Spuren des Todes", die über die Welt ziehen – auf Kosten der „kleinen Leute" (siehe näher Girtler 1992).

### 2.4. Randkulturen der gemeinsamen Herkunft

Hierbei handelt es sich um Randkulturen, deren Mitglieder durch Zugehörigkeit zu einer Sprach- oder Kulturgemeinschaft, wie einer religiösen Gruppe oder einer Großfamilie, miteinander verbunden und aneinander gebunden sind. Dazu gehören Gruppen von Roma, Juden, Griechen, Italienern, Armeniern und ähnliche ethnische Gruppierungen. Als Vertriebene, Flüchtlinge oder Emigranten suchen sie zueinander Kontakte, um mit Geschick in Würde zu überleben. Beispielhaft werde ich auf die sogenannten Landler verweisen, über die ich in Rumänien geforscht habe.

### 2.4.1. Die Landler in Siebenbürgen

Die Landler wurden unter der angeblich frommen Maria Theresia aus Österreich nach Siebenbürgen verbannt, weil sie sich als Protestanten geweigert hatten, katholisch zu werden. In Siebenbürgen gingen sie mit den dort lebenden Sachsen eine Symbiose ein. Die Nachfahren der Landler haben ihre Kultur bis zum heutigen Tag bewahrt. Jetzt allerdings, nach dem Fall des Kommunismus, sind viele dabei, nach Deutschland auszuwandern. Diese Randkultur der Landler ist somit eine Kultur, die im Untergehen ist.

Es gibt in Siebenbürgen drei Landlerdörfer, nämlich: Großpold, Neppemdorf und Großau, sie liegen zwischen Hermannstadt (Sibiu) und Mühlbach (Sebes).

Ein die Landler einigendes Band ist die von den Ahnen nach Siebenbürgen gebrachte protestantische Religion samt ihrem Repräsentanten, dem Pfarrer.

Der Kirchenbesuch gehört zum Leben des Landlers, denn in der Kirche konnte er sich nicht nur in der Tracht präsentieren, sondern in der Kirche wurde ihm auch der Platz zugeteilt, den er in der Gemeinschaft auszufüllen hatte. Und dieser Platz ändert sich im Leben des Landlers.

Der Pfarrer predigt nicht nur, sondern er steht auch in weltlichen Dingen bei. Eigentlich gibt es keine rein weltlichen Dinge für den protestantischen Landler, denn für ihn ist die Religion überall gegenwärtig. Das „Arbeite und Bete", ein Spruch, den ich sogar eingestickt auf Kopfpolster sah, läßt eine Trennung der beiden Welten auch gar nicht zu.

Der Pfarrer genießt ein hohes Ansehen und auf ihn konzentrieren sich die Hoffnungen derjenigen, die nicht auswandern wollen. Die Jugend entflieht dem Dorf, was der Pfarrer mir gegenüber mit Trauer registrierte. Zu mir meinte ein junger Mann, der auch schon daran denkt, Großpold zu verlassen: "Bald bleibt dem Pfarrer nur mehr das Trösten". Und ein alter Landler ergänzte: "Wenn niemand mehr da ist, was soll der Pfarrer noch? Aber wir vertrauen auf unseren lieben Gott. Fürchtet euch nicht, heißt es bei Christus". Der Pfarrer ist Symbol und Zentrum des dörflichen Lebens, mit ihm identifiziert sich der fromme Bauer. Die „protestantische Ethik" der Landler (und der Sachsen) schaffte eine spezielle Kultur, eine Kultur der Arbeit und der peinlichen Sauberkeit, die jedoch nicht engherzig und mißmutig ist, sondern die auch den Scherz kennt.

Es ist vor allem die Sprache der Landler, das Landlerische, ein altertümlich klingender bajuwarischer, aus Österreich mitgenommener Dialekt, der den Landlern ihr Selbstverständnis gibt und sie über zwei Jahrhunderte als Randkultur überleben ließ. Es ist bemerkenswert, daß die Landler von den Sachsen bei ihrer Einwanderung als Deutsche bezeichnet wurden, weil der Pfarrer wegen ihnen auf Hochdeutsch predigen mußte, da sie das Sächsische nicht verstanden. Bis heute spricht man vom Landlerischen gegenüber dem Sächsischen als dem „Deutschen".

Zur Symbolwelt von Kulturen, gerade auch von Randkulturen, gehören zumeist rituelle Sitzordnungen.

Bei den Landlern scheinen solche von einer besonderen Wichtigkeit zu sein, zumal man sehr genau auf die Einhaltung der alten Sitzordnungsregeln achtet, oder besser: geachtet hat; heute geht man allerdings allmählich von ihnen ab. Der Platz des Einzelnen am gemeinsamen Tisch verweist auf seinen sozialen Rang und er gibt Auskunft darüber, was von ihm erwartet werden darf. Entsprechend dem Ansehen und der machtvollen Stellung der Kirche erfährt die kirchliche Sitzordnung eine große Beachtung.

Auf den ersten Blick erscheint die Sitzordnung in der Kirche kompliziert, jedoch dem Eingeweihten eröffnet sie einen Blick auf die Bedeutung, die die einzelnen Kirchenbesucher im kirchlichen und damit auch im dörflichen Leben haben. Die Sitzordnung in der Kirche symbolisiert die kleine Welt des Dorfes, in dem nicht nur Landler, sondern auch Sachsen wohnen. Sie verweist auf soziale Hierarchien und die Leute, die Macht über andere haben, wie die Knechtväter über die Altknechte, die Chefs der Bruderschaften, und auf jene, die noch nicht viel in der Gemeinschaft zu sagen haben, die jungen Buben und Mädchen. Heute gerät diese alte Ordnung durch die Abreise der vor allem jungen Landler (und Sachsen) allerdings ins Wanken, sie hat aber noch weiterhin ihre randkulturelle Bedeutung in einer Welt, die immer mehr durch Rumänen und Roma bestimmt ist (näher dazu: Girtler 1992a).

## Nachwort – die Suche nach Würde

Ich habe hier versucht, eine Typologie der Randgruppen zu erarbeiten und einzelne Randkulturen vorzustellen. Dabei war es mir wichtig zu zeigen, wie vielfältig die Strategien in diesen Kulturen sind, um einigermaßen zu überleben oder um Geschäfte zu machen. Das „randkulturelle" Erklärungsmodell, wie ich es hier vertrete, geht davon aus, daß Kulturen der Kriminalität oder der „Unanständigkeit" auf historischen Traditionen aufbauen und auch über eine Vielzahl von Symbolen verfügen, um ihre

eigene Würde darzutun. Es ist dieser Drang nach Würde, der dem menschlichen Leben und dem Handeln der Menschen wesentlich zugrundeliegt und der gerade in Randkulturen offensichtlich wird. Ich habe daher den Menschen als „animal ambitiosum" bezeichnet, nämlich als ein Wesen, das „Beifall" heischt. Es hängt auch mit diesem Drang nach Würde zusammen, daß Randkulturen oft von einer faszinierenden Buntheit sind.

Randkulturen sind seit Urzeiten Bestandteile menschlicher Gesellschaften. Ihre Bühnen waren und sind die Landstraßen, die Städte, die Dörfer und das Felsgebirge. Fast alle haben eine lange und oft geheimnisvolle Geschichte, die von Not, Elend, Ärger, Verfolgung und Mühen kündet, die aber auch ihre Schönheiten hat und von Mut und Würde erzählt.

**Literatur:**

Ave-Lallement, F. C. B.: Das deutsche Gaunertum. Wiesbaden1858.

Becker, H.: Außenseiter. Frankfurt/M. 1981.

Boehncke, H. / Johannsmeier, R.: Das Buch der Vaganten – Spieler, Huren, Leutbetrüger. Frankfurt/M. 1987.

Chombart de Lauwe, P. H.: Methodes de recherche pour l'étude d'une grande cité. Paris1951.

Cohen, A. K.: Kriminelle Subkulturen. In: Heintz, P. / König, René. (Hg.): Soziologie der Jugendkriminalität. Opladen 1957, 105ff.

Deutscher, I.: Die Sprache in der subkulturellen und der interkulturellen Forschung. In: Kjolseth, R. / Sack, F. (Hg.): Zur Soziologie der Sprache (= KZfSS, Sonderheft 15). Köln 1971, 87ff.

Girtler, Roland: Vagabunden der Großstadt – teilnehmende Beobachtung bei den Sandlern Wiens. Stuttgart 1980.

Girtler, Roland: Der Adler und die drei Punkte. Wien 1983.

Girtler, Roland: Methoden der qualitativen Sozialforschung. Wien 1992 (1. Auflage 1984).

Girtler, Roland: Der Strich. München 1994 (1. Auflage 1985).

Girtler, Roland: Wilderer – soziale Rebellen im Konflikt mit dem Jagdherrn. Linz 1988.

