VOLKSKUNDE/FAKTEN+ANALYSEN
FESTGABE FÜR LEOPOLD SCHMIDT

Volkskunde · Fakten und Analysen

Festgabe für Leopold Schmidt zum sechzigsten Geburtstag

Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien

Band 2

✲

Bisher erschienen:

Band 1

Masken in Mitteleuropa

Volkskundliche Beiträge zur europäischen Maskenforschung anläßlich des sechzigjährigen Bestehens des Vereines für Volkskunde in Wien

Herausgegeben von

Leopold S c h m i d t

Wien 1955

VOLKSKUNDE

Fakten und Analysen

FESTGABE

FÜR

LEOPOLD SCHMIDT

ZUM 60. GEBURTSTAG

Im Auftrage des Vereines für Volkskunde
und unter Mitwirkung von Hanns Koren, Karl Lugmayer,
Franz Maresch und Richard Pittioni

herausgegeben von
Klaus Beitl

Wien 1972
Im Selbstverlag des Vereines für Volkskunde

Entwurf des Buchumschlages: Johann Hofmann

Notenschrift und Zeichnung der Karten (soweit nicht von den Autoren selbst):
Friedl Zimmermann

Gedruckt mit Unterstützung
des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst, des Magistrates der Stadt Wien, der Landesregierungen von Burgenland, Kärnten, Niederösterreich, Oberösterreich, Salzburg, Steiermark, Tirol und Vorarlberg, des Niederösterreichischen Bildungs- und Heimatwerkes, des Notringes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, der Geldinstitute Creditanstalt-Bankverein, Erste österreichische Spar-Casse, Österreichisches Credit-Institut, Österreichische Länderbank, Zentralsparkasse der Gemeinde Wien, der Leykam-Josefsthal AG für Papier- und Zellstoff-Industrie, der Österreichischen Stickstoffwerke AG, der Vereinigten Österreichischen Eisen- und Stahlwerke AG, des Weingutes des Stiftes Zwettl, Schloß Gobelsburg und von Herrn Univ.-Prof. Dr. Rudolf Kriss

Kommissionsverlag: Ferdinand Berger, A-3580 Horn
Redaktion und Verwaltung der Sonderschriften: A-1080 Wien, Laudongasse 19
Druck: Holzwarth & Berger, A-1010 Wien, Börseplatz 6

Inhalt

Hanns Koren, Geleitwort 1

Ina-Maria Greverus, Kulturelle Ordnung 6

Richard Pittioni, Volkskunde aus dem Boden 14

Rupert Feuchtmüller, Ausstellung und Museum im Dienste der Wissenschaft 25

Gerhard Heilfurth, Mitteleuropäische Austauschvorgänge zwischen Süd und Nord in der sozio-kulturellen Überlieferung des Erzgebirges . . . 30

Karel C. Peeters, Die brabantischen Bauern unter Kaiserin Maria Theresia 46

Gösta Berg, Spaten und Ard im 12. Jahrhundert auf Gotland 51

Hanns Koren, Die steirischen Eggen. Übersicht und Bestandsaufnahme . . 61

Hans Frühwald, Der „Grogel". Zur volkstümlichen Benennung eines Ackergerätes 99

Maria Leiner, Das Getreideausschlagen in der Steiermark. Befragungsergebnisse 105

Franz Kirnbauer, Klopfbretter und Klopftürme, Schachtglocken und Schichttürme im Bereich bergmännischer Arbeit und bergmännischen Lebens 120

Maria Kundegraber, Gottscheer Putscherlein — mittelalterliches Trink- und Pilgerfäßchen 143

Mathilde Hain, Das Taschentuch in Tracht und Brauch 156

Ulrich Steinmann, Die Bedeutung der Städtewahrzeichen für die wandernden Handwerksgesellen 166

Louis Carlen, Wachsspenden in Hirtenzünften 177

Hermann Steininger, Die Prechelstrafe im niederösterreichischen Weinviertel 184

Elfriede Lies, Einiges über rezente Weinhüterumzüge im Wiener Weingebirge 188

Sepp Walter, Die weiße Fahne am Schulgebäude 202

Otto G. Schindler, Nachrichten über Schwert-, Reif- und Steckentänze in Niederösterreich 213

Hans Moser, Brauchkundliches vom Ende des 14. Jahrhunderts 224

Karl Ilg, Das Brauchtum der deutschstämmigen Siedler in Brasilien und Peru 246

Matthias Zender, Mummereien im Rheinland 261

Helene Grünn, Der heilige Abend in der Fabrik 271

Klaus Beitl, Die österliche Fußwaschung am Kaiserhofe zu Wien. Öffentlicher Brauch zwischen Hofzeremoniell und Armenfürsorge 275

Franz Loidl, Die k. k. Arsenalkapelle zum heiligen Rochus auf dem Salzgrieß während der Administration durch das Stift „Zum Schotten in Wienn" (1772—1780) 287

Karl-S. Kramer, Einige Nachrichten zum Kampf der Aufklärung gegen volksreligiöse Formen in Bayern 296
Iso Baumer, Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie 304
Leopold Kretzenbacher, Benediktionsritus und Legendenkontinuität. Zu einem italienischen Gegenwartsbrauch um ein mittelalterliches Pönitentialrequisit 317
Elfriede Grabner, Maria vom guten Rat. Ikonographie, Legende und Verehrung eines italienischen Kultbildes 327
Dietmar Assmann, Die Wallfahrt zum hl. Antonius in Rietz 339
Rudolf Kriss, Die Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery, genannt „Der kleine Vatikan", und ihr Hausherr, „Papst Clemens XV." 346
Tekla Dömötör, Zwei Zauberer in Südungarn 381
Walter Hirschberg, Einige Bemerkungen zur Geschichte des Fetischbegriffes 391
Erwin Mehl, Der Ausweg aus dem Labyrinth. Ein megalithisches Glaubenszeichen wandert um die Welt und überdauert vier Jahrtausende . . . 402
Torsten Gebhard, Zeichen und Zierat in der Volkskunst 419
Franz Lipp, „Selbstdarstellung" in der Volkskunst. Ein Beitrag zum Folklorismusproblem 425
Lutz Röhrich, Noah und die Arche in der Volkskunst 433
Robert Wildhaber, Drei innerschweizerische Musterbücher für Andachtsbilder 443
Gislind M. Ritz, Eine Krippe in Hinterglasmalerei 454
Felix Karlinger, Versuch einer kartographischen Erfassung der Volkserzählungen Mallorcas 465
Elfriede Moser-Rath, „Calembourg". Zur Mobilität populärer Lesestoffe 470
Max Lüthi, Zur Präsenz des Themas Selbstschädigung in Volkserzählungen 482
Leander Petzoldt, Mythos und Religion. Zum Phänomen des Volkstümlichen in den Tagebüchern Julien Greens 496
Maria Hornung, Aus der Werkstatt des Wörterbuches der Wiener Mundart 512

*

Bildteil 517
Abbildungsverzeichnis
Verzeichnis der Abbildungen auf Tafeln 519
Verzeichnis der Figuren im Text 522
Verzeichnis der Karten und Planskizzen im Text 524
Verzeichnis der Notenbeispiele im Text 524
Bildtafeln 525

Geleitwort

Freunde und Schüler widmen diese Festschrift Leopold Schmidt zu seinem 60. Geburtstag. Sie sollte in ihrer Anlage und in der Summe der einzelnen Beiträge ein Spiegel des in seiner zeitlichen, räumlichen und sachlichen Themenstellung so ungemein vielfältigen und reichen wissenschaftlichen Werkes des Gelehrten sein. Er selbst muß es beurteilen, wieviel von diesem Vorsatz gelungen ist.

Die eigentliche Festschrift hat er selbst geschrieben. Sie ist sein Werkverzeichnis, das von der ersten kurzen Veröffentlichung des Studenten in den dreißiger Jahren in dichter Folge hinaufreicht bis zu den Publikationen, die das wirkliche Mitglied der Akademie der Wissenschaften geschrieben hat. Es umfaßt 750 Titel, zu denen noch einmal soviel Rezensionen kommen. So wäre es auch zu umfangreich, um in diesem Band aufgenommen zu werden. Die Gelegenheit wird sich finden, es zu publizieren, es wird eine sehr lehrreiche Darstellung einer entscheidenden Phase in der Entwicklung der Volkskunde sein. Indessen ist es nicht der Umfang allein, der uns anspricht und überzeugt. Es ist ein Menschenleben, das mit aller Leidenschaft und Intelligenz einer wissenschaftlichen Disziplin sich verschrieben hat und dem wir alle so viel an Erkenntnissen, an Anregungen und Förderungen zu danken haben. Sinn dieser Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten ist es, dem Pionier einer aus nie verleugneter gelehrter Tradition sich entwickelnden Neuordnung der Volkskunde auf ihre eigentliche Aufgabe als Geisteswissenschaft hin, dem strengen und unbestechlichen Kritiker, dem Lehrer, dem Kollegen und Freund an einem festlichen Höhepunkt seines Lebens eine aufrichtige Dankesschuld zu bekunden.

Wir verdanken ihm eine Definition der Volkskunde — als der Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen —, mit der er sozusagen den Nagel auf den Kopf getroffen hat. Es war ein erlösendes Wort, das endlich ausgesprochen hat, um was es im Grunde immer gegangen ist. Keine Entlehnung wissenschaftlicher Methoden und Fragestellungen von anderen Disziplinen — aus der Sache selbst, aus der als Geisteswissenschaft sich verstehenden Volkskunde selbst, hat er das Selbstverständnis unseres Faches definiert. Es erwächst — wie schon angedeutet — auch aus der Geschichte der Österreichischen Volkskunde, die Leopold Schmidt aus einer stupenden Sachkenntnis heraus geschrieben hat, das konventionell begrenzte Fachgebiet aber aus einem neuen Verständnis der Disziplin erweiternd. In ihr hat er den entscheidenden Anteil Österreichs an der Entwicklung der Volkskunde als literarische und museologische Disziplin überzeugend dargelegt. Seine wichtigsten Veröffentlichungen, die in Buchform erschienen sind, galten seinen Spezial- (oder Lieblings-)Themen, dem Volksschauspiel, der Volkserzählung, dem Volksglauben und Volksbrauch, dem Volkslied und der Volkskunst (besonders dem Bauernmöbel). Überblickt man aber auch seine zahlreichen kleineren Arbeiten,

so wird man Klaus Beitl zustimmen, wenn er feststellt, „daß Leopold Schmidt in einer Zeit, da sich auch im Bereich der Geisteswissenschaft die Spezialisierung weitgehend durchgesetzt hat, zu den wenigen Forscherpersönlichkeiten gehört, die über eine umfassende Kenntnis des Stoffes und seiner Probleme verfügen". Diese Fähigkeit versetzt Leopold Schmidt in eine Lage, die volkskulturellen Erscheinungen stets in größeren kulturgeschichtlichen Zusammenhängen zu betrachten und zu deuten.

Von allen diesen Abhandlungen und Darstellungen, mit oft überraschend neu gesehener Zuständigkeit der Volkskunde, sind immer wieder Anregungen und Impulse ausgegangen, die der Neuprofilierung der Volkskunde in Österreich dienten. Ich denke an die Hinweise auf manche abseits vom gängigen Interesse der Fachgenossen liegenden Bereiche, wie die für den Schmuck, die Geste und Gebärde oder die methodisch klar bestimmte Wallfahrtsvolkskunde, die ihm seinerzeit im Rahmen der Sammlung Rudolf Kriß in der Wiener Hofburg die erste berufliche Aufstiegsmöglichkeit bot. Von ganz besonderem Wert aber ist die Erschließung einer neuen Dimension der Geräteforschung, die bisher im Grunde ohne eigentliche volkskundliche Fragestellung als kulturgeschichtlich oder technisch-historische Teildisziplin betrieben worden war. „Die Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos" ist nicht die einzige volkskundliche Relevanz, aber sie führt in die zentralen Aufgaben volkskundlicher Geräteforschung.

Seit 25 Jahren leitet Leopold Schmidt das Österreichische Museum für Volkskunde in Wien. Er trägt in diesem Vierteljahrhundert die Verantwortung für die kostbare Sammlung, die von Michael Haberlandt begründet und aufgebaut, von Arthur Haberlandt im Geiste seines Vaters fortgesetzt wurde. Ein gerechtes Urteil muß es bestätigen, daß die Schatzkammer in der Laudongasse einen Verwalter und Mehrer gefunden hat, der der grandiosen Leistung der Gründung in würdiger Weise entspricht. Leopold Schmidt hat diese museale und wissenschaftliche Pflegestätte der gesamtösterreichischen Volkskunde entsprechend den Wandlungen der museologischen Erkenntnisse, die er selbst mit herbeigeführt hat, sowohl von innen her als auch von außen bei aller Wahrung der Substanz grundlegend geändert. Die Hauptsammlung wurde planmäßig ausgebaut, sie wirkt damit beispielgebend für viele andere Museen; ein neues Katalogsystem wurde von Leopold Schmidt mit seinen Mitarbeitern in wohlbedachter Kleinarbeit eingeführt; die Fachbibliothek erwuchs zu einer der größten ihrer Art im ganzen deutschen Sprachgebiet; die Photothek mit ihren 45.000 Nummern entwickelte sich zu einem für viele Interessenten (Studierende, Schriftsteller, Journalisten, Künstler und Rundfunkleute) intensiv und mit großem Gewinn benutzten Bildarchiv der Österreichischen Volkskultur. Das Österreichische Museum für Volkskunde hat als wissenschaftliches Dokumentations- und Forschungszentrum längst den Rang internationaler Anerkennung gefunden.

Die zahlreichen Sonderausstellungen, Frucht und Zeichen unablässig musealer und wissenschaftlicher Arbeit, die Errichtung der Außenstellen — Sammlung Religiöse Volkskunst in der alten Klosterapotheke im ehemaligen Ursulinen-Kloster Wien I und Altösterreichische Volksmajolika im Schloß Gobelsburg in Niederösterreich — bestätigen als weitere Zeugnisse, daß das Österreichische Museum für Volkskunde unter Leopold Schmidt die bedeu-

tendste Entfaltung seit der Museumsgründung vor mehr als 75 Jahren erlebt hat.

In der österreichischen Zeitschrift für Volkskunde (Neue Serie), die Leopold Schmidt seit 1947 herausgibt, in der von ihm in den für wissenschaftliche Publizistik so schwierigen Jahren der Nachkriegszeit begründeten Schriftenreihe (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde) oder in anderen von Schmidt herausgegebenen Publikationen hat er sich immer als verständnisvoller Förderer und Anreger erwiesen. Das galt für die Bearbeitung von Fragen, die eine neue Aufmerksamkeit verdienten, das gilt auch für die Berücksichtigung der territorialen Bereiche, die dem Direktor des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien als besondere Aufgabe erscheinen mußten. Die Volkskunde der Großstadt (1937 hat er den W. H. Riehl-Preis für seine Wiener Volkskunde erhalten), die systematische und umfassende volkskundliche Dokumentation von Niederösterreich und dem Burgenland sind vor allem zu nennen. Das Burgenland hat ihm dafür das „Große Goldene Ehrenzeichen" verliehen; Niederösterreich den „Kulturpreis des Landes Niederösterreich" (1965).

1957 wurde Leopold Schmidt Ehrenmitglied der Ellenike Laographike Etaireia (Griechische Gesellschaft für Volkskunde). 1967 verlieh ihm der Bundespräsident den Titel Hofrat (inzwischen ist er 1971 Wirkl. Hofrat geworden). 1968 wählte ihn die Finnische Altertumsgesellschaft in Helsinki zum ausländischen Mitglied. Die größte Auszeichnung erfuhr Leopold Schmidt durch die Aufnahme als wirkliches Mitglied der phil. hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1970, nachdem er schon 1967 zum korrespondierenden Mitglied dieser Gelehrtenversammlung ernannt worden war. Angeführt zu werden verdient, weil seine vielseitige Tätigkeit als Mann der Wissenschaft bestätigend, seine 50 Semester währende Tätigkeit als akademischer Lehrer an der Wiener Universität, an der er mit dem Titel eines ao. Professors wirkt, seine Mitgliedschaft im Hauptausschuß im Österreichischen Volksliedwerk (dessen Jahrbuch er mitherausgibt) und vor allem sein Wirken als Präsident des „Vereines für Volkskunde in Wien", dem er bis 1958 als Generalsekretär diente. Seit 1962 ist er Vizepräsident des Österreichischen Landeskomitees des International Council of Museums (ICOM), seit 1967 Konsulent des Bundesdenkmalamtes.

Leopold Schmidt ist „ein Kind der Stadt". Er sagt es selbst von sich, ohne Präpotenz und auch ohne Bescheidenheit. Er ist es ganz in dem natürlichen Sinn, den Anton Wildgans in seinem Gedicht „Ich bin ein Kind der Stadt" gemeint hat. Er trat zu einer Zeit in die Volkskunde ein, als sie, wenn schon nicht ausschließlich Bauernkunde, so doch noch nach allgemeiner Auffassung dem ländlichen Raum allein sich verpflichtet fühlte. Wer sich ihr näherte, kam aus einer historisch-romantischen Grundeinstellung. Wir möchten Leopold Schmidt nicht katalogisieren, aber eine der Wegspuren, auf der er zur Wissenschaft fand, die sein Lebensinhalt werden sollte, ist darin zu sehen, daß er, der humanistisch hochgebildete Mensch, der Generation der Jugendbewegung zugehörte, die in den zwanziger Jahren eine sehr bestimmende geistige Kraft gewesen ist. Das Wesentliche liegt noch tiefer. Mir scheint seine Bindung zur Volkskunde in der Resultante zu liegen, die aus seiner Beziehung zu Adalbert Stifter und seiner Verehrung für Jakob Burckhardt abzuleiten ist. Leopold

Schmidt hat es nicht immer leicht gehabt im Leben. Er hat nach den Anlagen seines Charakters bei aller Konzilianz nie Konzessionen gemacht, wo er glaubte, sie nicht machen zu dürfen. So hat er es auch anderen nicht immer leicht gemacht, am wenigsten aber sich selbst. Jeder, auch wenn er es nicht gelten ließe, hat von ihm gelernt, genauso wie er für alles, was andere geleistet haben, aufgeschlossen war, es anerkannte und freilich auch in das Ganze, wie er es sah und an den Ort, den er für richtig hielt, einordnete. Die Themen seiner wissenschaftlichen Arbeiten gliedern sich in ein breites Spectrum auf. Das Entscheidende liegt nicht in den Einzelleistungen — oder besser: in ihnen allein — sondern in der Theorie des Faches, die er formuliert hat und selbst in der kleinsten Miszelle durchleuchten läßt.

Lieber Leopold S c h m i d t, ich schließe mit einer Erinnerung, die mir gerade zur Feier des 60. Geburtstages willkommen ist: es war in den ersten Jahren nach dem Krieg, wir alle nicht nur jünger, sondern auch schlanker — ja sehr mager sogar und mancher noch sichtlich hergenommen von den Strapazen, die hinter uns lagen — auch Du mußtest Kriegsdienst leisten und kamst erst am letzten August 1945 von der Gefangenschaft zurück, da sagtest Du, als einer auf die ungewöhnliche und unermüdliche Arbeitsleistung anspielte, in die Du Deine ganze Gesundheit hineingabst, „Freunde, wir haben keine Zeit zu verlieren, es wird doch keiner von uns 60 Jahre alt werden, wir tragen zu viel am Rücken". Mit tiefer Genugtuung und Freude halten wir fest, daß Du in diesem einen Punkte Dich geirrt hast. Gottlob, er gäbe Dir die unverminderte Arbeitskraft und Lebensfreude in der kommenden Zeit.

Hanns K o r e n

✲

Die Einladung des Vereines für Volkskunde an die Mitglieder, an einer wissenschaftlich-literarischen Festgabe anläßlich der Vollendung des 60. Geburtstages seines Präsidenten mitzuwirken, hat ein so lebhaftes Echo gefunden, daß sich die verantwortungsbewußte Vereinsleitung in der Verlegenheit sah, nicht alle eingesandten Beiträge in den sehr umfangreich gewordenen Sammelband aufnehmen zu können. Im Einverständnis mit den Beteiligten wurde deshalb beschlossen, alle Arbeiten aus dem Themenbereich Volkslied und Volksmusik aus der Festschrift in den Band 21 des „Jahrbuches des Österreichischen Volksliedwerkes" zu übertragen. Dieser Schritt, den, so bedauerlich es ist, finanzielle Erwägungen erzwungen haben, findet jedoch eine sachliche Rechtfertigung in dem Umstand, daß gemäß einer seit Jahrzehnten bestehenden Verabredung die Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten auf den Gebieten Volkslied und Volksmusik nicht vom Verein für Volkskunde sondern vom Österreichischen Volksliedwerk in dem eigens hierfür geschaffenen Jahrbuch wahrgenommen wird. Da Leopold Schmidt als Herausgeber des Jahrbuches auch mit diesem Publikationsorgan aufs engste verbunden ist, dürfen die dorthin übertragenen Beiträge von Josef B i t s c h e, „Volksgesang im Bereich des mittleren und hinteren Bregenzerwaldes, Vorarlberg", Rolf W. B r e d n i c h, „Zur Vorgeschichte des Bänkelgesangs", Gundl

Holaubek-Lawatsch, „Wia i von Wean außigeh'... Volkstümliche Lieder Wiener Herkunft in der Steiermark", Karl Horak, „Zeller Wallfahrtslieder. Flugblatt-Lieder im Volksmund" und Georg Kotek, „Der Wiener Dudler als eigenständige Form des Jodlers", nicht nur als Bestandteil dieser Festgabe hier sondern auch als unabhängiger Dankeserweis der Volksliedforschung angesehen werden.

Die in der Festgabe für Leopold Schmidt behandelten volkskundlichen Themen sind sehr vielfältig, weil die Herausgeber glaubten, von vornherein keine Einschränkungen hinsichtlich der Stoffwahl machen zu sollen. In den jeweils persönlichen Ansätzen und Durchführungen dieser Themen mag etwas von dem Gedankenreichtum und den weiten sachlichen Ausgriffen sichtbar werden, die das wissenschaftliche Werk von Leopold Schmidt kennzeichnen, denn dieses allein war den Mitarbeitern als Leitlinie vorgegeben. Für die Anordnung der Einzelbeiträge empfahl sich eine Gliederung nach dem Inhalt entsprechend der herkömmlichen Stoffeinteilung des Faches Volkskunde.

K. B.

Kulturelle Ordnung

Von Ina-Maria Greverus, Gießen

Leopold Schmidt hatte 1947 eine Neubesinnung des Faches Volkskunde gefordert und die Definition von der „Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen" geprägt [1]). Der Begriff „überlieferte Ordnung" orientiert sich einerseits an den „Kräften des Beharrens", der Überlieferung, und zum anderen an einem Ordnungsbegriff, der als „funktionelle Aufbauform" bezeichnet wird: „... soll ... der Gedanke, daß es den durch Analysen gewonnenen einzelnen überlieferten Ordnungen gegenüber eine Synthese gibt, eine Arbeitshypothese allgemeinster Art darstellen, nach deren wesentlichem Schema die verschiedenen Möglichkeiten eines derartigen funktionellen Aufbaues zu denken sind. Eine bestimmte zusammengehörige Zahl von Einzelüberlieferungen wird jeweils doch dermaßen ineinandergreifen, daß sie eine Art von Einheit darstellt: Wesentlich ist dabei, daß die einzelnen Überlieferungen dabei nicht völlig beziehungslos zueinander ablaufen, sondern in der verschiedensten Weise ineinandergreifen. Und zwar verlaufen diese Beziehungen nun weder nur synchron oder nur diachron ..., sondern sie verlaufen den Funktionen entsprechend, welche die Erscheinungen jeweils zu erfüllen haben [2])". Zu diesem synthetischen Ansatz treten weiterhin die Forderungen, daß sowohl die einzelnen „überlieferten Ordnungen" als auch der „Aufbau des Lebens in überlieferten Ordnungen" neben der Funktion auch nach Erscheinung und Geschichte betrachtet werden müssen und daß die Gegenstände nicht um ihrer selbst willen untersucht werden dürfen, sondern Erkenntnismaterial für eben dieses „Leben in überlieferten Ordnungen" darstellen. Die Untersuchung habe drei Fundamentalsätze zu berücksichtigen, nämlich: daß dieses Leben von nichtindividuellen Anstößen ausgehe, die Überlieferungen in einem eigentümlichen Zustand des Unbewußten empfangen und gelebt werden und nicht primär psychisch oder physisch gebunden seien, sondern kulturell.

Obgleich Leopold Schmidt nie Bezug auf die amerikanische „cultural anthropology" nimmt und eine „Verwandtschaft" wohl auch ablehnen würde [3]), zeichnen sich hier doch ganz deutliche Parallelen ab, insbesondere zu der sog. historisch-„kulturologischen" Richtung der cultural anthropology, als deren Hauptvertreter und theoretischer Begründer A. L. Kroeber anzusehen ist [4]).

Auch für Kroeber ist das eigentliche Untersuchungsziel das Organisationsprinzip, die Ordnung, das Form-Phänomen oder das „pattern" — um den verbreitetesten und geläufigsten Ausdruck zu benutzen —, das hinter den einzelnen Elementen einer Kultur steht. Auch hier wird zur Gewinnung der synthetischen Sicht eine breite Basis von empirischen, konkreten Details gefordert, zur „integration of phenomena into an ever widening phenomenal

context, with as much preservation as possible — instead of analytic resolution — of the qualitative organization of the phenomena dealt with“ [5]). Und schließlich gelten für diese kulturologische Betrachtungsweise nicht nur die drei von Schmidt aufgeführten Beurteilungspunkte der Gegenstände — Erscheinung, Funktion, Geschichte —, sondern auch seine Fundamentalsätze. Wenn Kultur als das „Superorganische“ bezeichnet wird [6]), ist sie in ihrer Eigenart als Form-Phänomen nicht aus der Analyse psychischer und physischer Eigenschaften ihrer Träger zu erklären. Deren Verhalten wird nur als Kulturverhalten relevant, das heißt als Vermittlung von Kultur selbst, die als ein „coherent, largely self-sufficient system of forms“ [7]) definiert wird.

Diese Betrachtung von Kultur als geordnetem System entspricht der „überlieferten Ordnung“, die „jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation ... als Hauptformungselement umfängt und erfüllt“ [8]).

Um die Forderung zur ganzheitlichen Untersuchung solcher Ordnungen überhaupt vornehmen zu können, wird von verhältnismäßig homogenen oder als homogen betrachteten Systemen ausgegangen, denn wenn menschliches Verhalten und die Produkte des menschlichen Verhaltens der Schlüssel für die Erkenntnis eines geordneten Systems sind, muß notwendig das Verhalten aller Mitglieder sich auf diese eine Ordnung beziehen. Das hat den Blick der Völkerkundler immer wieder auf die „Stammeskulturen“ und der Volkskundler auf die „beharrenden“ Schichten innerhalb einer Bevölkerung gelenkt, zumal sich hier nicht nur die Modelle der Ordnung gewinnen ließen, sondern auch die — für beide Disziplinen zu sehende — Lust an der Vielfalt „farbiger“ Objekte voll befriedigt wurde [9]).

Diese weitgehende Einschränkung des Erkenntnisziels auf homogene Kulturen und deren „Geist“ hat nun erneut in beiden Disziplinen zu einer Krise geführt, die von innen und außen an sie herangetragen wird.

Einerseits zeigt es sich immer deutlicher, daß nicht nur die „schönen“ Gegenstände dieser als weitgehend eigenständig betrachteten Kulturen dort selbst verloren gehen und als „unechte“ Elemente, da nicht in der „überlieferten Ordnung“ stehend, an anderer Stelle wieder auftauchen [10]), sondern auch, daß das Konzept quasi geschlossener Ordnungssysteme in der Tatsache komplexer Gesellschaften in der bisherigen Form nicht mehr haltbar ist; zum anderen wird der kulturellen Determination des Menschen, deren Ursprung nicht weiter hinterfragt wird, eben diese Hinterfragung entgegengesetzt.

Der „kulturologischen“ Betrachtungsweise steht, und ich gehe hier von der amerikanischen cultural anthropology wegen ihres höheren theoretischen Niveaus aus, besonders ausgeprägt eine kulturpsychologische Betrachtungsweise entgegen, in der dem Individuum und seinen psychischen Bedürfnissen in der Auseinandersetzung mit seiner jeweiligen Kultur stärkere Beachtung zugesprochen wird. Damit entfällt nicht nur die These von der kulturellen Totaldeterminiertheit des Menschen, sondern es ergibt sich auch eine andere Abstraktionsebene, um aus dem menschlichen Verhalten ein kulturelles pattern zu enwickeln. Wenn die Anpassung des Menschen an die Kultur als wechselseitiger Prozeß gesehen und eine verschiedene psychische Kondition der Menschen vorausgesetzt wird, kann das Organisationsprinzip, die Ordnung, nur in Relation zu den verschiedenen Individuen gesehen werden. Da-

mit wird der aktiven Rolle des Menschen — zwischen Anpassung und Abweichung an eine gegebene Kultur — mehr Raum gegeben [11]).

Ebenso primär vom Menschen und seiner nicht ausschließlich kulturellen Bedingtheit ausgehend wird das Phänomen der Kultur von den Kultur- und Humantheologen angegangen, für die Kultur abhängig von angeborenen Verhaltensweisen ist. Allerdings geht diese Forschung nicht vom Menschen als „Persönlichkeit", sondern von der Gattung homo sapiens aus. Wenn als Grundlage der Forschung von einem Biogramm [12]) oder einem Ethogramm [13]) gesprochen oder die Kultur mit einer „Biozönese" verglichen wird, „weil sowohl Selbständigkeit als auch gegenseitige Abhängigkeit der Teile hier weitgehend ähnlich gelagert sind" [14]), dann zeigt sich auch hier die Tendenz zu einem Verständnis von Kultur als einer ganzheitlich zu sehenden Ordnung, einem Korrelationssystem.

Diese drei Konzeptionen von einem „Leben in Ordnungen" lassen sich — zumindest vom Verständnis ihrer Vertreter her — als Realordnungen bezeichnen, das heißt als faktisch bestehende Systeme, innerhalb deren gesetzten Grenzen die Menschen interagieren. Die wechselseitig geübte Kritik dieser Richtungen ist vor allem als Methodenkritik zu sehen, die aber die Gültigkeit der spezifischen Realordnungen als solche nicht in Frage stellt.

Von seiten einer Ideologiekritik dagegen, der die Konzeption einer Idealordnung immanent ist, wird gerade an diesem Punkt angesetzt. Alle diese Konzeptionen von Ordnungen werden als Verschleierungstendenzen angesehen: „Das Prinzip der Ordnung verstellt und absorbiert Herrschaftsstrukturen" [15]).

Der Begriff „Ordnung" wird unter diesem Aspekt antagonistisch gesetzt: einerseits als zu überwindende irrationale Realordnung „Manipulation" und andererseits als zu realisierende und realisierbare Idealordnung, die als „rationale demokratische Gesellschaftsordnung" [16]) gesehen wird, als freiwillige und kreative individuelle Zuordnung zu einer Ordnung. Für die Realordnung Manipulation stehen im engeren Bereich des Kulturellen Begriffe wie „Kulturindustrie", „Warencharakter der Kultur", „totale kulturelle Vermitteltheit des Menschen", und dahinter die Konzeption des vergewaltigten, hilflosen und zur unschöpferischen Konsumtion verurteilten Menschen.

Hier aber scheiden sich bereits — und dies nur in Hinblick auf eine volkskundliche Kontroverse — die Ideologiekritiker. Während Dieter Kramer durchaus von den kreativen Möglichkeiten, den „selbständigen Reaktionen der Beherrschten", von „schöpferischen Subkultur-Formen" überzeugt ist [17]), sieht Martin Scharfe in dieser Kreativitätstheorie die Gefahr eines neuen „vermeintlichen Heilmittels" [18]), da erst der „mündige Mensch" der schöpferischen Produktivität fähig sei.

Einig ist man sich wiederum in der „radikal demokratischen Konzeption: in ihr geht es nicht darum, spezifische ‚Ordnungsvorstellungen' zu postulieren und zu rechtfertigen bzw. zu empfehlen, sondern — negativ — darum, jene Strukturen zu enthüllen und aufzuheben ..." [19]). Die kulturspezifischen Ordnungen, die zunächst verbannt schienen gegenüber den Antagonismen manipulierte und mündige Gesellschaft, kommen somit verbal und vor allem was die empirischen Forschungen anbetrifft doch wieder ins

Blickfeld — als negative Ordnungen zweiten Grades: Strukturen und spezifische Ordnungsvorstellungen, die aufzuheben sind; und als positive Ordnungen zweiten Grades: in der Konzeption schöpferischer Subkulturen als Gegenkulturen, deren Kreativität freizusetzen sei.

Für beide Forderungen aber gilt als Voraussetzung die empirisch fundierte Untersuchung derartiger Strukturen, und hier liegt meines Erachtens auch der positive Neuansatz einer Volkskunde als Kultur-Verhaltensforschung, während sowohl die Kritik einer „antagonistischen Gesellschaft" als auch das „konkret utopische Modell einer gelungenen Gesellschaft" [20]) vorläufig nur als verbale Adaption aus Gesellschaftsphilosophien anzusehen sind, deren Verifikation nicht von den Erfahrenswissenschaften geleistet werden kann, sondern nur von der Geschichte selbst, wenn „dem geschichtlichen Prozeß selbst immanente Intention auf Autonomie der Menschen gegenüber der von ihnen gemachten Geschichte, auf Freiheit jedes einzelnen und auf Anerkennung jedes durch jeden als Person, kurz auf Aufhebung des geschichtlichen Zwangszusammenhangs in ein zwanglos-dialogisches Zusammenhandeln aller Menschen" [21]) zugesprochen werden kann.

Damit soll weder der Reflexion einer gesamtgesellschaftlichen Vermitteltheit noch der eines humaneren Daseins widersprochen werden, sondern nur der gläubigen Adaption eines notwendig vereinfachenden Ordnungsentwurfs ohne den Versuch, die Vielfalt und Heterogenität der konkreten Ordnungen unserer Gesellschaft vergleichend empirisch zu erhellen, die Grade der jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Vermitteltheit zu untersuchen, die Individuen nicht nur als Marionetten eines Zwangsapparates „Kulturindustrie" zu sehen, sondern auch noch hier und jetzt in ihrer Abhängigkeit von spezifischen „überlieferten Ordnungen" und schon hier und jetzt in ihrer aus Konflikten resultierenden Kreativität gegenüber den überlieferten Ordnungen und dem „Warencharakter der Kultur".

Sollte diese Forderung als meine „zu kurzen Schritte" [21]) gesehen werden, so bekenne ich mich hier zu diesen kurzen Schritten einer vergleichenden Kulturverhaltensforschung, die ich durchaus auch als einen Beitrag zu humanerer Daseinsgestaltung sehe: die vergleichende Forschung, sowohl in vertikaler als auch horizontaler Richtung kann uns Muster von Ordnungen erschließen, die blickerweiternd für die jeweiligen und die allgemeinen Bedingtheiten menschlichen Handelns sind und damit meines Erachtens eine gegenwartsnähere Praxis gewinnen als die Konzeption von einer Totalität der Gesellschaft. Gerade die Entwicklungs- und Kulturbarrieren-Forschung — in einem erweiterten, das heißt nicht nur auf sogenannte Entwicklungsländer bezogenen, Sinn — sollte uns belehren, daß wir noch immer mit einer Vielfalt von sich „nicht verstehenden" Kulturen, Ordnungssystemen, rechnen müssen. Warum wollen wir einen der fruchtbarsten Neuansätze der ethnologisch-anthropologischen Disziplinen, denjenigen vom Pluralismus der Kulturen mit den Verhaltensimplikationen von Enkulteration, kultureller Anpassung, Kulturbarrieren, Kulturkonflikt, kulturellem Mißverständnis und Innovation aufgeben, ohne ihn in seinen Konsequenzen auch innerhalb unserer eigenen komplexen Gesellschaft überprüft zu haben, während er in anderen Disziplinen, für die der Mensch (mit der Betonung nicht auf „der", sondern auf „Mensch"!) ebenso zentrales Erkenntnisziel ist, zum übernommenen und

ständig überprüften Zugangsweg wird (es sei hier nur verwiesen auf Psychiatrie und Psychologie, empirische Soziologie und Pädagogik).

Innerhalb der ethnologisch-anthropologischen „Krise" der anglo-amerikanischen Forschung dagegen bemüht man sich intensiv darum, die alten Konzeptionen des „Lebens in Ordnungen" zu überprüfen und neue Wege zu finden, die weder den Blick nur auf „noch" vorhandene „geschlossene" kulturelle Ordnungssysteme verengen, noch in der Hoffnung auf die kommende Idealordnung eines offenen Systems von frei kooperierenden Individuen und unter dem Trauma einer derzeitigen Totalmanipulation den Blick für die verschiedenen Realordnungen innerhalb komplexer Gesellschaften verschließen [23]). Die enge Zusammenarbeit mit anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere aber auch die eben nur unter dem anthropologischen Aspekt zu realisierende Offenheit gegenüber allen möglichen Determinanten menschlichen Verhaltens verhindert die Stagnation und Regression in einer Krise, die mit neuen Realitäten konfrontiert. Die psychologische Lerntheorie bietet nicht nur für die Untersuchung sozio-kulturellen Verhaltens immer wieder diskutierte und überprüfte Hypothesen in der cultural anthropology, sondern kann zugleich als konditionierend für das „wissenschaftliche Verhalten" gesehen werden.

Die „Krise" innerhalb der europäischen Ethnologie sollte also ebenso weder Anlaß zu Regression auf „Beharrendes" als intradisziplinärer, als in-group-Reaktion geben, noch zur Verleugnung des eigenen Faches durch forcierte extradisziplinäre Anpassung (rebel-Reaktion), sondern sollte in einer interdisziplinären Annäherung ihren eigenen Beitrag überprüfen.

Wir sind hier von der Konzeption einer „kulturellen Ordnung" ausgegangen, die durchaus als eine nach wie vor operationalisierbare Kategorie erscheint. Es ist nicht die Kategorie der Ordnung als solche, die bestehende Zustände verschleiert, sondern höchstens die unkritische Benutzung des Terminus im Sinne eines Wertes an sich und die Absoluterklärung einer spezifischen Ordnung.

Wenn wir die kulturelle Ordnung als verhaltensfordernde und -motivierende und sich im Verhalten darstellende institutionelle Setzung von Normen und Werten einer Sozietät auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen physiopsychischen und historischen Bedingtheiten und Möglichkeiten definieren, heißt dies nicht, daß wir „harmonische" Modelle konstruieren, bei denen das „Funktionieren" einer konfliktlosen Institutionalisierung der Menschen gleichgesetzt wird: nicht nur das Phänomen der funktionierenden Ordnung, sondern auch die Internalisierungsvorgänge dieser internen Ordnung sind zu analysieren. Das heißt allerdings, daß wir die historisch-„kulturologische" Konzeption um die Perspektive „Kultur und Persönlichkeit" [23]), also eine kulturpsychologische Dimension, erweitern müssen: damit erschließen sich uns erst die Kriterien für kreative und adaptive, für repressive und konflikthafte Prozesse. Das statisch erscheinende Phänomen eines jeweiligen kulturellen Ordnungssystems zeigt sich in seiner interindividuellen und intraindividuellen Dynamik. Der Mensch ist nicht nur das Geschöpf der kulturellen Ordnung, sondern auch sein Schöpfer — ein Gedanke, der durch die Absolutsetzung von Kultur als dem „Superorganischen" ebenso in den Hintergrund gedrängt wird wie durch die Kulturindustrie-Hypothese, aber auch

durch die einseitige Herausarbeitung des Beharrens in der Statik der Überlieferungen. Derartige Absolutsetzungen verstellen den Zugang zur aktiven Rolle des Menschen in seiner Ordnung, wobei die Aktivität nicht nur in innovatorischer Potenz, sondern auch in den differenten Möglichkeiten der Adaption und der kommunikativen Vermittlung gesehen werden muß.

Wenn unser Fach seinen positiven Beitrag zu einem menschlicheren Dasein leisten will, dann kann es dies nur in eben dem Rückgriff auf den Menschen; und dies auch nur im Rahmen seiner fachspezifischen Möglichkeiten. Da im Zentrum unserer Untersuchungen die Kultur als ein vom Menschen gestaltetes und ihn gestaltendes Orientierungssystem, eine „funktionelle Aufbauform", steht, ist durchaus weiterhin Leopold Schmidts Forderungen nach Analyse von Geschichte, Erscheinung und Funktion eben dieser Ordnung gültig. Ein Rückzug auf die „überlieferte Ordnung" dagegen erscheint mir unter den Forderungen der Gegenwart an uns nicht mehr möglich, insbesondere wenn Überlieferung mit den Kriterien von Kontinuität, Stabilität, Homogenität und Echtheit versehen wird. Kulturelle Ordnungen sind keine geschichtsüberdauernden und -unabhängigen Phänomene: auch wenn das Erscheinungsbild statisch sein mag, so hat es — auch als „cultural lag" — doch jeweils einen völlig veränderten Stellenwert im Verhältnis zu den übrigen in wechselseitiger Berührung untereinander stehenden raum-, zeit- und schichtenspezifischen kulturellen Ordnungen und zu übergreifenden Ordnungen sowie zu den Menschen als Objekten und Subjekten der jeweiligen kulturellen Ordnung. Die kulturellen Ressourcen der Menschen zeigen sich nicht nur im „Überlieferten", sondern vor allem auch in kreativen Prozessen, bei denen eine enkulturierte Ordnung in Situationszwängen modifiziert wird. Wenn diese Modifikationen auf „Überliefertes" zurückgreifen — und das Wiederauftauchen von Elementen einer sogenannten „Volkskultur" ist ein durchaus verbreitetes Gegenwartsphänomen —, so muß es sich weder ausschließlich um ein Wiederaufleben oder eine sekundäre Wiederbelebung von Traditionen als unbewußte oder bewußte Restauration einer vergangenen kulturellen Ordnung handeln, sondern diese Elemente können ebenso im Sinnzusammenhang einer kulturellen Anti-Ordnung stehen, wie es sich häufig in den sogenannten „Jugendlichen Kulturen" [24]) zeigt, oder es kann sich um „primär-kulturelle" [25]) Ressourcen handeln. Gerade letzteres führt aber unsere Frage nach den Ursachen wieder auf den physio-psychischen Bereich. Wenn Karbusický die Untersuchung der Transformation primär-kultureller Erscheinungen in die Lebensformen unserer Zeit fordert, dann heißt das, daß wir uns nicht mit einem déjà-vu-Erlebnis begnügen können, sondern auch dieses hinterfragen müssen: nicht die Geschichte des einzelnen Elements hilft hier weiter, sondern nur die vergleichende Erforschung der Stellung dieses Elements in den jeweiligen „kulturellen Ordnungen":

Die Aktualität eines Faches für seine Gegenwart liegt nicht nur in der Erforschung dieser Gegenwart, sondern vielmehr in der Fähigkeit, Phänomene vergleichend so zu diagnostizieren und abstrahierend zu typologisieren, daß sie für die Bewältigung von Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben auch ein therapeutisches Instrumentarium bieten. Die Kategorie der „kulturellen Ordnung" fordert theorieorientierte vergleichende empirische Forschungen, für die der vertikale Vergleich ebenso relevant sein kann wie der horizontale.