Girtler, Roland: Die feinen Leute. Frankfurt/M. 1989.

Girtler, Roland: Über die Grenzen – ein Kulturwissenschaftler auf dem Fahrrad. Linz 1990.

Girtler, Roland: Schmuggler – von Grenzen und ihren Überwindern. Linz 1992.

Girtler, Roland: Verbannt und vergessen – eine untergehende deutsch-sprachige Kultur in Rumänien. Linz 1992a.

Girtler, Roland: Randkulturen – Theorie der Unanständigkeit. Wien-Köln 1995.

Girtler, Roland: Rotwelsch – Die alte Sprache der Diebe, Dirnen und Vagabunden. Wien 1998.

Girtler, Roland: Methoden der Feldforschung. Wien 2001. (siehe in diesem Buch besonders meine „10 Gebote der Feldforschung").

Goffmann, E.: Asyle. Frankfurt/M. 1981.

Hobsbawm, E. J.: Sozialrebellen. Gießen 1979.

Hoffmann-Riem, Ch.: Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. In: KZfSS 1980.

Kluge, F.: Rotwelsch. Straßburg 1901.

König, René: Soziologie und Ethnologie. In: Müller, E. W. u. a. (Hg.): Ethnologie als Sozialwissenschaft (= KZfSS, Sonderheft 26). Köln 1984.

Kopecny, A.: Fahrende und Vagabunden. Berlin1980.

Lacey, R.: Little Man – Meyer Lansky and the Gangster Life. London 1991.

Lamnek, S.: Theorien abweichenden Verhaltens. Stuttgart 1979.

Lindner, R.: Die Entdeckung der Stadtkultur – Soziologie aus der Entdeckung der Reportage. Frankfurt/M. 1990.

Lipp, W.: Stigma und Charisma. Berlin 1985.

Malinowski, B.: Magic, Science and Religion. New York 1954.

Merton, R. K.: Sozialstruktur und Anomie. In: Sack, F. / König, R. (Hg.): Kriminalsoziologie. Frankfurt/M. 1968.

Park, R. E.: Human Communities. Clencoe-Illinois 1952.

Polsky, N.: Forschungsmethode, Moral und Kriminologie. In: Friedrichs, J. (Hg.): Teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens. Stuttgart 1973.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Wanderbuch. 2. Teil zu „Land und Leute". Stuttgart 1983 (1861).

Thrasher, F. M.: The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago. Chicago 1936.

Van Gennep, A.: Übergangsriten. Frankfurt/M 1986 (1909).

Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1922.

Whyte, W. F.: Street Corner Society. Chicago 1955 (1943).

KZfSS = Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.

Anhang:

Roland Girtler

Die 10 Gebote der Feldforschung

1. Du sollst einigermaßen nach jenen Sitten und Regeln leben, die für die Menschen, bei denen du forschst, wichtig sind. Dies bedeutet Achtung ihrer Rituale und heiligen Zeiten, sowohl in der Kleidung als auch beim Essen und Trinken. – Si vivis Romae Romano vivito more!
2. Du sollst zur Großzügigkeit und Unvoreingenommenheit fähig sein, um Werte zu erkennen und nach Grundsätzen zu urteilen, die nicht die eigenen sind. Hinderlich ist es, wenn du überall böse und hinterlistige Menschen vermutest.
3. Du sollst niemals abfällig über deine Gastgeber und jene Leute reden und berichten, mit denen du Bier, Wein, Tee oder sonst etwas getrunken hast.
4. Du sollst dir ein solides Wissen über die Geschichte und die sozialen Verhältnisse der dich interessierenden Kultur aneignen. Suche daher zunächst deren Friedhöfe, Märkte, Wirtshäuser, Kirchen oder ähnliche Orte auf.
5. Du sollst dir ein Bild von der Geographie der Plätze und Häuser machen, auf und in denen sich das Leben abspielt, das du erforschen willst. Gehe zu Fuß die betreffende Gegend ab und steige auf einen Kirchturm oder einen Hügel.
6. Du sollst, um dich von den üblichen Reisenden zu unterscheiden, das Erlebte mit dir forttragen und darüber möglichst ohne Vorurteile berichten. Daher ist es wichtig, ein Forschungstagebuch (neben den anderen Aufzeichnungen) zu führen, in das du dir jeden Tag deine Gedanken, Probleme und Freuden der Forschung, aber auch den Ärger bei dieser einträgst. Dies regt zu ehrlichem Nachdenken über dich selbst und deine Forschung an, aber auch zur Selbstkritik.
7. Du sollst die Muße zum „ero-epischen (freien) Gespräch" aufbringen. Das heißt, die Menschen dürfen nicht als bloße Datenlieferanten gesehen werden. Mit ihnen ist so zu sprechen, daß sie sich geachtet fühlen. Man muß sich selbst als Mensch einbringen und darf sich nicht aufzwingen. Erst so

lassen sich gute Gesprächs- und Beobachtungsprotokolle erstellen.

8. Du sollst dich bemühen, deine Gesprächspartner einigermaßen einzuschätzen. Sonst kann es sein, daß du hineingelegt oder bewußt belogen wirst.
9. Du sollst dich nicht als Missionar oder Sozialarbeiter aufspielen. Es steht dir nicht zu, „erzieherisch" auf die vermeintlichen „Wilden" einzuwirken. Du bist kein Richter, sondern lediglich Zeuge!
10. Du mußt eine gute Konstitution haben, um dich am Acker, in stickigen Kneipen, in der Kirche, in noblen Gasthäusern, im Wald, im Stall, auf staubigen Straßen und auch sonstwo wohl zu fühlen. Dazu gehört die Fähigkeit, jederzeit zu essen, zu trinken und zu schlafen.

zu Gebot 7 : Den Begriff „ero-episches Gespräch" habe ich in Anlehnung an Homers „Odyssee" entwickelt. In der „Odyssee" fragt stets einer und ein anderer erzählt, wobei sich jeder von beiden in das Gespräch einbringt – dabei wird getrunken und gescherzt. Den Begriff Interview finde ich schlecht, denn er entstammt der Journalistensprache. Als Zögling des Klostergymnasiums zu Kremsmünster lernte ich sechs harte Jahre lang Altgriechisch. Hiebei ist zu erwähnen, daß ich mich als wahrer Altphilologe im besten Sinne des Wortes sehe. Das heißt, ich brachte Liebe (philos – der Freund, der Liebhaber) für das alte Griechisch auf, ohne deswegen ein guter Schüler gewesen zu sein. So erfreuten und erfreuen mich besonders die Schriften Homers derart, daß ich jetzt auf diese zurückgriff. Schließlich erfährt der Kulturwissenschafter eine Menge aus der „Odyssee" über das Leben im Alltag der Antike.

*Im Wort „ero-episch" stecken folgende altgriechische Vokabel:* ***erotan*** *– fragen und* ***eipon*** *(epos) – reden, mitteilen (Erzählung).*

Dieter Kramer

# Umrisse einer zeitgenössischen Europäischen Ethnologie als Kulturwissenschaft[1]

## 1. Über die „zentralen Bereiche" des Faches Europäische Ethnologie

Was sind die „zentralen Bereiche" des Faches Europäische Ethnologie? Um diese Frage beantworten zu können, muß man sich über den Platz der Europäischen Ethnologie im Gefüge der Wissenschaften Gedanken machen. Daraus könnte sich innerhalb der Geisteswissenschaften als Unterscheidung zu den historischen Wissenschaften, zu der sie schon von der Bezeichnung her nicht gehört (hieße sie doch sonst Historische Ethnologie oder ähnlich) das Kulturelle als Spezifikum herausschälen – als zentrale Komponente des Bedeutungsfeldes von Ethnologie, sobald man diese nicht biologistisch verstehen will.

Damit ist freilich bereits eine Position bezogen: Kulturwissenschaft ist keine „historische" Wissenschaft. Sie beachtet zwar wegen der Wandlungen des Kulturellen in Raum und Zeit in der Regel die Geschichtlichkeit ihrer Gegenstandsbereiche (und das ist wichtig), aber im Zentrum steht die – noch zu definierende – Kulturspezifik (in Vergangenheit und Gegenwart) mit einer geographischen Begrenzung auf Europa (die in der Praxis von der deutschen Ethnologia Europaea wegen einer weitgehenden Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum nur unzureichend ausgefüllt wird). Wir wollen diese Kulturspezifik zunächst verstehen als das Besondere und Unterscheidende einer konkreten Vergesellschaftung von Menschen.

---

[1] Anmerkung 1999: Dieser 1994 entstandene Aufsatz wurde 1999 für den Druck nur unwesentlich überarbeitet. Inzwischen habe ich einige weiterführende Gedanken zur Europäischen Ethnologie als Kulturwissenschaft und zum Verhältnis von Völkerkunde und Volkskunde zusammengefaßt in Vf.: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Marburg 1997. Im Schweizer Archiv für Volkskunde erschien 1999 von mir ein Aufsatz: Beschreibend oder wertend? Kulturbegriffe in Ethnologie und Philosophie (SAVk 95/1999, 1-22), der den Weg von der materialistischen Kulturtheorie über Kultur als Symbolsystem und konstruktivistische Ansätze nachzeichnet und statt dekonstruktivistischer oder relativistischer Indifferenz die qualitativen und normativen Aspekte des Redens von Kultur im Kontext eines handlungstheoretischen Ansatzes hervorhebt. =>

Europäische Ethnologie kann daher auch keine „'Sozialgeschichte regionaler Kultur'" (Brückner 1993) sein. Wessen Gegenstand wären dann die Sozialgeschichte nationaler, sozialer oder urbaner Kulturformen? Und ferner: Wer untersucht dann die Gegenwart „regionaler" Kultur mit ihren Suchbewegungen des „Leben(s) in nicht-überlieferten Ordnungen" (Bausinger 1993, 134f.). Oft wurde in den letzten Jahrzehnten über die Geschichtlichkeit kultureller Prozesse und Objektivationen in der Europäischen Ethnologie gehandelt, weniger schon über die soziale Komponente, am wenigsten aber über die Kultur, erst in jüngerer Zeit häufiger über den „besonderen Konstruktcharakter von Kultur" (Brückner 1993, 94), nicht aber über das Besondere des Kulturellen (im Unterschied etwa zum Sozialen, Politischen ...).

Würde man bei der Orientierung auf Kulturgeschichte bleiben, dann wäre es außerordentlich schwer, die Spezifik des Kulturellen abzugrenzen. Alltags- oder Sozialgeschichte wird in jüngeren Forschungen vielfach nicht von dem kulturwissenschaftlichen Zugang abgegrenzt. Das Besondere der Europäischen Ethnologie wird dann nur im Bezug auf bestimmte (meist untere) Sozialschichten und deren Lebensweise gesehen, ausgeweitet von den einst dominierenden Bauern auch auf Arbeiter und Randgruppen oder auf „Alltagsleben" allgemein.

Gewiß, man braucht die Abgrenzungen nicht überzubetonen, sollte aber doch über die Spezifik der unterschiedlichen Zugänge nachdenken – und zwar besonders dann, wenn verschiedene Disziplinen sich einer Sache widmen (während man legitimerweise sagen kann, daß, wenn zwei Ethnologien, die Europäische Ethnologie und die Ethnologie als Völkerkunde, also von den Bezeichnungen her eng verwandte Fächer einer einzigen kulturwissenschaftlichen Disziplin, sich mit einer Sache beschäftigen, viel weniger stringente Abgrenzungen gefunden werden können).

---

=> Zur Einführung in die Kulturphilosophie ist inzwischen zu empfehlen Ralf Konersmann (Hg.): Kulturphilosophie. Reclam Verlag Leipzig 1996 (Reclam-Bibliothek Bd. 1554). Vgl. Vf.: Ein Buch zur rechten Zeit: Kulturphilosophie und erweiterter Kulturbegriff. In: Kulturpolitische Mitteilungen IV/1996, 64-66.

In der internationalen Diskussion wird Kultur heute auf nachdrückliche Weise neu gewichtet in dem Bericht der Weltkommission für Kultur und Entwicklung: *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development. UNESCO-Publishing*, Paris 1995/1996. (*Pérez de Cuéllar-Report* ), und: *World Culture Report. Culture, creativity and markets*. Paris 1998 (*UNESCO-Publishing*). Vgl. Vf.: *Der UNESCO-Bericht „Unsere kreative Vielfalt"*. In: *UNESCO heute. Zeitschrift der deutschen UNESCO-Kommission,*

Nimmt man den kulturwissenschaftlichen Anspruch ernst, dann bezieht man sich auf die spezifischen Ausformungen von kulturgeleitetem Handeln. Kulturen müßten verstanden werden als durch Selbst- und Fremdzuschreibung definierte Gestaltungen von Lebensweisen, unterschieden durch Werte, Normen, Standards, Symbole usf. Vergesellschaftete Individuen bewältigen die Kontingenz ihrer Lebenspraxis kulturell, indem sie symbolische Modelle von Wirklichkeit schaffen, mit denen sie ihre Praxis gestalten (Cassirer 1990) und in die freilich auch die Erfahrungen mit ihrer materiellen Lebenswelt eingehen. Die „Ideen vom guten und richtigen Leben", die Symbolbildungen wie die Standards, Werte und Normen berücksichtigen die Praxis des Lebens in Raum und Zeit sowie den lebenserhaltenden Naturstoffwechsel. Keine Kultur bildet die Realität ihrer Lebenswelt in ihren Strukturen einfach ab, keine Kultur folgt nur den Notwendigkeiten ihres geographischen, politischen und historischen Umfeldes. Jede Kultur ist angewiesen auf die Auswahl aus vielen Möglichkeiten, muß aber zu ihrer Stabilisierung die einmal getroffene Auswahl auch entsprechend absichern.

Kulturwissenschaft hätte zu zeigen, wie Menschen den spezifischen materiellen (natürlichen, historischen, ökonomischen, politisch-sozialen) Rahmenbedingungen ihre kulturelle Prägung geben, oder, integral gedacht, wie kulturelle Systeme und Strukturen in inniger Verschränkung mit sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen bzw. Systemen die je kulturspezifische Gestaltung einer Lebenswelt herstellen, die Dynamik ihrer Veränderung eingeschlossen. Das bezieht in europäischen Verhältnissen Kulturgeschichte ein, legt aber das Schwergewicht auf die unterscheidenden kulturellen Formen. Die Zusammenhänge des Kulturellen mit den materiellen Verhältnissen werden dabei nicht geleugnet, aber es wird davon ausgegangen, daß sie sich wechselseitig beeinflussen und nicht das zweite das erste determiniert.

---

*45,. 2/3,* 1998, 67-72 und Vf.: *Zur Neudefinition von Entwicklung mit Hilfe der Kultur. Der UNESCO-Bericht „Unsere kreative Vielfalt".* In: *Kultur und Entwicklung. Zur Umsetzung des Stockholmer Aktionsplans. Bonn: Deutsche UNESCO-Kommission* 1998, 85-96. – Zu Fragen von Kultur und Globalisierung vgl. inzwischen u. a. Vf.: Macht, Recht und Kampf um kulturelle Hegemonie im Zeichen von Globalisierung. In: Bernd Wagner (Hg.): *Kulturelle Globalisierung – Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung (= Schriftenreihe der HGDÖ, 13).* Essen 2001, 62-81, und Vf.: *Kulturkonflikt, Kulturdialog und universale Werte.* In: *Globale Trends 2002.* Frankfurt/M. 200-215, sowie Vf.: *Aktuelle Formen und Strukturen des kulturellen Dialogs.* In: Johannes Müller / Fleck, Michael (Hg.): *Globale Solidarität durch weltweite Kommunikation?* Stuttgart 2002, 30-58.

Wenn die Historische Anthropologie oder Alltagsgeschichte, statt nur mit bescheidenen Farbtupfern oder illustrierenden Akzenten Geschichtsinterpretationen zu affirmieren, es unternimmt, wie einst die Kulturgeschichte des 19. Jh. „unterhalb der 'Helden-, Staats- und Kriegsgeschichte' [...] die Wirkursachen für die langen Trägheiten und jähen Beschleunigungen des historischen Prozesses zu entdecken" (Lepenies 1977), dann werden sie auf Klima, Demographie, Seuchen oder ähnliches rekurrieren, oder sie werden sich, wie die „Mentalitätsgeschichtler", auf kulturelle Faktoren beziehen müssen (statt von „Mentalitäten" kann man in der deutschen Sozialgeschichte auch von „sozialregulativen Ideen des guten und richtigen Lebens" reden) (Groh 1992). Dann wird es auch für sie notwendig, Kultur genauer zu umschreiben.

Es scheint auch sinnvoll, daß eine Wissenschaft existiert, bei der die Dimension Kultur (des Kulturellen), empirisch und bezogen auf gesellschaftliche Konnotationen und Prozesse, im Zentrum steht, abseits von (aber nicht unverbunden mit) den Spezialdisziplinen der kulturellen Sparten von Kunst bis Literatur und Sprache (für manche sind auch die Geisteswissenschaften insgesamt Kulturwissenschaften, vgl. Frühwald 1991).