Anmerkungen

[1]) Leopold Schmidt, Die Volkskunde als Geisteswissenschaft (Mitt. d. Österr. Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie 73/77, 1947, S. 115—137). Neuabdruck in: Handbuch der Geisteswissenschaften Bd. 2, Jg. 2, H. 1. Wien 1948, S. 7—64, danach Zitate.

[2]) Ebda. S. 29.

[3]) Vgl. z. B. die Rez. zum „VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques" (ÖZV XIX/68, 1965, S. 207) unter Bezugnahme auf den Beitrag von Bela Gunda, Die mitteleuropäischen Bauernkulturen und die Methode der Cultural Anthropology: „... es handelt sich um einen jener Vorträge, bei deren Lektüre man nach fünf Jahren merkt, wie rasch solche Diskussionsbeiträge veralten ..."

[4]) Vgl. insbesondere den Sammelband seiner Aufsätze: The Nature of Culture. Chicago 1952. — Zum „kulturologischen" Konzept vgl. weiterhin Leslie A. White, Culturological vs. psychological interpretations of human behavior (American Sociological Review 12, 1947, S. 686—698). — Ders., The Science of Culture. A Study of Man and Civilization. New York-London 1949.

[5]) Kroeber, The Nature of Culture, S. 5.

[6]) A. L. Kroeber, The Superorganic (American Anthropologist 19, 1917, S. 163—213). Vgl. auch David Kaplan, The Superorganic: Science or Metaphysics? (American Anthropologist 67, 1965, S. 958—976).

[7]) Kroeber, The Nature of Culture, S. 127.

[8]) Schmidt, Volkskunde als Geisteswissenschaft, S. 14.

[9]) Wenn Leopold Schmidt in seinem Aufsatz „Volkskunde heute, 1968" (Antaios X, 1969, S. 218) davon spricht, daß „der junge Mensch, der sich dem Fach nähert, eher von dieser Vielfalt angezogen wird [Sie wurde eingangs vom Kratzputz über Rumpelstilzchen bis zum Eisenvotiv aufgezählt], als daß ihn Einzelfragen mit ihren unvermeidlichen Definitionsschwierigkeiten plagen würden", so gilt das nicht nur für den Neuling, sondern seine Sicht des Faches kann ja doch wohl nur durch die Vermittlung eben des Faches zustande gekommen sein.

[10]) Die Folklorismus-Debatte, die von der kulturpessimistischen Bewertung des Folklorismus oder der „zweiten Natürlichkeit" (Wiora) als Gegenwartsphänomen, der Feststellung des Folklorismus in historischen Dimensionen (Moser), dem „politischen Folklorismus" der Gegenwart (Brückner), der internationalen Folklore-Umfrage in der Zeitschrift für Vk. 1969, der „Kritik der Folklorismuskritik" (Bausinger) bis zur Kritik an dieser Kritik der Kritik (Köstlin) führt, zeigt nicht nur das Bemühen in unserem Fach, diese Erscheinungen zu erhellen, sondern auch, wie es Köstlin darlegt, mit der Ben Akiba-Tendenz „alles schon einmal dagewesen" die traditionellen Gegenstände des Faches der Forschung zu erhalten: Konrad Köstlin, Folklorismus und Ben Akiba (Rhein. Jb. f. Vk. 20, 1969, S. 234—256); ebd. alle einschlägige Literatur zum Folklorismus. Wenn nun, trotz dieser Diskussion und unter Berufung auf diese Diskussion (mit Ausnahme des Beitrags von Köstlin) Rudolf Kriss in seinem Beitrag über „Brauchtum, Folklorismus und Fremdenverkehr im Berchtesgadener Land" (In: Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger, Berlin 1970, S. 201) wieder konstatiert, „daß Brauchtum volkhaftes, gemeinschafts- und traditionsgebundenes Leben bedeutet, Folklorismus dessen absichtlich arrangierte Zurschaustellung im Zeitalter des Massentourismus", dann stimmt das nicht sehr hoffnungsvoll hinsichtlich der Reflexionsbereitschaft in unserem Fach.

[11]) Diese Richtung wird vor allem in den Arbeiten von M. Mead, E. Sapir, C. Kluckhohn, O. H. Mowrer, R. Linton, A. Irving Hallowell und H. G. Barnett vertreten.

[12]) Earl W. Count, Das Biogramm. Anthropologische Studien. Frankfurt a. M. 1970.

[13]) Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie. 2. Aufl., München 1969, S. 24 ff. — Otto Koenig, Grundzüge eines Ethogramms der Uniform, in: Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie. München 1970.

[14]) O. Koenig, Kultur und Verhaltensforschung, S. 19.

[15]) Hermann Bausinger, Zur Problematik historischer Volkskunde, in: Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 27). Tübingen 1970, S. 163. Die hier speziell an K. S. Kramers Ordnungsbegriff für das „ganze Haus" geübte Kritik liegt der gesamten Konzeption des Bandes „Abschied vom Volksleben" zugrunde: „im Sinne der resoluten Kritik am falschen Verbindlichen", wie die Herausgeber betonen (S. 8). Vgl. dazu die Stellungnahme von Karl-S. Kramer, Zur Problematik historischer Volkskunde (Zs. f. Volkskunde 67, 1971, S. 51—62).

[16]) Dieter Kramer, Wem nützt Volkskunde? (Zs. f. Volkskunde 66, 1970, S. 6).

[17]) Ebda. S. 8 f.

[18]) Martin Scharfe, „Populärer" Wandschmuck und Kommunikationsprozeß (Zs. f. Volkskunde 66, 1970, S. 98).

[19]) Vgl. Roland Narr, Volkskunde als kritische Sozialwissenschaft, in: Abschied vom Volksleben, S. 48 ff.

[20]) Zit. ebda. S. 52 nach Albrecht Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt 1969, S. 10.

[21]) Die „zu kurzen Schritte" spielten eine wesentliche Rolle in der Paper-Auseinandersetzung vor der Falkensteiner Arbeitstagung vom 21.—25. 9. 1970; vgl. Falkensteiner Protokolle. Bearbeitet u. hrsg. von Wolfgang Brückner. Frankfurt a. M. 1971, S. 40—41.

[22]) Vgl. z. B. den Sammelband „The Social Anthropology of Complex Societies. Ed. by Michael Banton. Edinburgh 1966, als Paperback 1968, 1969); Leo A. Despres, Anthropological Theory, Cultural Pluralism and the Study of Complex Societies, mit Diskussionsbeiträgen (Current Anthropology 9, 1968, S. 3—26).

[23]) Vgl. zur Kultur- und Persönlichkeitsforschung: Herbert Huckenbeck, Probleme ethnopsychologischer Forschung, in: Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth. Göttingen 1969, S. 35—48, und dort angeg. Lit.

[24]) Zum Phänomen und zur Einordnungsproblematik sog. Jugendlichen-Kulturen oder -Subkulturen vgl. den von Ludwig v. Friedeburg hg. Reader: Jugend in der modernen Gesellschaft. Köln-Berlin 1965.

[25]) Vladimir Karbusický, Primär-kulturelle Erscheinungen in der Industriegesellschaft, in: Kontakte und Grenzen, S. 165—174.

Volkskunde aus dem Boden

Von Richard Pittioni, Wien

Auf den ersten Blick mag der Titel unsachlich erscheinen. Besonders dann, wenn man den mit der Volkskunde verbundenen geistesgeschichtlichen Aspekt betont. L. Schmidt hat ja vor Jahren bei einer Umschreibung des thematischen Inhaltes der Volkskunde beziehungsweise der Volkskultur von einem „Leben in überlieferter Ordnung" gesprochen [1]) und auch gemeint, wie sehr Institutionelles, seit alters her Gültiges dieses Leben bestimmen und darum von anderen Erscheinungen absetzen. Volkskunde wird daher vorerst als etwas Statisches gesehen, als eine kulturelle Erscheinungsform mit geringer, mitunter sogar fast ohne Dynamik, als eine Lebensform, in der einmal Geschaffenes lange Zeit, sogar Jahrhunderte hindurch bestehen bleibt. Das ist zweifellos richtig und im Bereiche des geistigen Seins einer Volkskultur vielleicht auch klarer erkennbar als in jenem der materiellen Kultur. Denn hier wird die gegenständlich sichtbare Veränderung gerne unter dem Aspekt des technischen Fortschrittes gesehen, dessen sich eine Volkskultur zu bemächtigen vermag. Solches aber ist wieder von Zeit und Raum abhängig, regional sehr verschieden und deshalb auch kaum in Regeln zu fassen. Eigendynamik und Diffusionsdynamik, also Einwirkungen aus Zonen oder Punkten eines größeren Entfaltungstempos, werden an solchen Veränderungen einen sehr erheblichen, im Einzelfall jedoch verschieden hohen Anteil besitzen. Es handelt sich also hier um kulturelle Prozesse, wie sie innerhalb der Frühgeschichtsforschung Europas beobachtet und erfaßt werden, um chronologische Aufschlüsselungen und Zuordnungen von an sich zeitlich kaum oder nur schwer bestimmbaren Erscheinungen zu versuchen.

In die gleiche Kategorie der historischen Erschließung und damit zeitlichen Tiefenverankerung gehören auch die von L. Schmidt schon mehrmals vorgelegten Versuche, volkskundliche Erscheinungen der romanischen und gotischen Zeit herauszuarbeiten [2]), hieher gehört weiters die von H. Kühnel gepflegte Realienkunde des Mittelalters an Hand zeitgenössischer bildlicher Darstellungen [3]), da sich in ihnen neben ihrer rein gegenständlichen Erscheinungsweise auch ihre innerhalb der einzelnen Lebensbereiche orientierte Verwendung verbirgt. Die mit solchen Bildquellen verbundenen chronologischen Aussagen sind zu geläufig, um auf sie näher zurückkommen zu müssen.

Nun sind aber die einer historisch orientierten Volkskunde-Forschung zur Verfügung stehenden Quellen bildlicher und gegenständlicher Natur weitaus nicht vollständig genug, um aus ihnen eine Art Inventar eines einmal vorhanden gewesenen Gesamtbestandes erarbeiten zu können. Denn dieser ist zu bruchstückhaft erhalten geblieben, um einen weiter gespannten Betrachtungshorizont zu füllen. Dies gilt vor allem für die gegenständlichen, dem Verbrauch unterworfenen Quellen, eine Tatsache, die auch durch die zahlreichen museal

erhalten gebliebenen Objekte nicht verschleiert werden kann. Schon allein deshalb, weil man doch im besonderem Maße die „schönen", also eindrucksvollen Objekte gesammelt hat und man kaum jemals darauf bedacht war, auch die „weniger schönen", die unscheinbaren Bestandteile der materiellen Kultur mit in die museale Betrachtung einzubeziehen. Doch verbindet eine solche Sammeltätigkeit noch ein weiterer Nachteil: das Herauslösen nämlich aus einem Ensemble und damit das Nichtbeachten der zeitlichen Zuordnung, also die Frage, wie weit für ein im Gebrauch stehendes Objekt ein echter terminus a quo bestimmt werden kann.

In den letzten Jahren ist nun eine Forschungsrichtung hervorgetreten, die unter dem Begriff „Mittelalter-Archäologie" den anerkennenswerten Versuch unternimmt, dem historisch-dynamischen Erscheinungsbild des Mittelalters den kulturgeschichtlichen Hintergrund zu vermitteln. Doch vermag ein solcher Versuch keineswegs einer historisch-dynamischen Aufschlüsselung zu entbehren, um sein eigenes aliterales Quellengut chronologisch zu gliedern. Dort aber, wo diese Aufschlüsselung mittels des Literalbereiches noch nicht gelungen ist, hat die Mittelalter-Archäologie mit den gleichen chronologischen Bestimmungsschwierigkeiten zu kämpfen wie die Ur- und Frühgeschichte selbst. Als Forschungsrichtung ist aber die Mittelalter-Archäologie noch zu jung, um über diese chronologischen Schwierigkeiten hinausgekommen zu sein, sie ist aber auch noch nicht so weit, um aus dem ihr bereits zur Verfügung stehenden Gesamtbestand an objektgebundenen Quellen eine Zusammenschau in dem Sinne versuchen zu können, aus ihm ein geschlossenes, das Leben einer bestimmten Zeit in allen seinen Erscheinungsweisen umfassendes Ganzes darstellen zu können. Etwa in dem Sinne, wie dies F. Hampl vor kurzem in seiner Skizze über eine „Paläethnographie der Urzeit" angedeutet hat[4]). Denn an Stelle von „Urzeit" kann man mit der gleichen Berechtigung auch von einer „Paläethnographie des frühen, hohen und späten Mittelalters" ebenso sprechen wie von einer der Renaissance. Eine solche Paläethnographie des Mittelalters und der Renaissance ist aber wesentlich mehr als ein Sammeln, Ergraben und Ordnen dinglicher Quellen, sie ist in weitem Umfange das, was uns als Volkskunde geläufig ist, vor allem als Erscheinungsform der Lebensäußerungen der tragenden Bevölkerungsschicht — des bäuerlichen Lebensbereiches. Die Mittelalter-Archäologie kann primär nur Einzelglieder dieses oder anderer Lebensbereiche erfassen, sie kann Haus und Siedlung feststellen, sie kann bäuerliches Arbeitsgerät ordnen, sie kann auch dazu beitragen, das materielle Besitztum eines bestimmten Zeitabschnittes zu erarbeiten, sie kann — ein besonderer Glücksfall — die Bestattungsformen feststellen, ja sie kann sogar Quellen sammeln, denen religionsgeschichtliche Bedeutung zukommt, wenn eine solche aus der Quellengattung ersichtlich wird. Wenn der Quellenbestand ausreichend groß ist, kann sie sogar versuchen, in Parallele zum Arbeitsvorgang von Ur- und Frühgeschichte kulturelle Einheiten herauszustellen und damit verschiedene Formwollensbereiche erarbeiten, etwa in dem Sinne, wie dies schon in Ansätzen für die spätmittelalterliche Keramik versucht wurde[5]).

Zu größeren Arbeitserfolgen wird die Mittelalter-Archäologie kommen, wenn sie nicht vom Vergangenen zum Gegenwärtigen fortschreitet, sondern wenn sie den umgekehrten Weg in der Betrachtung von Kulturkontinuitäten im Einzelnen wie im Allgemeinen einzuschlagen versucht. Das bedeutet, daß

eine weiterführende Erkenntnis in diesem Bereiche der Bodenforschung von dem auszugehen hat, was ihr die Gegenwart bietet und was somit Gegenstand der volkskundlichen Forschung selbst darstellt. Denn nur von dieser Basis aus läßt sich die kulturelle Struktur innerhalb eines bestimmten Bereiches erkennen sowie die innere Verknüpfung von geistigem und materiellem Besitztum innerhalb einer bestimmten chronologischen Einheit erfassen. Voll gelingen wird dies aber kaum ohne Rücksicht auf die entsprechenden zeitgenössischen Literalquellen, soweit solche an sich zur Verfügung stehen.

Von dieser methodologischen Notwendigkeit her gewinnt dann auch das Thema „Volkskunde aus dem Boden" nicht bloß an Aktualität [6]), sondern auch jene wissenschaftliche Basis, die für eine erfolgversprechende Kombination zweier, in ihren Forschungswegen verschieden orientierter Disziplinen entscheidend ist. Vielleicht wird man in einem solchen Zusammenhang sogar zur Überlegung angeregt, ob die Mittelalter-Archäologie in sich selbst begründet ist, ob sie als eine disciplina sui generis gelten kann oder ob sie nicht „bloß" eine disciplina adiutrix einerseits für die historische Volkskunde, andererseits für die Literalhistorie darstellt. Denn gliedert man die heuristische Tätigkeit der Mittelalter-Archäologie nach den speziellen Erscheinungsweisen der Zeit (etwa in Stadtkern- [7]), Pfalzen- [8]), Burgen- [9]), Wüstungs- [10]) und Kloster-Archäologie [11])) auf, dann wird diese helfende Aufgabe der Bodenforschung nicht bloß offenbar, sondern sie erhält ihr ureigenstes Verständnis nur aus diesen historischen Einzelaspekten, ohne die eine Interpretation der Bodenaufschlüsse kaum gelänge. Sind also für die Urgeschichte die aus dem Boden gehobenen Überreste (im Sinne von E. Bernheim) echte Primärquellen, daher so zu verstehen, daß sie die einzigen Quellen für eine historische Erkenntnis darstellen, so sind die Überreste im Rahmen der literalhistorischen Forschung als Sekundärquellen, als Ergänzungsquellen zu werten, deren Bedeutung in der mit ihnen verbundenen Erweiterung des historischen Wissens über eine Zeit beschlossen ist.

Solchermaßen ist dann auch „Volkskunde aus dem Boden" zu verstehen, jedoch auch in dem Sinne zu begreifen, daß sie nicht nur eine Ergänzung und eine Erweiterung eines schon vorhandenen historischen Wissens darstellt, sondern über diese Aufgabe hinaus noch eine echte zeitliche Vertiefung dieses historischen Wissens in ganz bestimmten Belangen zu vermitteln vermag. Doch dürfte dies nur unter einer spezifischen Voraussetzung gelingen: wenn die volkskundlich orientierte Bodenforschung von jenen Einzelfragen ihres eigenen Fachbereiches ausgeht, von denen angenommen werden kann, daß geeignetes Quellengut hiefür noch im Boden bewahrt ist.

Eine solche Fragestellung an die Volkskunde ist aber — soweit ich sehe — bis jetzt erst zögernd an sie herangetragen worden [12]). Das ist verständlich, hatte sie sich doch fast ausschließlich mit dem Sammeln und Erfassen des Gegenwartsbestandes auseinanderzusetzen gehabt, eines Quellengutes, dessen innere Ordnung und Interpretation stets neue Aspekte boten. Aufmerksam aber wird man dann bei besonderen Problemen, wie A. Mais anläßlich seiner Forschungen über die Habaner Keramik im südlichen Niederösterreich [13]) oder seiner Fundaufsammlungen in Wüstungsbereichen des gleichen Bundeslandes [14]). Oder aber man wird mit ihr angesichts von Bodenaufschlüssen konfrontiert, die primär grundsätzlich anderen Absichten ihre Entstehung verdanken.

Vielleicht sind gerade solche „Zufallstreffer" geeignet, uns für eine „Volkskunde aus dem Boden" bereit zu machen, beziehungsweise für die spezielle Frage, welche Teilbereiche der volkskundlichen Forschung durch Bodenfunde ergänzt werden können. Von Anfang muß man sich im klaren darüber sein, daß der Boden nur solche Quellen herausgeben kann, die sich über längere Zeiträume zu halten vermögen. Es wird sich also um dingliche Quellen handeln, gleichgültig, ob sie dem profanen oder dem religiösen Bereich der Volkskunde zuzuordnen sind. Die konkrete Fragestellung wird aber auch davon mitbestimmt werden, wie weit die facheigene Quellenlage ein historisches Rückwärtsschreiten gestattet, dann auch davon, ob die Quellenart an sich so beschaffen ist, daß ihr Rückwärtsverfolgen im Boden auch Erfolgsaussichten besitzt. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: nicht uninteressant wäre eine Untersuchung, welchen Formenwandel die im slawischen Bereich noch im 20. Jahrhundert angelegten Boden-Fruchtspeicher seit dem 8. und 9. Jahrhundert erfahren haben [15]).

Ausgangspunkte für eine Volkskunde aus dem Boden werden also jene Einzelfragen bieten, die auf Grund ihrer Eigenart sozusagen „quellengeladen" sind. Welche Möglichkeiten sich in diesem Zusammenhange der Forschung zu bieten vermögen, wird an Hand der folgenden Beispiele darzulegen versucht, die als Anregungen gedacht sind und deren Auswahl vielleicht durch die Erfahrungen im eigenen Fachbereich der Ur- und Frühgeschichte mitbestimmt sein kann.

Beginnen wir mit dem volkstümlichen Handwerk, dann liegt es nahe, an die schriftlichen Hinweise auf Hafner-Orte anzuknüpfen und dem Beispiel von A. Mais folgend im Bereiche alter Töpferwerkstätten Umschau zu halten, wie weit durch Bodenaufschlüsse Ergänzungen zu dem vorhandenen Sammlungsbestand erarbeitet werden könnten. Nach der von F. Kirnbauer veröffentlichten Karte über nutzbare Tonvorkommen [16]) und der Zusammenstellung niederösterreichischer Hafner-Orte durch A. Otruba [17]) liegen nun wichtige Hinweise auf Ansatzpunkte für die Bodenforschung in Niederösterreich und im ganzen Alpenvorland vor. Wenn man zur Zeit weder einen Töpferofen für die Weißhafnerei noch einen solchen für die Grautonware oder Graphitware, aber auch keinen für die Keramik des 13. und 12. Jahrhunderts kennt [18]), dann zeigt sich hier eine sehr beachtliche Forschungslücke. Sie bezieht sich zwar in erster Linie auf die rein handwerklichen und erzeugungstechnischen Vorgänge, aber bei einer entsprechend intensiven Forschung wird vielleicht auch manches noch zutage kommen, das auch in das Gebiet des Brauchtums hinüberweist [19]). Mit der Gefäßherstellung eng verbunden ist jene der Ofenkacheln in der langen Reihe vom Topf-Kachel über die Schüsselkachel bis zur figural gestalteten Zier-Kachel [20]), bei der im Besonderen die Verbindungen zum volkstümlichen Gedankengut greifbar werden. Weitere Beachtung verdient auch die handwerkliche Herstellung von Ziegeln und Fliesen. Die römerzeitlichen Ziegelöfen von Wartmannstetten (NÖ.) und Erla (OÖ.) [21]) dürfen sich bis jetzt — so weit ich sehe — noch keiner Entsprechung aus einem späteren Zeitraum erfreuen [22]). Die Anfertigung von luftgetrockneten Ziegeln für den bäuerlichen Eigenbedarf wird durch Bodenfunde kaum zu erweisen sein.

Eine weitere, im 14., 15. und 16. Jahrhundert sicherlich nicht unbedeutende handwerkliche Tätigkeit ist mit der Glaserzeugung verbunden. Aber für die

Erzeugung von „Krautstrünken" beispielsweise, die sicher in keinem besseren Haushalt damals gefehlt haben werden, mangelt es noch an Hinweisen aus dem Boden.

Die Anfertigung von Stroh-[23]) und Holzgefäßen gehört in den Bereich des volkstümlichen Handwerkes, mitunter sogar in jenen der bäuerlichen Selbstversorgung, soweit es sich bei ihnen um einfache Gebrauchsobjekte handelt. Zur Holzgefäßtypologie durch Funde aus dem Boden etwas beizusteuern, wird nur unter ganz besonderen Erhaltungsbedingungen gelingen, womit dann auch wertvolle Ergänzungen zur mittelalterlichen und neuzeitlichen Drechslerei verbunden wären.

Spinnen und Weben sind eng mit der bäuerlichen Eigenversorgung verbunden. Zählt die Formenkunde des urzeitlichen Spinnwirtels mitunter zu jenen Kriterien, die für eine zeitliche Zuordnung von Fundgut entscheidend sind, so gelingt dies mit Ausnahme des Specksteinwirtels im frühgeschichtlichen Bereich kaum mehr. Im Bereiche der Volkskultur des hohen und späten Mittelalters sowie der frühen Neuzeit jedoch dürften diesbezüglich überhaupt noch keine Erfahrungen vorliegen, da es an entsprechenden siedlungskundlichen Untersuchungen mangelt. Doch bezeugen drei, aus dem Küchenabfallhaufen von Jochbergwald vor kurzem geborgene Wirtelbruchstücke die Verwendung solcher Aufstecker an Holzspindeln, deren rezente Form sich von jener der Urzeit wohl kaum unterschieden haben wird. Sie fundmäßig zu belegen, ist aber noch nicht gelungen, weshalb bildliche Darstellungen die Brücke zu den reichen Musealbeständen an Spinnrädern und Spinnrocken bilden müssen[24]).

Die erst vor kurzem neu belebte Thematik um die Bedeutung und Verwendung der sogenannten Schlittknochen hat eine weitere Frage des volkstümlichen Handwerkes angeschnitten: jene der Gerberei im Rahmen bäuerlicher Selbstversorgung oder kleinhandwerklicher Betriebe[25]). Es ist mir nicht bekannt, ob und wie weit beispielsweise aus unserem alpinen Raum einschlägige Beobachtungen über solche Knochenwerkzeuge vorliegen, wie auch die Geschichte der Lederbekleidung noch zu wenig untersucht worden sein dürfte.

Gleiches gilt für die Geschichte der bäuerlichen Mühle mit Hand- oder Wasserradbetrieb. Den spätlatènezeitlichen Handdrehmühlen mit ihren eigens geformten Bodensteinen und Läufern[26]) sowie den großen radartigen Handmühlsteinen des 10. Jahrhunderts[27]) dürfte man noch kaum jüngere Formen anschließen können. Was sich an Bauernmühlen des 18. und 19. Jahrhunderts bis vor wenige Jahre noch gehalten hat[28]), ist zum größten Teil wohl schon dem „technischen Zeitalter" und der „Fremdenverkehrsindustrie" zum Opfer gefallen. Ob es aber überhaupt gelingen wird, diese Quellenlücke noch zu schließen, wird man füglich zu bezweifeln haben[29]).

Die Erforschung siedlungskundlicher Einzelfragen des Mittelalters[30]) hat bereits mehrfach wertvolle und ihrem Inhalt nach auch bemerkenswerte Aufschlüsse vermittelt. So gibt es Bodenbefunde für Hausanlagen selbst[31]), auch von einem Gemeinde-Backofen wird gesprochen[32]). Hinweise auf die Art der Wasserversorgung eines Dorfes bieten Reste von Brunnen[33]). Fäkaliengruben enthalten verschiedenen Hausrat aus organischer Substanz[34]). Zur Frage der Hausbeleuchtung vermag das Fundgut gleichfalls Einzelhinweise zu vermitteln[35]).

Eine wertvolle Ergänzung zur Frage der „Freizeit-Gestaltung" bieten die seit der Urnenfelderkultur bekannten Spielknochen und Spielsteine [36]), tönernes Kinderspielzeug aber kennt man in Gestalt der Pfeif-Pferdchen [37]) und Turnier-Pferdchen [38]). Was einmal aus Holz geschnitzt [39]) oder aus Stroh geflochten war, wird nur in besonderen Ausnahmefällen bei guten Erhaltungsbedingungen faßbar sein. Auf die Frage der in Holz geschnittenen Haus- bzw. Viehmarken [40]) wurde schon seinerzeit bei Behandlung der Kerbhölzer von der Kelchalm hingewiesen, mittelalterliche oder frühneuzeitliche Belege sind aber seither nicht bekannt geworden.

Mit seiner Bearbeitung antiker und mittelalterlicher Pflugscharen [41]) hat L. Schmidt selbst einen wichtigen Beitrag zur Volkskunde aus dem Boden gegeben und diesen durch die von ihm intensiv betriebene Spatenforschung erweitert [42]). Auch der Frage der hölzernen Brettschaufeln [43]), deren historisch-archäologische Formenkunde wieder nur unter besonderen Erhaltungsbedingungen erarbeitet werden kann, hat er seine Aufmerksamkeit geschenkt und sie durch die Kombination von Bildzeugnissen und Originalen beispielhaft ergänzt [44]). Nicht minder bedeutungsvoll ist aber dann auch der Versuch einer Deutung von Darstellungen auf Fundmünzen in volkskundlicher Hinsicht [45]). Die Bedeutung solcher Funde für die zeitliche Zuordnung der mittelalterlichen Keramik [46]) ist ja seit langem schon bekannt.

Die in den letzten Jahren intensivierte archäologische Untersuchung von Kirchen hat bemerkenswerte baugeschichtliche Einzelergebnisse erzielt und damit auch wichtige Fortschritte auf diesem Forschungssektor vermittelt. Doch haben sie sich vorwiegend auf die Gebäude selbst beschränkt und kaum das umliegende Gelände erfaßt. So geben also diese Untersuchungen vorläufig keine weiteren Hinweise auf Fragen der religiösen Volkskunde, wobei man vorerst an Votivgaben jeglicher Art denkt, etwa aus Eisen wie die Leonhardifiguren [47]) oder aus Wachs [48]), aber auch an Weihe-Inschriften auf Stein sowie an religiöses Symbolgut, das früher einmal doch von wesentlich größerer Bedeutung gewesen sein wird als in den letzten zwei Jahrhunderten. L. Schmidt hat einmal auf die Bedeutung der modernen Volksglaubensforschung für die Urgeschichte [49]), beziehungsweise für das echte Verständnis urzeitlicher Quellen einschlägiger Art aufmerksam gemacht: wie notwendig schiene es also, solche Verbindungen zwischen einst und jetzt durch weitere Quellen zu vertiefen, um eine über Jahrhunderte reichende Kette in ihren wichtigsten Gliedern erfassen zu können.

Mit den vorstehenden Bemerkungen sollten bloß einige Hinweise zusammengestellt werden, um zu zeigen, daß eine Volkskunde aus dem Boden — wer es „gelehrter" ausdrücken will: eine Folklore-Archäologie — eine fruchtbringende Zukunft vor sich hat. Besonders dann, wenn sie sich einer gewissen, methodisch wohl notwendigen Systematik bedient. Vorläufig aber schiene eine Bestandsaufnahme dessen notwendig, was bereits ergraben und thematisch geordnet in kleinen Einzelveröffentlichungen vorgelegt wurde. Einiges davon ist in den Anmerkungen zusammengestellt — vielleicht als eine Keimzelle für eine umfassende Bibliographie, vorläufig etwa einmal für Mitteleuropa. Doch wäre es aussichtsreich, mit Hilfe dieser Literatursammlung einen nach thematisch-chronologischen Gesichtspunkten geordneten Atlas alles dessen anzu-

legen, was als echte volkstümliche Realie in die Vergangenheit zurückverfolgt werden kann. Gegenständliche und bildliche Realienkunde würden damit zu einer sinnvollen Einheit zusammenwachsen.

Anmerkungen

[1]) L. Schmidt, Die Volkskunde als Geisteswissenschaft (Mitt. Anthr. Ges. 73/77, 1947, S. 115 ff.).

[2]) L. Schmidt, Volkskunde, in: Ausstellung „Romanische Kunst in Österreich". Krems 1964. Katalog S. 209 ff. — Volkskunde, in: Ausstellung „Die Gotik in Niederösterreich". Krems 1959, Katalog[5] S. 121 ff. — Der Wirklichkeitsgehalt der gotischen Tafelbilder in volkskundlicher Sicht, in: Ausstellung „Alltag und Fest im Mittelalter, gotische Kunstwerke als Bilddokumente". Wien 1969, Katalog S 15 ff. — Kunstwerke aus Kärnten als Zeugnisse mittelalterlicher Volksfrömmigkeit, in: Ausstellung „Kärntner Kunst des Mittelalters aus dem Diözesanmuseum Klagenfurt". Wien 1971, Katalog S. 29 ff.

[3]) H. Kühnel, Die Wirklichkeit und ihr Abbild in der Kunst des Spätmittelalters, Katalog Wien 1969, S. 37 ff. — Die materielle Kultur des Spätmittelalters im Spiegel zeitgenössischer Ikonographie, Katalog Krems 1959, S. 7 ff. — Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit — Versuch einer Darstellung, Erfordernis der Gegenwart (Jahrb. Ver. f. Landeskde. NÖ., N.F. 37, 1965/7, S. 215 ff. [Festschrift K. Lechner]).

[4]) F. Hampl, Paläethnographie und das Museum für Urgeschichte in Asparn a. d. Zaya, NÖ. (Archaeol. Austr. 44, 1968, S. 34 ff.).

[5]) U. Lobbedey, Untersuchungen mittelalterlicher Keramik, vornehmlich aus Südwestdeutschland (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 3). 1968. — H. A. Knorr, Die slawische Keramik zwischen Elbe und Oder, Einleitung und Zeitansatz auf Grund der Münzgefäße (= Mannus-Bücherei, 58). 1937. —K. J. Barton, Some examples of mediaeval glazed earthenware in Sweden (Antikvarisk Arkiv 33, 1968). — Bemerkungen zu diesem Problem auch bei S. Felgenhauer-Schmiedt, Stand und Aufgaben der Keramikforschung des Mittelalters in Österreich (Archaeol. Austr.-Beiheft 10, 1969, S. 1 ff. mit weiterer Einzelliteratur, sowie Dies., Die keramischen Horizonte des Hausberges zu Gaiselberg, p. B. Gänserndorf, NÖ. (a. a. O., S. 10 ff.).

[6]) D. W. Müller, Gefäßbeigaben in neuzeitlichen Gräbern des Gothaer Landes, ein Beitrag zur archäologischen Volkskunde (Zeitschrift für Volkskunde 66, 1970, S. 16 ff. mit weiterer Einzelliteratur).

[7]) Die in den Anm. 7—11 genannte Literatur dient bloß dem Hinweis auf bereits durchgeführte Arbeiten. Zur Stadtkern-Forschung auf archäologischer Basis:

P. Koepke, Stadtkernforschung in Anklam (Ausgr. u. Fde. 2, 1957, S. 84 ff.). — B. Wachter, Stadtkernuntersuchungen in Dannenberg (Elbe), ein Beitrag der Archäologie zur frühen Stadtgeschichte (Die Kunde N.F. 20, 1969, S. 81 ff. [bronzener Wasserhahn in Hühnergestalt]). — H. Sülzer u. W. Coblenz, Die Ausgrabungen im Dresdener Altmarkt (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 92 ff. [mit Brunnenfunden]). — G. Behm-Blancke, Aufgaben und erste Ergebnisse der Stadtkernforschung in Erfurt (Ausgr. u. Fde. 6, 1961, S. 256 ff.). — G. Billig, Vorbericht über die Stadtkernforschung am Domhof in Halle (Saale) (Ausgr. u. Fde. 8, 1963, S. 52 ff.). — G. Neumann, Vorläuf. Bericht über die Stadtkernforschung in Jena von 1953—1956 (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 289 ff.). — H. Richter, Stadtkernforschung in der Karl-Marx-Stadt (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 96 ff.). — L. Langhammer, Die Ausgrabungen am Matthäikirchhof in Leipzig (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 88 ff.). — E. Nickel, Stadtkernforschung in Magdeburg im Jahre 1955 (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 232 ff.). — Ders., Ein mittelalterlicher Zinnfigurenstreifen aus Magdeburg (a. a. O., S. 239 ff. [für die Trachtengeschichte des 13. Jhdts. aufschlußreich]). — G. Richter, Zum mittelalterlichen Kunstgewerbe (Ausgr. u. Fde. 3, 1958, S. 314 ff. [zum Zinnstreifen]). — E. Nickel, Ein mittelalterlicher Hallenbau am Alten Markt in Magdeburg (= Deutsche Akad. d. Wiss., Schriften der Sektion f. Vor- u. Frühgesch., 8). 1960. — Ders., Zur Deutung des Magdeburger Zinnfigurenstreifens

(Ausgr. u. Fde. 5, 1960, S. 40 ff. [Gralsfest ?]). — Ders., Der „Alte Markt" in Magdeburg (= Schriften d. Sektion Vor- u. Frühgesch., 18). 1964. — G. Behm-Blancke, Stand der Stadtkernforschung in Mühlhausen (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 286 ff.). — R. Feustel, Stadtkernforschung Nordhausen (Ausgr. u. Fde. 2, 1957, S. 141 ff.). — R. Hoffmann, Die Stadtkernforschung in der Altstadt von Potsdam (Ausgr. u. Fde. 1, 1956, S. 32 ff.). — Ders., Die Stadtkernforschung in Potsdam in den Jahren 1956/7 (Ausgr. u. Fde. 2, 1957, S. 115 ff.). — Ders., Die Stadtkernforschung in Potsdam in den Jahren 1958 bis 1960 (Ausgr. u. Fde. 6, 1961, S. 145 ff.). — R. Dunkel, Stand und Aufgaben der Stadtkernforschung in Taucha, Kr. Leipzig (Ausgr. u. Fde. 13, 1968, S. 92 ff.). — W. Neugebauer, Der Burgwall Alt-Lübeck, Geschichte, Stand und Aufgaben der Forschung (Offa 21/22, 1964/5, S. 127 ff.). — H. Ladenbauer-Orel, Archäologische Stadtkernforschung in Wien (Jb. Ver. f. Gesch. Stadt Wien 21/22, 1966, S. 7 ff.). — Für die Problematik der ungarischen Forschung vgl. man: I. Holl, Mittelalterarchäologie in Ungarn (1946—1964) (Acta Archaeol. Acad. Scient. Hung. 22, 1970, S. 365 ff.). — Ders., Sopron középkori városfalai [der mittelalterliche Stadtkern von Sopron] I (Archaeol. Ertes. 94, 1967, S. 155 ff.; II, a. a. O., 95, 1968, S. 188 ff.).

[8]) Zur Pfalzenforschung:

P. Grimm, Fortsetzung der Ausgrabungen in der Pfalz Tilleda im Jahre 1958 (Ausgr. u. Fde. 4, 1959, S. 42 ff.). — Ders., Zum Stand der Ausgrabungen in der Pfalz Tilleda am Kyffhäuser (Jahresschr. f. mitteldeutsche Vorgesch. 49, 1965, S. 99 ff.). — Ders., Tilleda, eine königliche Pfalz am Kyffhäuser (Schriften d. Sektion f. Vor- u. Frühgesch. 24, 1968). — C. H. Seebach, Die Königspfalz Werla (Göttinger Schriften z. Vor- u. Frühgesch. 8, 1967). — H. Jankuhn, Die mittelalterlichen Königspfalzen als archäologisches Forschungsproblem [erläutert am Beispiel sächsischer Pfalzen] (Schriften d. Sektion f. Vor- u. Frühgesch. 16, 1964, S.323 ff.). — W. Winkelmann, Die Königspfalz und die Bischofspfalz des 11. und 12. Jahrhunderts in Paderborn (Frühmittelalterliche Studien, 4, 1970, S. 398 ff.).

[9]) Zur Burgen- und Hausberg-Forschung:

H. P. Schad'n, Die Hausberge und verwandten Wehranlagen in Niederösterreich, ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterl. Befestigungswesens und seiner Entwicklung vom Ringwall bis zur Mauerburg und Stadtumwehrung (Prähist. Forschungen 3, 1953). — A. Weiss, Bisher unbekannte Hausberge und verwandte Anlagen im Viertel unter dem Wienerwald, Niederösterreich (Archaeol. Austr. 39, 1966, S. 54 ff.). — R. Büttner, Eine hochmittelalterliche Wehranlage bei Altlengbach, NÖ. — Ausgrabungen in Großenberg (Archaeol. Austr. 32, 1962, S. 89 ff.). — H. Ladenbauer-Orel, Der Kirchenberg in Wieselburg an der Erlauf (Jahrb. Ver. f. Landeskde. NÖ. N.F. 37, 1965/7, S. 28 ff. [Festschrift K. Lechner]). — Dies., Die Burganlage in der Restsiedlung des frühmittelalterlichen Wien (Schriften d. Sektion f. Vor- u. Frühgesch. 25, 1969, S. 315 ff.). — K. Ulbrich, Die mittelalterlichen Wehranlagen von Eberau (Südburgenland) (Burgenländ. Forschungen 4, 1948). — H. P. Schad'n, Hausberge und Fluchtburgen im Burgenland (a. a. O. 9, 1950). — K. Ulbrich u. A. Ratz, Die Wehranlagen von Burg, eine topographische, historische und burgenkundliche Untersuchung (a. a. O. 25, 1954). — A. Herrnbrodt, Der Husterknupp, eine niederrheinische Burganlage des frühen Mittelalters. 1958. — M. Müller-Wille, Mittelalterliche Burghügel („Motten") im nördlichen Rheinland (Beihefte Bonner Jahrb. 16, 1966 [mit Literatur über einschlägige Untersuchungen in Deutschland, in den Niederlanden, Belgien, Frankreich, England, Irland, Dänemark]). — Château Gaillard, Studien zur mittelalterlichen Wehr- u. Siedlungsforschung, II (Beihefte Bonner Jb. 27, 1967). — Rheinische Ausgrabungen 1 (Beiträge z. Archäolog. des Mittelalters, Beihefte Bonner Jahrb. 28, 1968 [Motte Haus Meer, Gem. Büderich]).

[10]) Zur Wüstungsforschung:

P. Grimm, Archäologische Beiträge zum hohen Mittelalter (Ausgr. u. Fde. 2, 1957, S. 310 ff.). — K. Grebe, Die Wüstungen von Bernöwe und Teschendorf (Ausgr. u. Fde. 5, 1960, S. 153 ff.). — A. Volland, Mittelalterliche Keramik von der Wüstung „Springen" in der Flur Kieselbach, Kr. Bad Salzungen (Ausgr. u. Fde. 6, 1961, S. 253 ff.). — W. Kastohm, Untersuchungen auf der Wüstung „Alt-Hinzenhagen", Kr. Güstrow (Ausgr. u. Fde 7, 1962, S. 196 ff.). — W. Janssen, Mittelalterliche Dorfsiedlung als archäologisches Problem, Frühmittelalterl. Studien (Jahrb. d.

Inst. f. Frühmittelalterforschung 2, 1968, S. 305 ff.). — Ders., Methodische Probleme archäologischer Wüstungsforschung (Nachrichten d. Akad. d. Wiss. Göttingen, I, phil.-hist. Kl., 1968, Nr. 2, S. 29 ff. mit weiteren Literaturangaben). — F. Felgenhauer und S. Felgenhauer-Schmiedt, Die Wüstung Gang, Gemeinde Eckartsau, p. B. Gänserndorf, NÖ. (Archaeol. Austr.-Beiheft 10, 1969, S. 25 ff.). — H. Friesinger, Luftbildarchäologische Untersuchungen im Raum Orth a. d. Donau, p. B. Gänserndorf, NÖ. (a. a. O., S. 68 ff.). — L. Papp, Az elpusztul baranyai falvak kutatása [Erforschung der vernichteten einstigen mittelalterlichen Dörfer von Baranya] (Müemlékvédelem 10, 1966, S. 103 ff.).

[11]) Zur Frage der Kloster-Archäologie:

R. Pittioni, Von der Industrie-Archäologie zur Stiftsarchäologie (Österr. Akad. d. Wiss., Anzeiger, phil.-hist. Kl., 105, 1968, S. 269 ff.). — Weitere Hinweise bei: Ders., Verzierte Bodenfliesen aus dem Stift Heiligenkreuz, Niederösterreich, ein Beitrag der Mittelalter-Archäologie zur Physiologus-Forschung (a. a. O., 107, 1970, S. 74 ff. mit der hier genannten Literatur über archäologische Untersuchungen von Zisterzienser Abteien). Ergänzend dazu: I. Swartling, Roma Abbey Church in the Middle Ages (Antikvarisk Arkiv 32, 1967). — M. Zlinszkyné-Sternegg, Adatok a Szentgotthárdi volt Ciszterci apátság épitéstörténetéhez [Beiträge zur Baugeschichte der ehemal. Zist.-Abtei Sankt Gotthard] (Savaria 3, 1965, S. 283 ff. [310 ff.]). — N. Emese, Az ozorai Ferencs kolostar [le couvent Franciscain d'Ozora] (Folia Archaeol. 20, 1969, S. 135 ff.). — U. Lobbedey, Zur archäologischen Erforschung westfälischer Frauenklöster des 9. Jahrhunderts (Frühmittelalterliche Studien, 4, 1970, S. 320 ff.). — K. Kozák — A. Uzsoki, Die Erschließung der Kathedrale von Györ I (Arrabona, 12, 1970, S. 162 ff.).

[12]) Vgl. dazu die beachtenswerten Ausführungen von A. Mais, Aufgaben der volkskundlichen Archäologie (Wiener Völkerkundliche Mitteilungen II/2, 1954, S. 184 ff.), im Anschluß an: E. Grohne, Spatenforschung in der Volkskunde (Volkswerk, Jahrb. d. Staatl. Museums f. Volkskunde 2, 1942, S. 130 ff.), der an den Beispielen der Wüstungsforschung, der Untersuchung von altstädtischen Kulturschichten, von Töpfereiplätzen und Glashüttenresten auf die Bedeutung der Bodenforschung aufmerksam macht. Über eine Glashütten-Untersuchung in Reichenau am Freinwald, BH Gmünd, aus dem 17. Jhdt. vgl. den Kurzbericht in Fundber. a. Österr. 9, 1967/69, S. 95, von A. Mais u. H. Adler. — Als Einzelbeitrag: R. Pittioni, Tiroler Gasthaus-Archäologie (ÖZV XXIII/72, 1969, S. 201 ff.).

[13]) A. Mais, Die Krügelmacher der Fischauer Gruppe, NÖ. (Archaeol. Austr. 19/20, 1956, S. 250 ff.).

[14]) Als Beispiel: Ebenthal, NÖ. (Fundber. a. Österr. 6, 1967, S. 146).

[15]) Aus eigenen Erfahrungen im ostslawischen Bereich ist mir eine ausgeprägte Variationsbreite hinsichtlich der Größenverhältnisse bekannt, die von der Zweckbestimmung jeder Anlage abhängig sind. — Frühmittelalterliche Belege u. a. bei J. Kudrnác, Lagerung von Getreide in Gruben-Speichern (Vzník a počátky Slovanů 2, 1958, S. 233 ff.). — Ders., Klučov, Staroslovanské hradiště v středních Čechach (Monumenta Archaelogica XVII, 1970, Abb. 45, Taf. XXXVI).

[16]) F. Kirnbauer, Nutzbare Tonvorkommen im österreichischen Alpenvorland (Archaeol. Austr.-Beiheft 10, 1969, S. 89 ff.).

[17]) A. Otruba, Vom Steingut zum Porzellan in Niederösterreich. 1966.

[18]) Ein planmäßiges Sammeln aller bis jetzt bekannt gewordener mittelalterlicher Töpferöfen wäre dringend notwendig, hier nur einige Beispiele: V. Nekuda, Funde von mittelalterlichen Töpferöfen in Mähren (Acta Musei Moraviae 48, 1963, S. 57 ff.). — L. Hrdlička, Die mittelalterlichen Töpferöfen mit keramischem Gewölbe aus Bakor nad Zizerou (Archaeol. rozhledy 19, 1967, S. 521). — H. Hesse, Zwei mittelalterliche Töpferöfen in Creuzburg, Kr. Eisenach (Ausgr. u. Fde. 12, 1967, S. 278 ff.). — W. Timpel, Ein mittelalterlicher Töpferofen von Walschleben, Kr. Erfurt (Ausgr. u. Fde. 14, 1969, S. 275 ff.).

[19]) Vgl. dazu W. Haid, Zwei Wilddarstellungen auf Gefäßböden aus dem Liesingtal, Steiermark (Zeitschr. f. Volkskunde N.S. 24, 1970, S. 61 ff. [aus einem Abfallhaufen mit vielen Keramikresten!]). — H. Wolf, Ein mittelalterliches Ton-Aquamanile aus Zeuching im Bayerischen Wald (Beiträge zur Oberpfalzforschung 1, 1965, S. 57 ff.). — R. Moschkau, Ein tönernes Gußgefäß des Mittelalters aus Taucha, Kr. Leipzig (Ausgr. u. Fde. 11, 1966, S. 100 ff.).

[20]) P. Voit u. I. Holl, Alte ungarische Ofenkacheln. Budapest 1963. — K. Strauss, Die Kachelkunst des 15. und 16. Jahrhunderts. Straßburg 1966. — R. Franz, Der Kachelofen, Entstehung und kunstgeschichtliche Entwicklung vom Mittelalter bis zum Ausgang des Klassizismus. Graz 1969.

[21]) Ausgrabung Cl. Eibner (Fundber. a. Österr. 9, 1969, S. 81). — H. Stiglitz, Ein Ziegelofen an der Erla (Jahrb. d. OÖ. Musealvereines 114/I, 1969, S. 69 ff.).

[22]) Hinweise auf die Anfertigung von Tonfliesen im Klosterbereich bei R. Pittioni, Anm. 11, 1970.

[23]) E. Kost, Strohkörbe als Urgefäße (Württembergisches Jahrb. f. Volkskunde 1956, S. 54 ff.). — Die Frage, wie weit Holzgefäße bzw. allgemein Behälter aus organischer Substanz die keramische Produktion und deren Formenkunde angeregt haben, dürfte auch innerhalb der Volkskunde noch kaum eingehend genug untersucht worden sein, innerhalb der Ur- und Frühgeschichte aber ist diese Frage an sich noch nicht gestellt worden, obwohl sich speziell in diesem Quellenbereich die formenmäßige und auch verzierungsmäßige Abhängigkeit der Tonware von Gefäßen aus organischer Substanz immer wieder zeigen läßt.

[24]) A Cloisters Bestiary, Prepared by R. A. Randall jr., in: The Metropolitan Museum of Art, New York[2], 1965, S. 27: Detail aus der Handschrift „Hours of Jeanne d'Evreux" (Paris), 1325—1328, sitzende Frau in der rechten Hand den Spinnrocken, mit der linken Hand den Faden haltend, daran eine Spindel mit aufgedrehtem Faden. Eine Katze spielt mit der Spindel.

[25]) Hansen, Knöcherne Werkzeuge (Mitteldeutsche Volkheit 5, 1938, S. 108 ff.). — H.-J. Barthel, Schlittknochen oder Knochengeräte ? (Alt-Thüringen 10, 1968/9, S. 205 ff.).

[26]) E. Henning, Beobachtungen zum Mahlvorgang an vor- und frühgeschichtlichen Getreidemühlen (Ethnogr.-archäol. Zeitschr. 7, 1966, S. 71 ff.).

[27]) E. Beninger, Der mittelalterliche Mahlsteinbruch von Altenhof im Kamptal (Unsere Heimat 33, 1962, S. 13 ff.). — Originalfunde in der slawischen Siedlung von Thunau, vgl. H. Friesinger u. H. Mitscha-Märheim, Die Ausgrabungen in der Wallburg „Schanze" in Thunau bei Gars, NÖ. (Zeitschr. f. Kunst- u. Denkmalpflege 22, 1968, S. 48 ff., Abb. 88).

[28]) F. u. G. Maresch, Die Pichl-Mühle in der Loich, vom Getreide zum Brot (ÖZV XXIV/73, 1970, S. 1 ff.).

[29]) Im alpinen Bereich kann man da und dort die beim Wegräumen alter Bauernmühlen liegengelassenen Mahlsteine noch beobachten, deren Einsammeln wäre Aufgabe der zuständigen Heimatmuseen.

[30]) Zur Methode vgl. B. Schier, Über die Zusammenarbeit der vorgeschichtlichen und volkskundlichen Hausforschung (Zeitschr. f. Volkskunde 51, 1954, S. 3 ff.). — Weiters: A. Zippelius, Vormittelalterliche Zimmerungstechnik in Mitteleuropa (Rhein. Jahrb. f. Volkskunde 5, 1951, S. 7 ff.). — W. Bastian, Dorfbefriedung, Dorfbefestigung, zwei Beispiele aus Kartenwerken des 16. Jahrhunderts (Ausgr. u. Fde. 4, 1959, S. 202 ff.).

[31]) E. Nickel, Ein frühmittelalterliches Haus in der Himmelreichstraße in Magdeburg (Ausgr. u. Fde. 5, 1960, S. 36 ff. und Literatur Anm. 10).

[32]) H. Diekmann, Ein Gemeindebackofen des 10.—13. Jhdts. im Teutoburger Wald (Mannus 30, 1938, S. 141 ff.).

[33]) S. Kramer, Brunnenreste einer mittelalterlichen Wüstung (Ausgr. u. Fde. 5, 1960, S. 300 ff.). — R. Dunkel, Ein frühdeutscher Röhrenbrunnen in Panitzsch, Kr. Leipzig (Ausgr. u. Fde. 12, 1967, S. 103 ff.).

[34]) H. Gauß, Neufunde aus mittelalterlichen Fäkaliengruben in Eisenach (Ausgr. u. Fde. 8, 1963, S. 272 ff.). — K.-H. Knörzer u. G. Müller, Mittelalterliche Fäkalien-Faßgrube mit Pflanzenresten aus Neuß (Beihefte Bonner Jahrb. 28, 1968, S. 131 ff. [mit wichtigen Hinweisen zur Nahrung des 15. und 16. Jhdts.]).

[35]) H. J. Stoll, Ein tönerner Lichtstock des Spätmittelalters von Magdeburg (Ausgr. u. Fde. 9, 1964, S. 53 ff.). — Dazu allgemein: H. Eckstein u. K.-J. Sambach, Lampe — Leuchte — Laterne, Gebrauch und Form vom 3. Jahrtausend bis heute. 1964. — Die tönerne Teller-Lampe ist sowohl im häuslichen Bereich wie auch für den Bergmann des Mittelalters nachgewiesen; vgl. M. Hell, Eine Grubenlampe aus Kolm-Saigurn im Raurisertal in Salzburg (Salzb. Museum C.A., Jahresschrift 12/13, 1966/7 [1968], S. 73 ff.).

[36]) M. Hell, Vorgeschichtliche Spielwürfel aus Salzburg (Mannus 33, 1941, S. 478 ff.). — E. Nickel, Ein mittelalterlicher Spielstein (Ausgr. u. Fde. 2, 1957, S. 253 f.).

[37]) H.-J. Barthel, „Pfeifpferdchen" (Ausgr. u. Fde. 9, 1964, S. 274 ff.).

[38]) V. Burian, Zur Typologie und Datierung volkstümlicher Keramikplastik (Pferdchen) (Časopis etnogr. 10, 1962, S. 301 ff.).

[39]) Welchen Umfang bäuerliches Kinderspielzeug aus Holz gehabt haben kann, läßt sich aus rezenten Museumsbeständen erschließen.

[40]) E. Preuschen u. R. Pittioni, Untersuchungen im Bergbaugebiet Kelchalpe (Mitt. Prähist. Komm. 3, 1937, S. 1 ff., Taf. 36—38, Abb. 5 mit der hier genannten Literatur).

[41]) L. Schmidt, Antike und mittelalterliche Pflugscharen in Österreich (Archaeol. Austr. 19/20, 1956, S. 227 ff.). — J. Knabel, Eine frühgeschichtliche Pflugschar aus Rothenburg in der Oberlausitz (Ausgr. u. Fde. 9, 1964, S. 117 ff.). — M. Beranová u. V. Huml, Die Pflugschar aus Vestec und einige Probleme der frühneuzeitlichen Ackergeräte an Hand der archäologischen Funde (Archeol. rozhledy 22, 1970, S. 84). — Zur Pflugforschung (mit reicher Literaturangabe): Tools and Tillage I/3, 1970.

[42]) L. Schmidt, Die beiden Spaten-Umfragen von 1952 und 1956 (ÖZV XI/60, 1957, S. 75 ff.). — Ders., Neue Forschungen zu den randbeschlagenen Holzspaten in Mitteldeutschland und in Böhmen (a. a. O. 62, 1959, S. 131 ff.). — A. Fenton, Early and traditional cultivating implements in Scotland (Proceedings of the Soc. of Antiquaries of Scotland 96, 1962/3, S. 264 ff.). — A. Gaily u. A. Fenton (ed.), The spade in Northern and Atlantic Europe. 1970.

[43]) L. Schmidt, Hölzerne Brettschaufeln im Steirischen Salzkammergut, zur Verbreitung und bildlichen Beziehung eines mittelalterlichen Arbeitsgerätes, in: Festschrift H. Koren, Graz 1966, S. 77 ff.

[44]) L. Schmidt, Historische Bildzeugnisse zur Arbeitsgerätekunde (ÖZV XIII/62, 1959, S. 48 ff.). — Ders., Historische Vertiefung und Kommentierung des Archivmaterials (ÖZV XII/61, 1958, S. 329 ff. [am Beispiel eines in einem n.-ö. Weinkeller ausgegrabenen Rebmessers des 16. Jhdts.]).

[45]) W. Berger, Der Bildinhalt der hochmittelalterlichen Wiener und verwandten Pfennige in volkskundlicher Sicht (ÖZV XXI/70, 1967, S. 246 ff.).

[46]) H. Steininger, Die münzdatierte Keramik des Mittelalters und der frühen Neuzeit in Österreich, Wien 1964. — Dazu die weitere Zusammenstellung von Literatur bei S. Felgenhauer-Schmiedt, Anm. 5. — V. Nekuda u. K. Reichertová, Středověká keramika v Čechách a na Moravě, 1968. — I. Holl, Középkori cserépedények a buda várpalotából [mittelalterl. Keramik aus dem Burgpalast von Buda] (Budapest Régiségei 20, 1963, S. 335 ff.). — Ders. A magyar középkori kerámia kutatásának problémati [das Problem der Erforschung der ungarischen mittelalterl. Keramik] (Studia Ethnologica 5, 1963, S. 65 ff.). — Ders., Mittelalterliche Funde aus einem Brunnen von Buda (Studia Archaeologica 4, 1966).

[47]) R. Kriss, Eisenopfer. München 1957. — H. Steininger, Das Erhardiopfer in Wartberg im Mürztal, Steiermark, ein Beitrag zur Patrozinien- und Wallfahrtsvolkskunde (ÖZV XVI/65, 1962, S. 210 ff.). (Hier neben Eisenopfern auch solche aus Holz!) — Ders., Eisenopfer aus niederösterr. Gnadenstätten, ein Beitrag zur Wallfahrtsvolkskunde (ÖZV XXIII/72, 1969, S. 1 ff.).

[48]) L. Schmidt, Zur Geschichte des Wachsopfers im Mittelalter (ÖZV I/50, 1947, S. 86 ff.).

[49]) L. Schmidt, Die Bedeutung der modernen Volksglaubensforschung für die Urgeschichte (Archaeol. Austr. 4, 1949, S. 140 ff.).

Ausstellung und Museum im Dienste der Wissenschaft

Von Rupert Feuchtmüller, Wien

Die wenigen Zeilen sind kein Beitrag zum eigentlichen Fachgebiet des Jubilars und doch berühren sie einen nicht unwesentlichen Bereich seiner Tätigkeit. Vor allem will der Autor, der als Student im Österreichischen Museum für Volkskunde von Prof. Dr. Leopold Schmidt im Rahmen von Museumskunde-Vorlesungen, für diese Fragen interessiert wurde, seine Dankbarkeit erweisen und jene Gedanken, die für die eigene Arbeit wichtig waren, festhalten.

Die Gestaltung musealer Ausstellungen bedeutet wissenschaftliche Darstellung mit optischen Mitteln, ein Wieder- und Neugewinnen der Vergangenheit für das Leben. Zum Großteil haben jene Gegenstände, die man in den Museen verwahrt, ihre ehemalige Bedeutung und Funktion verloren; doch sie wurden als etwas Besonderes erkannt, bewahrt und gesammelt, wobei für ihre Erhaltung irgendeine Komponente, oft nur eine recht äußerliche, maßgebend sein konnte. Ausstellen trägt die Verpflichtung der Erforschung in sich; zur Erscheinung hat der neu- und wiedergewonnene Inhalt zu treten. Beides bedingt entsprechende Anordnungen im Raum, geistige und optische Nachbarschaft. Diese Zusammenhänge, von Leopold Schmidt an einem konkreten Beispiel einer Ausstellung erörtert, haben uns Studenten erst gezeigt, was ein Museum sein kann: nämlich keine aus historischen Ressentiments entstandene Verlegenheitslösungen, keine Depots einer Vergangenheit, die uns in ihrer Existenz doch nicht mehr zu berühren vermag, sondern Forschungs- und Lehrstätten der Gegenwart. Wer in Museen Leichenkammern sieht, der ist über eine oberflächliche Betrachtung nicht hinausgekommen und ist in einem Mißverständnis befangen. Die Aufgabe der Museen kann es niemals sein, die Realität der Vergangenheit zu beleben. Rekonstruktionen dieser Art blieben Kuriositäten, die weder der Vergangenheit noch der Gegenwart nützten. Der lebendige Weg führt nur über die geistigen Bereiche.

Die erste Aufgabe, die einer Ausstellungsvorbereitung vorangehen soll, ist die genaue Erforschung der Gegenstände und eine intensive Kenntnis des gewählten Themas. Aus der Gegenüberstellung von Thema und vorhandenen Ausstellungsgegenständen ergibt sich erst die weitere Arbeit. Das „Museum der Objekte" wird — wie ich es schon vor Jahren schlagwortartig bezeichnet hatte — zu einem „Museum der Idee." Darunter kann man nun zweierlei verstehen: Erstens soll eine Ausstellung jene Ideen, die gleichsam in den Gegenständen ruhen, herausheben, sichtbar machen und weiterführen; zweitens sollen Zusammenhänge, die das Thema erfordert, die aber in den zur Verfügung stehenden Gegenständen nicht genügend sichtbar sind, dargestellt werden. Die erste Forderung wird sich durch wissenschaftliche Vergleiche erfüllen lassen. Es können dies Entwicklungsreihen, thematischer Wandel, Formwandel oder

Ausdruckswandel sein. Kurz, es geht um eine optische Darstellung wissenschaftlicher Ergebnisse, nun aber nicht an Hand von Fotos, wie wir es bei Publikationen gewohnt sind, sondern mittels der Originale. In diesem Zusammenhang wird immer wieder betont, eine Museums-Aufstellung hätte zu vereinfachen, Grundzüge der Erkenntnis zu vermitteln. Gewiß, eine Ordnung der Objekte hat dies zu berücksichtigen. In Einzelfragen soll ein Museum jedoch sehr speziell sein. Um diese zweite Forderung zu erfüllen, muß man sich um Vergleichsmaterial im Sinne der darzustellenden Idee bemühen. Es können dies Leihgaben, Reproduktionen, Kopien, Bilder, schematische Zeichnungen, Modelle und vieles anderes sein. So gelangt man zu einer wissenschaftlichen Dokumentation, bei der eine Spezialfrage behandelt wird: sie kann auch Sonderabteilung im Rahmen der größeren Ausstellung sein.

Eine solche Spezialisierung innerhalb einer Ausstellung führt zu den Problemen der Darstellung. Grundsätzlich sei festgehalten, daß ein Museum wohl durch eine geistige Ordnung wertvoll wird, daß es aber von seiner ästhetischen Anordnung lebt. Verstößt man dagegen, dann kommt man in die ganz anderen Bereiche einer Studiensammlung oder der Wunder- und Raritätenkammern. Ein Museum muß zuerst gefällig sein, eine angenehme Atmosphäre schaffen, die zum Studium einlädt, aber nicht davon abstößt. Wie lassen sich nun die verschiedenen Forderungen vereinen, vor allem diese Mischung von Original und Vergleichsbehelf vertreten? Dies ist — so meine ich — nur eine Frage der Anordnung. Das Original muß von den Vergleichsbeispielen unangetastet bleiben, es muß seine Unabhängigkeit behalten. Der Vergleich bringt nur Möglichkeiten heran, darf aber niemals einschränken. Dies ist ein entscheidender Unterschied zur schriftlichen Publikation. Hier wird durch den Autor die Art des Vergleiches, ja sogar der Blickpunkt festgelegt. Im Museum bewegt sich die Diskussion auf freierer Basis, eben als eine Möglichkeit. Die Erörterung wissenschaftlicher Fragen wird daher auch vor dem Original, im Rahmen einer solchen speziellen Ausstellung gewinnbringender sein.

Es gibt nun verschiedene Möglichkeiten diese Darstellungsprobleme zu lösen: durch eigene Vitrinengruppen, Tableaus oder kleine Kojen. Man kann sogar, wenn nur Bildmaterial (Fotos) für die Vergleiche zur Verfügung steht, ein Foto des in der Nähe aufgestellten Originals in diese Reihe einbeziehen, um dadurch eine bessere Grundlage für den Vergleich zu erhalten. Im übrigen kommt es nur auf die Art des geistigen Konzepts an, um jenen „Abstand" von Original und Behelf zu verringern; der Aussagewert entscheidet. Wer könnte etwa sagen — um zwei Beispiele aus dem Bereich der Kunst zu wählen — daß die mit Modellen und Fotos gestaltete Architekturabteilung der Donauschule-Ausstellung in St. Florian im Jahre 1965 zweitrangig war? Sie war als Ausstellung interessant und bereicherte das gesamte Thema. Ganz ähnlich war es bei der Breughel-Ausstellung, die 1969 in Brüssel gezeigt wurde. Die Dokumentation war äußerst interessant, die Einbeziehung einiger Originale sehr gut und gewinnbringend gelöst. Gerade hier zeigte es sich, wie objektiv eine Ausstellung sein kann, wie wichtig jedoch ein subjektiver Führungsweg für das gewünschte Verständnis ist.

Aus einer solchen Gliederung der einzelnen Themen ergibt sich natürlich die Notwendigkeit eines geistigen Aufbaues der Gesamtheit. Hier steht die

ideale Forderung nach einer durchlaufenden Ordnung, die von Objekt zu Objekt, von Vitrine zu Vitrine, von Raum zu Raum führt, die Anfang und Ende hat. Dies könnte natürlich auch entlang einer Vitrinenpassage geschehen, an der die Besucher vorbeigeführt werden. Eine solche Reihung würde jedoch mehreren Forderungen widersprechen: dem Moment der optischen Gleichzeitigkeit im Raum (denn jede Lösung, die an die Gestaltung eines Buches erinnert ist im Museum abzulehnen), ferner wäre in einer solchen Vitrinenpassage die Dreidimensionalität nicht gegeben, drittens besteht die Gefahr einer Uniformierung. Gleichzeitigkeit in der Wirkung bedeutet durchaus nicht Gleichrangigkeit und so besteht die Aufgabe eines Ausstellungsgestalters in der Schaffung von Ordnungen, die durch Inhalt und Form gleichermaßen gegeben sein müssen. Inhaltgleiche und formale Erwägungen in der Disposition haben sich gegenseitig zu fördern, keinesfalls dürfen sie sich einschränken. Dominanten innerhalb einer Ausstellung lockern das Bild auf und geben zugleich auch Zentren an, von denen eine weitere detaillierte Betrachtung auszugehen hat. Alles dies schließt die Voraussetzung in sich, daß die Erscheinung einer Ausstellung im geistigen Konzept vorliegen muß, ehe die Disposition im Raum beginnt. Da man als Museums- und Ausstellungsgestalter Abfolgen ganz nach den Erkenntnissen schaffen kann, darf man auch keine Zufälligkeiten dulden: nichts darf ohne Sinn geschehen.

Als Herr Prof. Leopold Schmidt uns Studenten an Hand seiner eigenen Ausstellung die geistige Ordnung eines Museums erklärte, war tatsächlich in der Laudongasse das einzige Anschauungsmaterial geboten. Die Österreichische Galerie war noch nicht aufgebaut, das Historische Museum der Stadt Wien deponiert und das Niederösterreichische Landesmuseum noch kriegszerstört. Gemessen an dem, was man heute unter moderner Ausstellungstechnik versteht, waren die Ausstellungen nach dem Krieg bescheiden zu nennen. Die Architekten hatten das Museum als Schauplatz modernistischer Raumgestaltung noch nicht entdeckt. Inzwischen wurde das „Gestalten" oft so wichtig, daß dem sich alles, die ästhetische Erscheinung des Objektes und die Aussage des Inhaltes, unterordnen mußte. Man muß aber nur näher zusehen, um sich von äußerer Aufmachung nicht blenden zu lassen: Es gibt Ausstellungen, bei denen sich der Gestalter selber ausstellt, dann gibt es primitive Ausstellungen, unüberlegt, unbearbeitet, dann unglaublich reiche Objektsammlungen, die selbst wenig zum Verständnis beitragen und vom Besucher alles erwarten, dann gibt es intelligente und ästhetisch schöne Ausstellungen. Zu ihrer Besonderheit gehört, daß man dies oft nicht beim ersten Augenblick merkt, ihr Reiz und ihr Reichtum entfaltet sich, je mehr man sich mit ihnen beschäftigt.

Die Praxis der kommenden Jahre brachte eine neue Möglichkeit: die Verbindung von Ausstellungsort- und Ausstellungsthema. Dies zeigen die Außenstellen der Museen in Wien und Niederösterreich sowie die großen Landesausstellungen. Jedes Thema war für den jeweiligen Ort bestimmt; die Gotik für die Minoritenkirche in Krems, Prandtauer für Melk, Troger für Altenburg, Gauermann für Gutenstein-Miesenbach, Waldmüller für die Brühl und Friedrich III. für seine Residenz in Wiener Neustadt. Die monographische Konzentration erlaubte eine kulturgeschichtliche Ausweitung ohne jeweils das Thema in seinen geistigen Beziehungen zu verlieren. Als Ergebnis dieser Ausstellungen

konnten daher auch zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten vorgelegt werden. Der Katalog — hier sei vor allem der für Friedrich III. genannt — folgte nicht nur dem geistigen Aufbau, sondern machte auch die geistige Ordnung deutlich, die von übergeordneten Kapiteln bis zu wissenschaftlichen Detailfragen der einzelnen Gegenstände führt. Er gibt zugleich eine Handhabe, wie allgemeine Information und Studium von Spezialfragen gleichermaßen bewältigt werden können.

Obwohl Österreich auf dem Gebiet der Ausstellungen seit dem zweiten Weltkrieg viel geleistet hat, stehen wir dennoch vor immer neuen Aufgaben. Die unmittelbare Präsentation wissenschaftlicher Erkenntnisse ist auf musealem Gebiet noch ebensowenig gelungen wie umfassende kulturgeschichtliche Ausstellungen, wobei nicht die Art des Themas, sondern die „Selbstdarstellung" des Themas gemeint ist. Daß man mit diesem Wunsch keiner unerfüllbaren Vorstellung nachläuft, zeigt ein Blick auf die internationale Situation. Man denke etwa an den großartigen Plan Dr. Menissis für das Museum in Syrakus, der keine modernistische Architektur plante, in die sich das Museum, so gut es eben geht, einfügen muß, sondern das Museum nach einem wissenschaftlichen Konzept baute. Dies bezieht sich nicht nur auf die Schauräume, sondern auch auf die Anlage und Koordinierung der Depots und Restaurieranstalten, Studiensammlungen und Laboratorien. Die Schauräume sind übrigens nur ein kleiner Teil der Gesamtanlage, doch zu ihnen tendiert alles, denn hier werden die Ergebnisse der Forschungsarbeit dargeboten. Freilich solche Museen — auch das in Jerusalem gehört dazu — sind heute noch eine Ausnahme. Die Entwicklung ist aber unaufhaltsam. Wie lange wird man sich noch damit begnügen, wertvolle Museumsgegenstände ins rechte Licht zu setzen und sie in Katalogen seitenweise zu beschreiben? Wann wird das Forschungsergebnis selber zur Darstellung und zur Präsentation im Museum drängen? Solange man wertvolle kunst- und kulturgeschichtliche Objekte von ihrem historischen Ort entfernt und einfach ins Museum stellt, wird dem Gegenstand stets der Mangel seines ursprünglichen Lebensraumes anhaften. Erst wenn es gelingt, dem Kunstwerk jenen geistigen Raum zu bieten, aus dem heraus es sich erschließt, wird man den großen Vorteil musealer Darstellung erkennen. Man darf dabei freilich nicht an neue Monstermuseen denken, dies würde eher das Gegenteil bewirken, sondern an ein sinnvolles Benützen historischer Bauwerke, oder an kleine moderne Museumsbauten. Mit dieser Beschränkung bleibt das Museum im Bereich des Lebens und wird nicht in gigantischen Kunst- und Kulturwarenhäusern ab absurdum geführt.

Mit diesen Überlegungen haben wir uns zuletzt auf theoretisches Gebiet begeben. Es mag symptomatisch sein, daß neben der Museumskunde (die sogenannte Museographie) nun die Museologie, die Museumswissenschaft in den Vordergrund tritt. Diese „Philosophie der Museen" befaßt sich derzeit allerdings noch zu sehr mit dem Besucher, mit Pädagogik, Didaktik, Psychologie und Soziologie, aber noch viel zu wenig mit den ungenützten Möglichkeiten, die ein Museum selber besitzt: Daß es nämlich nicht nur Gegenstände ausstellt, sondern durch optische Mittel neue Erkenntnisse vermittelt. Die Möglichkeiten des Optischen sind in unserer Zeit so wichtig und doch so wenig genützt; dabei sind sie einfach, anschaulich und einprägsam.

Das Museum wird diesen neuen Weg, der den alten ergänzen soll, nicht so ohne weiteres gehen können, die wissenschaftliche Ausstellung im Museum wird ihn aber versuchen. Sie ist in der Lage, Akzente zu setzen, eine Vertiefung des Wissens zu bieten oder auf kulturgeschichtlichem Sektor das Einzelne wieder ins Leben zu stellen. Und damit sind wir abschließend wieder bei dem schon mehrfach genannten entscheidenden Punkt angelangt. Die Zeit musealer Entfremdung, das Absondern in Ruhmeshallen und Glaspalästen ist vorbei, die ästhetische Kirche ist niemals ein Leitbild gewesen, heute geht es um eine „geistige Versammlung", die an der Realität sichtbar gemacht werden kann, das Museum als Forschungsstätte bietet die Mittel und die Voraussetzung dazu.

Mitteleuropäische Austauschvorgänge zwischen Süd und Nord in der sozialkulturellen Überlieferung des Erzgebirges

Von Gerhard Heilfurth, Marburg/Lahn

Im mitteleuropäischen Landschaftsaufbau stellt das Erzgebirge eine markante Grenzzone dar, weil an dieser Stelle infolge der geographischen Bedingungen der Süden besonders tief in den Norden eingreift; vom rauhen Kamm des Gebirges mit seinem Steilabfall nach Böhmen hin kann man in wenigen Stunden alle Wachstumsstufen durchmessen, von den windzerzausten und nebelreichen Fichtenwäldern „bis zum stillgrünenden Nußbaum und der behaglich reifenden Weintraube“ [1]). Auf diesem natürlichen Hintergrund spielt das Erzgebirge auch in der geschichtlichen Strukturierung des sozialkulturellen Überlieferungsgefüges und -geschehens in Zentraleuropa eine herausgehobene Rolle: hier begegneten sich über lange Zeiten hin in weit vorgeschobener Position das alte Österreich und Mitteldeutschland, und seit der Gegenreformation trafen sich hier auf einer signifikanten Linie der katholische Süden und der evangelisch-lutherische Norden, bei aller trennenden Konfrontation in einer ergiebigen Spannungslage. 1902 heißt es in der zehnten Auflage des damals weit verbreiteten „Wegweisers durch das sächsisch-böhmische Erzgebirge“ von Bruno Berlet [2]): „Der Südhang und ein Teil des Kammes gehören zu Böhmen, der andere Teil des Kammes und die Nordabdachung zu Sachsen. Dabei stellt die staatliche Grenze zugleich die Scheidung zweier Kirchengebiete dar; wer aus dem protestantischen Sachsen über die böhmische Grenze geschritten, wird an den zahlreichen Kreuzen und Heiligenbildern bald merken, daß er auf katholischem Boden wandert. In Rücksicht auf Jugendbildung, Volkswirtschaft und Wohlhabenheit besteht zwischen Böhmen und Sachsen ein merklicher Unterschied. Dort weisen Geld, Dialekt, Denk- und Lebensweise auf Prag und Wien hin, während hier Leipzig und Dresden sowie Chemnitz ihren Einfluß bemerkbar machen“. Diese beiden Einflußsphären standen sich aber nicht nur gegenüber, sondern haben auch auf einander eingewirkt in sozialkulturellen Niederschlägen und Überformungen, in Austauschvorgängen, die trotz der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen durch den Ersten und vor allem durch den zweiten Weltkrieg mit seinen tiefgreifenden Folgen noch immer erkennbar sind, bei aller Verschärfung der Grenzlinie auf dem Rücken des Gebirges, die heute DDR und ČSSR voneinander trennt [3]).

Seit der Entdeckung der Bodenschätze, seit dem „Fündigwerden“ des Erzgebirges war dabei insbesondere der Bergbau mit seiner intensiven Bevölkerungsmobilität ein Kontaktelement zwischen Nord und Süd und umgekehrt. Er hob das abgelegene Grenzland in einen größeren Bedeutungszusammen-

hang und rückte es von den damit aktivierten wirtschaftlichen Interessen her in einen übergreifenden Bezugsrahmen, innerhalb dessen es zum dichtest besiedelten und zum städte- und gewerbereichsten Gebirge Mitteleuropas wurde. Einen zeitlichen Höhepunkt in dieser Entwicklung bildete die Epoche der Reformation. Sie führte das durch eine frühindustrielle Entwicklung geprägte Gebiet auf der gemeinsamen Basis des Reichtums an Bodenschätzen, unter Durchbrechung der staatlichen Barriere, zu einer beachtlichen kulturellen Blüte, bis dann nach dem Dreißigjährigen Krieg durch die konfessionelle Polarisierung jene Spannungslage eintrat, die mit ihren teils verbindenden, teils trennenden Zügen durchaus als „dialektisch" anzusprechen ist. Insofern ist die aufgezeigte Beziehungs- und Überformungssituation in allen Teilbereichen von historisch unterschiedlichen Antrieben und Ausgangspositionen motiviert. Sie unterliegt im Laufe der Geschichte einem Wechsel der Phasen, der fördernden und retardierenden Kräfte, so daß sich alles in allem ein komplexes Mit- und Ineinander wie Neben- und Gegeneinander ergibt, deren einzelne Komponenten in Vergangenheit und Gegenwart sich zu einem Bild bunter Vielfalt verweben.

Die zahlreichen ökonomischen und sozialen Mobilitätsvorgänge sind überall auch mit kulturellem Austausch verbunden, so zum Beispiel im 16. Jahrhundert mit der Verbreitung sächsischen Bergrechtes in Böhmen, die genauer untersucht ist[4]) und Hand in Hand geht mit der Verbreitung mannigfacher anderer Innovationen von beiden Seiten her. Ähnliche kulturelle Auswirkungen der Montankontakte sind in verschiedenster Hinsicht nachweisbar, auf dem Gebiet der Sprache, des religiösen und geselligen Lebens, des Brauchtums, des Musik-, Lied- und Erzählgutes, des Bau- und Bildwerks.

Die intensive Aktivierung des sächsischen und böhmischen Bergbaus zu Beginn der Neuzeit nach den bedeutenden Anfängen im Mittelalter — mit den großen Zentren Freiberg (an dessen Aufbau ein starkes bergmännisches Kontingent aus dem altberühmten niederdeutschen Rammelsberg bei Goslar mitgewirkt hatte) einerseits und Iglau (das schon in Mähren liegt) und Kuttenberg auf der anderen Seite — erfolgte in einer Nord-Süd-Bewegung „vom Meißnischen Lande her". Sie hatte ihre Basis in den Entdeckungen reicher Silbervorkommen im westlichen Erzgebirge, insbesondere in Schneeberg und Annaberg in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und griff immer weiter um sich. Ausgangspunkt in Böhmen wurde St. Joachimsthal, die weitberühmte neue Bergstadt mit ihrer großen Strahlkraft über das Erzgebirge hinaus. Älterer Zinn-, Silber-, Kupfer- und Bleibergbau wurde damals neu belebt, so in Graupen und Zinnwald, Schlaggenwald und Schönfeld, Preßnitz, Graslitz und Bleistadt, neuer Bergbau kam an vielen Stellen mit zahlreichen Niederlassungen in Gang, so in Frühbuß und Bärringen, in Platten, Gottesgab, Abertham, Hengst und Kaff, in Sebastiansberg, Katharinaberg, Sonnenberg, Kupferberg, Niklasberg, Weipert und Böhmisch Wiesenthal. Der Ausgriff ging weit ins Land, bis nach Hohenelbe, Příbram, Bergreichenstein, ganz zu schweigen von Kuttenberg, dem alten „Kleinod des Landes" [5]). Die Bergleute kamen vor allem aus dem sächsischen Erzgebirge, aber auch, früher und später, aus den Alpen- und Karpatenländern mit ihrer großen Bergbautradition, so daß sich viele mitteleuropäische Kräfte begegneten, überschichteten und durchdrangen.

Die bergbaulich bedingten Bevölkerungsströme lassen sich im einzelnen schwer ausmachen; es sollen hier nur ein paar Hinweise gegeben werden, die dem Bereich der Familiennamen entstammen. So geht der Familienname „Schwotzer", der insbesondere in der Umgebung von Aue verbreitet ist, auf Einwanderungen aus Tirol zurück; Christian Meltzer, der Schneeberger Chronist, berichtet von einem Paul Grommetstädter aus Schwaz, der zu den ersten Bergleuten in der 1470/71 auf Grund der riesigen Silberanbrüche „aus wilder Wurzel" entstandenen Montanstadt im Westerzgebirge gehörte und nach seiner Herkunft „insgemein auch Schwotzer genannt" wurde; von diesem Zusatznamen her hat sich der Name Schwotzer im Strahlungsbereich Schneebergs eingebürgert, bis heute den Tiroler Einfluß dokumentierend [6]). Ähnlich steht es mit dem im Erzgebirge weitverbreiteten Namen „Unger"; er geht auf Einwanderungen von Bergleuten aus den Revieren der ober- und niederungarischen Bergstädte zurück. Die Verbindung mit der Bevölkerung dieser Montangebiete läßt sich über den Bestand der Familiennamen hinaus auch im erzgebirgischen Bergmannsliedgut nachweisen, innerhalb dessen immer wieder Strophen und Verse mit Bezug auf „Ungarn" auftauchen, vor allem in dem bekannten Lied „Glückauf der Steiger kommt" [7]).

Über die Pässe des Erzgebirges sind, die Grenzlinie überquerend, durch die Geschichte hindurch in beiden Richtungen Menschen verschiedenster Provenienz gezogen, neben den Massen von Bergleuten Volk aller Art, in Konfliktzeiten Soldaten und Flüchtlinge, in Friedenszeiten Händler und Handwerker, Wanderarbeiter [7 a]), Fahrende, vor allem die vielberufenen böhmischen Musikanten, aber auch Gelehrte und Geistliche.

Wir können nur einige markante Beispiele herausgreifen. Im Jahre 1409 überschritten die Prager Professoren und Studenten die Grenze, die aus der von Karl IV. 1348 in Böhmens Hauptstadt gegründeten Universität — der ältesten Mitteleuropas — unter Protest gegen die Nationalitätenspannungen auszogen, um in Leipzig eine andere Heimstatt zu finden; sie schufen die Alma Mater Lipsiensis, die nachmals über die Jahrhunderte hin auch viele Studenten aus dem Südosten anlockte und auf die Weise in den Ausgangsraum zurückstrahlte. Dieser frühe Spannungsbogen über das Erzgebirge hinweg zwischen Prag und Leipzig ist mehr als ein Sinnbild für das reziproke Spiel der Kräfte. Hier handelt es sich zugleich um ein Stück Wirklichkeit der mitteleuropäischen Beziehungen in diesen Grenz- und Nachbarlandschaften.

Während des 16. und 17. Jahrhunderts wechselten dann Hunderte und Aberhunderte von Pfarrern, Lehrern und Kantoren im Zusammenhang mit der Reformation und der Gegenreformation über die erzgebirgische Grenze und trugen zu engem geistigem Austausch bei.

Ein Brennpunkt solcher Wechselbeziehungen wurde auf der südlichen Seite vor allem Joachimsthal nach seiner Begründung 1516/17, insbesondere repräsentiert durch Johannes Mathesius, gebürtig aus Rochlitz in Sachsen, den Schüler, Freund und Biographen Luthers. Er war zunächst seit 1532 Rektor der neuen Lateinschule in der jungen Bergstadt, später Diaconus und von 1547 bis zu seinem Tod 1565 Pfarrer der großen volkreichen Gemeinde; als sprachgewandter und volkstümlicher Verkünder des Wortes Gottes [8]) schuf er in seiner „Sarepta" eine Sammlung von Bergmannspredigten, die

zum Wegweiser der neuen Gesinnung wurde und auf breite Resonanz stieß, wie die zahlreichen Auflagen beweisen.

Brennpunkte der reformatorischen Bewegung auf der nördlichen Seite des Erzgebirges waren vor allem Freiberg, Zwickau, Schneeberg und Annaberg. Welche Anziehungskraft allein das Annaberger Gymnasium auf Böhmen ausübte, erhellt daraus, wie groß dort das Einzugsgebiet seiner Schüler war: sie kamen aus Prag, Eger, Brüx, Joachimsthal, Kaaden, Falkenau, Teplitz, Rakonitz, Melnik, Saaz, Friedland, Petschau, Schlan, Pilsen, Klattau, Strakonitz, Preßnitz, Jitschin [9]).

Im Blick auf den größeren Bezugsrahmen hat Johannes Scheuffler den „Zug der österreichischen Geistlichen nach und aus Sachsen" aufgehellt [10]) unter Einbeziehung auch von Mähren, Ungarn und den Alpenländern bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, während Siegfried Sieber speziell den wechselseitigen Verbindungen zwischen Sachsen und Böhmen während der Reformation und Gegenreformation im kirchlich-schulischen Bereich nachgegangen ist [11]).