Bei den Ethnologen gibt es Ansätze in Richtung auf eine solche allgemeine Kulturwissenschaft. Möglich wäre es, meint z. B. Justin Stagl, „daß Völkerkunde, Volkskunde und deskriptive Sozialforschung einmal auf der Grundlage der interkulturellen Hermeneutik in Richtung auf eine empirische Gesellschafts- und Kulturformenkunde konvergieren können." Eine „allgemeine und vergleichende Wissenschaft vom Menschen als Kulturwesen" könnte dabei herauskommen (Schmied-Kowarzik / Stagl 1993, 48). Der zentrale Bereich der Europäische Ethnologie, unter dem Gegenwarts- und Geschichtsstudien sich treffen, ist und bleibt so Kultur – schwierig zu definieren, aber eine notwendige Kategorie, um der Beliebigkeit zu entkommen.

## 2. Das Feld konkurrierender Disziplinen in den Kulturwissenschaften

Es schält sich in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften eine ganze Gruppe von Disziplinen heraus, denen das Kulturelle in besonderer Weise eigen ist: Es gibt für einzelne Bereiche der ästhetischen Kultur spezialisierte Fachdisziplinen wie Kunst-, Literatur- oder Musikwissenschaft; es gibt die theoretisch-systematische Beschäftigung mit Kultur (als der Natur des Menschen usw.) in der Philosophie und Kulturphilosophie. Und es gibt schließlich eine Gruppe von Wissenschaften, denen das Kulturelle

vorwiegend als empirischer Gegenstand eigen ist (und die folgenden tentativen Abgrenzungen sind nur ein Diskussionsvorschlag):

– die Völkerkunde / Ethnologie, die Ethnien als relativ stabile Formen von Kulturen weltweit zum Thema hat (traditionellerweise, aber nicht zwingend vor allem schriftlose Kulturen), sich dabei sowohl mit ihrer Kohärenz wie ihrem Wandel beschäftigt, über Definition und Struktur ihres Gegenstandes nachdenkt und herausarbeitet, wie Menschen mit dem und dank des kulturellen Symbolsystems je spezifische Nischen in Ökotopen besetzen und gestalten sowie darin relativ stabile Vergesellungsformen ausarbeiten. In den gängigen dynamischen Ethnizitäts-Konzepten bezieht sie sich auch auf den endogenen und exogenen Wandel und seine Faktoren.

– die historische Anthropologie, die sich mit den historischen (phasen-, formationsspezifischen) Manifestationen der Plastizität des Kulturellen beschäftigt (während z. B. die Kultur- und Humangeographie sich vor allem der Verteilung menschlichen Lebens im Raum und mit den anthropogenen Veränderungen der Erde widmet). Während die Mentalitätsgeschichte die vorherrschenden sozialkulturellen Faktoren und subjektiven Haltungen und Motivationen in den Vordergrund stellt, fragen andere Richtungen der historischen Anthropologie nach den anthropologischen (demographischen, medizinischen, usf.) Faktoren als aktiven Komponenten des Geschichtsprozesses (Lepenies 1994; Groh 1992). Immer geht es um aktive Komponenten, nicht um die Illustration der allgemeinen Geschichte durch Kulturgeschichte, auch nicht um die bloße kulturelle Widerspiegelung objektiver Gegebenheiten im Sinne eines Basis-Überbau-Schemas, und gefragt wird auch nicht einfach nach dem passiven Sich-Einrichten in historischen Nischen.

– die Europäische Ethnologie / Volkskunde als empirische Kulturwissenschaft europäischer Gesellschaften, die historische und gegenwärtige kulturelle Strukturen erforscht und sich dabei nicht auf einzelne Phasen oder Schichten begrenzen läßt, sondern die Analyse dieser Kulturprozesse in komplexen und geschichteten Gesellschaften mit Hilfe unterschiedlichster Quellen in den Vordergrund stellt;

– die Kultursoziologie, die in neuerer Zeit wieder stärker in Erscheinung tritt und sich (vielleicht?) auf die sozialen Triebkräfte und Bedeutungen des Kulturellen (oder die kulturellen Bestandteile des Sozialen) konzentrieren wird (oder sollte) – wiewohl auf diese Komponenten auch keine der genannten anderen Disziplinen verzichten kann (vgl. Lipp 1993; Berking / Faber 1989; Bühl 1987). Auch die soziologische

Analyse bezieht sich seit Ende der 1970er Jahre wieder häufiger auf den Erklärungsfaktor Kultur und die Untersuchung der kulturellen Bedingtheit sozialen Geschehens (Haferkamp 1990).

Die Aufzählung ist ergänzbar und modifizierbar, wenn man z. B. das Begriffsfeld Anthropologie mit Sozial-, Kultur-, physischer, biologischer, psychischer und philosophischer Anthropologie einbezieht und dabei die Berührungsflächen zwischen Natur- und Kulturwissenschaften stärker berücksichtigt (Gadamer / Vogler 1972/73; auch die jüngere neurologische Forschung wäre da einzubeziehen), oder wenn man von anderen Wissenschaftstraditionen ausgeht (Religionswissenschaft z. B. ließe sich als eigener Zweig aufführen).

Genaue Fachabgrenzungen sind unmöglich. Es wird immer wieder Überschneidungen geben, aber Gedanken über die Spezifik des eigenen Zuganges sind unerläßlich, will man mit den anderen Disziplinen in souveränen Austausch eintreten. Über die Geschichte des eigenen Faches ist (wie bei den anderen verwandten Fächern) die Spezifik und Eigenständigkeit nur begrenzt zu sichern, gab es doch in dieser Geschichte selbst genügend Paradigmenwechsel. Fachtraditionen und der Fundus der gegenwärtigen Arbeit der Fachangehörigen sind für die Verständigung über die Spezifik des Faches gewiß ein bedeutendes Kapital, auf das nicht verzichtet werden soll (es muß ständig durchforscht und neu gewichtet werden), aber sie sind kein Definitionsersatz. Wenn Disziplinen sich nur durch ihre „Mentalitäten" und Traditionen unterscheiden wollen, dann bauen sie auf Sand. Der nächste Paradigmenwechsel kann sie gefährden.

Allen diesen Disziplinen sind die anthropologischen Grundfragen nicht fremd: Was ist der Mensch, was kann er, was will er. Daraus resultiert die existenzielle Bedeutung der Disziplinen im Gefüge des Erkenntnisinteresses, und da liegen auch die primären Motive, sich mit ihren Themen zu beschäftigen.

## 3. Der dynamische Begriff von Kultur und Ethnos

Auf der Ebene lebendiger Kulturen beschäftigen alle diese Disziplinen sich empirisch und theoretisch (beides ist nicht zu trennen: jede Beobachtung bedarf des erkenntnisleitenden Rasters) mit Reichweite und Grenzen der Plastizität menschlichen Kulturverhaltens. Die Betonung der Plastizität als Grundannahme unterscheidet, unabhängig von der Diskussion darüber, wie nachhaltig kulturelle bzw. ethnische Prägungen wirken, die heutige Wissenschaftspraxis der Europäische Ethnologie von jener, die „Leben in überlieferten Ordnungen" ins Zentrum stellte oder von stabilen biologi-

schen oder kulturellen Prägungen ausging, „reine" oder „ursprüngliche" Formen suchte und damit zwar Unterschiede, aber keine Übergänge zwischen den – oft in organischen Analogien gesehenen – essentiell unterschiedenen Völkern, Ethnien oder Kulturen zugrundelegte bzw. suchte: Ethnische Prozesse oder Ethnogenese waren in vielen Phasen der Wissenschaftsgeschichte kein Thema.

Die biologisch eine Einheit bildende Menschheit gliedert sich, bezogen auf relativ stabile Einheiten, in Ethnien – quer zu den sozialökonomischen Formationen und den Rassen. Diese Ethnien sind dynamische, historisch wandelbare Systeme, deren Kontinuität nicht gegeben ist, sondern durch Weitergabe hergestellt wird (vgl. z. B. Orywal / Hackstein 1993; Wernhart 1986; Bromlej 1977). Sprache und nichtsprachliche Kulturkomplexe wie Religion spielen dabei ebenso wie Verwandtschaft sowie Selbst- und Fremdzuschreibung eine Rolle. „Das Ethnos im engen Sinne des Wortes läßt sich in allgemeinster Form als historisch entstandene Vereinigung von Menschen definieren, die über eine nur für sie charakteristische Gesamtheit gemeinsamer stabiler Merkmale der Kultur (darunter der Sprache) und Psyche, wie auch über das Bewußtsein ihrer Einheit und den Unterschied zu anderen derartigen Gebilden verfügt" (Bromlej 1977, 37).

Kultur wie Ethnizität werden dynamisch verstanden, auch wenn sie sich nur in langen Zeiträumen und nicht willkürlich wandeln mögen. Unveränderliche „substantielle" oder „primordiale" Komponenten treten gegenüber den dynamischen in den Hintergrund: Nicht, wie einst, ein stabiler Kern oder Urzustand einer Kultur (den es gegenüber anderen zu verteidigen oder wiederherzustellen gilt), sondern die Prozesse und Chancen des Wandels interessieren. „Ethnischer Voluntarismus", der die beliebige Gestaltbarkeit ethnischer Prozesse unterstellt, gleichwie biologische oder kulturalistische Essentialisierung des Ethnischen spielen in der aktuellen Wissenschaftsdiskussion keine Rolle (Haller 1995).