Nach der Schlacht am Weißen Berge, 1620, trat durch die einschneidende Rekatholisierung eine zur Reformationsepoche gegenläufige Bewegung großen Ausmaßes ein: „Viele Hunderte von Pfarrern und Lehrern müssen Böhmen als Flüchtlinge verlassen, und ein großer Teil von ihnen findet Aufnahme in Sachsen ... Sie bringen aus ihrem religiösen und politischen Erleben geistige Anregungen in sächsische Städte und Dörfer, hatten bereits gegenüber dem allzu strengen Luthertum in Sachsen Beziehungen zu den Utraquisten, auch zu Calvinisten und im Zusammenleben mit noch katholischen Teilen der Bevölkerung auch schon gewisse gegenseitige Duldung Andersgläubiger erlebt, wie sehr sich inzwischen auch der von Jesuiten geführte Glaubenskampf verschärfte" [12]). Das Erzgebirge war davon besonders betroffen. Aus vielen Gemeinden wird von der Not der durchziehenden Exulanten berichtet, denn auch die Bevölkerung war gezwungen aufzubrechen, wenn sie sich nicht beugte. Im unmittelbaren Grenzgebiet dauerten die Auseinandersetzungen noch Jahrzehnte, so in Graslitz, Frühbuß oder in Graupen, von wo die letzten lutherischen Bergleute erst im 18. Jahrhundert auswanderten.

In der ersten Welle fanden die Vertriebenen, deren Zahl in die Zehntausende ging, in den Städten und Dörfern Unterkunft, später mußten eigene Exulantensiedlungen begründet werden. So entstanden auf dem Kamm des Erzgebirges Johanngeorgenstadt, Hammerunterwiesenthal, Ober- und Niederneuschönberg, Deutsch Katharinenberg, Deutsch Neudorf, Deutsch Einsiedel, Deutsch Georgenthal, Neugeorgenfeld, Sächsisch Zinnwald, Gottgetreu und Rudolphsdorf, durchweg grenznahe Ortschaften, die seitdem besondere Brükken für die gemeinsame Volksüberlieferung und ihre Überschichtungsprozesse bildeten.

Als ein Einzelschicksal seien Leben und Werk des Bergmanns Matthäus Wieser herausgehoben, der nach dem Dreißigjährigen Krieg im Erzgebirge eine neue bergmännische Liedbewegung von weitreichender Wirkung schuf. Er wurde 1617 in Graslitz in einer Bergmannsfamilie geboren. Seine Mutter, eine Exulantin aus Kärnten, erzog ihn streng protestantisch. In den Wirren der Zeit konnte er erst als Zwanzigjähriger Lesen und Schreiben lernen. Die

Bekenntnisfrömmigkeit und die Berufsverbundenheit des zum Steiger Aufgestiegenen fanden in seinen eindrucksvollen bergmännischen Erbauungsschriften und -liedern lebendigen Niederschlag. 1672 verließ er unter dem Druck der Rekatholisierung seine Vaterstadt und fand bis zu seinem Tod 1678 in Freiberg Heimat und Arbeit. Seine Lieder gehören zum Grundbestand des erzgebirgischen Bergmannschorals, und einzelne werden bis heute gesungen [13]).

Aber auch das Eindringen von Elementen aus der katholischen Überlieferungs- und Gestaltungssubstanz über die Grenze nach Norden ist sicher, wobei in der erzgebirgischen Struktur des Luthertums dafür eine gewisse Empfänglichkeit angelegt war; hingewiesen sei etwa auf die Volkstümlichkeit der Vesper- und Mettengottesdienste, insbesondere im Zusammenhang des im Erzgebirge so lebendig durchgeprägten Weihnachtsfestkreises. In der subtilen Komplexität dieser brauchtümlichen Ausformung nach allen Seiten sind eine ganze Reihe Einwirkungen aus dem „südlichen Gelände" erkennbar, oft verbunden mit Vorgängen der Säkularisation, denn in einer Christlichkeit allgemeinen Priestertums war die Zäsur zwischen dem Sakralraum der Kirche und der Weltlichkeit von Haus und Familie nicht sonderlich groß. Die gestaltenreiche Vielfalt der erzgebirgischen Weihnachtsschnitzerei und -bastelei offenbart auf eine besondere Weise, wie der Barock mit seiner volkstümlichen Strahlkraft an Formen- und Farbenfülle [14]) und mit all seinen andauernden Nachwirkungen aus dem Süden auf vielen Wegen durch die böhmischen Wälder in die Kargheit des Erzgebirges eingewandert ist, in den aufnahmebereiten Nährboden lutherischer Frömmigkeit, der in seiner spezifischen Disposition die fruchtbare Basis für ein eigenes und eigenständiges Wachstum und Gedeihen darbot.

Zu den katholischen Relikten bzw. wiederbelebten Innovationen auf der evangelisch-lutherischen Seite des Erzgebirges zählt offensichtlich der Brauch, auf den Altären der Kirchen „von Weihnachten bis Dreikönig oder nur während der Christmette" ein „Bornkindl", eine geschnitzte Figur des Christkindes, aufzustellen [15]). Wir haben dafür viele Belege, so in Annaberg, Aue, Buchholz, Eibenstock, Geyer, Hartenstein, Johanngeorgenstadt, Kirchberg, Lößnitz, Schneeberg, Schwarzenberg, Zwickau und anderwärts einschließlich von Dörfern in der Umgebung der Städte. Dieser Brauch „wurzelt — nach Annahme der Forschung — im katholischen Weihnachtsmetten-Gottesdienst", aber er scheint erst kurz nach 1500 aufgekommen und an Stelle des „Kindel-Wiegens" getreten zu sein. „Die im weihnachtlichen Lichterglanz prangende Bornkindl-Figur auf dem Altar muß mächtige Anziehungskraft ausgeübt haben. Die Leute strömten zu Hunderten an den Altar und drängten sich, um das Bornkindl zu sehen ... Die Erwachsenen hoben ihre Kinder auf den Arm oder gar auf die Achsel; und dies alles geschah während des Gottesdienstes, so daß der Geistliche vor lauter Tumult und Lärmen sein eigenes Wort nicht verstehen konnte. Das Bornkindl bildete den Mittelpunkt der Christmetten, die schließlich so ausartete, daß die Kirchenbehörde Anstoß nahm und Bestrebungen laut wurden, die Christmetten mitsamt dem Bornkindl zu verbieten." Im Zusammenhang mit der Aufklärung kamen solche „Bereinigungen" in Gang, so 1712, aber das Volk protestierte, zum Teil mit Erfolg, so in Johanngeorgenstadt, wo die Bergknappschaft mit ihrem Widerspruch erreichte, „daß

die ganze Angelegenheit ad acta gelegt wurde". Gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts kam es zu neuen behördlich-kirchlichen Aktionen; das Konsistorium formulierte als seine Meinung, „daß die Christmetten weniger als eine religiöse Feier ... anzusehen seien, vielmehr als nur eine Art Volksbelustigung, weshalb sie ohne allen Nachteil abgeschafft werden könnten". Im Zusammenhang mit derlei Maßnahmen verlor das Bornkindl vielerorts seine brauchtümliche Funktion, wenn auch die Mettengottesdienste keineswegs ausstarben, bis dann nach 1900, in einer Zeit der bewußten Neubelebung alter Bräuche, da und dort die Bornkindl-Figur wieder in ihre gottesdienstliche Funktion eingesetzt wurde [16]). Auch hier gibt es zweifellos im Laufe der Geschichte Zusammenhänge mit dem rekatholisierten Böhmen und von dort entsprechende Einflüsse, die auf dem gegebenen Nährboden volkstümlicher Religiosität im Sächsischen trotz des konfessionellen Unterschiedes Ansätze fanden. So erzählt der Eibenstöcker Chronist Oettel, wie im 17. Jahrhundert allerlei Personen der Kirche „Geschenke" machten, von seinem gelehrten protestantischen Standpunkt aus als „Götzen", als „unnötiger Ballast" angesehen: „Caspar Wittichs, Hammer-Herrns an der Böhmischen Grentze, zwey Töchter ... brachten ein geschnitztes Bild, wie sie solches bey ihren Böhmischen Nachbarn vielleicht gesehen, welches ... unter den Nahmen eines schönen neugebohrenen Christ-Kindleins angenommen, von Michael Kraußen in grünen Taffend gekleidet und zur Weyhnacht-Zeit auf das heilige Altar gestellet worden", und der kritische Chronist fügt hinzu: „Solche Gestiffte verdienen den Nahmen guter Wercke nicht, wie die liebe Einfalt wohl geglaubet, denn sie haben keinen Grund in Gottes Wort und einen falschen Endzweck" [17]). Aber die Theologen konnten solche religiösen Bedürfnisse des Volkes nicht abwehren. Dieses Bornkindl hat damals um 1650 einen neuen Eingang ins Gotteshaus gefunden nach Modellen, wie sie offensichtlich jenseits der Grenze wieder Fuß gefaßt hatten bzw. noch erhalten waren. Die katholischen Länder weisen überall derartige Erscheinungen wie die Bornkindl-Verehrung auf, und eine entsprechende Kultfigur ist in Böhmen unter dem Namen „Prager Jesulein" bekannt. Nach dem Bericht Horst Henschels war zum Beispiel vor dem Zweiten Weltkrieg in Böhmisch-Zinnwald „zur Weihnachtszeit eine Jesuskind-Statue aufgestellt, die 70 cm groß ist und im Jahre 1925 in Norditalien geschnitzt wurde. Früher war eine solche Figur aus Wachs, mit einem Seidenkleid angezogen, auf dem Altar" [18]). Eine grenzübergreifende Forschung hätte noch mehr ähnliche Belege in einem weiteren Bezugsrahmen ermitteln können; jedenfalls zeigen sich auch hinsichtlich dieses Brauchelements im Wechselspiel der Überlieferungen und Kulturbewegungen auf dem Kamm des Erzgebirges Kontakte, deren Niederschläge den vielfältigen Komplex der Überformung einsichtig machen.

Neuere Forschungen haben deutlicher als bisher aufzuzeigen versucht, daß eine Wiederbelebung insbesondere des Weihnachtskrippen-Baus vor allem durch die Jesuiten von der böhmischen Seite her ins Erzgebirge vorgetragen worden zu sein scheint, mit einer mitteleuropäischen Ausgangsposition, die offensichtlich in Prag gesucht werden muß, und mit Bewegungen, die im Zusammenhang mit der eindringlichen Prägekraft des Barocks zu sehen sind [19]). Seit 1589 erscheinen die Jesuiten in Komotau am Fuß des Erzgebirges, und bald werden sie mit reich ausgestatteten Aufzügen und Prozessionen

wirksam, zu Weihnachten mit eindrucksvollen Christspielen, und 1595 errichteten sie dabei auch eine Krippe. Aber erst nach dem Dreißigjährigen Krieg, 1666, hören wir erneut von einer solchen Aufstellung, und zwar einer barocken Schaukrippe mit bunten lebensgroßen Figuren, die auf lebhaftes Interesse im Volk stieß, auch bei Nichtkatholiken. Das weitere Vordringen ins Gebirge nach Norden bezeugen 1672 Weihnachtsfeiern mit figurenbestückten Krippen in Sonnenberg, Brandau und Oberndorf. Weitere Jesuitenkrippen lassen sich 1717 in Maria Schein, 1736 in Graupen und 1739 in Saaz nachweisen, 1779 liegt auch ein erster Beleg für Joachimsthal vor[20]), und es ist sicher, daß sich im Erzgebirge der Brauch der Krippenaufstellung mit der Tradition bergmännischer Weihnachtsschnitzerei und -bastelei verbunden hat, auch im evangelisch-lutherischen Bereich, fraglos unter Anknüpfung an schon vorhandene Überlieferungen, die sich hier aus der vorreformatorischen Zeit erhalten hatten. Das sächsische Erzgebirge ist auf die Weise zu einer protestantischen Krippenlandschaft von Rang geworden, und an ihrer Ausgestaltung haben sicher derartige Einflüsse aus Böhmen mitgewirkt, gleichviel, wie man sie zeitlich auch immer ansetzt und zu präzisieren sucht[21]).

Es muß hier angemerkt werden, daß die Durchlässigkeit der Grenze für solche Überformungen keineswegs überall und jederzeit vorhanden war. Es lassen sich auch Stellen ermitteln, wo die Barriere nicht ohne weiteres überschritten worden ist, aus welchen Gründen auch immer. Im östlichen Erzgebirge, im Raum Zinnwald-Georgenfeld, war zum Beispiel die Situation um 1930 so, daß auf der sächsischen Seite das Aufstellen von Weihnachtskrippen „nur in wenigen katholischen Haushaltungen" festgestellt werden konnte, „während jenseits der Grenze fast in jedem Haus eine mehr oder weniger reichhaltige Krippe zu finden" war[22]). An dieser Stelle hat die damalige Reichsgrenze als Konfessionsgrenze trotz aller Verbindungen sperrend gewirkt, aber keineswegs in jedem Abschnitt. Und es gibt auch gegenläufige Vorgänge von Norden nach Süden. Man muß mit einem Vordringen da und einem Zurückgehen dort, mit einem Wechselspiel der Kräfte als Dauerprozeß rechnen, wie die Ergebnisse der 1936 vom Sächsischen her durchgeführten Bestandsaufnahme zeigen: „Manches in den Weihnachtsbräuchen Zinnwald-Georgenfelds deutet auf die Herkunft der Bewohner aus Böhmen hin. Hierzu gehören zunächst einmal die Gestalten des Nikolaus mit dem gehörnten Krampus, die mit Ketten rasselnd in die Häuser gehen, während sie weiter westwärts, in Schellerhau, Schönfeld, Hermsdorf und Rehefeld, schon nicht mehr zu finden sind. Heute verliert sich der Brauch auf der sächsischen Seite fast völlig, während er im Böhmischen noch fleißig im Schwange ist. Man spürt hier deutlich, daß dieser Brauch aus Böhmen mitgebracht worden ist, heute aber durch die mannigfachen Adventsbräuche, die von Sachsen her eindringen, verdrängt wird, während man wenige Minuten von hier über der Reichsgrenze keinerlei Adventszeichen kennt. Bemerkt sei, daß selbst der Christbaum im Böhmischen erst vor ganz kurzer Zeit eingebürgert ist"[23]).

Im protestantischen Erzgebirge ist auch die Verwendung des Weihrauchs, der im Kultus der katholischen Kirche verankert ist, auf dem Weg der Beheimatung im säkularen Bereich des Brauchtums um das Christfest neu belebt worden — wann und wie, ist im einzelnen nicht auszumachen, schwer-

lich auch, ob dahinter superstitiöse Gründe wirksam waren, denn der Weihrauch war ja ein gängiges apotropäisches Mittel [24]), oder ob vor allem die Freude an der Steigerung der festlichen Stimmung und Atmosphäre ausschlaggebend war. Jedenfalls sorgt landauf, landab in den Häusern des Erzgebirges der Duft der „Räucherkerzeln" dafür, daß das „Weihnachtsarom" den festlichen Charakter unterstreicht, wie es in dem bodenständigen volkstümlichen „Heiligobndlied", das seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannt ist, heißt: „Nu zünd' e Weihrauchkerzel a, dos nooch Weihnachten riecht." Dafür, daß hier der homo ludens mit am Werk war und immer mehr ist, spricht auch das Faktum, daß inzwischen die aus Holz gedrehten und geschnitzten buntbemalten „Räuchermänner", in deren hohlem Leib die entzündeten Weihrauchkerzchen — wie in einem Rauchkessel — glimmen und aus deren offenen Mündern, in denen eine Pfeife steckt, der Rauch aufsteigt, zu allgemein bekannten und beliebten Weihnachtsfiguren geworden sind, mit einer breiten Skala von verschiedenen Formen, die die Verspieltheit des Brauches offenbaren. An erster Stelle stehen „Türken" und „Rastelbinder". Auch hier zeigt sich die Freude am Import aus dem Süden, verbunden mit dem Vergnügen am „Exotischen". Die Figur des Türken „im langen rotgoldenen Mantel mit einem weißen Turban" ist offensichtlich unter dem Einflußtrend aus Österreich in der erzgebirgischen Volkskunst heimisch geworden, übrigens nicht nur als Typus des Räuchermannes, sondern auch als lichttragende Weihnachtsfigur (so werden noch heute in Ehrenfriedersdorf sogenannte „Lichtertürken" in traditionsgebundener Weise geschnitzt) [25]). Um den „Rastelbinder" weht ebenfalls der Hauch des „Fremden", nämlich der wandernden Händler aus der Slowakei, die früher regelmäßig mit Draht-, Blech- und Topfwaren hausierend ins Erzgebirge kamen und zugleich auch als geschickte Reparateure bekannt waren [26]). Der Hauptort für die erzgebirgische Räucherkerzelherstellung ist Crottendorf; wie groß die Nachfrage noch heute ist, zeigen die dortigen Produktionszahlen: 1968 werden mehr als 25 Millionen jährlich angegeben; noch mehr, jährlich über 40 Millionen, stellt neuerdings die Firma Zwetz in Mohorn bei Freital her. „Der beliebte Weihnachtsartikel ist auf dem Markt in roten, schwarzen und grünen Farben erhältlich, mit Weihrauch-, Lavendel-, Ambra-, Sandelholz- oder Fichtennadelduft. Früher geschah ihre Herstellung manuell, jetzt ist sie automatisiert. Eine Teigmasse ist die Grundlage. Sie enthält Weihrauch, Balsam, Mastix, Lavendelblüte, Kaskarillrinde, Kumarin und andere Substanzen als Duftstoffe, Holzmehl von Rotbuche, Holzkohlenstaub und Kartoffelstärke als Bindemittel" [27]). Die große Ausweitung der Duftstoffe dokumentiert den weiteren Prozeß der Säkularisierung.

Auch die Gestaltung des Engels, der im Weihnachtsbrauchtum des Erzgebirges als Gegenstück zur alt- und allverbreiteten lichttragenden Bergmannsfigur Mode geworden ist, stand von seinem Aufkommen an unter säkularisierenden Prozessen. Der Lichterengel ist vor allem in gedrechselter Form, aus einer Holzwalze herausgearbeitet, verbreitet worden; in dieser Typisierung ist er seit dem frühen 19. Jahrhundert bis heute lebendig und beliebt geblieben, abgewandelt durch Stilisierungen der Grundform im jeweiligen Zeitgeschmack. Im allgemeinen treten dabei Engel und Bergmann als Paar auf, in einer Konstellation, in der von der „himmlischen Erscheinung" eigent-

lich nur die Flügel übrig geblieben sind — aber sonst ist sie ganz und gar „verhäuslicht". Vor allem durch eine aufgemalte Schürze ist sie zu einer „irdischen Jungfrau" geworden, „vollbusig, hochhüftig, langröckig" [28]), wie sie vom Drechsler am einfachsten aus der Dockenform zu gestalten ist. Karl Ewald Fritzsch hat aufgewiesen, daß dieser Typus der heute so weitverbreiteten Engelfigur wahrscheinlich nach Mustern aus dem Süden, aus Franken, das mit dem Erzgebirge seit alters zahlreiche bergbauliche und wirtschaftliche Verbindungen hatte [29]), ausgebildet worden ist; jedenfalls ist sie viel jünger als die alte bodenständige Lichtträgergestalt des Bergmanns: „Das Muster, das dem (erzgebirgischen) Drechsler als Vorlage gedient haben könnte, finden wir in der Faltschnittform des Nürnberger Rauschgoldengels" [30]). Schon 1830 läßt sich an den Figuren auch die Schürze feststellen, die Fritzsch „zwar nicht als hausfrauliches Merkmal", aber „als modisches Ausstattungsstück" der damaligen Kleidung interpretiert [31]). Die Koppelung von Bergmann und Engel, die Assimilierung von irdischem und himmlischem Partner in der äußeren Gestalt, führte neben der Schürze zu einem weiteren Element der Säkularisierung: die Engelskrone wird durch den grünen Schachthut des Bergmanns ersetzt, eine Formveränderung, die zugleich auch den Herstellungsprozeß vereinfacht. Aber im Weihnachtsbrauch greifen christliche und weltliche Komponenten an sich so sehr ineinander, daß durch derartige Entwicklungen keinerlei Bruch entsteht: die Engelfigur hat trotz ihrer säkularisierenden Attribute noch immer nicht den transzendenten Schein verloren, und in seinem Glanz steht auf der anderen Seite auch die Arbeitergestalt des Bergmanns als ein Teil des festlichen Figurenwerks der Weihnachtsstuben im Erzgebirge.

Einen weiteren Einstieg in das Gewebe der Überformungs- und Austauschvorgänge ermöglicht unter anderem auch die Montansagenüberlieferung des Erzgebirges [32]), in der an vielen Stellen ebenfalls christliche — und zwar in evangelisch-katholischer Polarität — und säkularisierte Elemente durchdringen.

Ein beachtlicher Akzent innerhalb der zahlreichen Erzählungen von spektakulären bergbaulichen Funden liegt im Erzgebirge auf Geschichten, deren Thema die Fundweisung durch Träume ist. Das einschlägige Sagengut, das vor allem im Annaberger Raum beheimatet ist, geht weithin auf die „Berglegende" vom Propheten Daniel als Erzfinder und Montankundigen zurück und weist damit eindeutig auf Einwanderung aus dem Süden, denn dieser Traditionskomplex ist im Alpenraum lebendig geworden und hat seine große Ausprägung seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts insbesondere in Tirol gefunden. Die aufschlußreichen Abwandlungen, die die Geschichte dabei erfahren hat, stehen ohne Zweifel in Zusammenhang mit ihrem Übergang in den protestantischen Lebenskreis. Als evangelisches Predigtmärlein bei dem lutherischen Bergmannspfarrer Mathesius mit lehrhafter Nutzanwendung und humorvollen Einschiebseln versehen verliert sie im weiteren Entsakralisierungsprozeß den Legendencharakter immer mehr, indem die Gestalt des Propheten sich zum einfachen Bergmann wandelt und der fundweisende Engel in den Hintergrund tritt bis zu seiner Eliminierung. Der Zusammenhang mit dem Schutzpatron der Knappen geht, Hand in Hand mit dem Abbau des Heiligenwesens überhaupt, im Volksbewußtsein zwar verloren, aber

die Geschichte vom Traumerlebnis, das zum Fundglück führt, bleibt ohne Bezug auf den Propheten erhalten [33]).

Eine Wendung ins Profan-Humorvolle ist auch innerhalb der Erzählüberlieferung vom glückhaften Fund eines Zisterziensermönchs zu konstatieren, der einen zutagetretenden Silbergang entdeckte. Bei ihrer Verpflanzung aus Böhmen ins sächsische Erzgebirge ist sie um die drastische Schilderung erweitert worden, wie der Pater sich auf den Silberzacken setzte und vor Schmerz laut aufschrie. Die in beiden Fällen zur Kennzeichnung der Fundstelle verwendete Kutte bildet durch die Doppelbedeutung des Wortes als Mönchsgewand und Grube (Bergwerk) die Begründung für die Namengebung einmal der berühmten böhmischen Bergbaustadt Kuttenberg, zum andern der Grube Kutte bei Elterlein [34]).

Zu den Erzählzusammenhängen, die das Eindringen böhmischer Überlieferung in das Erzgebirge belegen, gehört ferner die rührende Geschichte aus der alten Goldbergbaustadt Jílové bei Prag, nach der eine Bergmannsfrau ihren letzten Besitz, den Brautschleier, veräußerte, um ihrem Mann zur Weiterarbeit die notwendigen Mittel zu verschaffen, und das Bergglück dieser Hilfe in höchster Not auf dem Fuß folgte [35]).

Jene erzgebirgischen Sagen weisen ebenfalls auf deutsch-tschechische Zusammenhänge, in denen der Bergwerksgeist Grubenarbeitern gegen ein täglich zu lieferndes Pfennigbrot oder Geldstück Arbeitshilfe gewährte, unter strengem Schweigegebot, auf dessen Bruch die Todesstrafe stand; es gibt dafür Belege in Graupen und in Joachimsthal, auf der nördlichen Seite des Gebirges in Freiberg und in Schneeberg [36]) — insgesamt ein Erzählkomplex, der insbesondere aus dem westslawischen Bereich zu stammen scheint [37]).

Aus dem Süden kommen schließlich die alten Geschichten, die sich mit „Venedigern" und „Walen", den geheimnisumwitterten fremden Erzsuchern, befassen. Im böhmischen Teil des Erzgebirges sind solche Sagen in Kupferberg, in Preßnitz, in Wiesenthal und am Wölfling nachweisbar. Nur in einzelnen Fällen greifen sie über die Grenze, so nach Annaberg. Auch die in den Alpenländern weitverbreitete Wandererzählung, nach der ein Einheimischer einen solchen fremden Erzschürfer bei einem Besuch in Venedig als reichem Herrn wiederbegegnet, ist im Erzgebirge bezeugt [38]).

Wie in der Erzählüberlieferung so sind auch im musikalischen und liedhaften Bereich mancherlei Einflüsse aus dem Süden nachweisbar, wobei Prag und Wien als besondere Ausgangszentren in Erscheinung treten.

In das Volksleben auf beiden Seiten des Erzgebirges brachten die sprichwörtlich gewordenen „böhmischen Musikanten" [39]) Schwung und Farbigkeit. Sie waren als fahrende Leute unterwegs und fehlten ehedem auf keinem Jahrmarkt oder Volksfest, aber spielten auch bei vielen sonstigen Gelegenheiten in den Städten und Dörfern auf. In Sachsen nannte man sie kennzeichnenderweise auch „Prager", und bis zum Ersten Weltkrieg verrieten sie „ihre böhmische Herkunft durch österreichische Militärkappen" [40]), sofern sie nicht Bergmannstracht trugen, denn diese Wandermusik kam insbesondere als Ersatzbeschäftigung mit dem Rückgang der Montanarbeit in Gang, zumal in allen Bergbaugebieten Arbeiter seit alters im Nebenerwerb musizierten [41]). Der Gottesgaber Volkssänger Anton Günther hat in einer Erklärung zu seinem Lied „Der alte Fatzer" [42]) darüber berichtet: „Als der Berg-

bau in unserm Gebirge nur noch einen spärlichen Verdienst abwarf, da nahmen die Bergleute, die immer in ihren freien Stunden musizierten, ihre Instrumente und zogen als Bergkapellen hinaus in die weite Welt. Meist zu Fuß, das Felleisen am Rücken, als Bergleute gekleidet, wanderten sie von Ort zu Ort, ja von Land zu Land und waren überall gern gesehene Gäste“ [43]). Zu diesem ganzen Komplex ist interessant, daß 1805 in „Karl Ruheim's Reise durch das sächsische Erzgebirge“ [44]) berichtet wird: „Bekanntlich geben sich die ins Niederland gehenden und Musik machenden Bergleute gemeiniglich für Johanngeorgenstädter aus; man hat mir hier aber gesagt, daß dies böhmische Landsleute wären und sich fälschlich für hiesige ausgäben, weil sie dadurch mehr zu verdienen glaubten.“ Hundert Jahre später wurde im oberen Erzgebirge ein Liedchen aus dem Volksmund aufgezeichnet, das lebendig die Stimmungslage solcher Wandermusikanten wiedergibt:

1. Heit gieht's nooch Sachsen naus,
   Ka Musiker bleibt ze Haus,
   Wer ne e bissel klimpern kaa,
   Der stimmt mit aa.

2. Wemmer in e Haus neikumm,
   Sah mr uns nooch 'n Krautfaß um,
   Do legn mr de Noten drauf
   Und spielen auf.

3. Erscht kimmt dr Tiroler draa,
   Dann kimmt's Hopserl aa.
   Mißt ner racht aanig sei,
   Noochr klingt's fei.

4. Mozart sei mr freilich net,
   Glaab ober viel fahlt net,
   Wemmer ah kane Noten kaa,
   Hert sich's doch aa. [45])

Für die erzgebirgische Bevölkerung war die Grenzlage immer auf beiden Seiten nicht nur behindernde, sondern auch belebende Realität, mit der sie sich auseinanderzusetzen hatte, mit der die unmittelbaren Anrainer täglich umgehen mußten. Dabei gab es natürlich immer besondere Elemente des reizvollen Andersartigen; für die Sachsen war zum Beispiel eh und je das „böhmische Bier“ verlockend, wie es in einem „Tschumperliedel“ aus der Annaberger Gegend zum Ausdruck kommt:

War drubn an der Grenz wuhnt,
Der ka nischt drfier,
Doss'r senn Durscht lescht
Mit bähmischen Bier. [46])

In die Gasthöfe jenseits der Grenze luden darüber hinaus die „österreichischen“ Speisen und Getränke ein: ungarischer und Tiroler Wein ebenso wie die vielgerühmte „Wiener Küche“ [47]).

Natürlich spielte auch die „Pascherei“, das Schmuggeln über die Grenze, eine große Rolle. Richard Truckenbrodt hat darüber 1926 aufschlußreiche Ausführungen gemacht [48]). Auch im Lied- und Erzählgut hat die „Pascherromantik“, die aber zugleich eine nicht zu übersehende ökonomische Basis hat, ihren Niederschlag gefunden.

Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde bei Annaberg ein auch sonst in Mitteleuropa bekanntes Tanzliedchen (Erk-Böhme, Nr. 980) aufgezeichnet, das aber hier durch den örtlichen Bezug das ambivalente Fluidum zwischen dem „diesseits“ und „jenseits“ der Grenze in einem neckenden Grundton zum Ausdruck bringt:

Böhmischer Wind, ich bitt' dich schie, bitt' dich schie,
Laß mer mei Haisel off'n Bargel stieh, Bargel stieh,
Gieh ner eham, koch Ardäppelbrei, Ardäppelbrei,
Haste kaa Holz, steck Stecknodeln nei, Stecknodeln nei. [49])

Wie hier so spielte immer wieder in die Spott- und Foppverse der erzgebirgischen Schnadahüpfeln die Armutei, die auf und von der andern Seite sich bemerkbar machte, herein, so auch in dem Vers aus derselben Zeit und Gegend (Kleinrückerswalde):

Hallo! War pucht aa?
Dr böhm'sche Bettelmaa.
Hott'r mei Gansel net gesah?
Naa!
's ward net weit sei,
Ebber hinter dr Schei.
Wieviel Eier hot's dä gelegt?
Fuffzig. [50])

Andererseits aber fehlte es nicht an Gegenspott; so freuten sich die böhmischen Mädchen über das Tschumperliedel, in dem die Armutei nach „drüben" verlegt ist:

Worim sei de Borschen
In Sachsen esu stolz?
Weil dr Voter gieht fachten
Un de Mutter maust Holz. [51])

In solcher Grenzlage erschien das, was „drüben" war oder von „drüben" kam, bald im hellen, bald im dunklen Licht, einmal erfreulich, dann wieder bedrohlich, je nachdem die Zeichen standen. Das jeweils auf der anderen Seite liegende Land ist dann „die Fremde". Durch sie kann man ins Elend geraten, der Aufenthalt dort vermag Gefährdung und Konflikte heraufzuführen. So erscheint in einer erzgebirgisch-böhmischen Fassung des über ganz Mitteleuropa verbreiteten Klageliedes von dem Burschen, der in die Fremde zieht und dadurch sein Mädchen daheim an einen anderen verliert (Erk-Böhme, Nr. 48), das Gebiet jenseits des Grenzgrabens, Sachsen, als das fremde Land, das das Unglück des Verlustes der Liebsten bringt:

Und wie ich ins fremde Land Sachsen kam,
Da wär ich schon gern wieder fort.
Ach wär ich zu Hause geblieben,
Sie hätte gehalten ihr Wort. [52])

In der Spannung von Heimat und Fremde stehen auch durch den nostalgischen Ansatz Leben und Schaffen des schon erwähnten Anton Günther (1876—1937), des Schöpfers und Sängers zahlreicher erzgebirgischer Mundartlieder, die das volkstümliche Singen nach der Jahrhundertwende auf beiden Seiten des Erzgebirges, vor allem im sächsischen Teil vielfältig belebten. Er stammt aus Gottesgab und wurzelt in der Tradition des böhmischen Musikantentums. In seiner Gestalt und in seinen weitverbreiteten Liedern verdichtet sich in besonders eindringlicher Weise auf dem Hintergrund der damals wachsenden Nationalitätenspannungen das Problem der geistigen Zusammenhänge über die Grenze hinweg. Sein erstes Lied entstand 1895 in Prag als ein Heimwehlied, und in der Gestimmtheit heimatlicher Bindung steht von diesem Auftakt an sein gesamtes Singen und Dichten, ganz im Stil der Zeit, zwar naiv, aber mit sentimentalischem Einschlag, zu dem natürlich insbesondere das Grenzlanddasein beitrug, dessen Nöte so sehr auf ihm lasteten, daß sein Leben daran zerbrach. Anton Günther ist geradezu zu einer Symbol-

figur des Volkssängers in einer gefährdeten Heimatwelt geworden und über seinen selbstgewählten Tod hinaus geblieben [53]).

Die Form, in der er seine Lieder von Gottesgab aus unter die Leute trug und damit vor allem auf der nördlichen Seite des Erzgebirges immer wieder wahre Stürme der Begeisterung auslöste, war zugleich Ausdruck österreichisch-wienerischer Sing- und Musizierfreude, die durch ihn in unserem Untersuchungsgebiet zu einem individuellen Höhepunkt geführt worden ist.

Der folkloristische Hintergrund dieser Äußerungsform reicht ins 19. Jahrhundert zurück. Als Hruschka und Toischer 1891 ihre Sammlung von Volksliedern aus Böhmen veröffentlichten, berichteten sie über die Auswirkungen der „Wiener Singspielhallen", in denen damals schon „Volkssänger" unter diesem anziehenden Namen auftraten und ihre Erzeugnisse an den Mann brachten [54]). Bis in die erzgebirgischen Grenzgasthäuser spielten Schrammelkapellen nach Wiener Muster auf, und ihr Programm setzte sich vor allem aus volkstümlichen Liedern, Tänzen und Märschen aus Wien zusammen. In diesem Fluidum verbreitete sich auch das alte Motiv „Wien im Volkslied" in zeitgemäßen modischen Singgutformen bis in die hauptstadtfernen Randgebiete der österreichisch-ungarischen Monarchie und darüber hinaus, ja gerade dort war es vielfach beliebt und weist auf die „Strahlungskraft" der alten Kaiserstadt hin. Solche Lieder haben auch die erzgebirgische Grenze überschritten. Um 1880 hat Alfred Müller im oberen Erzgebirge eine Abschieds- und Liebesklage aufgezeichnet mit der formelhaften Eingangsstrophe:

Wien, o Wien, ich muß dich lassen,
O du allerschönste Stadt!
Und was muß ich drin verlassen?
Meinen herzallerliebsten Schatz, [55])

ein Lied, das auch auf erzgebirgische Städte umgesungen worden ist, wie unter anderem auf Elterlein, und auf die Weise seine „Einbürgerung" im Erzgebirge dokumentiert. Leopold Schmidt, dem dieser Beitrag in freundschaftlicher Verbundenheit zugeeignet ist, hat auf das Motiv und das Lied aufmerksam gemacht [56]) und insofern von Wien aus auf unsere Fragestellung hingewiesen.

☆

In dem vorstehenden Beitrag geht es um das Problem einer Grenze in Mitteleuropa, um die Frage ihrer Durchlässigkeit bzw. ihrer trennenden Funktion, ein Problem, das ja gegenwärtig nicht nur, was die innerdeutschen Beziehungen im geteilten Deutschland anbelangt, sondern auch im Blick auf die Spannungsfelder Europas zwischen Ost und West und in Ost und West von hoher Aktualität ist. Durch unsere Untersuchung ist jedenfalls einsichtig geworden, daß die jahrhundertealte politische Grenze auf dem Erzgebirge im historischen Prozeß der sozialkulturellen Überlieferung nirgendwann ein unübersteigbarer Graben, geschweige denn ein undurchdringlicher Verhau für Menschen und geistige Bewegungen samt ihren Manifestationen gewesen ist. Es zeigt sich, daß solche Grenzlinien wie überall so auch hier mit variabler Intensität mehr oder weniger breite, dichte oder aufgelockerte Übergangszonen bewirken und ein Gewebe von Beziehungen trotz aller Behinderung,

aber oft auch gerade wegen solcher Widerstände, die zur Überwindung und Durchdringung reizen, auslösen, mit dem Ergebnis vieler Gemeinsamkeiten auf beiden Seiten, aber selbstverständlich auch mit bestimmten unterscheidenden Merkmalen und Modifikationen im geschichtlichen Wechselspiel der menschlichen Kräfte und Gruppen und der Fülle ihrer Ausdrucksformen und -mittel [57]).

Anmerkungen

[1]) Otto Eduard Schmidt, Kursächsische Streifzüge, 5. Bd.: Aus dem Erzgebirge, 2. Aufl. Dresden 1928, S. 4.

[2]) Bearb. durch E. A. Prasse und Ernst Schöler. Annaberg 1902, S. 12.

[3]) Vgl. zuletzt dazu: Jaroslav Kramařík: Zur Frage der Kulturgrenzen in tschechischen Ländern (Ethnologia Europaea II—III, 1968—1969, Arnhem 1970, S. 244 ff.).

[4]) Wilhelm Weizsäcker, Sächsisches Bergrecht in Böhmen. Reichenberg 1929.

[5]) Ebda., S. 10.

[6]) Friedrich Barthel, Das Aufkommen des Familiennamens „Schwotzer" im Westerzgebirge (Glückauf. Zs. d. Erzgebirgsvereins 54, 1934, S. 25 f.).

[7]) Vgl. Gerhard Heilfurth, Das Bergmannslied. Wesen, Leben, Funktion. Ein Beitrag zur Erhellung von Bestand und Wandel der sozialkulturellen Elemente im Aufbau der industriellen Gesellschaft. Kassel u. Basel 1954, z. B. S. 217 u. 433.

[7 a]) Gerhard Heilfurth, Wenzel Holek — ein Arbeiterschicksal im Kontaktbereich von Böhmen und Sachsen (im Erscheinen).

[8]) Vgl. Herbert Wolf, Die Sprache des Johannes Mathesius. Köln u. Wien 1969, und seine ergänzenden Veröffentlichungen; dort alle weiteren einschlägigen Arbeiten.

[9]) Siegfried Sieber, Geistige Beziehungen zwischen Böhmen und Sachsen zur Zeit der Reformation (Bohemia. Jb. des Collegium Carolinum 6 und 7, 1965 und 1966, hier: 6, S. 147).

[10]) Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 6—24, 1885—1903.

[11]) Sieber, wie Anm. 9, passim.

[12]) Sieber, wie Anm. 9, 7, S. 128.

[13]) Gerhard Heilfurth, Das erzgebirgische Bergmannslied. Ein Aufriß seiner literarischen Geschichte. Schwarzenberg 1936, S. 29 ff. und passim. — Ders., Das Bergmannslied, wie Anm. 7, S. 40 und passim.

[14]) Vgl. dazu insgesamt Ludwig Andreas Veith und Ludwig Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956.

[15]) Siegfried Sieber, Die städtische Gemeinschaft (Grundriß der Sächsischen Volkskunde 1, Leipzig 1932, S. 159).

[16]) Horst Henschel, Das Bornkindl — eine Christmetten-Figur (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 9, 1934, S. 186 ff., passim).

[17]) Johann Paul Oettel, Alte und Neue Historie der... Berg-Stadt Eybenstock. Schneeberg 1748, S. 39.

[18]) Henschel, wie Anm. 16, S. 206.

[19]) Alfred Karasek-Langer, Europäische Verflechtungen der böhmisch-mährischen Weihnachtskrippe, in: Festschrift für Adolf Kindermann. Königstein/Ts. u. München 1969, S. 221 ff. — Ders., Barocke Krippenkunst in Prag (Mitteilungsblatt des Adalbert Stifter Vereins 13, 1965, Nr. 11/12).

[20]) Josef Lanz, Krippenschnitzerei im Erzgebirge (Heimatblatt für die Landkreise Preßnitz-Weipert und St. Joachimsthal, Dezember 1967 und Januar 1968, Nr. 159 u. 160).

[21]) Adolf Spamer, Kunst, Grundriß der Sächsischen Volkskunde Bd. 2, Leipzig 1933, Kap.: Schnitzkunst und Bastelarbeit, S. 40 ff.

[22]) E. Preusche, Weihnachtsbrauchtum im erzgebirgischen Grenzland (Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde 11, 1936, S. 185 ff.).

[23]) Ebda., S. 188 f.

[24]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Bd. IX, Art. Weihrauch von Heinrich Marzell, Sp. 283 ff.

[25]) Manfred Bachmann, Zur Geschichte der Seiffener Volkskunst (insbesondere der Abschnitt: Zur Geschichte des Räuchermannes) (Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 28, Berlin 1968, S. 187).

[26]) Hermann Kind, Der Hausierhandel der slovakischen Drahtbinder unter besonderer Berücksichtigung des Königreichs Sachsen. Diss. Leipzig 1899.

[27]) Bachmann, wie Anm. 25, S. 190.

[28]) Kurt Arnold Findeisen, Das goldene Weihnachtsbuch 25.—44. Tausend. Leipzig o. J., S. 9. Weiteres vor allem bei Karl Ewald Fritzsch, Bergmann und Engel als weihnachtliche Lichterträger. (Der Anschnitt. Zs. für Kunst und Kultur im Bergbau 11, Nr. 6, S. 3 ff.).

[29]) Vgl. z. B. Heinrich Kramm, Sozialgeschichtliche Zusammenhänge in der städtischen Besiedlung des Westerzgebirges im 16. Jahrhundert, in: Geschichtliche Landeskunde und Universalgeschichte. Festgabe für Hermann Aubin. Hamburg 1950, S. 113 ff.

[30]) Fritzsch, wie Anm. 28, S. 7.

[31]) Ebda., S. 8.

[32]) Zum Ganzen vgl. neuerdings Gerhard Heilfurth, Das Themenspektrum der Montansagen im Erzgebirge, in: Festschrift für Friedrich von Zahn, Bd. I, Köln u. Graz 1968, S. 638 ff.

[33]) Gerhard Heilfurth unter Mitarbeit von Ina-Maria Greverus, Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas, Bd. I Quellen. Marburg 1967, S. 80 ff. Dort auch weitere Literatur des Verf. zur bergmännischen Danielüberlieferung.

[34]) Ebda., S. 300 f.

[35]) Ebda., S. 315 ff.

[36]) Ebda., S. 406 ff. u. 414.

[37]) Oldřich Sirovátka, Důlni duch zkouši horníka (Radostná země 3, 1959, IX, S. 61—67).

[38]) Heilfurth, wie Anm. 32, S. 650 f.

[39]) vgl. dazu Michael Komma, Das böhmische Musikantentum. Kassel 1960.

[40]) Richard Truckenbrodt, Zur westerzgebirgischen Volkskunde. Diss. Halle 1926, S. 22. Es war sogar üblich, daß in manchen sächsischen Regimentern die Regimentsmusiker als „Prager" bezeichnet wurden.

[41]) Heilfurth, wie Anm. 7, S. 13 ff.

[42]) Gerhard Heilfurth, Der erzgebirgische Volkssänger Anton Günther. Leben und Werk. Frankfurt 1962, S. 88 ff. Die Bezeichnung „Fatzer" (für diese böhmischen Musikanten) gehört wohl zu mittelhochdeutsch „fatzen" = spaßmachen, aber sie wurde im sächsischen Erzgebirge in „Farzer" umgedeutet unter Bezug auf die Blasinstrumente der Musikantengruppen; vgl. Truckenbrodt, wie Anm. 40.

[43]) Heilfurth, wie Anm. 42, S. 19.

[44]) Erschienen Leipzig 1805, S. 127.

[45]) Ernst H. H. John, Volkslieder und volkstümliche Lieder aus dem sächsischen Erzgebirge. Annaberg 1909, S. 156.

[46]) Ebda., S. 223.

[47]) Vgl. dazu zum Beispiel die Anzeigen in den Jahrgängen um 1900 des Organs des Erzgebirgsvereins „Glückauf".

[48]) Truckenbrodt, wie Anm. 40, S. 43 f.

[49]) John, wie Anm. 45, S. 146.

[50]) Ebda., S. 145. Das Zahlwort, das ganz beliebig gewählt wird, ist bestimmend für die Wiederholung des Liedes; denn es wird so oft gesungen, bis es „eins" heißt.

[51]) Ebda., S. 223.

[52]) Alois Hruschka und Wendelin Toischer, Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Prag 1891, Nr. 42 c, S. 131.

[53]) Heilfurth, wie Anm. 42, Einleitung. Eine 7. Auflage des vergriffenen Buches ist in Vorbereitung, die erstmalig auch alle Melodien enthalten wird; in ihr wird auch der ideologischen Einordnung von Leben, Werk und Auswirkung dieser bedeutungsvollen Gestalt nachgegangen.

[54]) Hruschka-Toischer, wie Anm. 52, S. VI.

[55]) Alfred Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge. Annaberg 1883, S. 45.

[56]) Leopold Schmidt, Volksgesang und Volkslied. Proben und Probleme. Berlin 1970, S. 99 ff.

[57]) Zum prinzipiellen Problem vgl. u. a. Richard Weiss, Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen (Laos. Vergleichende Studien über Volkskunde, Stockholm 1951, S. 96 ff.). — Abel Miroglio, Réflexions sur l'importance des frontières des états et des ethnies, in: Kontakte und Grenzen. Festschrift für Gerhard Heilfurth, Göttingen 1969, S. 27 ff.; — Ina-Maria Greverus, Grenzen und Kontakte. Zur Territorialität des Menschen. Ebda. S. 11 ff.

Die brabantischen Bauern unter Kaiserin Maria Theresia

Von Karel C. Peeters, Antwerpen

Durch den Frieden von Utrecht (1713) kamen die südlichen Niederlande zu Österreich, nachdem sie seit 1555 Spanien angehört hatten. Sie blieben bei Österreich bis zur Einverleibung Belgiens durch Frankreich infolge des Vertrages von Campo-Formio (1797). Eigentlich waren die Franzosen hier vorher schon Herrscher, nachdem Jourdan in Fleurus die Österreicher geschlagen hatte (1794). Die Regierung der österreichischen Habsburger (1713—1794) war für Belgien im allgemeinen heilsam, auch wenn ein Unterschied zu machen ist zwischen einer ersten, weniger günstigen Periode, die bis 1748 dauerte, und einem zweiten, sehr glücklichen Abschnitt, der ungefähr mit der Regierung der Kaiserin Maria Theresia, von 1740 bis 1780, zusammenfällt.

Vor allem auf dem Lande, wo infolge der Kriege und der schlechten Ernten die Bevölkerung stark zurückgegangen war, zeigte sich eine günstige Umkehr. Die Landwirtschaft wurde gefördert. Fiskalische Vorteile wurden den Bauern erteilt, die Heideland mit Jungwald bepflanzten, Sumpfgebiete trockenlegten und neue Felder anlegten. Man erlebte tatsächlich das Ende des feudalen Regimes und der Herrschaft der Großgrundbesitzer. Die Bauern bekamen die Gelegenheit, ihre Höfe, die sie bis dahin gepachtet hatten, in Eigentum zu erwerben. Die Anzahl der kleinen Landbesitzer stieg in Flandern und in Brabant, vor allem im Waasland und in den Kempen.

Die Bauern hatten sich vor allem mit dem Getreidebau befaßt. In den Sandgegenden kannte man reichliche Roggenernten. Neben dieser Getreideart wurden auch andere Gewächse, wie Gerste und Hafer, in erheblichem Maße angebaut. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verdrängte die Zucht von Kartoffeln die von Buchweizen. In den mageren Sandböden wuchs der Buchweizen, der es dem Bauer ermöglichte, seinen täglichen Bedarf an Mehlspeisen zu ergänzen, einstweilen den Roggen zu sparen. In den Kempischen Bauernfamilien aß man täglich Pfannkuchen aus Buchweizen als Frühstück, und die sparsame Hausfrau kochte abends Milchsuppe mit Buchweizenmehl, einen kräftigen süßlichen Brei in dem der Löffel stehen bleibt. Ein großer Vorteil war außerdem, daß der Buchweizen nicht viel Dünger brauchte und auf mageren Sandböden doch noch eine gehörige Ernte einbrachte. Die Kartoffel wurde seit Beginn des 18. Jahrhunderts in unserem Land angebaut. Nach dem strengen Winter 1739/40 rettete er die Bevölkerung und vor allem die kleineren Bauern und bedürftigen Leute von den schlimmsten Folgen einer Hungersnot. Ein Plakat, erlassen am 15. Oktober 1740, um den Nahrungsmangel zu lindern, untersagte die Ausfuhr jeglicher Lebensmittel. Zum ersten Mal wurde in einem Plakat die Kartoffel erwähnt. Daraus geht hervor, daß die Kartoffel

damals bereits für die Volksnahrung in Betracht kam und in erheblichem Maße Bohnen und Erbsen ersetzte, mehr noch auf dem Lande als in den Städten.

✲

Seitdem die Kiefernwälder, hauptsächlich ab Ende des 17. Jahrhunderts, angebaut wurden, um mehr Brennholz zu bekommen, wurden beträchtliche Flächen Ödland bearbeitet und der Landwirtschaft und der Viehzucht entzogen. Großgrundbesitzer waren — außer Herrschaften und Klöstern — auch die Gemeinden, die die gemeinsamen Wiesen, Heiden und Wälder zur Verfügung der Einwohner, der gewöhnlichen Dörfler und der kleinen Bauern stellten, die nicht in der Lage waren, die stets ansteigende Pacht zu bezahlen.

Der Erlaß des Plakates vom 25. Juni 1772 ist vor dem Hintergrund der Landwirtschaft des 18. Jahrhunderts zu sehen, die neue Gewächse wie Kartoffeln einführte, die Ödland mit Kiefern bewaldete und Wiesen anlegte, um einen anwachsenden Viehstand zu nähren. Er paßt übrigens in den Rahmen der Politik, wie sie von Maria Theresia und ihren Statthaltern betrieben wurde und deren Ziel es war, die Wohlfahrt der Bevölkerung zu fördern und besonders den kleinen Bauern ihre Selbständigkeit zu geben, indem ihnen die Möglichkeit geboten wurde, einen Teil der gemeinsamen Grundstücke in Eigentum zu erwerben.

Diese Maßnahmen paßten in das Programm der allgemeinen Wohlfahrtspolitik, die von der österreichischen Fürstin und ihren Statthaltern angestrebt wurde. Man wird bei der Einsicht der Plakatbücher aus den Jahren 1740 bis 1780 zahlreiche Dekrete finden, die den neuen Prinzipien über das Eigentumsrecht huldigen. Viele adelige Großgrundbesitzer hatten gesehen, wie ihr Land zum Vorteil der kapitalkräftigen städtischen Bürgerschaft parzelliert wurde. Vornehme Kaufleute aus den Städten kauften sich Grundstücke auf dem Lande als Geldanlage. Reiche Städter bekamen „lettres de patente" (Patentbriefe) und wurden also in den Adelstand erhoben. Um mit dem älteren Adel Schritt halten zu können, kauften sich diese neuen Adeligen alte Schlösser oder erwarben große Grundstücke, auf denen sie nicht nur „maisons de plaisance" (Lusthäuser), sondern auch neue Schlösser mit Jagdpavillonen und Pachthöfen errichteten. Man erlebte u. a. in der Umgebung von Antwerpen — der blühenden Handelsstadt — die Tatsache, daß berühmte französische Gartenarchitekten von den neuen Schloßbesitzern eingeladen wurden, ihre Parkanlagen nach dem Modell der französischen Königlichen Gärten zu gestalten. An manchen Stellen im Antwerpener Gebiet kann man jetzt noch Beispiele dieser französischen Gartenarchitektur aus dem 18. Jahrhundert mit Buchenalleen antreffen, in denen Bäume, die über zwei Jahrhunderte alt sind, keine Seltenheit bilden. Beispiele hierfür sind die prächtigen Hofalleen und Parks der Schlösser der neuen Dorf- und Grundherren in Bouwel, 's Gravenwezel, Wuustwezel, usw., um nur im Antwerpener Gebiet zu bleiben. In der Nähe dieser neuen Schlösser wurden Gemüsegärten mit Gewächs- und Treibhäusern angelegt, die die neuen Schloßbewohner mit frischem Gemüse und Gewürzen zu versorgen hatten, ebenso wie Traubentreibhäuser und Obstgärten für das Obst. Moderne Höfe wurden gebaut und nach den neuesten Methoden mit Vieh- und Pferdeställen ausgerüstet. Es entstanden neue Berufe: Gärtner, Obstzüchter, Pferdezüchter, Viehzüchter.

Eine andere Maßnahme betrifft den Grundbesitz der Kirchen und geistlichen Anstalten, der bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts fast unverändert geblieben war. Der kirchliche Besitz zeigte in den ganzen südlichen Niederlanden eine Mischung von Groß-, Mittel- und Kleinbesitz. Zum letzten muß der Grundbesitz der kleinen Einrichtungen am Lande gerechnet werden, wie Kirchen, Kirchenverwaltungen, „Heilige Geesttafels" (Armenfürsorge) und kleine Klöster. Diese „Totehandgüter" wurden auf Befehl von Maria Theresia (Erlaß vom 15. September 1753) verkauft. Sie gerieten also in den Besitz der kleinen Bauern und Landarbeiter. Die größeren Anstalten wie Abteien, Kapitel und größere Klöster kümmerten sich nicht um den Erlaß und behielten ihre Eigentümer, meistens in Form großer Pachthöfe.

✲

In vielen Gemeinden konnten die Einwohner über die gemeinsamen Grundstücke, die „communia", verfügen, auf die jeder Einwohner gleiche Nutzungsrechte hatte. Für die ländliche Wirtschaft waren diese Grundstücke von großer Bedeutung. Wenn sie dem Herrn eine kleine Vergütung bezahlten, durften die Einwohner ihr Vieh auf diesen „gemeinsamen Weiden" grasen lassen. Handelte es sich um Heideland, so diente es für die Schafe, was den Bewuchs betrifft, und lieferte es Torf und Moor für das Herdfeuer in den kleinen Bauernhöfen. An einigen Stellen hatte man die gemeinsamen Flächen mit Kiefern bepflanzt, vor allem seit dem 17. Jahrhundert in der Nähe der „Oranje-Städte" Breda, Turnhout und Diest. In diesen Wäldern durften die Einwohner Reisig sammeln, Brennholz und Baumaterial holen, falls die Bäume sich dazu eigneten, und mit Erlaubnis der Gemeindebehörden, des Schulzen oder des Meiers, und der Schöffen.

Die Ausdehnung dieser gemeinsamen Grundstücke war sehr verschieden. Der Umfang war meistens in direktem Verhältnis zur Qualität des Bodens. Je weniger fruchtbar desto größer war das gemeinsame Land. Die Ausdehnung der Gemeinden in den Kempen ist auf diese Unfruchtbarkeit zurückzuführen. In vielen dieser Gemeinden aus dem alten Herzogtum Brabant, die heute noch mehr als 5000 ha Flächenausmaß haben, war ein Drittel der Gesamtfläche Gemeinschaftsgrund.

Die Idee der Verteilung der gemeinsamen Grundstücke war aus der Not an anbaufähigem Land erwachsen. Tatsächlich machte die starke Bevölkerungszunahme in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts es unmöglich, den ansteigenden Bedarf an Ackerbauprodukten zu decken. Seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts wurde in mehreren Teilen unseres Landes die Verteilung durchgeführt. Nicht überall aber, denn in vielen Fällen widersetzten sich die Dorfbewohner der Aufgliederung, vor allem wenn es sich darum handelte, einen Teil der „communia" an Privatpersonen zu verkaufen oder zu vermieten.

Der Erlaß von Kaiserin Maria Theresia vom 25. Juni 1772 „concernant le défrichement des bruyères et autres terres incultes en Brabant" (über die Urbarmachung von Heide und Ödland in Brabant) ist von größter Bedeutung, da er die Gemeinden verpflichtete, das Brachland zu verkaufen und, wenn dies innerhalb von sechs Monaten nicht geschah, mußten die Grundstücke gegen Schätzungspreis überlassen werden.

Wir haben Einsicht nehmen können in den Aktenbündel über die Durchführung des Erlasses vom 25. Juni 1772 in der Gemeinde Wuustwezel. Diese Gemeinde mit einer Oberfläche von gut 6000 ha ist im Norden der heutigen Provinz Antwerpen an der Reichsstraße Antwerpen-Breda gelegen. Als der Erlaß von Maria Theresia angeordnet wurde (1772), waren zwei Drittel des Grundes Gemeinschaftsbesitz: sumpfige Wiesen einerseits und hochgelegenes dürres Heideland andererseits. Der fruchtbare Teil der Fläche war ungefähr zur Hälfte Eigentum des örtlichen Grundherrn (eines Altschöffen der Stadt Antwerpen, der 1735 unter Karl VI. in den Adelstand erhoben war und 1745 die Herrlichkeit Wuustwezel und Westdoorn gekauft hatte). Die andere Hälfte war Eigentum des Sankt-Elisabeth-Krankenhauses in Antwerpen infolge einer Spende der autochthonen Bauern im 13. Jahrhundert.

Für die kleinen Bauern, die zu ihren unbedeutenden Höfen von der Herrschaft oder vom Krankenhaus kleine Grundstücke hinzugepachtet hatten, brachte der Erlaß scheinbar eine günstige Lösung. Wir sagen scheinbar, denn die Wirklichkeit fiel ganz anders aus als die Theorie, wie sie von den Regierenden vorgezeichnet war.

Verfolgen wir eben den Verlauf der Ereignisse. Am 30. Dezember 1772 wurden die Einwohner der Gemeinde zusammengerufen, um Angabe zu machen über die Heide, die sie urbar machen möchten, und um die Bedingungen für den Verkauf des gemeinsamen Heidelandes festzulegen. Eine erste Schwierigkeit ergab sich, als der Grundherr sich auf Artikel 23 des Erlasses berief und ein Viertel des Ertrages forderte im Tausch gegen das Recht zur Pflanzung von Bäumen auf der Heide. Im Februar 1773 konnte man einen Vergleich treffen. Die Heide sollte verkauft werden, und es wurde auf Interessenten gewartet, doch keiner tauchte auf. Wohl kam ein Gesuch eines Landmessers aus Antwerpen, der sein Geld anlegen wollte und darum gerne dreißig „bunderen" (ungefähr 10 ha) Heidegrund kaufen wollte. Die Einwohner lehnten das Angebot ab. Der Fremde war unerwünscht. Er war, wie in den Akten erwähnt ist, „von einigen Antwerpener Kapitalisten angelockt". Doch man war nun wohl gezwungen, an Stelle des Verkaufs an den Antwerpener Landmesser eine Versteigerung zu organisieren. Da sich kein Interessent anbot, hat der örtliche Grundherr einen Vorschlag gemacht, unter gewissen Bedingungen 117 „bunderen" (ungefähr 40 ha) anzukaufen. Er hatte versucht, dieses Grundstück, das im sumpfigen Teil des Dorfes gelegen war, nutzbar zu machen. Er wendete ein neues Entwässerungssystem an, um das Wasser in den Fluß abfließen zu lassen. Er baute dort einen Bauernhof, der zugleich als Jagdpavillon diente und der, wegen der angewandten Dränagemethode „De Vloeykens" genannt wurde. Viel Bauland hat die Bearbeitung nicht ergeben. Das einzige Ergebnis war die Ausdehnung seines Eigentums mit einem Bauernhof, der an Stelle von Bauland durch neu angepflanzte Kiefernwälder umgeben wurde. Ein Teil davon wurde zur Verfügung der drei Schützengilden gestellt, die dort jährlich ein Königsschießen abgehalten haben, ein Brauch, der bis heute noch lebendig geblieben ist. Die Frage kann gestellt werden, warum die Einwohner die Möglichkeit nicht genutzt haben, die ihr durch den Erlaß von Kaiserin Maria Theresia geboten wurden, um Ödland anbaufähig zu machen. Die Antwort ist sehr einfach: Die Bauern verfügten nicht über den nötigen Dünger,

um das Land fruchtbar zu machen. In einer Bittschrift, die die Einwohner des Dorfes im Januar 1775 an die „Kaiserinwitwe und Königin" richteten, haben sie die Lage sehr deutlich geschildert: Einerseits werden im Falle von neuer Urbarmachung „wegen Mangel an Vieh und Dünger" andere Grundstücke zu Unfruchtbarkeit verurteilt sein und andererseits konnte das Graben von Abflußkanälen und Gräben zur Trockenlegung von Sumpfland nicht von den Bauern bezahlt werden.

Eine ähnliche Lage wie in Wuustwezel zeigte sich für die Landwirtschaft im ganzen Lande. Der Mangel an Düngemitteln und an praktischen Möglichkeiten zur Urbarmachung hat trotz der guten Absichten der Kaiserin Maria Theresia, ihrer Berater und ihrer örtlichen Regierung nicht den Erfolg gebracht, auf den man gehofft hatte.

Literatur

P. Deprez, De Boeren (II, 16e, 17e en 18e eeuw). [Die Bauern, II, 16., 17. und 18. Jahrhundert] (Flandria nostra I, Antwerpen 1957, S. 123—165).

P. Lindemans, Geschiedenis van de landbouw in België [Geschichte der Landwirtschaft in Belgien], I—II. Antwerpen 1952.

K. C. Peeters, Ontginning van heide (1770—80) [Urbarmachung von Heide] (Wesalia [Wuustwezel] I, 1926, S. 21—26).

F. Prims, De sociaal-economische geschiedenis van België. [Die sozialwirtschaftliche Geschichte Belgiens]. Brugge, 1926². Besonders VII: Het Oostenrijksche Tijdvak [Der Österreichische Zeitabschnitt] (1715—1795), S. 109 ff.

J. De le Court, Recueil des Ordonnances des Pays-Bas autrichiens [Sammlung der Erlasse der österreichischen Niederlande], 3e série — 1700—1794, tome Xme (1770—1774). Bruxelles 1901.

Spaten und Ard im 12. Jahrhundert auf Gotland

(Mit 5 Zeichnungen im Text)

Von Gösta Berg, Stockholm

In der Kirche von Vänge, etwa 20 Kilometer südwestlich von Visby auf der großen Ostseeinsel Gotland, steht ein Taufbecken aus Sandstein, dessen Cuppa und Fuß reich skulptiert sind (Fig. 1). Er stammt von der Hand eines Künstlers, der auch in anderen Kirchen der Insel gearbeitet hat. Johnny Roos-

Fig. 1: Taufstein aus der Kirche von Vänge, Gotland
(Zeichnung von Sten Anjou; nach Roosval)

val hat ihn in seinem monumentalen Werk „Die Steinmeister Gotlands“ [1]) Hegwaldr genannt, da einer der von ihm geschaffenen Taufsteine in der Kirche von Etelhem mit diesem Namen signiert ist. Dieser Künstlername hat sich allgemein eingebürgert, obwohl eine Runeninschrift auf eben demselben Taufstein eher darauf schließen läßt, daß es sich vielmehr um einen Donatorennamen handelt („Hegvald ließ diesen Stein ausführen“) [2]).

Nach Roosvals Ansicht dürften diese Steinarbeiten im frühesten 12. Jahrhundert ausgeführt worden sein. Er meint, daß der Künstler noch im vorhergehenden Jahrhundert geboren wurde. Gegen diese Datierung hat sich Erik Lundberg gewandt. Nach eingehenden stilanalytischen Erwägungen setzte er

Fig. 2: Bildfeld auf der Cuppa des Taufsteins von Vänge
(Zeichnung von Ulla Jansson, 1971)

neuere Forschung ist im großen und ganzen Lundberg gefolgt, womit der Taufstein von Vänge zeitlich dem letzten Viertel des Jahrhunderts zuzuordnen wäre [4]). Auf jeden Fall gehört der Taufstein dem 12. Jahrhundert an.

Die Bildfelder unter dem Gewölbebogen rings um die Cuppa enthalten reliefierte Szenen aus der biblischen Geschichte von Adam und Eva: die Erschaffung Adams und die Erschaffung Evas, der Sündenfall, die Vertreibung die Schaffensperiode Hegwalds erst gegen Ende des Jahrhunderts an [3]). Die aus dem Paradies, Adam und Eva bei der Arbeit mit Spaten und Keule, Axt und Spindel und schließlich noch ein Bild unbestimmten Inhalts. Uns interessiert hier das vorletzte Bild (Fig. 2).

Dieses Bildfeld enthält zwei Szenen. Rechts sieht man Adam, wie er mit einer Axt einen Baum entastet. Dem knorrigen Stamm nach zu schließen, könnte es sich um einen Olivenbaum handeln. Die Bewohner der Insel Gotland dürften zu ihrer Zeit angesichts dieser Darstellung aber eher an die Tätigkeit des Einsammelns von Laubfutter gedacht haben. Die Abbildung der Axt, die sich in derselben Form noch auf einem anderen Taufstein wiederfindet, bereichert in wertvoller Weise unsere mangelhafte Kenntnis des alltäglichen Werkzeugs dieser Epoche [5]). Auf der anderen Seite des Baumes sitzt Eva und spinnt mit Hilfe einer Spindel, die sie mit der rechten Hand betätigt, während sie mit der linken an dem zwischen den Knien gehaltenen Spinnrocken zupft, wie dies auch von anderen Bildern des frühen Mittelalters her bekannt ist und auch heute noch in einigen altertümlich verbliebenen Gegenden durchaus üblich ist [6]).

Unter dem Gewölbebogen ganz auf der linken Seite sieht man wiederum Eva, wie sie mit einer Keule auf dem Boden Erdklumpen zerschlägt [7]). Sie hat bei dieser Arbeit das Haar aufgelöst, während sie als Spinnerin es offensichtlich zu Zöpfen geflochten trägt. Vielleicht wird damit angedeutet, daß es sich im einen Fall um eine Verrichtung im Hause, im anderen aber um eine Arbeit im Freien handelt. Adam wie auch Eva tragen Lendenschurze. Das Relief — wie im übrigen der ganze Stein — zeigt Spuren ehemaliger Bemalung, die vermutlich nachträglich im 17. Jahrhundert aufgebracht wurde. Der Keulenkopf war demnach schwarz angemalt, was zu dem irrigen Schluß führte, daß dieser aus Eisen gewesen sei. Die Erdkeule ist schon in den Bildern des Luttree Psalters aus dem 14. Jahrhundert nachzuweisen und stellt ein durchaus geläufiges Gerät in der Landwirtschaft dar, sowohl in Skandinavien wie auch sonst in Europa [8]). Zwischen Adam und Eva ragt von oben die Hand Gottes herab in der für diese Zeit charakteristischen Gebärde, wie sie auch auf einem anderen Bild dieses Taufsteines noch einmal vorkommt.

Adam seinerseits bearbeitet den Boden mit einem asymmetrischen Spaten, dessen Schaft mit einer Krücke versehen ist. Der Absatz des Spatenblattes ist linksseitig. Adam tritt mit dem rechten Fuß auf diesen Absatz, während er mit der rechten Hand den Spatenstiel hält und seine Linke an die Krücke gelegt hat. Es sieht so aus, als ob der Bildhauer andeuten wollte, daß das spitze Spatenblatt mit Eisen beschlagen war.

Dieses Spatenbild auf dem Taufstein von Vänge ist der älteste bekannte Beleg für den Gebrauch dieses Gerätes in den nordischen Ländern, wenn man sich der Meinung von Erik Lundberg anschließt, daß ein anderer Taufstein mit einer sehr ähnlichen Darstellung aus der Kirche Östra Vemmenhögs in Skåne nicht älter sei. Er betrachtet nämlich den Taufschein von Vänge als das Erstlingswerk Hegwalds [9]). Ganz abgesehen von der höheren Qualität der Darstellung von Adam und Eva auf dem Vänger Stein, sind auch gewisse Unterschiede in der uns hier interessierenden Szene festzuhalten. So werden in Östra Vemmenhög die Figuren nackt gezeigt, was nach den üblichen ikonographischen Regeln bedeuten dürfte, daß sich das erste Menschenpaar im Zustand vor dem Sündenfall befand, was auch zutrifft [10]). Es fehlt auch die wachende Hand Gottes. Soweit aus dem ungenügenden Bildmaterial hervorgeht, ist außerdem der Absatz des Spatens nach rechts gewandt. Zum Unterschied vom Spaten auf dem Taufstein von Vänge ist hier die Krücke deutlich

dreieckig; schließlich ist auch die Handfassung von Krücke und Stiel eine andere.

Mit Recht hat Estyn Evans hervorgehoben, wie bedeutungsvoll die Handhabung des Spatens eben ist: „der Unterschied zwischen links- und rechtshändigen Spaten ist sowohl ein funktioneller als auch kultureller Unterschied“ [11]). Bevor ich auf diese Frage eingehe, muß noch etwas auf die älteste Geschichte des Spatens eingegangen werden, wie wir sie an Hand vorgeschichtlicher Funde in Skandinavien verfolgen können.

Der älteste Fund ist norwegisch und kam Ende der sechziger Jahre bei der Untersuchung eines Topfsteinbruches aus vorrömischer Zeit in Kvikne, Hedmark, zutage. Er besteht aus einigen 60 Spaten und Spatenteilen. Sie sind aus Kiefernholz und wurden bei der Rodung zur Bearbeitung der Erde und der Abfallmassen verwendet. Alle Spaten sind von demselben Typ: Der Stiel geht in einer Ebene in das Blatt über, der Absatz fehlt; die Blätter sind schwach schalenförmig, sie sind ohne Beschlag und an den Ecken stark abgenutzt. Bearbeitungsspuren lassen deutlich erkennen, daß sie mit der Queraxt hergestellt worden sind. Das größte unbeschädigte Exemplar ist 109 cm lang (Blattlänge etwa 40 cm), während das kleinste nur 64 cm mißt (Blattlänge etwa 30 cm). Die größte Breite eines Blattes beträgt 11,5 cm. An den Griffen ist keine Spur eines Knaufes oder einer Krücke festzustellen. Die Datierungen nach der C 14-Methode ergaben die Zeit zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert vor Christus [12]).

Die übrigen Spatenfunde gehören der Wikingerzeit an. Allgemein bekannt sind die 18 Spaten, meistens aus Eiche, die bei der Ausgrabung des Oseberg-Schiffes in Vestfold aufgefunden wurden. Die Hälfte dieser Spaten gehört demselben Typ an wie die Spaten von Kvikne. Die anderen neun sind asymmetrisch mit Absatz auf der rechten oder auf der linken Seite. Das Grab kann zeitlich um die Mitte des 9. Jahrhunderts angesetzt werden. Zu vermerken ist jedoch, daß nur vier Spaten — sämtliche ohne Absätze — innerhalb des Schiffes gefunden worden sind, während die übrigen von einer Grabplünderung Anfang des 11. Jahrhunderts herrühren können. Allen Spaten fehlt der Stiel; wahrscheinlich waren sie auch nicht beschlagen [13]). Funde ähnlicher Spaten aus Eisen oder Kiefernholz sind auch in vielen anderen norwegischen Grabhügeln gemacht worden. Beispiele für beide Spatentypen, das heißt für solche mit und ohne Absatz, haben sich beim Fund in Gokstad ergeben [14]).

Auch bei der Ausgrabung 1861 der berühmten Jellinge-Hügel im Jütland, Dänemark, die etwa 950 n. Chr. aufgeführt worden sind, hat man mehrere Spaten dieser Art gefunden. Man nimmt an, daß sie beim Auftragen der Hügel verwendet worden sind. Grith Lerche hat unlängst aus diesem Fund zwei symmetrische Spaten mit Absätzen an den Blättern und einen asymmetrischen gleichfalls mit Absatz abgebildet. Letzterer hat ein spitzes Blatt, das, nach Ansicht der Autorin, offensichtlich beschlagen gewesen war. Die Spatenstiele enden oben in geschnitzten Knäufen [15]).

In seiner grundlegenden Abhandlung „Spaten-Forschungen“ hat Leopold Schmidt schon 1953 aus angelsächsischen Handschriften einige frühmittelalterliche Belege für den Spaten zusammengestellt. Sämtliche nachgewiesene Spaten sind asymmetrisch und mit halbrunden und beschlagenen Blättern versehen [16]). Will man vom Beschlag absehen, so können andere Bildzeugnisse

geltend gemacht werden. Am wichtigsten sind die beiden Bildszenen auf dem Bayeux-Teppich, etwa um 1075, in denen Befestigungsarbeiten außerhalb von Hastings dargestellt werden. Man erkennt hier eine größere Anzahl symmetrischer Spaten mit Blättern ohne Absatz, daneben auch einige asymmetrische, ähnlich der Darstellung von Vänge. Die Spaten des letzterwähnten Typs werden mit dem rechten Fuß auf dem linksgewandten Absatz betätigt; die rechte Hand umfaßt dabei den Stiel, während die linke auf der schlingenförmigen Krücke liegt, die bei diesen und anderen Spaten den Stiel am oberen Ende abschließt. Ein Teil dieser Spaten ist auch beschlagen [17]). Eine große Zahl weiterer Bildzeugnisse von Spaten aus mittelalterlichen Manuskripten hat unlängst W. O. Hassal unter dem Titel „Notes on Medieval Spades" zusammengestellt [18]). Aus diesen und anderen Bildquellen ergibt sich, daß der asymmetrische Spaten, meistens mit beschlagenem Blatt und mit einem in einer dreieckigen oder schlingenförmigen Krücke endenden Stiel, im westeuropäischen Raum allgemein gebräuchlich war. Wo man die Betätigung der Spaten überhaupt nachweisen kann, geschah diese entweder mit dem linken oder mit dem rechten Fuß auf dem rechtsgewandten Absatz; regelmäßig hielt man, wie schon erwähnt, mit der rechten Hand den Stiel und mit der linken dessen Ende [19]).

Der wechselweise Gebrauch des rechten oder linken Fußes beim Graben spiegelt sich in den unterschiedlichen Darstellungen auf den Taufsteinen von Vänge und Östra Vemmenhög wieder. Es kann dahingestellt bleiben, ob dieser Unterschied auf bloßem Zufall beruht. Evans deutet jedenfalls an, daß die Verwendung des rechten Fußes beim Graben mit dem asymmetrischen Spaten hauptsächlich beim Torfstich dominiert habe. Eine ähnliche Auffassung bezüglich des Gebrauchs dieses Spatentyps wird auch von anderen Verfassern vertreten, allerdings ohne eine wirkliche Erklärung anzuführen [20]). Das Bild des grabenden Adam auf dem Vänger Stein stützt jedenfalls nicht die Auffassung, daß der asymmetrische Spaten ausschließlich beim Stechen und Aufnehmen von Grastorf verwendet worden ist. Vielmehr scheint er hier zum Anlegen eines regelmäßigen Saatbeetes gebraucht worden zu sein.

Es besteht im übrigen auch kein Grund, den Wirklichkeitsgehalt dieser bildlichen Darstellung in Frage zu stellen. Zwar entspricht die Darstellung der allgemeinen Ikonographie dieser biblischen Szene, doch kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß kritische Augen über die realistische Wiedergabe der sachlichen Einzelheiten gewacht haben. In diesem Punkt scheint sich die romanische Kunst, will man einmal von dem unverkennbaren Streben nach Stilisierung absehen, von der spätmittelalterlichen Kunst und ihren zuweilen geradezu grotesken Mißdeutung fremder Vorlagen zu unterscheiden.

Dieser tatsächliche Wirklichkeitsbezug ist aus einem anderen Werk, das Hegwald oder seiner Schule zugeschrieben wird, noch besser zu ersehen. In einer Entfernung von 5 km Luftlinie nordöstlich von Vänge liegt die Kirche von Sjonhem, die ihrerseits einen reich skulptierten Taufstein aus Sandstein besitzt (Fig. 3). Roosval bezeichnet in seinem Buch „Die Steinmeister Gotlands" diesen Stein als eine Arbeit von Hegwald, und zwar aus dessen letzter Schaffensperiode. Später revidierte er seine Ansicht und schrieb den Taufstein der nachgelassenen Werkstatt zu, für die er den Begriff Hegwaldr Posthumus geprägt hat [21]). Auch in diesem Punkt hat Lundberg eine abweichende Meinung

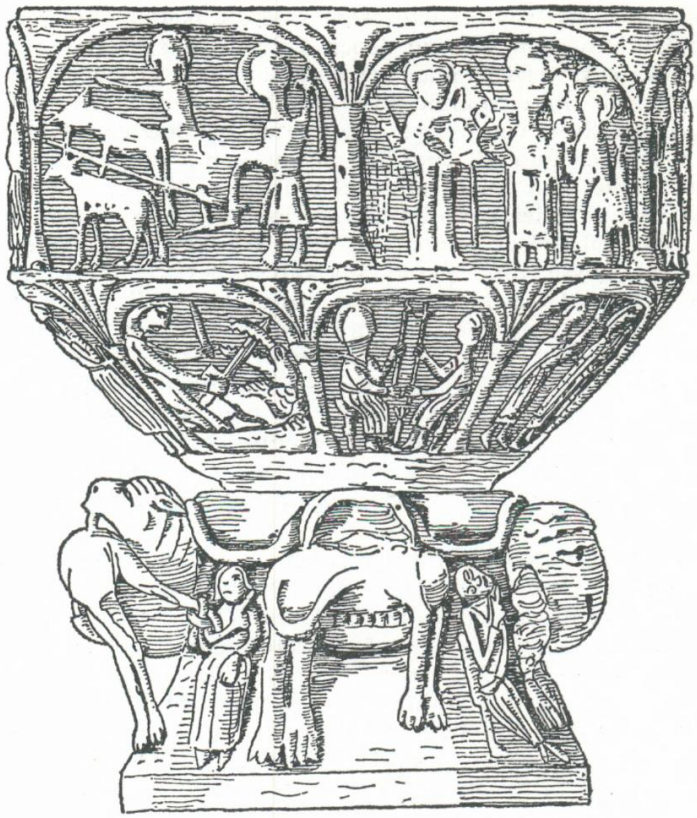


Fig. 3: Taufstein in der Kirche von Sjonhem, Gotland
(Zeichnung von Arre Essén; nach Roosval)

vertreten, indem er sich diesmal eher der älteren Auffassung von Roosval angeschlossen hat [22]). Armin Tuulse scheint sogar geneigt zu sein, den Taufstein für ein Werk aus der frühen Schaffenszeit Hegwalds zu halten [23]). Welche Meinung auch immer richtig sein mag, die zeitliche Zuordnung des Taufsteins läßt sich mit Sicherheit in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vornehmen.

Der Sjonhemer Stein ist weitaus stärker verwittert als jener aus Vänge. Dennoch sind die meisten Bilder deutlich erkennbar. Auf der Cuppa befinden sich ringsum sechs Bildfelder, deren Inhalt freilich noch nicht ganz zufriedenstellend gedeutet worden ist. Uns interessiert davon besonders die hier wiedergegebene Darstellung des Pflügens mit der Ard. Ein Paar Ochsen dienen als Zugtiere; sie sind in ein Joch gespannt, das seinerseits an der Zugstange befestigt ist. Ein Mann, der hinter dem Ard geht, hält mit einer Hand die Sterze und in der anderen eine Peitsche mit herabhängender Schnur. Ein zweiter Mann scheint hinter dem Ochsenpaar zu gehen, worin möglicherweise eine Vereinfachung aus Gründen der Raumersparnis zu erblicken ist, denn richtiger

wäre es, wenn er vor dem Ochsenpaar ginge. Beide Männer sind mit einem Nimbus versehen.

Der Ard entspricht jenem Typ, der nach der etwas umständlichen Terminologie von Sigurd Erixon als Viereckssard mit naturgewachsener Sterze und geradem Grindel und Zugstange bezeichnet wird. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war dieser Typ im südlichen Schweden allgemein verbreitet, doch besonders in Småland. Er ist mit jenem Typ verwandt, dessen Sterze in der Sohle niedergelassen ist und der zu dieser Zeit noch mehr in den südwestlichen Provinzen und in Gotland verbreitet war. Schon Carl von Linné hat 1749 in seiner schonischen Reisebeschreibung diesen Ard abgebildet.

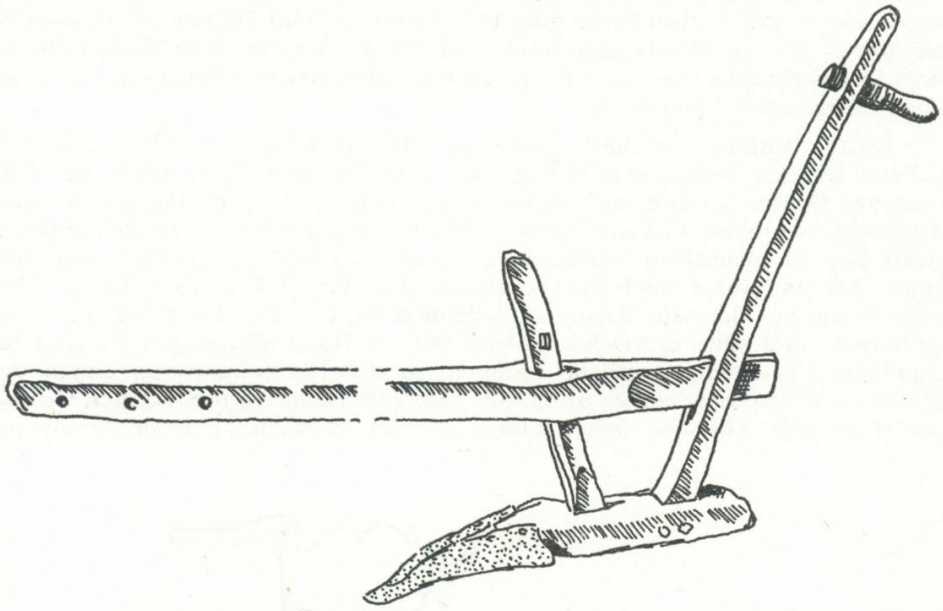


Fig. 4: Ard aus Villstad, Småland. Länge der Zugstange 290 cm
(Zeichnung von Bertil Wetter, 1971; nach dem Objekt Nordiska Museet Inv.-Nr. 78.330)

In größerer Zahl finden sich Darstellungen dieses Typs auf schonischen und dänischen Kirchenfresken des 15. Jahrhunderts. Ein Ard dieses Typs aus Småland ist hier als Fig. 5 abgebildet.

Neben dem hier geschilderten Typ kam in Gotland ein anderer allgemein vor. Sigurd Erixon hat ihn als Ard mit reitendem Hakengrindel und naturgewachsener Sterze bezeichnet. Auf Grund seiner Verbreitung wird er auch schlechthin Gotlandard genannt. Die enge Verwandtschaft zwischen diesen Arden und jenen Geräten, die wir auf den bohuslänischen Felsbildern aus der Bronzezeit studieren können, hat Erixon und andere Forscher dazu veranlaßt, ihnen ein sehr hohes Alter zuzuschreiben. Nach seiner Arbeitshypothese ist dieser Ardentyp „während der Megalithenzeit zusammen mit einer Veränderung in der Landwirtschaft erfunden worden [25])".

Ragnar Jirlow, der sich in einem Aufsatz besonders mit der Geschichte des schwedischen Pfluges und Ardes auf Gotland beschäftigt hat, schließt sich dieser Auffassung Erixons an und meint, daß der Viereckssard in seiner süd- und westschwedischen Verbreitung jünger als der sogenannte Gotlandard ist [26]). Weder Erixon noch Jirlow haben jedoch den Ard aus dem 12. Jahrhundert auf dem Sjonhemer Stein berücksichtigt.

In späterer Zeit stand auf Gotland das Pferd als Zugtier für den Pflug in Verwendung. Doch wenn wir weiter in die Zeit zurückgehen, begegnen wir mit Sicherheit dem Ochsen als dem hier wie auch in ganz Südschweden vorherrschenden Zugtier [27]). Das sehr schematische Sjonhemer Relief gibt allerdings keine Auskunft darüber, welche Art von Jochen beim Einspannen der Zugtiere verwendet wurde [28]). Die Benutzung von Peitschen beim Fahren mit Ochsen ist aus dieser Zeit gleichfalls unbekannt. Auf den kirchlichen Wandmalereien aus dem 15. Jahrhundert kommen hingegen Darstellungen von Peitschen mit einer oder mehreren Schnüren vor.