Das Kulturelle kann zur Quelle eines strukturalistischen oder kulturalistischen Determinismus werden, wenn Kulturen zu strukturbestimmten Gefügen werden, aus denen es kein Entrinnen gibt. Damit wird der altneue Streit um Substantialität oder Dynamik von Kultur, Ethnos, Nation auf einer neuen Ebene evoziert.

Die Volkskunde hat als Europäische Ethnologie ihre frühere Neigung zu Stammes- oder Nationen-Isolaten als Schwäche erkannt und weitgehend abgelegt (vgl. Schriewer 1993), freilich ist immer noch die Verführung groß, Lokal- oder Subkulturstudien ohne Einordnung in die historisch-gesellschaftliche Komplexität einer Kultur zu betreiben.

Versteht man das Kulturelle dynamisch, dann gibt es ein weites Feld mit fließenden Übergängen zwischen relativ stabilen sozialkulturellen Gebilden und unstetigen segmentären Besonderungen. Es ist angebracht, wie am Beispiel der Stadtethnologie nachvollziehbar wird, die gewebeartige Mischung aus relativ stabilen, gleichwohl durch den Veränderungsdruck in Wandlung befindlichen ethnischen Gruppen, lebenshaltungsspezifischen sozialen Schichten sowie flexiblen, sich rascher ändernden alters- und modeabhängigen Lebensstilen zu berücksichtigen, die sich in modernen multikulturellen Großstädten findet (Hannerz 1996).

Zu den beliebten Themen moderner Ethnologie gehört es, ethnische Minderheiten im Migrationsprozeß zu untersuchen. Dabei, so scheint es, fragt Völkerkunde häufiger nach der Persistenz (Dauerhaftigkeit) ethnischer Prägungen, während die aus der Volkskunde hervorgegangenen empirischen Kulturforschungen ebenso wie die soziologischen Kulturstudien kulturelle Prozesse, Kulturwandel und kurzlebigere Phänomene wie Lebensstile, Jugendkulturen und Subkulturen stärker gewichten. Die Kultursoziologie z. B. hat die „Lebensstile" (Schulze) in flexiblen modernen Milieus entdeckt. Ihre Bedeutung sollte nicht überschätzt werden: Die Gruppe der „Halbstarken" der 50er Jahre etwa ist nach dem Ende ihrer Jugendphase nahezu spurlos verschwunden (Maase) – genausowenig wie die „68er" (die Akteure der Studentenbewegung) bildeten sie eine Ethnie, waren aber gleichwohl von hohem Einfluß auf die Kulturentwicklung.

Wieder anders ordnet sich die lange vernachlässigte Geschlechterspezifik ein. Innerhalb aller Kulturen eine bedeutende Rolle spielend, ist die Art und Weise, wie die Geschlechterverhältnisse gestaltet werden, prägender Teil der jeweiligen Besonderheit einer Kultur.

## 4. Kultur in komplexen und geschichteten Gesellschaften

Ein vermutlich auch in Zukunft bedeutendes Feld empirischer Kulturforschung ist die Gleichzeitigkeit verschiedener Kulturen, wie wir sie in geschichteten und reich gegliederten komplexen Gesellschaften wie denjenigen Europas als Neben- und Miteinander verschiedener kulturspezifischer Ausprägungen der Lebensweise in Geschichte und Gegenwart als Kräfteparallelogramm von hegemonialer Kultur und rivalisierenden Kulturen oder als Mosaik bzw. Gewebe von Gesamt-, Sub- und Teilkulturen (vgl. Crone 1992; Schubert 1980) beobachten können.

Hier liegen besondere Chancen für die Europäische Ethnologie. Zu ihrem wissenschaftsgeschichtlichen Kapital gehört die Fähigkeit des wissenschaftlichen Umganges mit komplexen Gesellschaften, in denen Schichten

oder Klassen als Teil eines Gefüges arbeitsteilig aufeinander bezogener, hierarchisch (herrschaftlich) strukturierter Vergesellschaftung eine Rolle spielen. Auch wenn sie vor allem Gruppen an der Basis der sozialen Pyramide („Unterschichten", „Volk") untersuchte, so konnte sie doch nie die Beziehungen zwischen den Gruppen völlig außer acht lassen. Sozialgeschichte und Mentalitätskunde oder „subjektbezogene Lebensweltanalyse" reichen für die Analyse geschichteter Gesellschaften nicht aus.

Wenn es um die Möglichkeiten des Miteinander der verschiedenen Klassen und Schichten in einer Gesellschaft geht, dann werden subjektiv verfolgte, mehr oder weniger bewußt in die alltäglichen Entscheidungen einbezogene Wertorientierungen (sozialregulative Ideen vom guten und richtigen Leben) wichtig. Solche subjektiv handlungsleitenden Wertorientierungen werden im sozialen Verbund entwickelt, weitergetragen und angepaßt: das macht (u. a.) Kultur aus. Sie sind rückgekoppelt mit der materiellen Realität und wirken aktiv auf diese zurück. Weil sie letztlich mitverantwortlich sind für die Überlebensfähigkeit und Zukunftsfähigkeit einer Gemeinschaft, entwickeln diese Wertorientierungen auch normative Tendenz.

In geschichteten und komplexen Gesellschaften rivalisieren diesbezüglich unterschiedliche Optionen. Die Geschichte der Arbeiterkultur ist dafür ein Beispiel. Sie zeigt gleichzeitig auch, was geschieht, wenn neue soziale Schichten / Klassen / Gruppen (resultierend aus demographischen und wirtschaftlichen Veränderungen – im europäischen Fall Protoindustrialisierung und Industrialisierung) in einer Gesellschaft entstehen, dauerhafte Lebensweisen gestalten und ihren Anspruch auf Integration anmelden. Sie entwickeln Elemente einer eigenen Kultur, mit denen sie auch auf das Geflecht und Kräfteparallelogramm der Kultur der komplexen Gesellschaft mehr oder weniger intensiv einwirken (Thompson 1980; Vester 1970; Kramer 1987).

In dem Maße, in dem nicht mehr ein unhistorisches „Volk" als Gegenstand der Wissenschaft verstanden wird, ist es nicht mehr sinnvoll, Hilfskonstruktionen wie das Attribut „populär" oder wie „Unterschicht" zu verwenden. Es muß der in sich differenzierte Kulturprozeß in einer geschichteten Gesellschaft insgesamt zum Thema werden. Auf den Bezug zu den übergeordneten Einheiten kann Wissenschaft nicht verzichten. Die der Völkerkunde eigene Orientierung auf holistische Komplexität und Integralität, die eine Kultur als relative Einheit betrachtet, kann für die Teilgruppen (Sub- oder Klassenkulturen) komplexer Gesellschaften nicht wiederholt werden. Der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang, vermittelt über Herrschaft, Markt, Arbeitsteilung, Sozialkontakt, Militär,

Geschlechterbeziehungen, Vorbildwirkung usf. kann nicht ausgeblendet werden. Notwendig wird es, den Einfluß von Staat (Herrschaft, Gesetzgebung, Verwaltung, sozialkulturelle Hegemonie), Markt und anderen Elementen der formellen und informellen Vergesellschaftung (kulturelle Öffentlichkeiten, regionale Arbeitsteilung usf.) einzubeziehen. Begriffe wie „Zentraldirigierung" und „Kulturfixierung", wie sie von der Europäische Ethnologien bisher entwickelt wurden (Svensson 1973), reichen dafür nicht aus.

Legitim sind freilich auch Fragen wie die nach der Kulturdynamik der gesellschaftlichen Großorganisationen einheitlichen Kulturtyps (die modernen „Nationalstaaten") oder nach der Entwicklung von der „Zentraldirigierung" zum Nationalstaat und zur industriell geprägten Weltkultur in ihren durchaus unterschiedlichen Auswirkungen auf die regionalen Kulturen auch in der Gegenwart (Kramer 2001).

## 5. Vergesellschaftung und Herrschaft

Es gehören somit zur Kulturprozeß-Analyse auch die symbolischen und ästhetischen Formen der Organisation von Gemeinschaft. Zum Thema wird nicht nur, wie die Menschen ihr Leben auch nach den Gesetzen der Schönheit formieren (wie Karl Marx formulierte), sondern auch, wie sie mit ästhetisch-kulturellen Symbolbildungen Selbstverständnis, Kohärenz, Tradierbarkeit, Wandlungs- und Zukunftsfähigkeit ihrer Gesellschaft produzieren und wie mit ihren ästhetischen Produktionen nicht nur offene Potentiale und selbstzweckhafte Genußmöglichkeiten erschlossen werden, sondern mit ihnen auch funktionale Aspekte verbunden sind.