Kustaa Vilkuna hat hervorgehoben, daß die Zugochsen für gewöhnlich geleitet wurden, indem eine Person von ihnen herging. Diese Form des Fahrens mit Ochsen konnte noch in unserer Zeit in Estland beobachtet werden. Allerdings, so meint Vilkuna, kann „diese Art gewissermaßen als kosmopolitischer Zug in primitiven Verhältnissen gelten". Er bringt hierfür viele Beispiele bei und führt auch ein prähistorisches Felsbild — nach Oscar Almgren — an, auf dem ein Knabe zu erkennen ist, der vor einem Pfluggespann einhergeht und eines der Ochsenhörner mit der Hand hält (Fig. 5) [29]). Hier begegnet uns also eine deutliche Parallele zu der Darstellung von einem der Männer auf dem Sjonhemer Stein, der ganz offensichtlich den rechten Ochsen am Horn hält. Ähnliche Ochsenführer bei der Verrichtung ihrer Arbeit vor

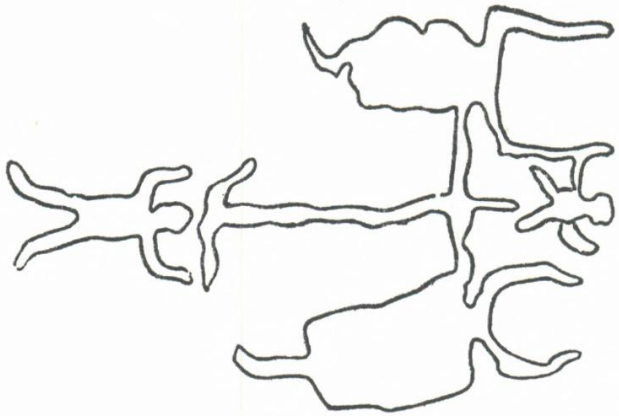


Fig. 5: Ard mit Ochsengespann und Führer, der einen der Ochsen beim Horn leitet. Felsbild bei Osco Feglino nahe Finale Ligure
(nach Oscar Montelius)

dem Pfluggespann haben sich darüber hinaus auf den Felsbildern aus Bohuslän und in Val Fontanalba feststellen lassen.

Die Reliefszene auf dem Sjonhemer Taufstein steht innerhalb der erhalten gebliebenen romanischen Kunst Skandinaviens einzig da. Wir dürfen darin ein gotländisches Bildzeugnis erblicken, das bis in Einzelheiten genau bäuerliche Arbeitsverrichtungen wirklichkeitsgetreu darstellt. Die Altersstellung dieses Bilddokumentes und seine Herkunft werden die weiteren Forschungen zur Geschichte des Ardes und des Pfluges in Nordeuropa entsprechend beeinflussen.

Anmerkungen

[1]) J. Roosval, Die Steinmeister Gotlands. 1918, S. 64 ff.

[2]) Armin Tuulse, Romansk konst i Norden. 1968, S. 87.

[3]) E. Lundberg, Problemet Hegvald, in: Från stenålder till rokoko. Studier tillägnade Otto Rydbeck, 1937, S. 197 ff.

[4]) Tuulse, S. 74, Aron Andersson, L'art scandinave 2. 1968, S. 134. Eine andere Meinung wird von Bengt G. Söderberg vertreten, der betr. den von Hegvald ausgeführten Stein in Stånga der Ansicht ist, daß „diese Kunst dem großen Zeitabschnitt des romanischen Expressionismus um etwa 1100 angehört". (Fornvännen 1970, S. 192.) In Sveriges kyrkor: Gotland, 4 : 1, 1947—52, S. 440 datiert Roosval den Vänger Stein um etwa 1130.

[5]) Vgl. die Freskendarstellung vom Ende des 13. Jhd. in Åls Kirche, Hallingdal, Norwegen, wo Adam in die Erde hackt, während seine Axt im Baum hängt. Norsk kultur i samtidige billeder, 1931, Pl. 17. Zu den mittelalterlichen Axtformen, siehe Sigurd Grieg in Nordisk Kultur XII B, Vaaben, 1943, S. 119 ff.

[6]) Siehe z. B. das Gemälde in Åls Kirche (Anm. 5). Vergleiche auch ein Photo aus dem späten 19. Jh. aus Saetesdal in Norwegen, von J. Skar wiedergegeben, Gammelt or Setesdal 2, 2. Aufl., 1961, S. 191.

[7]) Roosval, wie Anm. 1, ist der fehlerhaften Ansicht, daß „Eva den steinigen Boden mit der Hacke bearbeitet" (S. 77). Luttrell Psalter, 1932, Pl. 95.

[8]) Sigurd Erixon in Nordisk Kultur XIII, Lantbruk och bebyggelse, 1956, S. 96 f.; — Lajos Takács (Néprajzi Ertesitő 44, 1962, S. 315 ff.)

[9]) Angef. Arb. S 228; — Monica Rydbeck, Skånes stenmästare före 1200. 1936, S. 272, scheint der Stein zur zweiten Hälfte des 12. Jhd. hinführen wollen. Hierzu im übrigen Lars Tynell, Skånes medeltida dopfuntar, 3, 1915, S. 105 f.

[10]) Nackt sind auch ein grabender Adam und eine spinnende Eva auf einem dänischen Wandgemälde etwa derselben Zeit in der Kirche von Todbjaerg im östlichen Jylland. Poul Nørlund und Egmont Lund, Danmarks romanske kalkmalerier. 1944, S. 286 f.

[11]) The Spade in Northern and Atlantic Europe, hrsg. von Gailey-Fenton. 1970, S. 1 f. Siehe auch Evans, Irish Folkways. 1947, S. 131 f.

[12]) Arne Skjølsvold, Et keltertids klebersteinsbrudd fra Kvikne (Viking 33, 1969, S. 201—238).

[13]) Sigurd Grieg, Osebergfundet 2, 1928, S. 221 ff.

[14]) Jan Petersen, Vikingetidens redskaper. 1951, S. 182.

[15]) Grith Lerche, in: The Spade, S. 152 f.

[16]) Archiv für Völkerkunde 8, 1953, S. 91. Vergleiche auch die beiden Bilder in: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 3, 1957, S. 400 f.

[17]) The Bayeux Tapestry, hrsg. von Frank Stenton. 1947, No. 50 und 57.

[18]) The Spade, S. 30 ff. Den Vänger Bildern nahestehend ist besonders ein Bild in Bodleian Library MS, Junius 11, von etwa 1000 nach Chr. U. a. von Schmidt (Deutsches Jahrbuch 3, 1957, S. 401) reproduziert.

[19]) Vergleiche auch die Bilder bei F. Saxl, English Sculptures of the Twelth Century. 1954.

[20]) Wie schon bei Grieg, mit Hinweis auf den hervorragenden Kenner von Geräten und Methoden in der Landwirtschaft G. F. Heiberg, der der Ansicht war, daß diese Spaten bei der Urbarmachung gebraucht worden sind. Lerche geht davon aus, daß man die Spaten in Jellinge für den Schnitt des Grastorfes brauchte.

[21]) Die Steinmeister, S. 67 ff.; Fornvännen 1925, S. 97 ff. Sveriges kyrkor, Gotland 4 : 1, 1947—52, S. 310 ff.

[22]) Problemet Hegvald, S. 226 ff.

[23]) Romansk konst, S. 87 f.

[24]) Erixon, Svenska årder (Liv och folkkultur 1, 1948, S. 145 ff.). Siehe auch derselbe, Atlas över svensk folkkultur 1. 1957, Karte 7, und Lantbruket under historisk tid (Nordisk kultur 13, 1956, S. 125 f.). — Selbstverständlich kann man nicht mit Sicherheit angeben, ob die Sterze auf dem Sjonhemer Stein naturgewachsen oder in der Sohle eingelassen ist.

[25]) Svenska årder, S. 142 ff. und S. 156.

[26]) Gamla åkerbruksredskap, i Gotländskt arkiv 24, 1953, S. 27.

[27]) Vergleiche Bertil Lundman, Hästar och dragoxar i nordöstra Götaland 1571 (Ymer 1946, S. 342 ff.).

[28]) Zu den verschiedenen schwedischen Typen, siehe John Granlund, Rinderanspannung und Joche in Schweden (Bulletin d'ethnographie tchécoslovaque 3—4, 1968, S. 99 ff.).

[29]) Verwendung von Zugochsen in Finnland, in: Studia Fennica 2, 1933, S. 92 f. Gerade dies kann ich bei Oscar Almgren, Hällristningar och kultbruk. 1926—27, S. 245, in den von ihm angeführten Quellen leider nicht wiederfinden.

[30]) Siehe z. B. P. V. Glob, Ard og plov i Nordens oldtid. 1951, Fig. 26 und 121. Mehrere Beispiele bei Arturo Issel, Liguria preistorica. 1908.

[31]) Betr. die Gemälde aus dem 15. Jh., siehe Carin Film, Adamsbilder i Tensta kyrka, dess källor och bildtyp inom medeltida konst (Konsthistorisk tidskrift 32, 1963, S. 1 ff.), und Johs. Brøndum-Nielsen, Den pløjende Adam i gotisk kalkmaleri med indskrift (Acta Philologica Scandinavica 24, 1957, S. 55 ff.). Vergleiche auch Leopold Schmidt, Als Adam grub und Eva spann. (Das deutsche Volkslied 46, 1944, S. 36 ff.).

Die steirischen Eggen

Übersicht und Bestandsaufnahme

(Mit 8 Figuren und 1 Karte im Text)

Von Hanns Koren, Graz

Vorbemerkung

Neben dem Pflug hat die Egge im bäuerlichen Inventar ihren festen Platz [1]). Bei der Bearbeitung des Ackerbodens geht sie dem Pflug voran, indem mit ihrer Hilfe zunächst das Brachland grob gesäubert wird. Dabei verteilt sie aber auch den in kleinen Hügeln niedergelegten Dünger, so daß dieser vom Pflug mit einiger Gleichmäßigkeit zerstreut zwischen und unter die aufgeworfenen Furchen gebracht werden kann. Auf dem gepflügten Acker wartet wieder eine zweifache Arbeit auf die Egge: sie hat erstens die zu größeren Klumpen verhärteten Schollen zu zerkleinern und zweitens die Rillen und Schollenbänke gleichzumachen und so das ganze Ackerfeld einzuebnen. Ist das Saatgut ausgestreut, hat eine weitere Schicht die Aufgabe, den Samen unter die Erde zu bringen.

Daneben ist die Egge auch ein Gerät der Wiesenpflege, wenn es gilt, den Boden für einen gedeihlichen Graswuchs von umliegenden Steinen und anderem Unrat zu reinigen.

Die Egge und ihr Gebrauch sind im ganzen Land verbreitet. Es treten aber Unterschiede hervor — in der Benennung, mehr in der äußeren Gestaltung des Gerätes, es gibt auch Abweichungen der Arbeitsweise, und es gibt Verschiedenheiten bei den Bestandteilen des Gerätes. Es gilt, sie alle in einen Zusammenhang zu bringen und aus diesem eine räumliche Ordnung abzulesen. Im großen und ganzen handelt es sich bei dieser Arbeit um eine Bestandsaufnahme im freien Feld der Gegenwart. Sie stützt sich aber auch auf etliche urbariale Aufzeichnungen für die früheste erreichbare Zeit, vor allem auf die Untertaneninventare, die uns vom ausgehenden 16. Jahrhundert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts ein nahezu geschlossenes Bild von den Arbeitsgeräten auf steirischen Bauernhöfen geben. Für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts bieten uns die Zustandsschilderungen der Filialen der k. k. Landwirtschaftsgesellschaft in ihren Verhandlungen und Abhandlungen seit 1819 (VaL.) und die mit ihnen verwandten Bezirksbeschreibungen, die unter dem Namen „Göthsche Serie" (G. S.) im Steiermärkischen Landesarchiv zusammengefaßt sind, eine wertvolle Quelle. Beide gehen auf Anregungen Erzherzogs Johann zurück. Spiegeln sie uns die Verhältnisse der genannten Zeit mit erwünschter Genauigkeit wider, so geben sie uns zugleich ein treues Bild für manche vor-

angegangene Jahrhunderte, da das ruhige Gleichmaß der bäuerlichen Kultur erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Erschütterung und Störung erfahren hat.

Diese Zusammenfassung ist eine erste Bestandsaufnahme und verzichtet auf eine Einordnung der steirischen Eggen in einen größeren kulturgeschichtlichen und -geographischen Zusammenhang, weil einfach für die Egge ungleich weniger als etwa für den Pflug und seine Verwandten territorial geschlossene und umfassende Vorarbeiten vorliegen, die sinnvolle Vergleiche gestatten würden. Im Kapitel über die Früh- und Altformen der Egge, in der Form wesentlich unkompliziertere Geräte, die zum großen Teil schon ausgestorben sind, gestattet eine aufmerksame Literatur gelegentliche Ausblicke in einen weiteren räumlichen Zusammenhang.

A. Früh- und Altformen der Egge

Die verschiedenen Formen der steirischen Eggen, die vor allem durch den Bau des Rahmens auseinandergehalten werden, sind uns für die Gegenwart in klarer räumlicher Abgrenzung bekannt. Im großen und ganzen dürfen wir das auch für das 19. Jahrhundert sagen. Wie weit wir aber diese Formen und ihre Verbreitungsgebiete in die Vergangenheit zurückverlegen dürfen, ist unbestimmt. Quellen und Nachrichten dafür sind ihrer Zahl und ihrem Aussagewert nach zu wenig zureichend. Einzig die Analogie zu den Baugeräten (Pflüge und Arlen), mit welchen die Eggenformen gesellt erscheinen, erlauben uns gewisse vorsichtige Rückschlüsse. Wesentlich besser unterrichtet sind wir über einige Alt- oder Vorformen der Egge, die im Lande noch immer gefunden werden können, wenn sie auch nicht mehr oder zu einem anderen Verwendungszweck gebraucht werden [2]).

1. Die Strauchegge

Eine solche finden wir in der Steiermark heute noch gelegentlich unter dem Namen „Wiesenstreifer", womit auch der Arbeitszweck des Gerätes bezeichnet ist. Es handelt sich um eine Vorrichtung, mit welcher im Frühjahr die Wiesen von umliegendem Unrat gereinigt und die Maulwurfshügel eingeebnet werden. Dazu diente ein einfaches, durch Ketten zusammengehaltenes und mit der Zugvorrichtung verbundenes Strauchbündel, wie es Viktor von Geramb noch 1952 in unmittelbarer Nachbarschaft der Landeshauptstadt Graz aufgenommen hat und wie es wenig fortgebildet (durch eine Leiste zusammengehalten) Erika Hubatschek für das innere Stubaital festgestellt hat [3]). Das Steirische Volkskundemuseum erwarb im Jahre 1951 einen Wiesenstreifer als ausgebildetes Gerät aus Edelschrott bei Köflach. Zwei nur an drei Seiten behauene, an der Oberseite roh belassene, aber entrindete Balken aus Fichtenholz (160 cm lang, 14 cm breit, 7 bzw. 5 cm stark) sind mit einem 160 cm langen, 12 cm breiten und 8 cm starken behauenen Balken und einem 125 cm langen, 28 cm breiten, bis zu 6 cm starken Schwartling zu einem Trapez zusammengeblattet und vernagelt, über dessen Ecken die Rahmenhölzer in einer Länge von 10 bis 12 cm hinausragen. 32 cm vom unteren Balken entfernt ist ein roher Stamm (4 cm Durchmesser) in die seitlichen Balken eingeblattet und vernagelt und von diesem abermals 32 cm entfernt ein gleicher ebenso. Der Abstand vom zweiten Stamm zum oberen Balken beträgt wieder 32 cm.

In dieses Gerüst nun sind dicht aneinandergereihte Haselstauden hineingeflochten, so, daß sie mit den geschnittenen Enden auf dem oberen Schwartling aufliegen, unter dem ersten Stamm durch über den zweiten Stamm und wieder unter dem unteren Balken hindurchgehen. Von diesem stehen die Zweige unregelmäßig bis zu 75 cm ab. In der Mitte des oberen Rahmenbalkens (Schwartlings) befindet sich ein Kloben mit einem Eisenring (6 cm Durchmesser) für die Aufnahme des Knebels der Zugkette (Fig. 6).

Von anderer Art ist die „Wiesenstroafn" (Femininum im Gegensatz zum weststeirischen masculin bezeichneten Gerät), die Romuald Pramberger in seinem handgeschriebenen Band 24, Wörter und Sachen, im Kapitel Sachen

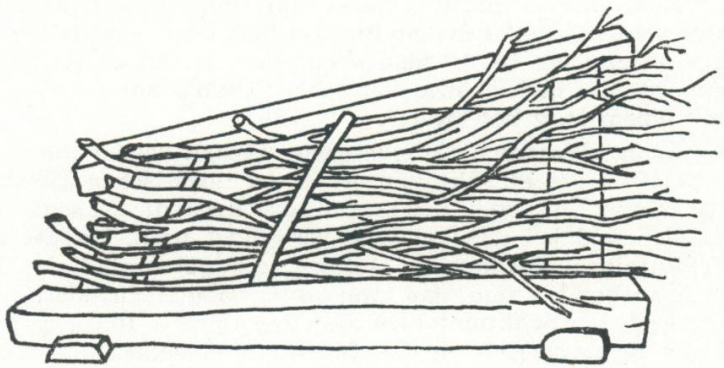


Fig. 6: Strauchegge, Edelschrott bei Köflach

sub „Abstreifen" beschreibt. Diese „Wiesenstroafn", wie sie in St. Lambrecht verwendet wird, besteht aus einem regelmäßigen Holzgeviert, das von zwei Balken und zwei in sie hineingeblatteten Latten gebildet wird. Unter den Latten sind zwei Bündel von starken Weiden, Hasel- oder Erlenruten angebracht. „Diese zwei Bündel werden parallel zueinander fest an das Holzgeviert angeseilt oder gekettet. Mit diesem Instrument fährt, das heißt streift man, von einem Pferde gezogen, über die Wiesen, reinigt dieselben von Ruten und Gestrüpp und reißt die Scherhaufen auseinander." Es ist bemerkenswert, daß gelegentlich statt des eigenen Rahmengerüstes die beiden Rutenbündel unter einer umgedrehten Egge befestigt werden. Wie zum Wiesenstreifen in St. Lambrecht geschieht das auch zum Miststreifen in der Gegend von Frohnleiten. Auch hier hackt man „Hasel- oder Erlenstauden und roatelt sie mittels einer Kette in zwei ziemlichen Bündlen zusammen, legt dann die Egge darauf und läßt diese Bündel von Hchsen mittels Zieter über den gegallten Boden ziehen", das heißt, wenn es auf den ausgebreiteten Dünger geregnet hat [4]).

Zeigt uns schon diese Arbeitsweise eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen Egge und Wiesenstreifer, so erlaubt uns ein ethnologischer Ausblick über die Ost- und Südgrenze der Steiermark die Gleichstellung des Wiesenstreifers mit der Strauchegge und die Annahme, daß dieser einmal auch hier-

zulande als Egge verwendet worden ist. M. Murko bringt aus Jugoslawien eine Reihe von Straucheggen, die allein (als brana gemeinsl. Egge) oder neben der gezahnten Egge verwendet werden, um auf dem besäten Acker das Saatgut zuzudecken [5]). Die Strauch- oder Dornegge sei „unter den Kroaten und Serben so üblich, daß die Egge mit Zähnen andere Namen führt: drljaca vom Verb. drljati eggen, kitzeln ... oder zubaca von zub Zahn, also die Gezähnte. Zubaca ist bezeugt für Kroatien und Slawonien ..., auch für das nw. und mittlere Bosnien ..."

In der Bauart unterscheidet sich freilich unser Wiesenstreifer von der brana [6]). Bei dieser handelt es sich entweder um ein verhältnismäßig schmales Balkengeviert, über dessen vorderen Balken das Strauchwerk so gebogen ist, daß ein Viertel der Länge vorne und Dreiviertel hinten niedergebogen, dann unter dem Balken durcheinander gesteckt und vom zweiten Balken auseinander gehalten werden — oder um ein bis drei Balkenpaare, zwischen welchen das Gestrüpp eingezwängt ist. In Slawonien wird „um einen runden Stamm Dorngestrüpp ungefähr in der Länge von sieben Schuh gebunden und von oben ein wenig mit einem Holz beschwert".

Von diesen jugoslawischen Straucheggen weichen wieder die Dorneggen ab, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der ungarischen Tiefebene ausschließlich verwendet wurden [7]). Die kumanische Egge, die jenseits der Theiß in Großkumanien und bei den Paloczen verwendet wird, besteht aus zwei schlittenkufenförmigen geschnitzten Hölzern, die durch drei 2—3 m lange Kreuzhölzer so verbunden sind, daß zwei vorne nahe aneinander, eines aber in das hintere Ende der Schlittensohlen eingefügt werden. In die vordere wird — wie bei der Strauchegge [8]) — das Dornwerk eingeflochten, das hintere drückt die Dornenden nieder. Einfacher ist die Dornegge in Kleinkumanien, Transdanubien und Südungarn. Mit der Dornegge des Komitates Gömör vergleichbar ist das entsprechende Gerät in Mittelbulgarien, und die Dorneggen Rumäniens gleichen den großkumanischen. Gleich mit der serbischen Dornegge [9]) scheint die einfache südungarische Form zu sein, die seit ca. 50 Jahren auch bei den Haiducken hergestellt wird: Schlehenzweige werden zwischen zwei Klemmscheiter gelegt, die an mehreren Stellen durch Schraubennägel aneinandergezogen werden. Unterscheidet sich unser Wiesenstreifer im Bau des Gerüstes auch von seinen Verwandten im Südosten, so bleibt allen doch der Grundgedanke gemeinsam: Gestrüpp ist durch einen Rahmen festgehalten und wird zur Bodenbearbeitung verwendet. Gemeinsam ist übrigens auch allen Geräten (in der Steiermark, Tirol, Jugoslawien und Ungarn), daß ihnen zu besserer Wirkung ein Stein oder auch ein Mensch aufgesetzt wird. Im 19. Jahrhundert wurde übrigens, wie Heintl berichtet [10]), auch in den deutschen Erblanden die Dornegge oder bloß ein Dornbüschel zuweilen anstatt der Walze zur Einbringung des Klees oder anderer kleiner Sämereien, welche nicht tief in die Erde zu liegen kommen dürfen, gebraucht.

Die Strauchegge, die R. Braungart aus Mailand überliefert (leider ist die Zeichnung ungenau, so daß man nicht erkennen kann, wie das Strauchwerk im viereckigen Rahmen befestigt ist [11]), macht nach Murko den lateinischen Namen crates für Egge verständlich. Eine Strauchwerkegge mit Balkenrahmen, deren erster Balken überflochten ist wie bei der serbischen Strauchegge [12]), findet sich im Tessin [13]). Ein sehr sorgfältig und engmaschig aus bieg-

samen Eichenschößlingen wie ein Flechtzaun gebildetes und in einen viereckigen Balkenrahmen gefügtes Gerät ist die Strauchwerkegge in Spanien [14]). Von einer Strauchegge ohne nähere Schilderung wird uns auch aus Südestland berichtet [15]). In der Strauchegge dürfen wir nach ihrer Verbreitung wohl ein altes, vor allem in Süd- und Mitteleuropa bekanntes Gerät erblicken [16]). Ihre Verbreitung reicht indes bis Ostasien hinüber. In Transkaukasien wird eine Strauchwerkegge verwendet [17]), die konstruktionsmäßig an Seite der serbischen brana [18]) zu stellen ist, und die chinesische Strauchwerkegge [19]) weist in ihrem Bau Ähnlichkeiten mit dem Gerät in Chiasso im Tessin auf [20]). Das Gerüst unserer steirischen Strauchegge ist zwar gelegentlich primitiver als die entsprechenden Vorrichtungen im Südosten, vor allem in Ungarn. Aber in seiner Grundform nähert es sich dem Rahmengestell der gezahnten Egge. Die Frage bleibt offen, ob es genetisch als Vorstufe zur Zahnegge anzusprechen ist oder ob diese selbst auf ihren primitiveren Vorläufer zurückgewirkt und eine ähnliche Rahmengestaltung für die Strauchegge angeregt hat. Das letzte scheint gerade im Hinblick auf die Lage in Ungarn wahrscheinlicher zu sein. Denn hier gab es im Dorneggengebiet, wie gesagt, bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts keine Zahnegge, also kein „höheres" Gerät, das zurückwirken hätte können. Also blieb die Möglichkeit zu einer eigenständigen besseren Ausgestaltung offen. Anderseits wieder hat die fortgebildete Strauchegge Tirols, die Bürste im Stubaital [21]), ähnlich dem steirischen Miststreifer (nur anders in der bürstenartigen Bindung des Strauchwerkes) das Rahmengestell einer vollendeten Egge angenommen.

2. Die Balkenegge

Die G. S. Schloß Goppelsbach bei Stadl an der Mur 1811 berichtet: „Ist die Sommersaat bestellt, so werden die Wiesen und die Brachfelder von Steinen und Gestrüppe gereinigt und mit dem Wiesenhobel geebnet." Ähnlich heißt es in der G. S. Stadl bei Weiz 1846: „Die Wiesen werden im Frühjahr durch Rechen oder durch Wiesenhobel geebnet."

Wieder begegnet uns also ein Gerät mit einer der Egge verwandten Funktion, das zur Wiesenpflege verwendet wird. Die beiden Nachrichten liegen räumlich weit auseinander, sie sind aber aus dem Gegenwartsbestand durch viele dazwischenliegende Belege (zum Beispiel Passail), wenn auch nicht in ununterbrochenem Zusammenhang, zu ergänzen. Der Gestalt nach ist der Wiesenhobel ein regelmäßiges Balkengeviert, dessen Längsbalken bis zu 1,50 m und dessen Breitbalken bis zu 1 m bei einem Balkenquerschnitt von ca. 12 × 20 cm lang sind. Das von einem Zugtier gezogene Gerät wirkt allein durch seine Schwere und durch die einebnende und glättende Arbeitsweise des Rahmens. Vom Wiesenstreifer unterscheidet es sich wesentlich durch das fehlende Strauchwerk.

Die Berechtigung, auch den Wiesenhobel zu den Früh- oder Vorformen der Egge zu rechnen, gibt uns außer der eggenähnlichen Verwendung die Ähnlichkeit mit den ungezahnten Balkeneggen, die uns vor allem aus den romanischen Ländern bekannt sind. Braungart [22]) beschreibt eine Rahmenegge ohne Zinken aus Frankreich. Sie ist ein viereckiger hölzerner Rahmen, der sich von unserem Wiesenhobel durch einen dritten, genau in der Mitte zwischen den seitlichen Langbalken angebrachten Langbalken unterscheidet. Einfacher hin-

gegen ist die erpice in der Campagna von Arco Riva am Gardasee [23]). Sie besteht nur aus zwei durch (anscheinend) eiserne Stäbe zusammengehaltene Balken, auf welchen der Lenker während der Arbeit steht und durch Verlagerung seines Körpergewichtes ein ständiges Seitwärtsstoßen des Gerätes bewirkt.

Zwei Balken, durch neun Holzsprossen verbunden, bilden die leiterartige Ackerschleife, die Graf Lasteyrie (Sammlung von Maschinen und Geräten) in Katalonien als Gerät zum Überziehen von schon einige Zentimeter hohen Saaten aufgenommen hat. Braungart [24]) hat ganz ähnliche, nur breitere, flachere, längere und sprossenreichere Eggen um Fondo (Südtirol) im Nonsberg festgestellt. In Fondo wurde damit die Winterroggensaat eingeebnet. Wieder steht der Lenker auf dem Gerät.

Nach Lasteyrie und Boitard erwähnt Braungart [25]) die in ganz Spanien verbreitete Ackerschleife. Diese einfachste Egge zum Zerdrücken und Ebnen der Schollen besteht aus einem einfachen Bohlen, der zwei Ringe für die Zugleinen und eine Spange für den Strick besitzt, an dem sich der auf dem Brett stehende Lenker festhält. Mit Sterzen und Zugstangen versehen kommt die einfache Bohlenegge in der Toskana vor [26]).

Der Übergang von der Bohlenegge und Balkenegge zum gezahnten Gerät, wie es uns in der Bohlenegge aus Valencia [27]) und in der gezahnten Balkenschleife aus dem französischen Departement Ostpyrenäen entgegentritt, ist einer eingehenden Betrachtung wert, die aber ein reicheres Material verlangt und über unsere Aufgabe hinausgeht.

Eine Weiterbildung des Gerätes stellt ein Wiesenhobel dar, den ich in Schirnitz bei Kapfenberg aufgenommen habe. In das Rahmengeviert (150 × 180 cm) sind drei schräggestellte Bretter eingelassen, die wie Hobelmesser wirken und den Namen Wiesenhobel besonders rechtfertigen.

Eine Sonderform hat sich im Leibnitzerfeld ausgebildet, deren Kenntnis und Maßangaben ich Leopold Kretzenbacher verdanke. Es handelt sich um einen Zwiesel, dessen Arme 172 cm lang sind und den Halt bieten für zwei bodenseitig angebrachte, durch Holzzapfen befestigte, leicht nach vorne geschwungene Balken (Fig. 7). Diese Balken besorgen das Zerteilen der Maulwurfshügel. Es war bisher nicht möglich, anderswo einen identischen Beleg für dieses Gerät zu finden. Es scheint mir aber doch geboten, auf den Gebrauch einer Gaffelholzschleife, eines Transportgerätes also, als Egge hinzuweisen, von der Ebeling [28]) neben der Strauchwerkegge berichtet. Auch in der Südsteiermark findet sich eine ganz gleiche Schleife, die zum Transport der Weinfässer verwendet wird [29]). Der Wiesenhobel des Leibnitzerfeldes läßt sich gewissermaßen als adjustierte Schleife ansprechen, während die Schleife in Spanien ohne Zurichtung für den zweiten Zweck verwendet wird.

Betrachten wir aber nicht die Schleife, sondern die beiden wirkenden Balken, so werden wir auf das weitverbreitete Eggbrett verwiesen, das hier gekoppelt erscheint. Ein mit Steinen beschwertes Glättbrett (auch der steirische Zwiesel wirkt als Schwergewicht) kennt man unter dem Namen libistaja in Estland [30]). Ein vorderindisches (Bengalen) Eggbrett ist ein einfacher Balken [31]). Brettschleifen an der wirkungslosen Fläche bogenförmig behauen, gibt es im östlichen Transkaukasien [32]). An der Wirkseite ausgehöhlt sind die mit ausgebildeter Zugvorrichtung und Handhaben versehenen Eggbretter auf Bali

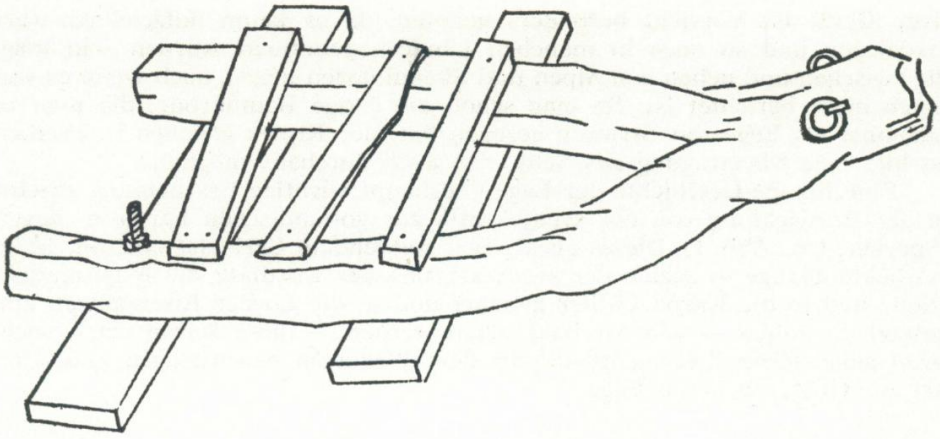


Fig. 7: Balkenegge, Leibnitzerfeld

und in Vorderindien [33]). Zu einem nicht mehr so primitiven Gerät sind die fünf längsgerichteten auseinandergestoßenen und durch zwei Querbalken eingeschlossenen Bretter vereinigt, die im Wallis als Eggbrett verwendet werden [34]). Vielleicht ist hier auch die Graubündener Bürstegge anzureihen, deren Reisigbürsten (die wir schon im Stubaital kennengelernt haben) in regelmäßigen Abständen durch die Bohrlöcher einer Platte zusammengestoßener Bretter durchgesteckt sind [35]).

Es ist auch hier verboten, aus den zufälligen Berichten so weit auseinanderliegender Bereiche Schlüsse auf Zusammenhänge und Abhängigkeiten zu ziehen. Es konnte lediglich der steirische Beleg für die offenbleibende Frage bereitgestellt werden.

3. Der „Grogel"

Dieses Gerät nennt R. Pramberger (Erg.-Bd. 39, dict. 17238) für den Stanzgraben und das angrenzende Mürztal [36]) (Fig. 8). Es ist „ein Stamm mit vielen stärkeren Ästen" für die Arbeit am Brandacker. Mit dem Grogel wird der auf die Asche gesäte Same „untergebracht". Er verrichtet also Eggenarbeit. Wir halten uns berechtigt, unser Gerät mit der Kratta, auch fällekratta und svedjekratta in Schweden und Finnland, gleichzusetzen [37]). Auch die Arbeitsverwendung ist bei uns und in Skandinavien völlig gleich. Denn auch die fällekratta oder svedjekratta wurde gebraucht, „wenn man es für nötig befand, die Samenkörner zu verscharren, mit denen man eine svedja oder fälla, das das heißt ein durch Verbrennen des Waldes urbar gemachtes Stück Land, besäte". Die Übereinstimmung der Geräte spricht übrigens auch noch aus dem Namen, der in Småland „karkla" lautet, ein Wort, das nach der Metathesis das r wohl nicht von Krakel, Krockel, Grogil = dürrer Zweig getrennt werden kann [38]). Es wäre sehr verlockend, nun auch unseren Grogel in die Reihe der Geräte und anderer Erscheinungen des Volkslebens zu stellen, die den Alpenländern und Skandinavien gemeinsam sind [39]). Aber gerade bei einem so primi-

tiven Gerät ist Vorsicht besonders geboten, da es kaum aufzeichnenswert erschienen und so noch in manchen Ländern gebraucht worden sein mag, die zwischen und neben den Alpen und Skandinavien liegen, auch wenn es von ihnen nicht berichtet ist. So mag schon die ästige Baumkrone, die man in Läänoma als Egge mit Stricken gezogen hat, der Kratta gleichen [40]). Freilich ist hier eine Übertragung aus Schweden auch durchaus möglich.

Eine für die Geschichte der Egge überhaupt wichtige Erscheinung scheint in der Entwicklung von der svedjekratta zur gotländischen Larpa zu liegen (Sperber, l. c., Abb. 1). Dieses als Rechen verwendete Gerät ist eine am Ende verdickte Stange — gleich der svedjekratta, aber wo diese die Aststummeln trägt, sind in die Karpa Löcher gebohrt und in die Löcher Eisenspitzen eingesetzt. So bildet — wie wir bald sehen werden — diese Karpa einen wichtigen genetischen Zwischentypus auf dem Weg vom gewachsenen zweigigen Ast zur vollgearbeiteten Egge.

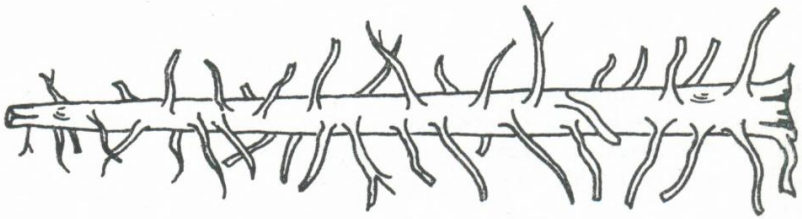


Fig. 8: „Grogel", Mürztal

4. Die Brandfurkel

Dieses schon verschollen geglaubte, im Lande nur mehr sehr selten auffindbare Gerät diente wie der vorhin behandelte Grogel in der altartigen Brandwirtschaft, die selbst auch nur mehr in einigen Rückzuggebieten zu finden ist. Außerhalb der Steiermark lassen sich wohl einige der Furkel verwandte Geräte feststellen, ein Gerät gleicher Art gibt es — wenigstens nach der bisher möglichen Übersicht — nirgendwo.

Die steirischen Belege, die zeitlich vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reichen, stammen aus einem begrenzten und zusammenhängenden Gebiet, das im großen und ganzen durch das Mürztal bestimmt wird — im Süden bis zum Breitenauergraben links und bis zum Gamsgraben rechts der Mur und im Norden bis über den Seeberg reichend.

Die erste Erwähnung und Schilderung bietet uns die Göthsche Serie S. A. Aflenz 1814: „Die hier gewöhnlichen Eggen sind in der Ebene gleich den gemeinen sonst üblichen, im Gebirge hingegen, besonders in den sogenannten Brändern sind sie etwas länger, aber beym Zug schmäller haben hölzerne, vil längere, vom Zugvieh zurückgebogene Zähne, um die in der Erd noch stehen geblibene Holzstöße nicht anzugreifen, und überall hängen zu bleiben. Vom Anfange werden diese Zähne jedoch auch vorwärth gegen das Zugvieh gebogen gemachet, weil aber diese Zähne von Lärchenstauden — Holz, folglich weich aber zähe sind, so biegen sie sich nach paarmalligen Gebrauch selbst zurück:

die Zähne sind bey angebrachten Zug vil kürzer, weiter zurük aber wird die Egge immer breiter, und die Zähne beynahe 3. Schuh lang, an welch hinteren Ort ein Mensch die Egge (Brandfurkl) mit beyden Händenhalten muss, während ein anderer das Zugvieh dirigiret."

In seiner „Beschreibung der Anlage und Benützung der sogenannten Bränder in der Gebirgsgegend des Mürzthales in Steyermark" [41]) bespricht der Bauer Franz Grandl vulgo Thaler in Pischkberg ebenfalls die Brandegge, nach seiner Schreibung Forchel genannt. Sie ist „eine ganz aus Holz verfertigte länglich-dreyeckige Egge mit 50 zwey bis drey Schuh langen hölzernen starken Zähnen, welche von einem paar Ochsen oder einem Pferde gezogen, und von einem starken Manne rückwärts wie ein Pflug geführt wird". Gleichzeitig gibt uns Grandl auch einen Hinweis auf die Arbeitsweise mit dem Gerät. Wenn auf den Brandfeldern die Asche „untergebaut" und darauf das Saatgut ausgeworfen ist, werden „die besäten Bränder ... nach der Länge und in die Quere mit dieser Egge überfahren, wodurch der Same viel besser unter die Erde kömmt, als durch das Unterhauen mit Handhauen, zumahl, wenn feuchte Witterung eintritt". Die Erwähnung einer Brandegge in der „Beschreibung des landwirtschaftlichen Zustandes der Filiale Brandhof" [42]) lehnt sich im Wortgebrauch an die G. S. Aflenz an, ohne jedoch einen eigenen Namen für das Gerät anzuführen.

Aus der Veitsch, einem Seitental des Mürztales, stammt die nächste Nachricht. Wir finden sie in dem 1925 geschriebenen hs. Band „Wörter und Sachen" von Romuald Pramberger (Band 24 sub e [Eggen]). Pramberger beschreibt und zeichnet ein handwerklich wohlgearbeitetes Gerät. Er schreibt „Furgel" statt Furkel — worin sich allenfalls eine im Mürztal auch sonst feststellbare leichte Verwienerung des Dialektes, die seit der letzten Aufschreibung im 19. Jahrhundert statt hatte, zu erkennen sein mag, wenn nicht der gebürtige Niederösterreicher Pramberger seinen mitgebrachten Lautwert — wie allenfalls auch beim „Grogel" — verwendet hat. Der Gestalt nach ist das Gerät „eine dreieckige Egge, ziemlich lange und länger als breit. Von derselben geht aus dem Mittelholz und sechs Querhölzern eine Reihe von langen Zinken aus, an der Breitseite sieben Zinken, an der schmälsten drei. Diese Zinken, im Volke Zweck genannt, sind aus Buchen- oder Eschenholz und etwa 60 cm lang. Sie müssen auch biegsam bleiben. In der Gegend von Veitsch ist sie noch häufig zu finden, im oberen Murtal jedoch nirgends mehr ... Dem Wesen nach entspricht dieses Gerät gewiß den im vorigen Jahrhundert geschilderten, in der Fügung können allerdings auch Unterschiede bestehen — wie ja auch die Zwecke hier aus Buchen- oder Eschenholz, dort aber Lärchenäste sind. Das einzige Gerät, das wir handgreiflich vor uns haben, ist wesentlich einfacher gestaltet als die Veitscher Brandegge und trägt in ihrem altertümlicher anmutenden Gestell auch wieder die früher erwähnten Lärchenäste. Ich fand diese Furkel nach jahrelanger vergeblicher Bemühung endlich zu Pfingsten 1938 auf dem Boden einer einsamen Heuhütte hoch über dem Zintonergraben bei St. Erhard in der Breitenau und habe sie damals für das Steir. Volkskundemuseum erworben, wo sie unter Inv.-Nr. 8441 in der Gerätehalle aufgestellt ist (siehe Fig. 9). Diese Furkel besteht aus fünf rohen Föhrenstämmen (vier mit einer Stärke von 7 cm, einer mit einer Stärke von 10 cm), welche so konvergierend zueinandergeordnet sind, daß sie die Form eines langgezogenen Trapezes

gewinnen. Die Mitte bildet der 10 cm starke Stamm, der 210 cm lang und 30 cm vom unteren Ende weg zugespitzt ist. Links und rechts von ihm liegen zwei Stämme mit einer Länge von 180 cm. Ihre unteren Enden sind glatt geschnitten. Die beiden äußeren Stämme sind je 198 cm lang und wieder wie der mittlere Stamm an den unteren Enden zu einem 18 cm langen Griff spitzig zugehackt. Die also nach untenhin verschieden auslaufenden, oben aber vollkommen zusammengestoßenen Stämme werden durch vier rohe Aststäbe mit einer durchschnittlichen Stärke von 4 cm und einer Länge von 110, 95, 74 und 50 cm zusammengehalten. Diese Stäbe gehen durch Bohrlöcher hindurch, die durch alle fünf Gerüststämme seitlich geführt sind. Im rechten Winkel zu diesen Bohrlöchern befinden sich in jedem Stamm in Zickzackreihe angeordnet 21 bis 24 (3 cm breite) Bohrlöcher, durch welche die Zwecke gesteckt sind, deren Länge vom schmalen Gerüstende nach unten hin zunimmt (65 bis 90 cm).

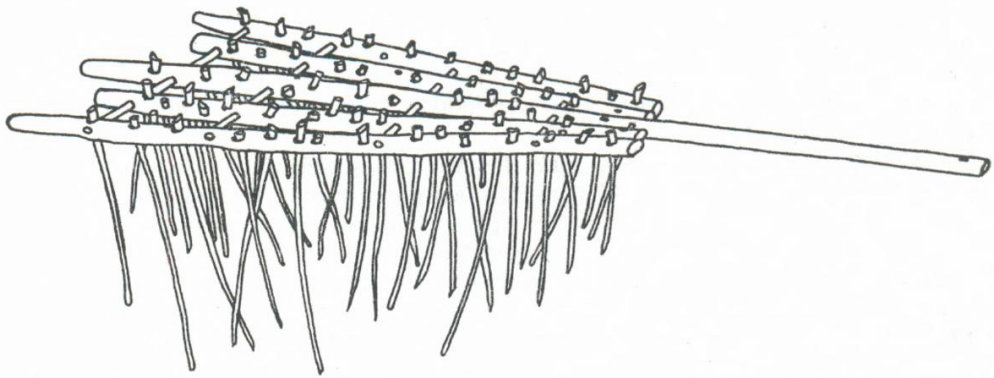


Fig. 9: Brandfurkel, Zintonergraben bei St. Erhard in der Breitenau

Das Vorkommen der Furkel in ihrer bestimmten Gestalt ist, wie gesagt, auf Steiermark allein beschränkt. Es lassen sich ihr allerdings Geräte an die Seite stellen, die als stehengebliebene Zwischenstationen auf dem Entwicklungsweg unseres Gerätes anmuten. Dazu gehört vor allem die weißrussische Werschadina, im Grunde nur „der Oberteil eines Tannenstammes mit stark zugespitzten Ästen. Ihr Hauptzweck ist, solche Rodungen aufzulockern, wo es sogar mit dem Hakenpflug wegen der Menge von Baumstümpfen und starken Wurzeln unmöglich ist zu ackern“ [43]). Im Unterschied zu unserer Furkel haben wir es hier mit nur einem Stamm zu tun, dessen Äste allseitig belassen, also nicht von fremdem Holz genommen, und in Bohrlöcher eingesteckt sind.