Auch die Religion läßt sich, soweit sie Teil der Selbstvergesellschaftung (im Bild vom „Opium des Volkes") ist, auf diese Weise interpretieren – mit all den Differenzierungen, die zwischen hegemonialer Kontrolle und oppositioneller oder abgekoppelter Selbstinterpretation eine Rolle spielen.

Es gibt offene Übergänge von der „Selbstvergesellschaftung" zur „Vergesellschaftung von oben", wie sie in allen Formen der Ausübung von Herrschaft und Macht eine Rolle spielt: Bei der Sicherung von Herrschaft (oft genug verwandt mit der Sicherung des Überlebens von Gemeinschaften, und deswegen sind die Grenzen fließend) spielen symbolische und ästhetische Formen eine Rolle als Bestandteile der „Mikrophysik der Macht" und der Hegemoniebildung neben der direkten, auf das Gewaltmonopol gestützten Ausübung von Macht („Zentral-dirigierung"). Von der Herrschafts- und Staatssymbolik bis zu den „Predigtmärlein" oder der Wallfahrt reicht die Skala. Und in der kulturellen Praxis, wie sie von

der Kulturgeschichte analysiert wird, reicht sie von der obrigkeitlichen Reglementierung der Spinnstube bis zur Luxus- oder Kleiderordnung und der Volkslied- oder Zeitungszensur.

Neben den funktionalen Formen gibt es auch solche, die vorwiegend selbstzweckhaft-genußorientiert entstehen (Symbolisierungen und ästhetische Produktionen der Selbstinszenierung der Subjekte wie in der „Lebensstilgesellschaft"; auch das Fest ist eine typische Mischform dieser Art). Auf sie wird Kulturanalyse sich beziehen müssen, wenn es um die Frage geht, wie denn aus dem „Leben in überlieferten Ordnungen" Suchbewegungen hervorgehen können, die z. B. in Prosperitätsphasen den Umgang mit neuen Möglichkeiten strukturieren.

Das alles sind sehr konkrete Ebenen der Analyse kultureller Formen. In sie gehen in der Europäischen Ethnologie Bestandteile des Kanons traditioneller Volkskunde wie Lied, Sage, Märchen als ästhetische Ausdrucksformen mit ein (ohne deswegen ihren Eigenwert als ästhetische, durch nichts zu ersetzende und nicht auf Funktionalität zu reduzierende Formen zu verlieren). Die Forschungsbereiche sind jedoch nicht isoliert und verselbständigt, so daß man die Interpretation und Einordnung anderen überlassen könnte, sondern sie sind auf erkenn- und analysierbare Weise Teil eines Zusammenhanges, der in den skizzierten Dimensionen der Vergesellschaftung analysiert werden kann.

## 6. Markt und Mode

Bei empirischen Kulturstudien spielt die „Formationsspezifik" eine besondere Rolle. Markt und Staat sowie Medien prägen in „modernen" liberalen Gesellschaften in wesentlich höherem Maße den Kulturprozeß als früher. Empirische Kulturwissenschaft wird sich immer wieder auseinandersetzen mit Kulturprozessen in Marktgesellschaften (vgl. Steinert 1998). Die für sie typischen Gemengelagen prägen die Analysen zu Aspekten von Kultur und Lebensweise in der Gegenwart. Die Europäische Ethnologie stellt die fruchtbaren Verknüpfungen zwischen verschiedenen Zugängen und Interpretationen her: So wie sie in den von ihr traditionellerweise untersuchten Kulturprozessen der Vergangenheit die Wirkung z. B. von Markt oder Herrschaft entdeckt, so ist sie für die Gegenwart aufgrund ihrer Fachtradition sensibilisiert für die symbolische Bedeutung und prägende Dimension von Aspekten moderner Lebensweise. Sie macht dabei auch darauf aufmerksam, daß längst nicht alles nach dem Schema der „Modernisierung" verläuft (Niederer 1993). Wenn die jüngere sozialwissenschaftliche Diskussion weltweit den informellen Sektor aufwertet,

dann kann Europäische Ethnologie aufwarten mit ihren Erfahrungen zu Gemeinwerk, Nachbarschaft, Eigenarbeit, Subsistenzwirtschaft usf.

Gleichermaßen ist der Umgang mit Dynamik und Wandel ein wissenschaftsgeschichtliches Kapital der Europäische Ethnologie. Sie verfügt über ein einschlägiges Instrumentarium, denkt man an die Diskussion um Mode und Tradition z. B. in der Kleidung. In ihr wurden die Übergänge zwischen Tracht und Mode herausgearbeitet (Böth 1990). Aufgrund solcher Erfahrungen hat die Europäische Ethnologie möglicherweise ein differenzierteres Instrumentarium als die Völkerkunde. Die Verschränkung von ergebnisoffenen Suchbewegungen, wie sie sich, bezogen auf Lebens- und Erlebnisqualität und Glückschancen, in der Gegenwart bei den Individuen beobachten lassen, mit Prozessen von Markt und Ökonomie (z. B. auch im Umgang mit der Zeit) wird zum Thema, wenn überlieferte Ordnungen an Geltung verlieren.

Die Europäische Ethnologie leidet notwendigerweise gleichzeitig an Überkomplexität und Unterkomplexität. Sie ist überkomplex, weil sie sich für alle einschlägigen kulturellen Prozesse in europäischen Gesellschaften der Vergangenheit und Gegenwart interessieren kann und damit zu wenig Chancen hat zu überlegen, was denn wirklich für sie zentral wichtig ist. Und sie ist zur gleichen Zeit unterkomplex, weil sie die Bereiche, in denen sie arbeitet, oft genug nur unzureichend mit einer integralen Analyse absichern kann (z. B. wenn es um Ergologie, Naturstoffwechsel oder Sprachwissenschaft geht). Aber dieses Dilemma wird sie in Kauf nehmen können, weil es zur Spezifik ihres Arbeitssegmentes gehört, Kulturprozesse und Kulturspezifik in komplexen historischen und gegenwärtigen europäischen Gesellschaften zu untersuchen.

## 7. Der Methoden- und Quellenmix der Kulturforschung

Daß wegen der Vielfalt der Gegenstandsbereiche und ihrer Einordnung in historische Abfolgen und Prozesse in geschichteten Gesellschaften ein Methoden- und Quellen-Mix angewandt werden muß, das gereicht der Europäischen Ethnologie zum Vorteil, wenn sie die Methoden der in den historischen Wissenschaften entwickelten Quellenkritik sorgfältig auf die verschiedenen Quellenarten (z. B. auch auf die Oral History) anwendet.

Objekte als Sachzeugen sind wichtiger Bestandteil der Fachspezifik. Wegen des Bezugs zu musealer Darstellung kann die Europäische Ethnologie mit Rekonstruktionen von Symbolwelten umgehen, zugleich aber auch mit Objekten als Zeugnissen und Quellen für die Spezifik des Naturstoffwechsels (Harris 1992). Daß es dazu des wissenschaftlichen

Handwerkszeuges bedarf, ist selbstverständlich – nur ändert sich dieses Handwerkszeug, wenn z. B. statt der Interpretation der Symbolik in den Verzierungen der Geräte die Kulturspezifik ergonomischer oder ökologischer Themen wichtig wird.

Im Mix ihrer Themen und Methoden erhalten auch die traditionellen Gegenstandsbereiche der Europäischen Ethnologie ihren Platz: Nie waren sie Selbstzweck, sondern sie waren immer eingeordnet in Makro-Zielsetzungen (die Volkscharakter- oder Ursprungsforschung z. B. gehörte zum kulturpolitischen Homogenisierungsprogramm der Nationalstaaten). Fachgeschichte ist die von unseresgleichen: von fehlbaren Individuen. Jetzt werden die Themen des Faches notwendigerweise und immer neu in andere lebensweltbezogene Zusammenhänge und Fragestellungen einbezogen – auch in der „Grundlagenforschung".

So bezieht sich die Kulturanalyse der Europäischen Ethnologie als empirische Wissenschaft auf die Untersuchung von dynamischen Kulturprozessen in einem Methodenmix von materialen, historischen, oralen und empirisch-sozialwissenschaftlichen Quellen, und zwar in geschichteten und komplexen Gesellschaften und deren Vorläufern.

Diese Bereiche der Kulturanalyse konkretisieren sich sehr schnell auf der Ebene von Detailstudien, in die sich Volkskunde einst am liebsten zu versenken schien. Bei ihnen kann nicht stehengeblieben werden. Gefragt werden kann, gerade in der heutigen Situation manifester Globalisierung und kulturell definierter Unterschiede zwischen rivalisierenden Machtblökken, auch nach kulturellen bzw. sozialkulturellen Unterschieden ganzer Gesellschaften. Auch dazu müßten irgendwann wissenschaftsgestützte Aussagen möglich werden.