Die Egge aus Småland [44]) besteht aus vier Spalten eines Fichtenstammes, die mit Wieden untereinander verbunden werden, so daß die belassenen Äste — ganz wie bei unserer Furkel — als Eggenzähne nach unten gerichtet sind. Zweck dieser knagga-harv oder klovaharv ist es, die Arbeit der kratta gewissermaßen zu rationalisieren, das heißt also auch am Brandacker die Körner unterzubringen. An der knaggaharv wurde nur die entscheidende Änderung noch nicht vorgenommen, die aus der kratta oder karkla die (gotländische)

harpa gemacht hat und die sie auch von unserer Furkel noch unterscheidet: sie arbeitet mit ihren eigenen Ästen.

Das gilt auch von der nordgroßrussischen Egge [45]), die auch für Rodungsäcker verwendet wird. Sie „besteht aus drei bis acht oder mehr gespaltenen Tannen- oder Fichtenbrettern, die an ihrer Unterseite Äste von 35—80 cm Länge haben. Diese Äste sind am Ende zugespitzt und dienen der Egge als Zähne. Solche natürlichen Zähne biegen sich leicht, wenn sie auf dem Wege Steinen, Baumstümpfen und Wurzeln begegnen und sind elastisch genug um Erdklumpen zu zerschlagen" — alles Eigenschaften, die uns berechtigten, in diesem russischen Gerät einen nahen Verwandten unserer Furkel anzusprechen. A. Bielenstein bezeichnet die Egge aus gespaltenen Tannen, die er westlich von Riga selbst gesehen und die ihm auch für Litauen und die Masuren verbürgt worden war, als primitive Urform der Egge [46]). Ihrer Gestalt nach, deren Herstellung Bielenstein genauestens beschreibt, gleicht die lettische Tannenegge völlig der nordgroßrussischen Zelenins. Braungart [47]) bildet unter Fig. 156 eine livländische Egge ab, die sich ebenfalls als gleiches Gerät hier anreihen läßt. Nur sind ihre (90 cm langen) Spaltstücke aus Kiefernholz. Braungart bemerkt dazu: „Eine solche Egge macht nur eine sehr seichte Arbeit und nutzt sich sehr rasch ab, so daß sie jedes Jahr erneuert werden muß".

Diese hier ausgesprochene Erfahrung, das Gerät immer wieder wegzugeben, weil seine wirkenden Teile, also die Äste abgenützt waren, während das tragende Gerüst noch durchaus verwendbar geblieben ist, mag dazu angeregt haben, die Äste von vornherein wegzuschneiden, an ihre Stellen Löcher zu bohren und in diesen immer wieder auswechselbare Äste einer dauerhafteren Holzgattung anzubringen. Wir kennen diesen Vorgang ja von der gotländischen harpa her. Die Stellung der Bohrlöcher in unserer Furkel halten die Erinnerung an die natürliche Aststellung durchaus eindeutig fest.

Gerade diese Beobachtung scheint uns gegen eine andere Möglichkeit zu sprechen, die wir doch auch andeuten müssen. Wir haben bei der Behandlung des Wiesenstreifers vermutet, daß sein Rahmengestell — wie sonst im übrigen Verbreitungsgebiet der Strauchegge nicht — eher eine späte Rückwirkung aus der Kenntnis der entwickelten Queregge als eine Vorstufe zu dieser ist. So könnte ja auch das Bohrloch für den Zahn aus der (Längs-)Egge auf die Furkel übertragen worden sein. Beweisen läßt sich hier nichts. Aber es bestehen Gründe zur Vermutung, daß die Bohrlöcher zur eigenständigen Entwicklung der Furkel gehören, was weiter heißt, daß die Furkel als Übergangsform zur Längsegge angenommen, was allerdings auch noch überprüft werden muß. Wir kommen darauf bei der Behandlung der Längsegge noch zurück.

Der Name Furkel ist von furcula nicht zu trennen. Er muß allerdings aus einem früheren Entwicklungsstadium unseres Gerätes stammen und an ihm haften geblieben sein, obwohl sich zwischen unserer Furkel und einer gabelartigen Vorrichtung das tertium comparationis augenscheinlich nicht mehr feststellen läßt. Wir stehen vor der gleichen Schwierigkeit, die uns schon die Erklärung der Furkel an unserer steirischen Arl bereitet hat [48]). Eine restlose Erklärung wird sich kaum finden lassen. Aber wenn wir das Vorkommen der Furkel an unserer Arl der sehr richtigen Beobachtung Zelenins, die weißrussische Baumegge sei ihrer Funktion nach eigentlich ein Pflügegerät [49]), gegenüberstellen und dasselbe auch von unserer Furkel(-egge) sagen können,

so haben wir zwar noch keine Lösung des Problems gefunden, wir sind aber doch in ein Beziehungsfeld verwiesen, in welchem eine Erklärung gefunden werden könnte.

Wie die Verbreitung der Furkel in Steiermark auf einen bestimmten umgrenzten Bereich beschränkt gewesen ist, so findet sich auch die Familie der Astegge, der die Furkel zugerechnet werden darf, in einem geschlossenen und zusammenhängenden Gebiet. Es handelt sich um den nord-osteuropäischen Kulturbereich, für dessen Parallelität zu kulturellen Erscheinungen in den Alpenländern mit der Furkel wie mit dem Grogel ein neuer Beleg gefunden zu sein scheint. Ich wage noch keine eindeutige Feststellung, solange uns der Gerätebestand in den dazwischenliegenden und in den benachbarten Gebieten nicht besser erschlossen ist. So ist möglicherweise im Westen Graubünden einzubeziehen, wo E. Goldstern [50]) ein entsprechendes eggenförmiges Gerät „mit Tannenreisig zum gleichmäßigen Verteilen des Düngers auf den Äckern" festgestellt hat. Zeichnung und Text erlauben aber keine klare Interpretation.

B. Bestandsaufnahme der steirischen Eggen

Die Bestandsaufnahme der steirischen Eggen — zunächst wieder wie für die Pflügegeräte veranlaßt durch die Aufgabe, die Gerätehalle des Steirischen Volkskundemuseums einzurichten — ging von der Beobachtung aus, daß zwei der Gestalt nach verschieden gebaute Typen dieser Geräte im Lande vorkom-

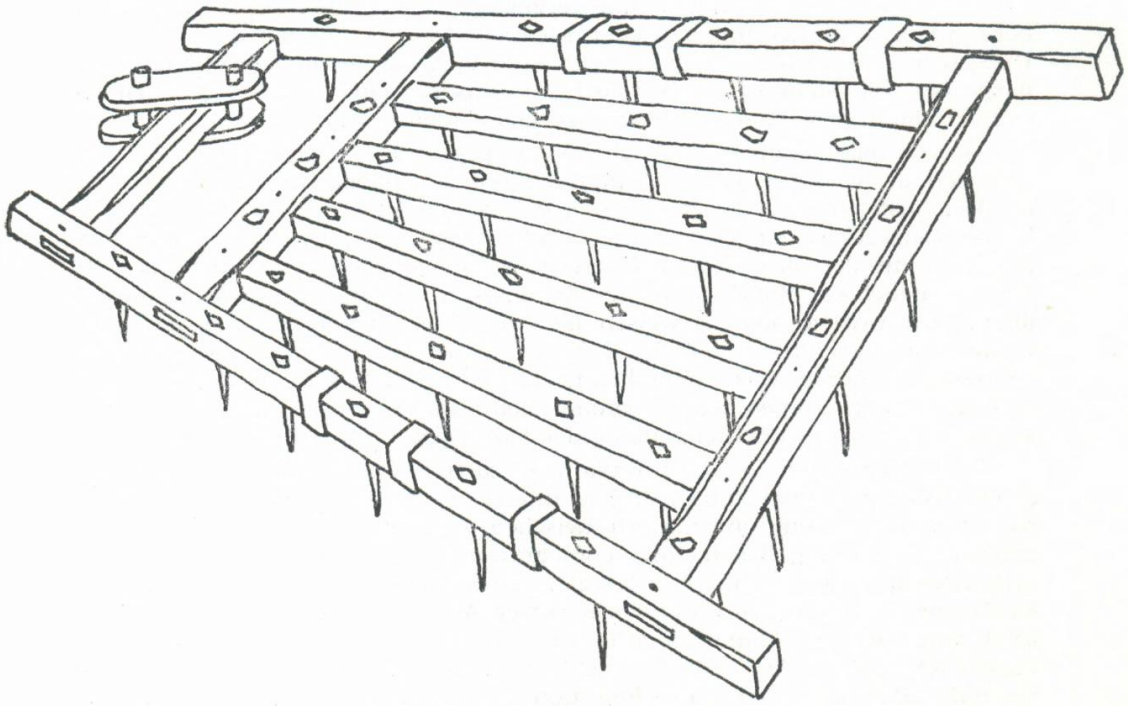


Fig. 10: Trazpezförmige Längsegge

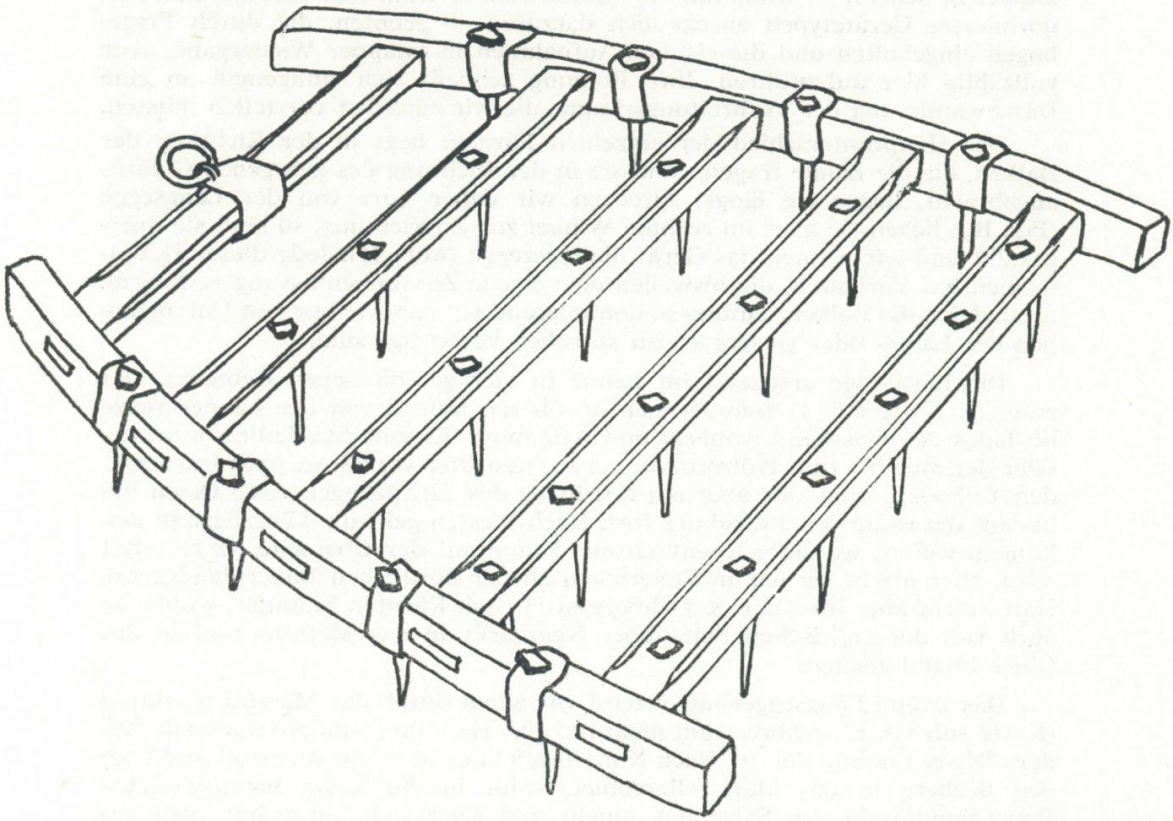


Fig. 11: Queregge

men. Es galt also, die Beschaffenheit jeder der beiden Typen an Einzelbeispielen zu untersuchen und zweitens, ihre Verbreitungsräume und Berührungsgebiete festzustellen. Man könnte also, wenn es erwünscht ist, sagen, daß wir eine intensive und eine extensive Untersuchung des Gerätes zu führen hatten. Die intensive Betrachtung wurde an museumseigenen Stücken und im Gelände angestellt. Auf den Kundfahrten zu diesem Zwecke, sowie auf jeder möglichen Bereisung des Landes seit 1937 wurden die Grenzen der Verbreitungsräume abgesteckt und immer wieder überprüft. Die Einzelbetrachtung bezog sich in den ersten Jahren gewöhnlich nur auf den Rahmenbau, auf die Anzahl der zähnetragenden Balken und der Zähne, später kam die maßstäbliche Aufzeichnung dazu. Zur Ergänzung dieser eigenen Aufzeichnung wurde in einem überlegten Ortsnetz eine große Zahl von Gewährsleuten gebeten, die Geräte ihrer Gegend aufzumessen und zu beschreiben. Sie alle bestätigten die von mir erwanderten Verbreitungsräume, brachten dazu aber eine überraschende Fülle von Maßvarianten und wertvolle Beobachtungen zur Arbeitsweise und Nomen-

klatur. Es scheint — schon um die unbeschränkte Wandelbarkeit scheinbar so normierter Gerätetypen anschaulich darzutun — geboten, die durch Fragebogen eingeholten und die eigenen Aufnahmen in knapper Wiedergabe, aber vollzählig hier aufzuführen. Ihre Reihung schließt sich sinngemäß an eine Durchwanderung der Verbreitungsräume, die wir zunächst vorstellen müssen.

Der Hauptunterschied der einzelnen Formen liegt in der Richtung der Balken, die die Zähne tragen. Sind sie in der Richtung des gezogenen Gerätes angebracht, liegen sie längs, sprechen wir daher kurz von der Längsegge (Fig. 10); liegen sie aber im rechten Winkel zur Zugrichtung, so sind sie quergestellt und wir nennen das Gerät die Queregge (Abb. 11). Jede dieser Hauptformen hat Varianten, die bisweilen eine eigene Zusammenfassung verlangen, wenngleich die Balkenrichtung so dominierend ist, daß wir nur von Untergruppen der Längs- oder Quereggen zu sprechen berechtigt sind.

Die Längsegge erscheint im Lande in vier geschlossenen Gebieten. Das erste (s. Karte sub I) befindet sich im oberen Murtal von der Landesgrenze bis halbwegs zwischen Unzmarkt und Judenburg. Es umfaßt alle linken Seitentäler der Mur bis zum Wölzerbach, am rechten Ufer verläßt es nach Unzmarkt den Talboden, setzt sich aber am Nordhang des Zirbitzkogels nach Osten hin bis auf die Höhe von Judenburg fort. Nach Westen geht die Längsegge in den Lungau weiter, wo sie gelegentlich mit Kufen auf der Oberseite ausgestattet wird. Hier macht sie wie in Steiermark an der nördlichen Bauernlandgrenze Halt, reicht aber über den Katschbergsattel nach Kärnten hinunter, wohin sie auch von der steirischen Seite über Neumarkt in das Metnitz- und in das Görtschitztal gelangt.

Das zweite Längseggengebiet wird vor allem durch das Mürztal bestimmt (Karte sub II). Es gehören ihm nicht nur das Haupttal, sondern auch alle beiderseitigen Einflußtäler an. Nach Norden reicht es über das Aflenztal und über den Seeberg in das Mariazellergebiet, stößt in die kaum nennenswerten Bauernlandinseln des Salzatales hinein und setzt sich nordwärts über die Landesgrenze nach Niederösterreich hinein fort. Die Längsegge verbindet sich bei der Mürzmündung mit der Queregge in einem Mischgebiet, das knapp westlich Bruck eine fließende Grenze findet und nach Süden bis zum Eingang des Breitenauergrabens reicht. In diesem Tal herrscht wieder die Längsegge, die auch vom Mürztal in einer breiten nach Südosten gerichteten Front die Fischbacher Alpen überschreitet und erst am Nordrand des Passailer Beckens, in der Gasen, in Fischbach und St. Jakob im Walde stehen bleibt.

Das dritte Längseggengebiet hat seinen Schwerpunkt im Kainachtal und seinen Nebengebieten (s. Karte sub III). Es verzahnt sich im Bergland hinter Köflach (Pack, Salla, Graden und Kainach) mit dem aus dem Murboden herüberreichenden Gebiet der Murbodener Queregge (s. u.). Nicht so tief in das Gebirge hinein reicht die Längsegge im Södingtal, wo sie nur bis Södingberg geht. Sie findet sich aber wieder im Liebochtal und wandert im Bogen südlich um den Pleschkogel bis zur Mur, an deren rechtem Ufer sie abwärtsgeht, um Graz von Süden her umfassend bis zur Linie Eggersdorf—Laßnitzhöhe—Stiefingtal vorzudringen. Die Südgrenze des weststeirischen Längsgebietes liegt im Sausal, über den schon bis zum Mündungsgebiet der Kainach die Queregge vorgestoßen ist. Dem Koralpenzug folgend zieht die Längsegge aber im Berg-

land von Deutschlandsberg—Schwanberg—Eibiswald südwärts bis an die Wasserscheide zur Drau.

Ein viertes Längseggengebiet mit einer gestaltsmäßigen Sonderform findet sich im Norden des Landes (s. Karte sub IV), wo es wie ein Ausläufer eines — leider unerforschten — oberösterreichischen Verbreitungsgebietes erscheint. Auf steirischer Seite stellt sich St. Gallen als Mittelpunkt dar. Die

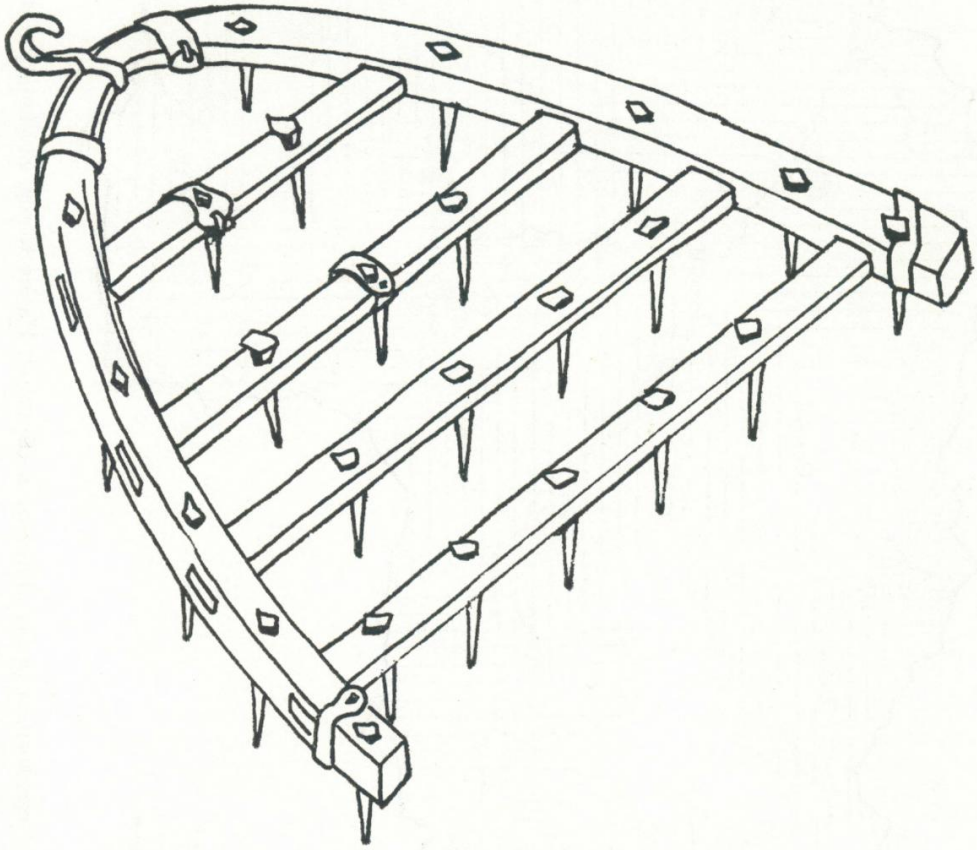
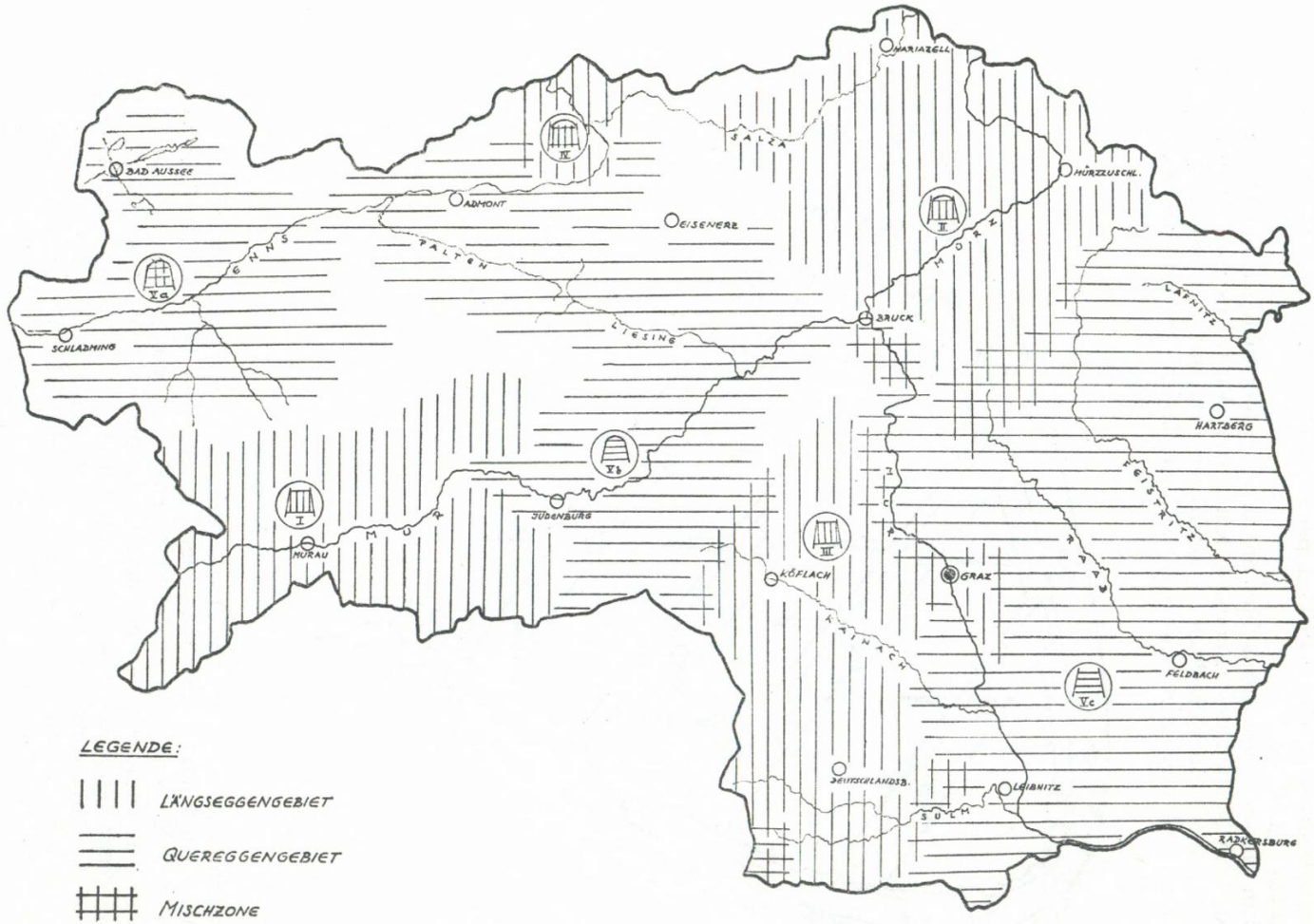


Fig. 12: Leiteregge

Laussa, die Buchau, das Ennstal von Altenmarkt bis Lainbach gehören dazu.

Alles Land außerhalb dieser vier abgegrenzten Bereiche ist Quereggengebiet. Das Kartenbild zeigt die Steiermark geradezu vorwiegend als Quereggenland, aus welchem die vier Längseggengebiete wie Inseln ausgespart sind, die Queregge hingegen verliert nie den Zusammenhang ihrer Verbreitung, auch in der Mischzone um das Murknie bei Bruck ist sie das vorwiegende Gerät, so daß wir von einer bruchlosen Einheit der Quereggenverbreitung sprechen dürfen. Darin setzen sich lediglich einige Konstruktionsvarianten,



Karte 1: Verbreitung der Eggenformen in der Steiermark (Entwurf: Hanns Koren, Zeichnung: Hans Frühwald)

wie die Kufenausstattung der Queregge (im Ennstal von der westlichen Landesgrenze bis Irdning, s. Karte sub V a) oder die Leiteregge (loateraden) (Fig. 12) mit den vorne rund- oder spitzbogenförmig geschlossenen Seitenbalken, die im Murboden ihren Verbreitungsschwerpunkt zu haben scheint, vom Murtal über Obdach ins Lavanttal, über die Stubalm in das Bergland von Köflach und murabwärts in Einzelgängen bis über Leoben hinausreicht (V b).

Eine dritte Untergruppe oder Sonderform bildet die reine Bifangegge (bif'n-aden) mit schmalem Bau und leicht gewölbten Zahnbalken. Sie findet sich in der Oststeiermark und im südlichen Teil der Weststeiermark (V c).

Der nun folgende Nachweis der Bestandsaufnahme schließt sich in der Reihenfolge den eben abgesteckten Verbreitungsgebieten an. Die laufende Nummer bezeichnet immer auch die Figur, unter welcher das einzelne Gerät maßstabgetreu abgebildet ist. Ihr folgt der volkstümliche Name der Egge. Die in Klammer beigefügten Namen bezeichnen die Gewährsleute, denen auch an dieser Stelle für ihre freundliche Hilfeleistung bestens gedankt sei.

Verzeichnis der steirischen Längseggen nach Arten

Verbreitungsgebiet I (siehe Karte)

1 Aden in K r a k a u d o r f, Bez. Murau, Rahmen ganz von Holz, Eisenverbindung des unter Querbalkens mit den Rahmenbalken in Schneckenform. 36 e(iserne) Z(ähne) je 21 cm lang. (Eigene Aufnahme = E. A.)

2 Aden in der K r a k a u. Der Rahmen ist vorne durch das halbbogenförmige Balkenstück, das den oberen Querbalken wie eine Sehne umspannt, ganz geschlossen. Die Zugvorrichtung hängt am „Klob", der um den Halbbogen frei beweglich gelegt ist. 36 e. Z. je 21 cm lang. (E. A.)

3 Aden in der G ü n s t e n und am L a s s e r b e r g, Bez. Murau. 36 e. Z. (E. A.)

4 Aden in S c h ö d e r, Bez. Murau — „auf und o die Bänk", „Bonk" heißt das ganze Rahmengestell, der vordere Rahmenabschluß ist eine Eisenstange und heißt „Spong", in ihr spielt der Eisenkloben, in welchen die Zieterkette gehakt wird. 36 e. Z. (E. A.)

5 (ohne Figur) Aden in S e e b a c h. Die verschiedene Größe der Eggen deutet auf den Unterschied von doppel- und einspännigem Gerät hin. Die „Spong" ist bei alten Stücken von Holz, bei neueren von Eisen. Die fünfbänkigen Aden haben 30 e. Z., die sechsbänkigen 36 e. Z. Die beiden ersten Zähne an den äußeren Rahmenbalken heißen „Augenzähne", die beiden letzten „Reißer". (E. A.)

6 (ohne Figur) Aden wie 4, eiserner Spong. Die „Bänk" = zähntragende Balken. Die Größe der Eggen richtet sich ganz nach der Zugkraft: ob ein oder mehrere Pferde, oder Ochsen oder Kühe ziehen. 30 e. Z.

7 Aden in S a n k t L a m b r e c h t. Alle Bänke sind in der Mitte durch eine seitlich durchgeführte Eisenstange zusammengehalten. 32 e. Z. (Maria Leiner, Graz)

8 Aden in M a r i a h o f, Bez. Murau. Die „Spong" ist hier von Holz und heißt auch „Bogen". Sie trägt den Kloben. „Bonk" heißt jeder einzelne Zahnbalken, Balkenstärke 8 x 7. 36 e. Z. (Oberlehrer Sepp Reichenpfader, Mariahof)

9 Aden in M a r i a h o f, in allen Maßen kleiner als 8: „Keuschler haben bei uns solche Aden". Balkenstärke 5 x 7. 30 e. Z. (Oberlehrer Sepp Reichenpfader, Mariahof)

10 Aden aus M a r i a h o f, statt der 4 Innenbalken kommen auch 6 vor (für doppelspännigen Zug). Balkenstärke 8 x 8, 35 e. Z. (Oberlehrer Sepp Reichenpfader, Mariahof)

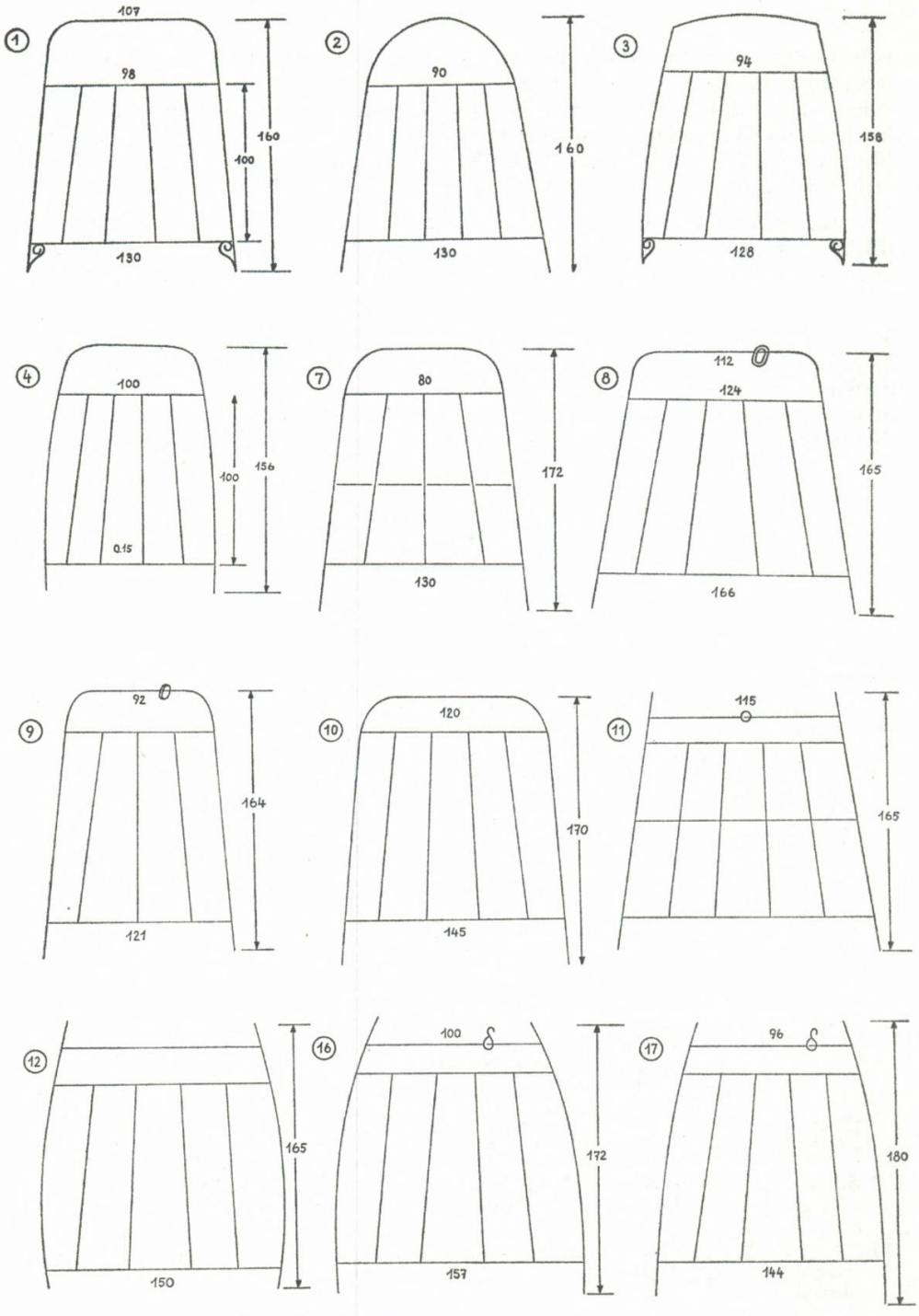
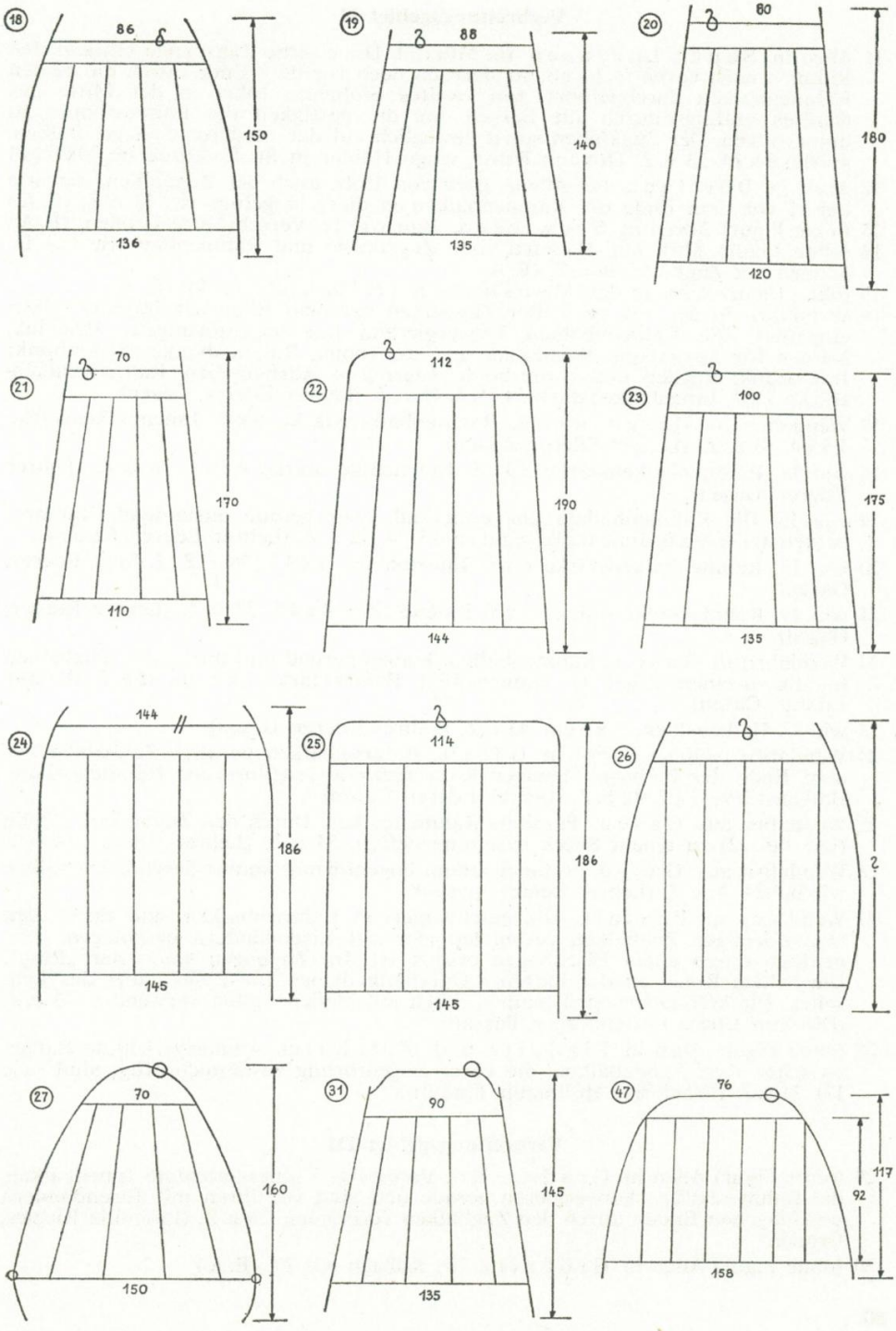


Fig. 13 a—g: Formen steirischer Eggen; Herkunft siehe Ortsverzeichnis
(sämtliche Zeichnungen Hans Frühwald)


18
86
150
136
19
88
140
135
20
80
180
120
21
70
170
110
22
112
190
144
23
100
175
135
24
144
186
145
25
114
186
145
26
27
70
160
150
31
90
145
135
47
76
117
92
158

Verbreitungsgebiet II

11 Ahrn in Sankt Lorenzen im Mürztal. Die eiserne Zugspange schließt den Rahmen nach vorne nicht ab, sondern ist noch vor dem Ende durch die beiden Rahmenbalken durchgeführt. Ein zweites Stabeisen führt in der Mitte des Gerätes seitlings durch alle Balken, um die Festigkeit des Rahmenbaues zu unterstützen. Der Zugkloben spielt beweglich auf der vorderen Spange. Balkenstärke 8 x 10. 36 e. Z. (Johann Pabst, vulgo Haider in St. Lorenzen im Mürztal)

12 Ahrn in Dörflach bei Aflenz, ganz von Holz, auch der Zugbalken, der wie bei 11 vor dem Ende der Rahmenbalken in diese eingefügt ist. 32 e. Z. (E. A.)

13 (ohne Figur) Ahren in Seewiesen. Bau wie 12. Verschiedene Größen. (E. A.)

14 (ohne Figur) Ahrn am Brandhof. Zugspange und Rahmenbau wie bei 11. Kloben mit Zugkette. 36 e. Z. (E. A.)

15 (ohne Figur) Ahrn in der Mooshuben bei Mariazell wie 14. (E. A.)