## 9. Die Suche nach Spielräumen im Geflecht der Sachzwänge

Die modisch gewordene Selbstreflexivität der Ethnologie, nach den Grenzen des Verstehens und den offenen und verdeckten Motiven der Forschung fragend, ist wichtig zur Sensibilisierung und Selbstprüfung. Sie verführt aber auch zur Nabelschau mit permanentem Selbstzweifel und schließt sich damit weitgehend von der Diskussion der kulturellen Öffentlichkeit aus. Dabei hätte wissenschaftsgestütztes Nachdenken über die Rolle kultureller Faktoren beim Umgang mit globalen Problemen der Zukunftsgestaltung durchaus einen wichtigen Platz. Heute setzt einerseits das „postmoderne" Denken radikal auf Vielfalt, andererseits bringt die manifeste Globalisierung durch materielle und immaterielle Kommunikation sowie durch die Folgen anthropogener Einwirkungen auf die Lebenswelt

einen neuen Bedarf an globalem Denken mit sich. Angesichts der Nichtübertragbarkeit industriegesellschaftlicher Lebensweise auf die gesamte Weltbevölkerung scheint eine Universalisierung des Wohlstandsmodells der Moderne unmöglich geworden zu sein, so daß wechselseitig akzeptierte sozialkulturelle Vielfalt denkbar werden muß, auch bezogen auf die materiellen Standards des Lebens.

Daß die starke Betonung der Rolle des Kulturellen ein Affront gegen andere Gesellschaftswissenschaften ist, daran erinnern uns die Debatten der letzten Jahrzehnte. In einer Phase sozialwissenschaftlichen Denkens, in der man ökonomische und gesellschaftliche „Gesetze" oder solche der „Strukturen" als Wirkmächte in der Geschichte unterstellte, wurden kulturelle Faktoren – in einer veränderungs- und modernisierungsbetonten ersten Phase – als hinderlicher oder als zu berücksichtigender, manchmal auch als dynamisierender „subjektiver Faktor" interpretiert. In einer durch Fortschritts- und Modernisierungskritik gekennzeichneten späteren Phase werden kulturelle Faktoren auf andere Weise neu gewertet. Wegen der in den dominierenden Entwicklungstrends gesehenen Gefahren für Leben und Zukunft geht es darum, gestützt auf die Widersprüche der Lebensweise, durch die Aktivität kulturell und moralisch motivierter Subjekte die bestehenden Strukturen abzulösen durch eine bewußt „nachhaltig" gestaltete, der Selbstbegrenzung fähige Gesellschaft (bzw. zu prüfen, ob und wo es in der Empirie einschlägige Ansätze gibt).

Damit aber wird das Kulturelle als selbständig wirkende Kraft (und nicht als abgeleitete Größe) wichtiger. Es geht nicht nur um den kulturellen Niederschlag „objektiver" Faktoren im Sinne eines Basis-Überbau-Mechanismus oder eines ökonomischen, demographischen, biologischen oder geographischen Determinismus. Wissenschaftsgeschichtlich entspricht dies der Bewegung von der Erforschung der (möglichst beherrschbaren) Gesetze der Entwicklung menschlichen Denkens und Lebens hin zu den Möglichkeiten und deren Rahmenbedingungen.

Die Ethnologie macht uns darauf aufmerksam, daß Milieu-Nischen nicht einfach besetzt werden, sondern die gleiche Nische von verschiedenen Kulturen auf je spezifische Weise – geprägt durch Symbolik, Tradition und Werte – ausgefüllt werden kann. Auch die „Geschichte der Mentalitäten untersucht Handlungsspielräume: sie betreibt Machbarkeits- und Denkbarkeitsstudien" (Lepenies 1994). Das Kulturelle wird in solchen Interpretationen der Bereich, in dem Menschen sich Freiräume zwischen Sachzwängen erobern können.

Die Annahme von Plastizität menschlicher Gesellung hilft, den ständig sich ereignenden kulturellen Wandel zu erklären. Findet Kulturwandel nur durch Einflüsse anderer Kulturen statt (wie manche Theorien unterstellen), dann setzt auch dies immerhin entsprechende Freiräume von Möglichkeiten zum Wandel voraus. Findet der Wandel durch Anpassung an veränderte äußere Rahmenbedingungen oder als Reaktion auf innere Konflikte statt, dann ist die Fähigkeit zur Veränderung ebenfalls die Voraussetzung.

Sowohl in den „Subjektwissenschaften" (Psychologie, Ontologie, philosophische Anthropologie) wie die Gesellschaftswissenschaften oder Naturwissenschaften wird die Existenz dieser Spielräume oft bestritten zugunsten eines geographischen, biologischen, politökonomischen oder anderen Determinismus. Dies geschieht nicht mit durchschlagendem Erfolg: Wie die Philosophie sich rühmen kann, eine fruchtbare zweieinhalbtausendjährige „Tradition der Nichteinigung über Grundsatzpositionen" (Marquard 1991, 31) zu besitzen, so wird wohl auch hier der Streit noch weitergehen können. Genährt wird er durch aktuelle Problemlagen: „Jede Lehre, die dem Menschen eine Verantwortlichkeit für sein eigenes Schicksal abspricht, führt dazu, die sozialen Ängste zu erhöhen" (Kardiner / Preble 1974, 227-228).

Selbstreflexive Ethnologie stellt die Verstehensfrage: Wie weit lassen sich andere Kulturen wirklich verstehen? Diese Frage bedeutet eine permanente fruchtbare Verunsicherung. Aber: „Die Behauptung der Nicht-Verstehbarkeit setzt bereits einen illusorischen dritten Standpunkt voraus" (Schweizer u. a. 1993, 102), können die analytischen Ethnologen den radikalen Zweiflern vorhalten. Umgekehrt unterstellt in der „naiven" Form die analytische Ethnologie einfach die Fähigkeit der Erkenntnis und muß sich mit entsprechender Kritik auseinandersetzen.

Annäherndes „Verstehen" wird, berücksichtigt man Standort und Interessengebundenheit des erkennenden Subjektes, am ehesten durch praktisches Involviertsein möglich. Auf der Suche nach der „ermöglichenden Grundlage des Verstehens" geht Schmied-Kowarzik zunächst davon aus, „daß die lebenspraktisch bestimmte Sinnwelt und die sinnbestimmte Lebenspraxis einer jeden Kultur sich absolut auseinander konstituieren und sich total entsprechen" (Schmied-Kowarzik / Stagl 1993, 73). Weil wir aber zur eigenen Sinndeutung kritisch in Distanz gehen können, öffnet sich der Horizont wieder in praktischer Hinsicht. Zwar „bewahrt uns die relativierende theoretische Vernunft vor falscher Überheblichkeit der Wissenschaft gegenüber anderen Sinndeutungen und ermöglicht dadurch ein Verstehen fremder Sinnwelten", aber als handelnde Menschen dient

uns „das Verstehen des Fremden [...] sowohl der uns praktisch aufgegebenen Verständigung mit anderen Völkern als auch der uns gemeinsam aufgetragenen Sinnfindung in unserer menschlichen Existenz" (Schmied-Kowarzik / Stagl 1993, 74).

## 10. Kulturelle Varianten des Stoffwechsels mit der Natur

Die Materialität kultureller Prozesse ist in den Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten eher vernachlässigt worden. Versteht man Kulturen nur als Symbolwelten, so entsteht keine Brücke zur Analyse von Prozessen des Naturstoffwechsels in unterschiedlichen Kulturen. Auch dies freilich ist ein wichtiges Thema. Vielfach ist die Europäische Ethnologie dabei gezwungen, die materielle Analyse des Naturstoffwechsels ihrer mit Urproduktion (Landwirtschaft, Fischerei usw.) beschäftigten Gruppen in eigener Initiative vorzunehmen, weil es keine anderen darauf spezialisierten Disziplinen gibt.

Es gibt, so ist zu vermuten, eine kulturelle Geprägtheit des Naturstoffwechsels (kulturelle, kulturgeprägte Varianten bzw. Ausprägungen dieses Stoffwechsels und kulturelle Komponenten) neben der geographischen, ökologischen, historischen, politisch-ökonomischen Gebundenheit. Als in den 1960er und 1970er Jahren unter den Stichworten „Arbeit und Volksleben" (1965) das Interesse an den materiellen Komponenten des Volkslebens wuchs, da dominierte angesichts der vorausgegangenen Vernachlässigung dieses Themas der Wunsch, überhaupt erst einmal diese Materialität sachlich zu analysieren, und die Erkenntnischancen dabei schienen bzw. waren so bedeutend, daß die Frage der kulturellen Spezifik dieser Materialität, ohnehin vorher oft nur für ethnische Zuordnungen verwendet, obsolet schien. Heute wird angesichts der Krise der Moderne die kulturspezifische Differenz wieder interessant.

Dabei werden nicht nur kulturspezifische und kulturabhängige Spielräume im Geflecht der „Sachzwänge" interessant, sondern auch (sozial-)kulturelle Aspekte bei der Produktion und Absicherung der „Nachhaltigkeit" der Lebensweise (von einer „Ästhetik der Subsistenz" oder der „Kultur des Überlebens" kann man sprechen). Eine hermeneutisch sensibilisierte analytische Forschung, die den Zusammenhang von Symbolbedeutung und materiellem Naturstoffwechsel nicht ausklammert, ist dabei von besonderem Interesse.

Die Europäische Ethnologie kann so zu einer Wissenschaft werden, die, wenn sie ihre zentralen Bereiche ernst nimmt und sich nicht in Nebensächlichkeiten und Stoffhuberei in Einzelbereichen verzettelt, durchaus

zu spezifischen und unverwechselbaren Leistungen in der Lage ist. Die Kulturspezifik von Lebensprozessen in europäischen Gesellschaften sowie Triebkräfte und Dynamik von Kulturprozessen in der Vergangenheit und Gegenwart sind die zentralen Inhalte der Europäischen Ethnologie.

Paradigmenwechsel lassen sich für eine Wissenschaft nicht prognostizieren, aber formulieren läßt sich, was heute interessant ist. Hier wird eine mögliche Position zur Diskussion gestellt, subjektiv gewiß, aber nach bestem Wissen und Gewissen, und dabei nicht zuletzt dankbar zehrend von den Anregungen meiner Lehre am Institut für Volkskunde in Wien.

**Literatur:**

Arbeit und Volksleben. Deutscher Volkskundekongreß 1965 in Marburg. Göttingen 1966.

Bargatzky, Thomas: Einführung in die Ethnologie. Hamburg 1985.

Bausinger, Hermann: Übersehen beim Überfliegen. In: Bayerische Blätter für Volkskunde 1993, 131-138.

Berking, Helmuth / Faber, Richard: Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes? Würzburg 1989.

Böth, Gitta: Kleidungsforschung. In: Brednich, Wolfgang (Hg.): Grundriß der Volkskunde. 2. überarb. und erw. Auflage Berlin 1994, 211-218.

Brackert, Helmut / Wefelmeyer, Fritz: Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur. Frankfurt/M. 1984.

Brackert, Helmut / Wefelmeyer, Fritz: Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1990.

Brednich, Wolfgang (Hg.): Grundriß der Volkskunde. 2. überarb. und erw. Auflage Berlin 1994.

Bromlej, Julian: Ethnos und Ethnographie (= Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 28). Berlin 1977.

Brückner, Wolfgang: Warum eine Baisse der Volkskunde? In: Bayerische Blätter für Volkskunde (1993), 84-98.

Bühl, Walter L.: Kulturwandel. Für eine dynamische Kultursoziologie. Darmstadt 1987.

Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt/M. 1990.

Chiva, Isac / Jeggle, Utz: Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen. Frankfurt u. a. 1987.

Crone, Patricia: Die vorindustrielle Gesellschaft. Eine Strukturanalyse. München 1992.

Frühwald, Wolfgang (Hg.): Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift. Frankfurt/M. 1991.

Gadamer, Hans-Georg / Vogler, Paul (Hg.): Neue Anthropologie, 1-7. Stuttgart 1972/73.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.

Greverus, Ina Maria: Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik. Darmstadt 1990.

Groh, Dieter: Anthropologische Dimensionen der Geschichte. Frankfurt/M. 1992.

Haferkamp, Hans (Hg.): Sozialstruktur und Kultur. Frankfurt/M. 1990.

Haller, Dieter: Über die Wiederkehr des biologisch-kulturalistischen Denkens. In: Viele Kulturen, eine Welt. Museum für Völkerkunde (= Interim, 15). Frankfurt/M. 1995.

Hannerz, Ulf: Transnational Connections. Cultur, people, places. London-New York 1996.

Harris, Marvin: Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch. Frankfurt/M.-New York 1989.

Harris, Marvin: Menschen. Wie wir wurden, was wir sind. Stuttgart 1992.

Jacobeit, Wolfgang: Ethnologie und Alltagsgeschichte. Zum Gegenstand von Völkerkunde und Volkskunde. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 88 (1992), 129-141.

Kardiner, Abram / Preble, Edward: Wegbereiter der modernen Anthropologie. Frankfurt/M. 1974.

Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999.

Kohl, Karl Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München 1994.

Kramer, Dieter: Theorien zur historischen Arbeiterkultur. Marburg/Lahn1987.

Kramer, Dieter: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Marburg 1997.

Lehmann, Albrecht / Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin-Hamburg 1988.

Lepenies, Wolf: Probleme einer Historischen Anthropologie. In: Rürup, Reinhard (Hg.): Historische Sozialwissenschaft. Göttingen 1977, 126-159.

Lepenies, Wolf: Für eine Politik der Mentalitäten. Eröffnungsrede des 40. Deutschen Historikertages 1994 in Leipzig. In: Frankfurter Rundschau v. 22. Okt. 1994, ZB 3.

Lipp, Wolfgang: Kultursoziologie. In: Endruweit, Günter u. a. (Hg.): Wörterbuch für Soziologie. Stuttgart 1993.

Lutz, Gerhard: Volkskunde und Ethnologie. In: Zeitschrift für Volkskunde 65 (1969), 65-80.

Lutz, Gerhard: Volkskunde und Kulturanthropologie. Zur Frage der Ortsbestimmung unseres Faches. In: Zeitschrift für Volkskunde 67 (1971), 1-12.

Lutz, Gerhard: Volkskunde, „Lehre vom Volke" und Ethnologie. Zur Geschichte einer Fachbezeichnung. In: Hessische Blätter für Volkskunde 62-63 (1971-72), 11-29.

Maase, Kaspar: BRAVO Amerika. Erkundungen zur Jugendkultur der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren. Hamburg 1992.

Marquard, Odo: Philosophische Anthropologie. In: Koslowski, Peter (Hg.): Orientierung durch Philosophie. Tübingen 1991, 21-33.

Marschall, Wolfgang (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München 1990.

Mühlmann, Wilhelm E. / Müller, Ernst W.: Kulturanthropologie. Köln-Berlin 1966.

Niederer, Arnold: Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Bern u. a. 1993.

Nixdorff, Heide / Hauschild, Thomas (Hg.): Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht. Berlin (West) 1982.

Orywal, Erwin / Hackstein, Katharina: Ethnizität. Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten. In: Schweizer, Thomas u. a. (Hg.): Handbuch der Ethnologie. Festschrift für Ulla Johansen. Berlin 1993, 593-609.

Rürup, Reinhard: Historische Sozialwissenschaft. Beiträge zur Einführung in die Forschungspraxis. Göttingen 1977.

Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/M. 1981.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich / Stagl, Justin (Hg.): Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin 1993.

Schmitz, C. A. (Hg.): Kultur. Frankfurt/M. 1963.

Schriewer, Klaus: Die strukturelle Lebensformanalyse. (= Schriften des Arbeitskreises Volkskunde und Kulturwissenschaften, 1). Marburg 1993.

Schriewer, Klaus: Waldarbeiter in Hessen. Kulturwissenschaftliche Analyse eines Berufsstandes. Marburg 1995.

Schubert, Hans Achim: Nachbarschaft und Modernisierung. Eine historische Soziologie traditioneller Lokalgruppen am Beispiel Siebenbürgens. Köln-Wien 1980.

Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Soziologie der Gegenwart. 2. Aufl. Frankfurt/M.-New York 1992.

Schweizer Thomas u. a. (Hg.): Handbuch der Ethnologie. Festschrift für Ulla Johansen. Berlin 1993.

Steinert, Heinz : Die Entdeckung der Kulturindustrie oder: Warum Professor Adorno Jazz-Musik nicht ausstehen konnte. Wien 1992.

Steinert, Heinz: Kulturindustrie. Münster 1998.

Svensson, Sigfrid: Einführung in die Europäische Ethnologie. Meisenheim am Glan 1973.

Thompson, Edward P.: Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte. In: Thompson, Edward P. (Hg.): Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Frankfurt/M.-Berlin 1980, 289-318.

Vester, Michal: Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß. Die Entstehung antikapitalistischer Theorie und Praxis in England 1792-1848. Frankfurt/M. 1970.

Weber-Kellermann, Ingeborg: Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften. Stuttgart 1969.

Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Stuttgart 1985.

Wernhart, Karl R. (Hg.): Ethnohistorie und Kulturgeschichte. Ein Studienbehelf. Wien-Köln 1986.