16 Wendahrn in der Gasen. Der Zugbalken vor dem Ende der Rahmenbalken eingefügt. Die Rahmenbalken konvergierend mit bogenförmigem Abschluß. Namen für Zugbalken: Wendbonk und Ruckbonk, Rahmenbänke: Seitenbonk; Innenbänk; Vorder- und Hinterbonk. Zugring = Ahrnglouben. Rahmenbalkenstärke 7 x 7, Innenbalkenstärke 4,5 x 4. 42 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

17 Wendahrn in Gasen wie 16. Rahmenbalkenstärke 6 x 6, Innenbalkenstärke 4,5 x 4. 36 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

18 wie 16. Rahmenbalkenstärke 5,5 x 5, Innenbalkenstärke 4,5 x 4. 36 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

19 wie 16. Die Rahmenbalken konvergierend, aber gerade auslaufend. Rahmenbalkenstärke 6 x 6, Innenbalkenstärke 4,5 x 4. 42 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

20 wie 19. Rahmenbalkenstärke 6 x 5, Innenbalken 4 x 4,5. 36 e. Z. Lehrer Ederer, Gasen)

21 wie 19. Rahmenbalkenstärke 5 x 5, Innenbalken 4 x 4,5. 32 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

22 Wendahrn in Gasen. Rahmenbalken konvergierend und durch den Zugbalken bündig zu einem Stück zusammengefügt. Balkenstärke 7 x 6 cm. 42 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

23 wie 22. Balkenstärke 6 x 6 cm. 42 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

24 Wendahrn (seltene Form) in Gasen. Rahmenbalken parallel. Zugbalken vor dem Ende der in bogenförmiger Konvergenz abgeschlossenen Rahmenbalken. Balkenstärke 7 x 7. 42 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

25 Wendahrn aus Gasen. Parallele Rahmenbalken. Durch den Zugbalken bündig (wie bei 22) zu einem Stück zusammengefügt. 34 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

26 Wendahrn aus Gasen. Rahmenbalken bogenförmig konvergierend. Zugbalken wie bei 24. 46 e. Z. (Lehrer Ederer, Gasen)

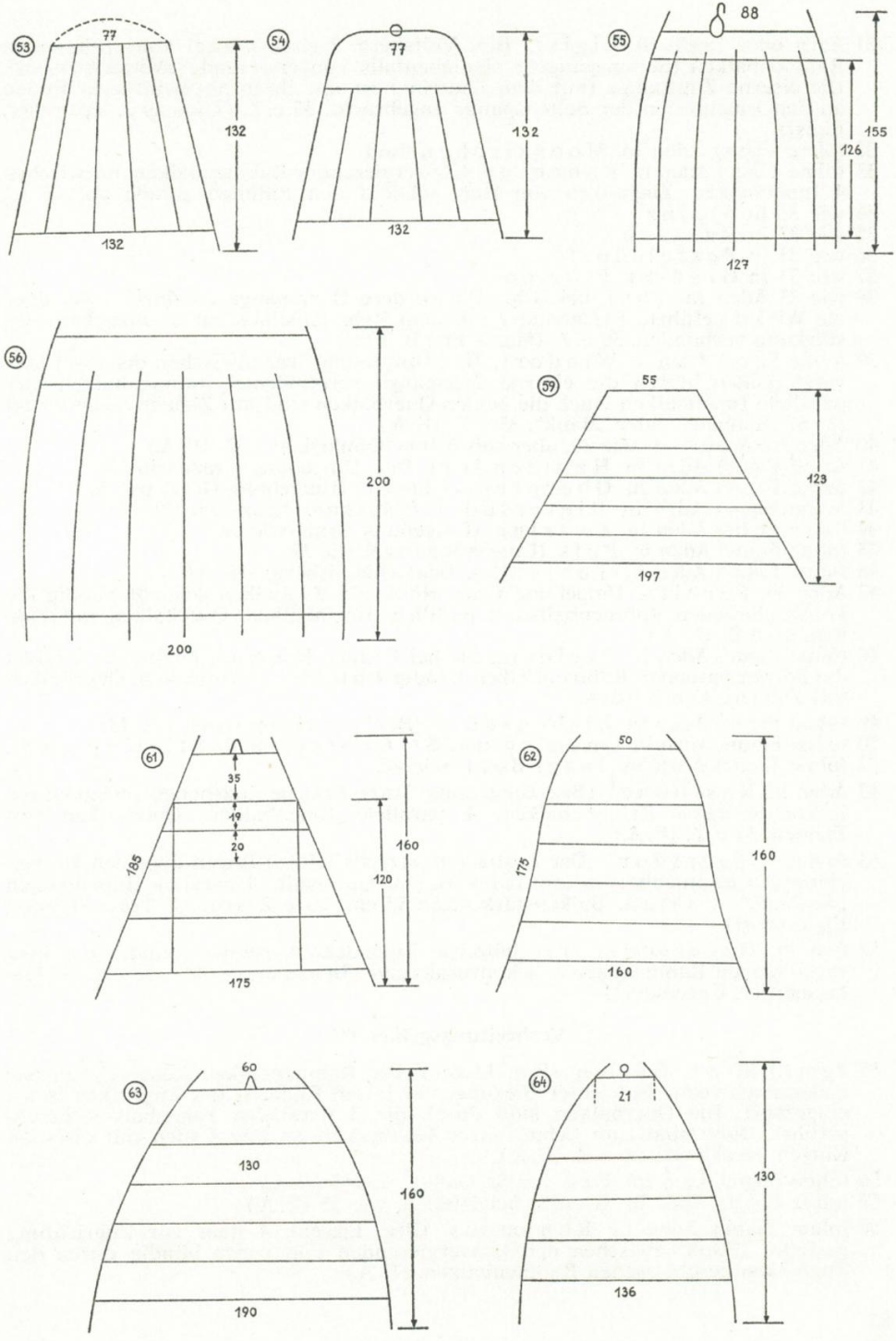
27 Wendaden in Passail. Die geschwungenen Rahmenbalken sind durch den bogenförmigen Zugbalken verbunden, der mit Eisenbändern beschlagen, gelegentlich durch einen Eisenbogen ersetzt ist. Im Zugbogen spielt der „Ring". Die beiden Ringe an der hinteren Querbank dienen zur Befestigung des Leitseiles. Die Wendaden wird hauptsächlich auf steilen Leiten verwendet. 30 e. Z. (Direktor Ulrich Luttenberger, Passail)

28 (ohne Figur) Ahrn in Fladnitz a. d. Teichalm. 4 längsgerichtete Balken zwischen zwei Außenbalken, die vorne bogenförmig zusammengefügt sind (wie 17). 24 e. Z. (Friederike Hollmann, Fladnitz)

Verbreitungsgebiet III

29 (ohne Figur) Aden in Graden, Bez. Voitsberg. 5 längsgerichtete Innenbalken, die Rahmenbalken konvergieren gerade und sind vor ihren mit Eisenbändern beschlagenen Enden durch den Zugbalken verbunden. 36 e. Z. (Ludmilla Riegler, Graden)

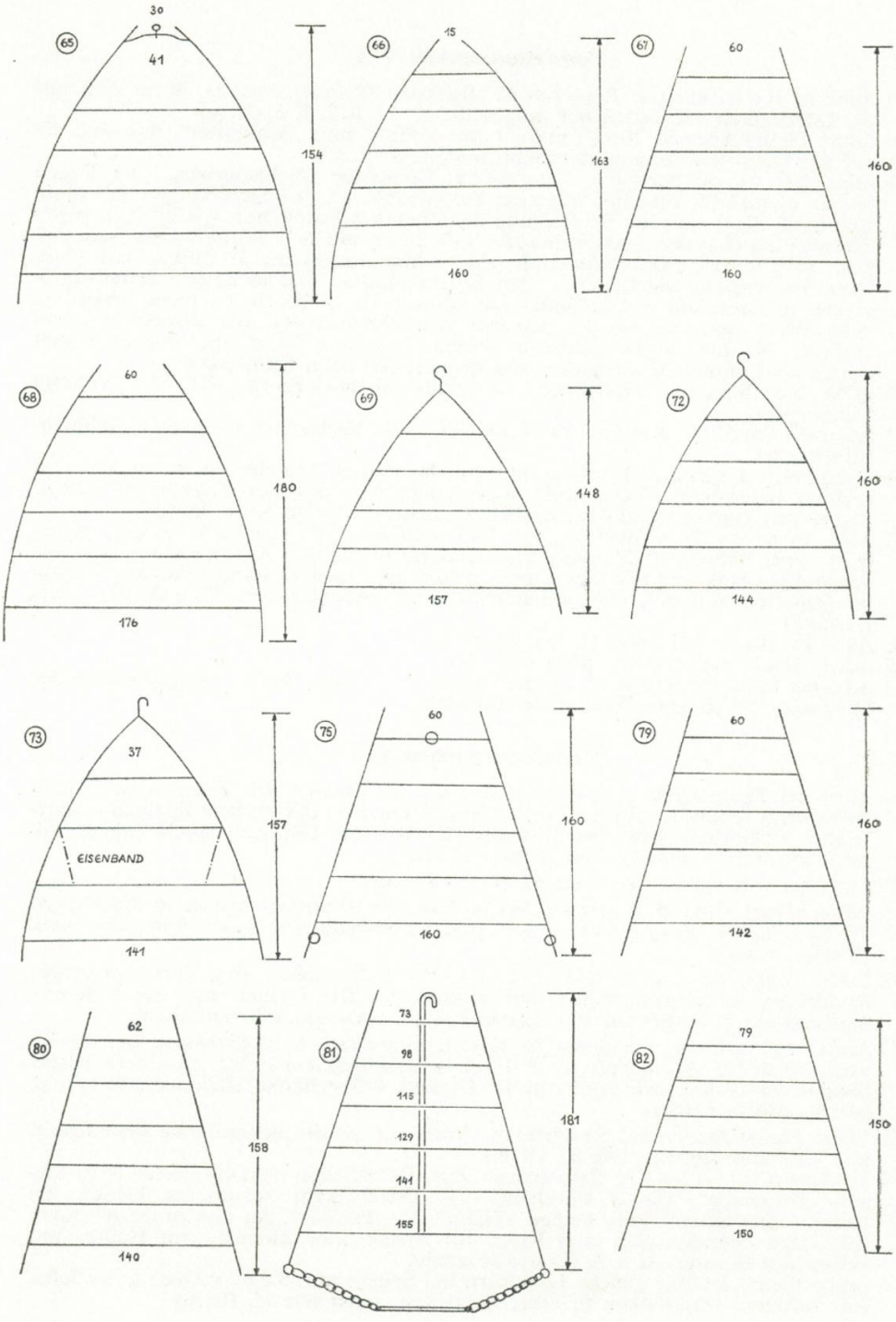
30 (ohne Figur) Aden in Größnitz bei Köflach wie 29. (E. A.)


53
77
132
132
54
77
132
132
55
88
155
126
127
56
200
200
59
55
123
197
61
35
19
20
185
160
120
175
62
50
175
160
160
63
60
130
160
190
64
21
130
136

31 Aarn oder Egg'n in Ligist, Bez. Voitsberg. Zwischen zwei konvergierenden Rahmenbalken (Seitenspangen) vier ebenfalls konvergierende „Mitterspangen". Die eiserne Zugspange (mit dem Laufring) ist mit ihren abgewinkelten Enden an den Innenseiten der Seitenspange angebracht. 35 e. Z. (Thomas J. Trummer, Ligist)
32 (ohne Figur) Aden in Mooskirchen und
33 (ohne Figur) Aden in Rauchegg. Konvergierender Rahmenbalken, dazwischen 4 Innenbalken. Zugbalken von Holz schließt den Rahmen gerade ab. (E. A.)
34 wie 33 in Stainz
35 wie 33 in Rassach
36 wie 33 in Pezzelsdorf
37 wie 33 in Groß-St. Florian
38 wie 33 Aden in Thal bei Graz. Die vordere Querspange ist durch zwei über die Winkel geführte Eisenbänder mit dem Rahmenbalken zur zusätzlichen Verstärkung verbunden. 30 e. Z. (Maria Friedl, Thal)
39 (ohne Figur) Aden in Windorf, Bez. Umgebung Graz. Zwischen den zwei konvergierenden, durch die eiserne Zugspange verbundenen Rahmenbalken vier parallele Innenbalken. Auch die beiden Querbalken sind mit Zähnen ausgestattet (2+5) „Spongen" oder „Bänk". 35 e. Z. (E. A.)
40 Aden in Neuhof wie 30, aber mit 6 Innenbänken. 46 e. Z. (E. A.)
41 (ohne Figur) Aden in Hautzendorf Bez. Umgebung Graz) wie 39.
42 (ohne Figur) Aden in Oberpremstätten (Umgebung Graz) wie 39.
43 (ohne Figur) Aden in Dietersdorf (Umgebung Graz) wie 39.
44 (ohne Figur) Aden in Zwaring (Umgebung Graz) wie 39.
45 (ohne Figur) Aden in Pöls (Umgebung Graz) wie 39.
46 (ohne Figur) Aden in Tobis (Bez. Deutschlandsberg) wie 39.
47 Aden in Fernitz, Umgebung Graz. Hölzerner Zugbalken schließt bündig die konvergierenden Rahmenbalken 6 parallele Innenbalken. Querbalken mit Zähnen. 44 e. Z. (E. A.)
48 (ohne Figur) Aden in Freideneck bei Fernitz. Hölzerner Zugbalken schließt die konvergierenden Rahmenbalken bündig 4 parallele Innenbalken. Querbalken mit Zähnen. 35 e. Z. (E. A.)
49 (ohne Figur) Aden in Liebensdorf (Bez. Umgebung Graz) wie 48.
50 (ohne Figur) Ahrn in Gnaning und St. Georgen a. d. Stiefing wie 48.
51 (ohne Figur) Ahrn in Inzendorf wie 48.
52 Aden in Rastbühel (Bez. Umgebung Graz). Eiserne Zugspange verbindet die konvergierenden Rahmenbalken. 4 parallele Innenbalken. Querbalken mit Zähnen. 33 e. Z. (E. A.)
53 Arn in Eggersdorf. Der Zugbalken sitzt als (Holz-) Bogen über den konvergierenden Rahmenbalken und der vorderen Querbank. 4 parallele Innenbalken „Arnbank" = Gerüst. Balkenstärke 5,5 x 5,5 cm. 40 e. Z. (Dr. G. Tremesberger, Eggersdorf)
54 Arn in Eggersdorf. Der hölzerne Zugbalken verbindet bündig die konvergierenden Rahmenbalken. 4 konvergierende Innenbalken. 40 e. Z. (Dr. G. Tremesberger, Eggersdorf)

Verbreitungsgebiet IV

55 Agen (!) in St. Gallen (Bez. Liezen). Die Rahmenbalken konvergieren, sie enden nach vorne in leichter Biegung. Vor ihrem Ende ist der Zugbalken in sie eingezapft. Die Querbalken sind durch die 5 parallelen Innenbalken durchgeführt. Diese sind zum Schutz ihrer Haltbarkeit an den Enden mit eisernen Ringen beschlagen. 56 e. Z. (E. A.)
56 (ohne Figur) Agen im Erb bei St. Gallen, wie 55 (E. A.)
57 (ohne Figur) Agen in Gams bei Hieflau, wie 55 (E. A.)
58 (ohne Figur) Aden in Rohrmoos (Bez. Liezen). 4 quer zur Zugrichtung gestellte „Bänk" zwischen den konvergierenden und vorne bündig durch den Zugbalken geschlossenen Rahmenbalken. (E. A.)


65
30
41
154
66
15
160
163
67
60
160
160
68
60
176
180
69
157
148
72
144
160
73
37
EISENBAND
141
157
75
60
160
160
79
60
142
160
80
62
140
158
81
73
98
115
129
141
155
181
82
79
150
150

Verbreitungsgebiet V A

59 Aden in Rohrmoos. Egge mit 62 hölzernen Zähnen, einer ca. 30 cm lang, auf die Querbalken von unten her aufgeteilt: 10, 10, 8, 7, 7, 6. (E. A.)

60 (ohne Figur) Aden in Rohrmoos mit „Bänk" und „Schläpfler", das sind die auf der Oberseite aufgesetzten Schlittenkufen. (E. A.)

61 Aden bei vlg. Mitterhofer, Nerwein, Gemeinde Michaelerberg. Die Eggen (neben 61 und 62) bestehen aus zwei Seitenbänken und 6 Querbänken. Die erste Querbank dient nur zur Befestigung der Zugvorrichtung, auf den übrigen befinden sich die eisernen Zinken, jeweils 3—7 Stück, auf den Seitenbänken befinden sich zwischen den Querbänken je eine Zinke; insgesamt 33 Zinken auf einer Egge. Birkenholz. Die Egge mit den Schlittenkufen (61), an beiden Seiten abgerundet und mit innen gekehlten 5 cm starken Kanthölzern, ist keine ursprüngliche Form, sondern wurde meistens vom Besitzer auf die derzeitige Form ergänzt. Die hier aufgezeichneten Eggen sind einspannig, die zweispannigen Eggen sind immer 15 cm länger und breiter. (Wilhelm Stipperger)

62 Aden bei Speer, Moosheim, Gemeinde Michaelerberg, wie 61. (Wilhelm Stipperger)

63 Aden bei Landl vlg. Keitner, Nerwein, Gemeinde Michaelerberg, wie 61. (Wilhelm Stipperger)

64 Eggn beim Freidank, Niederöblarn. Das Gestell besteht aus der linken und rechten Seitenbank (7 cm breit, 6 cm hoch) und aus der Zugschtaffl" (ohne Zähne, mit Zugring) und 4 (eigentlich 5) „Schtaffln". (Dr. Karl Haiding)

65 Aden (A. n) bei Zeissenberger, vgl. Laubbichler in Stainach vordere Adenbank ohne Zähne mit Eisenbeschlag und Kette für den Zug, zwischen der vorderen Adenbank und der hinteren Adenbank die inneren Adenbänke, alle zusammengehalten von den einrahmenden äußeren Adenbänken. 35 e. Z. (Dr. Karl Haiding)

66 Aden in Hall bei Admont, 32 e. Z. (E. A.)

67 Aden, Hall bei Admont. 32 e. Z. (E. A.)

68 Ad'n bei Ludwig Lechner, Kleinfölz bei Eisenerz. 28 e. Z., gilt gegenüber der Längsegge als jüngere Form. (Maria Moser)

Verbreitungsgebiet V B

69 Ahrn bei Thomaneck in St. Wolfgang ob Obdach. Die beiden Querbalken sind vorne gebunden. An den Verbindungsstellen ist der eiserne Zughaken angebracht. 5 Querbänke (wie bei fast allen Geräten der Gegend), 28—34 Zähne. Balkenstärke 6,5 x 6 oder 7 x 7 cm. (Franz Felber)

70 Ahrn bei Thomaneck, wie 69. (Franz Felber)

71 (ohne Figur) Ahrn in Neuhof bei Seckau, wie 69 und 70. Vorne im Spitzbogen die Seitenbänke geschlossen. 32 e. Z. und 5 Querbalken und den Rahmenbalken. (Maria Leiner)

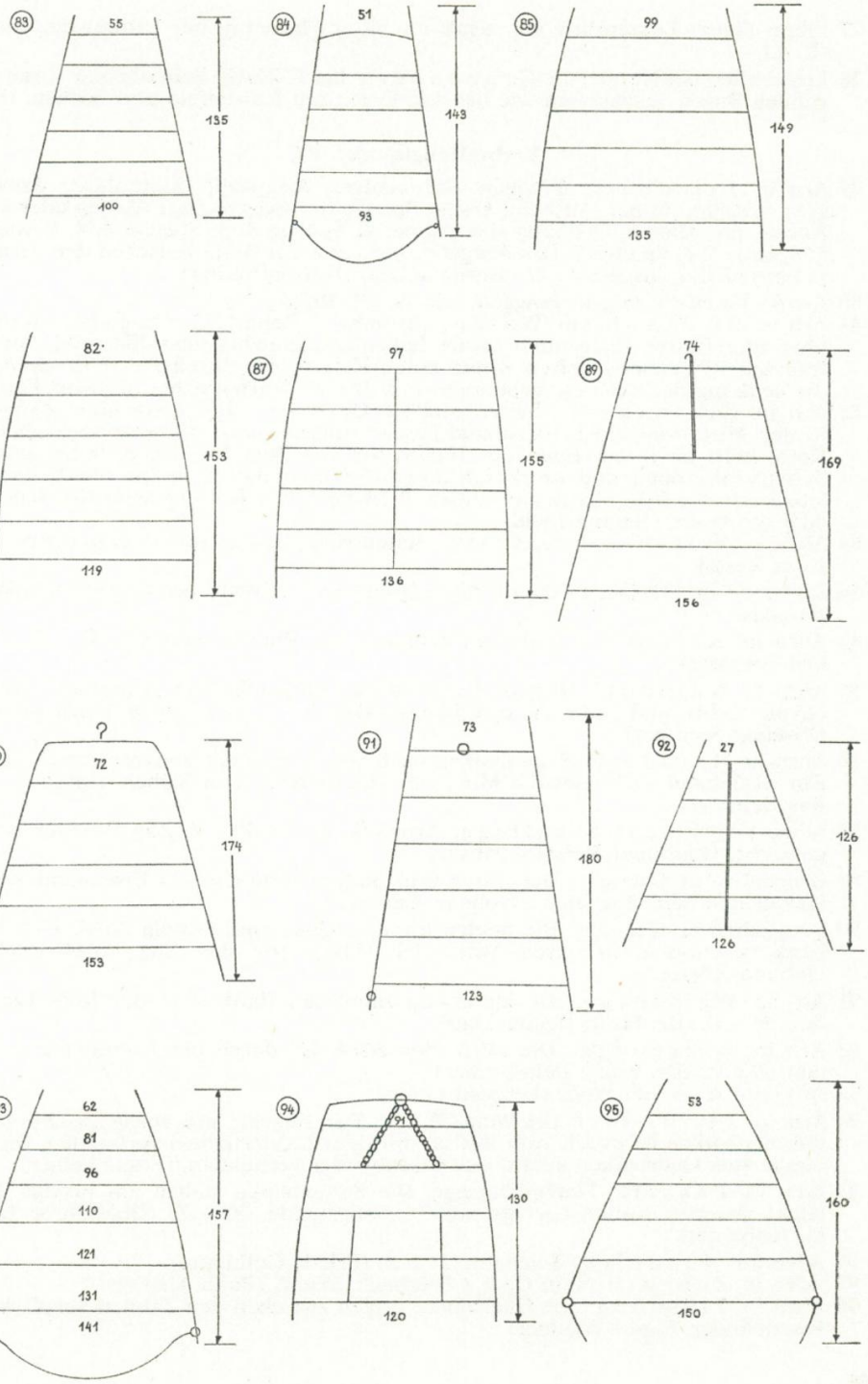
72 (ohne Figur) Ahrn in Knittelfeld. Die Seitenbänke sind vorne in einem Rundbogen zusammengeführt und geschlossen. Die 5 Quer- und die 2 Seitenbänke sind mit insgesamt 30 eisernen Zähnen versehen. (Maria Leiner)

73 Ahrn bei Preiß vlg. Schneider in Sonnwenddorf 13 (Seckau). Der zweite und der dritte Querbalken sind durch schräg gegeneinander gerichtete Eisenbänder verschränkt wie häufig in der Gegend. 4 Querbänke, Balkenstärke 6,5 cm. 24 e. Z. (Maria Leiner)

74 (ohne Figur) Jagerwirt, Stubalm. Vorne durch die Seitenbänke geschlossen mit fixiertem Zugring, wie 69. (E. A.)

75 Loaterarn in Graden. Beweglicher Zug. Der Kloben sitzt im ersten 6 cm langen „Durchzug". Die 6 Durchzüge (= Querbalken) zusammen heißen die Loater". Die Seitenbänke heißen „Tiach", pl. „Tiacher". An den unteren Enden der Tiach befinden sich zwei Ringe für Strick oder Riemen zum Heben und Leiten des Gerätes. 32 e. Z. (Franz Stuarnig)

76 (ohne Figur) 2 völlig gleiche Loaterarn bei Scherz am Scherzberg in Salla. Am vorderen Querbalken fixierter Zughaken, sonst wie 75. (E. A.)


83
55
135
100
84
51
143
93
85
99
149
135
86
82
153
119
87
97
155
136
89
74
169
156
90
?
72
174
153
91
73
180
123
92
27
126
126
93
62
81
96
110
121
131
141
157
94
91
130
120
95
53
160
150

77 (ohne Figur) Loaterahrn vlg. Kink am Kirchberg bei Lankowitz, wie 78. (E. A.)

78 Loaterahrn bei Nunner in Gradenberg bei Köflach. Seitenbänke vorne zum runden Bogen geschlossen wie bei den Eggen um Knittelfeld und Seckau. (E. A.)

Verbreitungsgebiet V C

79 Arn in Friedberg, Pinggau. Rahmenbau: Arngstell; Querbalken: Arnspangen; Arnzähn. In der Mitte der ersten Spange der fixierte Zug: Kloben oder kurze Ketten mit Haken. Ordnung der Zähne: 2. Spange 3, 3. Spange 4, 4. Spange 5, 5. Spange 6, 6. Spange 7. Das Arngstell hat auf jeder Seite zwischen den Spangen je einen Zahn, insgesamt 37 eiserne Zähne. (H. Reinbacher)

80 Arn in Friedberg in Pinggau, wie 79. (H. Reinbacher)

81 Arn in St. Jakob im Walde. „Arnbänk" „Zehnt". Der Zug sitzt an einem über alle Bänke reichenden vorne hakenförmig gebogenen Eisenteil. An den Rahmenbalkenenden halten Ringe kurze Ketten, die durch einen Holzstab für die Lenkung des Gerätes verbunden sind. 37 e. Z., Variante 39 e. Z. (Karl Flucher)

82 Arn in Grafendorf. „Seitenbänk", 6 Querbänke. Die erste ohne Zähne ist in der Mitte von einer Eisenband-Tasche umschlossen, die eine sechsgliedrige Kette hält; an ihrem Ende der Haken für den Zug. Eisenringe befestigen die Seitenbänke oben und unten. „Klampfln" halten die erste Querbank und die letzte mit der Seitenbank zusammen. 2 „Arben" mit Kettenringen für Arnstrick oder Arnkette. (Johann Floiß)

83 Ahrn in Wörth a. d. Lafnitz. Seitenbänk, Balken (6). 31 e. Z. (Oberlehrer Josef Ruisz)

84 Bifingarn in Hainersdorf. 32 e. Z. Zug in der Mitte des ersten (zahnlosen) Balkens.

85 Ahrn in Kaindorf. 1. Balken zahnlos; von Pferden gezogen. 43 e. Z. (Josefine Sommer)

86 Ahrn in Kaindorf. Zug in der Mitte des ersten Balken angebracht. 44 e. Z. davon rechts und links an den Längsbalken je 4. Von einem Pferd gezogen. (Josefine Sommer)

87 Ahrn in Kaindorf. Seitenbalken nach vorne zu leicht konvergierend. 41 e. Z. Ein Eisenband verbindet die Mitte der Querbalken. Von Kühen gezogen. (Josefine Sommer)

88 (ohne Figur) Arn in Strallegg. Arnbänk, Zähnt. 40 e. Z. Zug am Kolben festgemacht. (Raimund Kristroferitsch)

89 Gruggahrn in Gasen. Die ersten drei Balken verbindet ein Eisenband, dessen Hakenende dem Zug dient. (Johann Ederer)

90 Gruggahrn in Gasen. Die beiden Rahmenbänke sind bündig durch eine Holzbank verbunden, in deren Mitte der Haken für den Zug angebracht ist. (Johann Ederer)

91 Arn in Weisenegg. In der ersten zahnlosen Bank sitzt der Ring für den Zug. 35 e. Z. (Dr. Franz Deimbacher)

92 Arn in Weisenegg. Die Mitte der Bänk ist durch ein Eisenband verbunden. 39 e. Z. (Dr. Franz Deimbacher)

93 Arn in Puch bei Weiz. (Leopold Loier)

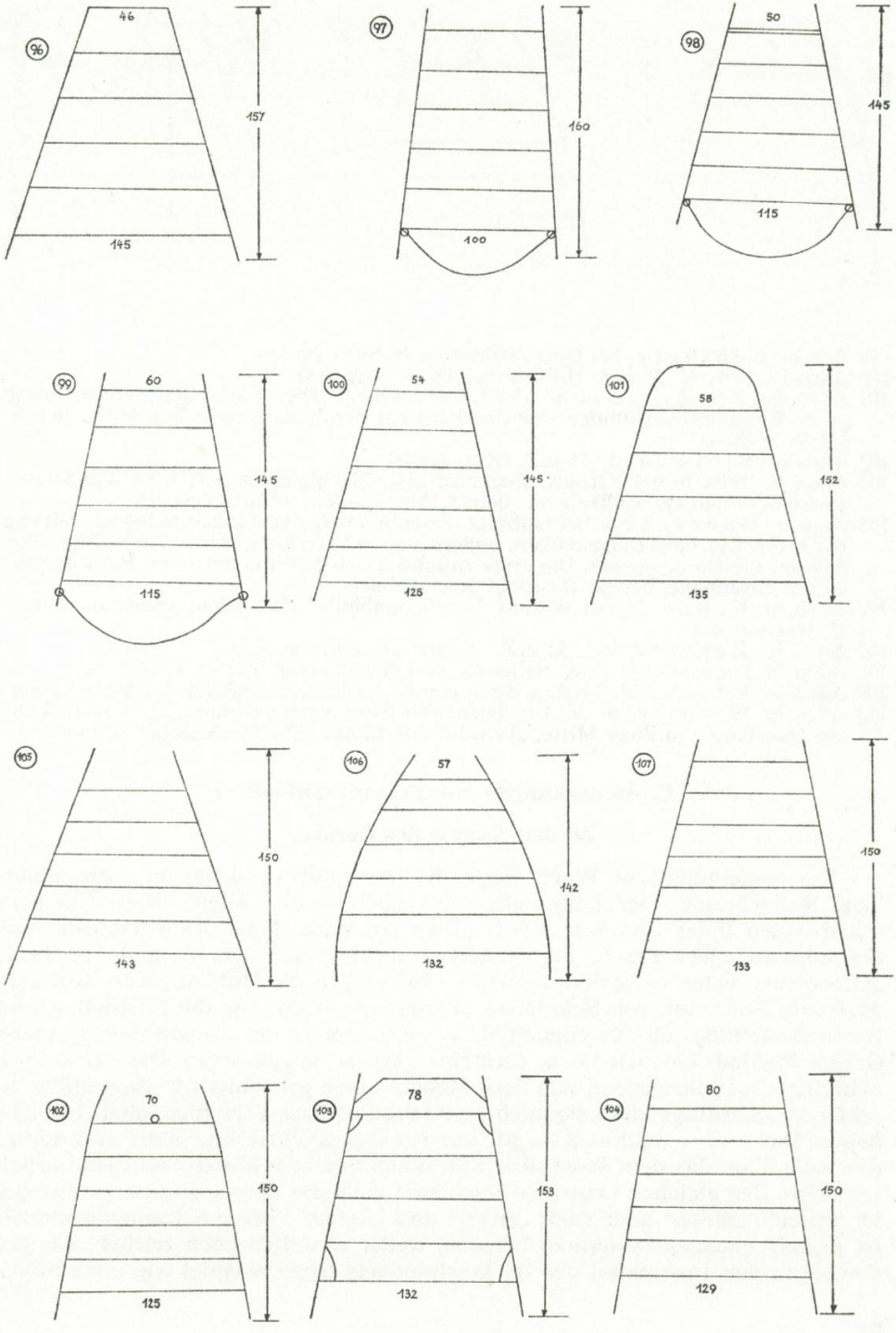
94 Arn in Etzersdorf bei Weiz. 37 e. Z. Der Zugring am vorne geschlossenen Rahmenbalken ist durch zwei Ketten mit dem 2. Querbalken verbunden. Die beiden letzten Querbalken sind durch Eisenbänder verbunden. (Franz Leiner)

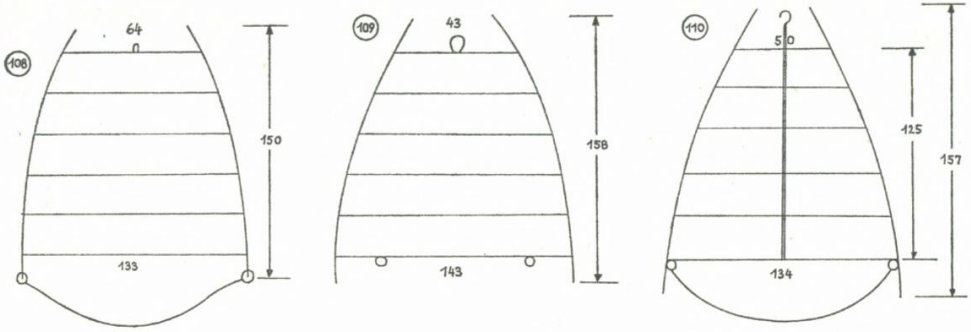
95 Ad'n in Passail. Flachpifingegge. Die Seitenbänke stehen am breiten Ende leicht gebogen weiter vor als am Zugbalkenende. 20 e. Z. (Oberlehrer Ulrich Luttenberger)

96 Aden aus Fladnitz / Teichalm. 24 e. Z. (Frieda Gollmann)

97 Aden in Zehenthof in Oedt / Feldbach. 35 e. Z. (Poldi Thaller)

98 Ahrn in Tieschen. Die Querbänke tragen zwischen den Zähnen verstärkende Eisenbänder. (Josef Wiedner)


96
46
157
145
97
160
100
98
50
145
115
99
60
145
115
100
54
145
125
101
58
152
135
105
150
143
106
57
142
132
107
150
133
102
70
150
125
103
78
153
132
104
80
150
129



99 Arn in Kehlberg bei Gnas. (Direktor Helmut Pulko)
100 Ahrn in Gnas. 36 e. Z. (Bürgermeister Kaufmann)
101 Aden in St. Lorenzen ob Eibiswald. Die Bänke sind vorne durch einen Eisenstab verbunden, der den Ring für den beweglichen Zug trägt. 36 e. Z. (Alois Andrä)
102 Ahrn in Eibiswald. 35 e. Z. (Karl Haas)
103 Aden in Höch bei Kitzeck. Bogenförmige Eisenbänder verbinden den letzten und den ersten Querbalken mit dem Rahmenbalken. (Maria Leiner)
105 Aarn in Obervogau bei Leibnitz. Eisenbeschläge verbinden halbbogenförmig die Quer- mit dem Längsbalken, außerdem sind zwischen den Zähnen Eisenbänder um die Bänke gelegt. Die erste zahnlose, den Zugring tragende Bank ist mit einem Eisenband belegt. (Leopold Kretzenbacher)
106 Aarn in Neudorf bei Wildon. Die Seitenbänke sind leicht gebogen. 37 e. Z. (Maria Leiner)
107 Ahrn in Eggersdorf. 32 e. Z. (Georg Tremmesberger)
108 Aden in Laßnitzhöhe. Seitenbänke leicht konvergierend. (E. A.)
109 Aden in Raach bei Gösting. Seitenbänke leicht konvergierend. (Maria Leiner)
110 Aden in Waldstein bei Übelbach. Ein Eisenblech verbindet als Verstärkung die Querbänke in ihrer Mitte. „Drakln" für Bänke. 32 e. Z. (Kajetan Jeitler)

C. Anmerkungen zur Bestandsaufnahme

Zu den Namen des Gerätes

Das gemeindeutsche Wort „Egge" ist im Lande wohl bekannt, die bäuerliche Bezeichnung aber lautet allgemein auch heute „Aden". Den frühesten schriftlichen Beleg für dieses Wort bietet ein Verzeichnis des Vermögens auf der admontischen Pfarre St. Leonhard im Freiland aus dem Jahre 1414: „II arpicas, dictas volgariter eden" [51]). 1462 stellen die Hubleute von Abtissendorf dem Amtmann von Seiersberg „Pflüge und Ären" für die Frühjahrs- und Herbstbestellung zur Verfügung [52]). Im Testament des Gonobitzer Kaplans Gregor Freyhab 1464 wird u. a. auch eine „Arden" angeführt [53]). Die wechselnde Schreibart ist hinreichend aus dem Mangel einer genormten Orthographie zu erklären. Allerdings kann sie auch eine mundartliche Verschiedenheit bewirkt haben. Das — ë — und — ä — gilt nur für das geschriebene Wort und deutet das helle a an, das dem Wort über alle Dialektgrenzen hinweg bis heute erhalten blieb. Den gleichen Lautwert bezeichnet auch das dem a beigesetzte i und y in „ayden", „aiden" oder auch „aihrn" und „Ayhrn". Diese Schreibgewohnheit ist in kein genaues System zu bringen, weder räumlich noch zeitlich, wir finden sie in den Inventaren des 16. Jahrhunderts (zum Beispiel wie etwa Steiri-

sches LA., SpA. Murau 26, SpA. Rothenfels 167) ebenso wie in jenen des auslaufenden 18. Jahrhunderts (zum Beispiel SpA. Donnersbach 47, Göß, Horneck, Ehrnau 11, 81 u. v. a.). Und wir finden sie ebenso wahllos untereinander vermischt auch im örtlichen Gebrauch über das ganze Land hin — mit der einzigen Einschränkung vielleicht, daß die Schreibung „ayrn/ayhrn" nur in den Inventaren der Herrschaften Horneck und Stubenberg vorkommt. Im Grunde ist aber auch diese Abweichung völlig belanglos, da die eine wie die andere Schreibart nur den Zweck hat, den hellen Lautwert des „a", das im ganzen Lande gleich gilt, festzuhalten. Anders vielleicht verhält es sich mit der Konsonanz des Wortes, die zwischen -r-, -hr-, -d- und -rd- schwankt und allenfalls leichte landschaftliche Verschiedenheiten in der Aussprache bedeuten kann. Zwar schreibt man aden (ayden usw.) im ganzen Lande und während der ganzen Zeit, aus der wir Inventare besitzen; das -r- hingegen ist beschränkt auf das Mürztal, das Grazer Feld und die Weststeiermark und ganz verschwindend auch auf das obere Murtal. Die Schreibung mit -hr- begegnet uns zeitlich erst vom 17. Jahrhundert an, ist im Verhältnis zu den anderen Konsonanten selten und bezieht sich wieder auf die Weststeiermark und das obere Murtal. Für dieses letzte vor allem, aber auch für die Weststeiermark, welcher das -d- ebenfalls geläufig ist, scheint es wohl, das -hr- hätte nur die Aufgabe, das bloße -r- zu mildern und der Aussprache gemäß dem -d- nahe zu bringen. Je einmal nur in der West-, Ober- und Untersteiermark war ein -rd- festzustellen. Als völlige Ausnahme hat das „ähn" zu gelten, das einem sehr weich gesprochenen -aden- entsprechen mag und in einem Wasserberger Inventar (1614, Schuber 95) für das herrschaftliche Amt Aussee belegt ist.

Neben „aden" kennen die Inventare das Wort „Egge" unter hundert kaum einmal, es begegnet uns häufiger in slowenischen Gemeinden des Unterlandes. Hier aber gibt es nicht den volkstümlichen Ausdruck wieder, sondern ist wie für alle übrigen Geräte gewissermaßen nur die „gelehrte" Übersetzung der slowenischen Bezeichnungen. Anders verhielt es sich jedoch mit der dazugehörigen Verbalform, welche die Arbeit mit der Egge bedeutet. Sie heißt immer „eggen", von Aden selbst ist kein Zeitwort abgeleitet. Daß der Ausdruck nicht etwa erst später mit dem unter Einfluß der Schule und des landwirtschaftlichen Unterrichts immer mehr sich verbreiteten Substantiv „Egge" sich durchgesetzt hat, sondern von altersher üblich war, zeigt die gelegentliche Beifügung „Aden oder Eggen" (SpA. Murau 31, Murau 1661) oder „die Aden zum eggen". Zu ihr fühlte sich der Inventarschreiber bemüßigt, wenn er eine Verwechslung der aden mit der adel befürchtete (Dok. Buch 4890, St. Johann am Kienberg). Vorher stehen in Urbaren Wendungen wie „welche ross haben, die müssen den Hirsch eggen" (St. U. Radkersburg c. 1500) [54]) oder „1 tag eggen in der Habersatt (Kornsatt)" (SpA. Eppenstein c. 1580) [55]). Es ist aber die Vorsicht nicht außer acht zu lassen, daß auch hier weniger eine der Volkssprache verpflichtete Ausdrucksweise, als vielmehr wieder das Kanzleideutsch vorwaltet, wenngleich die deutschen Urbare „aeden" (Admonter Urbar von Sagritz c. 1460) [56]) und ären (Gößer Cod. olin 894, 1462) [57]) kennen und das Wort „egen" nur einmal in einem St. U. der Herrschaft Rann, also wieder aus einem slowenischen Gebiet, belegt ist [58]).

Um die Egge hat sich ein vielfältiger Wortschatz angesammelt, der vor allem von dem in der Mundart geläufigen Namen Aden oder Ahrn geprägt wird

und nur gelegentlich auf das allgemein deutsche „Egge" und das davon abgeleitete Verbum „Eggen" zurückweist. „Wendarn" heißt in Gasen und im Passailer-Becken die Längsegge. Der vordere quergestellte Balken heißt „Wendbank" oder „Ruckbank". Der an dieser spielende Ring für die Zugvorrichtung „rückt" bei jeder Wendung des Grätes in eine andere Ecke. „Ruderarn" für die Längsegge ist nur für Weisenegg belegt. Unger-Khull kennt das Wort nicht. Auch Schmeller II/63 bringt keine Erklärung, man ließe denn die Bedeutung „sich lärmend bewegen" für die Arbeit des Gerätes gelten. Die Gradener Längsegge heißt „Spangarn", nach den längs gerichteten Balken, die auch in Windorf bei Graz „Spangen" genannt werden. Daß das Wort auch bei der Queregge verwendet wird, zeigt die Verwendung „Arnspangen" für alle Querbalken in Friedberg. In Waltersdorf trägt die aus Eisen gebogene vordere Querverbindung mit dem Zugring den Namen „Spange". „Wechselarn" heißt die immer mehr vor der Queregge zurückweichende Längsegge in St. Lorenzen ob Eibiswald. Diese Entwicklung ist übrigens auch in der Graden und in der nördlichen Oststeiermark festzustellen, überall wo sich Längseggen und Quereggen mischen. Wechsel bedeutet auch hier die auf die Umkehr des Gerätes folgende Wendung des Zugringes von einer Ecke der Zugspange zur anderen. Die Queregge des Stubalmkammes heißt „Loaterarn", Leiterarn (Graden, Salla, Kirchberg bei Lankowitz, Köflach). Die Verwendung des Bildes der Leiter ergibt sich aus dem Gegensatz zur alteinheimischen Längsegge, die hier mit Ausnahme von Graden, wo sie Spangenarn genannt wird, keinen anderen Namen als Arn trägt.

Auf das Gebiet der Gasen (bei Birkfeld) beschränkt ist der Name „Gruggarn" für die Queregge. Sie kommt zugleich mit der hier „Wendarn" genannten Längsegge vor. Die Namensgebung stützt sich offenkundig nicht auf Unterscheidungsmerkmale. Unger-Khull und Schmeller lassen uns leider im Stich. Aber vielleicht ist es erlaubt wie bei der Loaterarn in der Weststeiermark, die Leiter, hier die Krücke als namengebende Ähnlichkeit heranzuziehen. „Überwärtsahrn" in Windorf im Grazerfeld und der „Dawerscharn" in St. Georgen an der Stiefing sind die, die Unterschiede von der Längsegge andeutender Namen der Queregge. Für die Überwärtsahrn gilt die von Unger-Khull 605 angegebene zweite Bedeutung des Wortes: „quer über". Auch das Wort „Dawersch" belegt Unger-Khull 146 für die Bedeutung „quer vorbei", unter Berufung auf A. Meixner, der in St. Georgen an der Stiefing daheim war. Die mit kleinen scharfen Hauen anstelle der Zähne ausgestatteten Eggen der Seitentäler des Ennstales heißen „Heindladen zum Furchzreißn". Für das ganze Holzgefüge der Egge — Rahmen und die dazu parallel oder quergestellten Balken — gibt es im Lande fünf verschiedene Namen: „Arnbank", „Arnblatt", „Arngstell", „Arnstuhl" und „Arnlod" (lade). „Arnbank" gilt in Schöder und in St. Wolfgang am Zirbitzkogel und bedeutet das ganze Rahmengestell der Egge. Unger-Khull, S. 11, verwendet das Wort irrtümlich für Häckselbank. Die Seitenbank in Grafendorf und Wörth an der Lafnitz sind wie die Querbank in Grafendorf und die Bank schlechthin (St. Wolfgang) die Namen für die einzelnen Eggenbänke. Auch im Ennstal nennt man sie Arnbänke. „Arnblatt" ist der Name für das ganze Eggengerüst im Umlande von Tieschen, Gnas und Feldbach. Vermutlich ist das von Unger-Khull unter der Bedeutung „Eisenblatt des Bergpfluges" angeführte „Adlblatt" ein nur verlesenes und verschriebenes

Arnblatt. „Arngstell" (Friedberg, Wildon) ist die allgemeinste Bezeichnung für die Sache. „Arnstuhl" heißt das Gestell der Weisenegger Queregge. „Stuhl" wird als Geräteteil auch mit „Bank" vertauscht. Vgl. Reifstuhl und Reifbank = Heinzelstuhl, Heinzelbank (Unger-Khull 339). „Arnlod", zu hochdeutsch Lade zu stellen, ist ein Beispiel für die sehr flexible Vergleichsfreude in der volkstümlichen Namensgebung.

Für die Seitenbalken der Loaterarn im Köflacher Hinterland wird der Name „Diach" verwendet. Dieser Name ist zur Bedeutung des Wortes „Schenkel, Dickbein beim Menschen" zu stellen (Unger-Khull 153). Vgl. dazu Schmeller I 482, wo auch eine Beziehung zu „Hauptast eines Baumes" erwähnt wird. Steffel heißen die Balken der Ennstaler Queregge, Zugstaffel der vorderste, der den Haken für die Zugvorrichtung trägt. Staffel bezeichnet in der Steiermark nach Unger-Khull 568 neben der allgemeinen Bedeutung einen viereckig behauenen Holzstamm für Tischfüße, Bettstuhl und dgl. Auch Schmeller II 734 kennt die Bedeutung, viereckig geschnittenes Holz neben dem üblichen Wortsinn (Stufe). „Trakel" für die Querbalken kennt man in Waldstein. Das Wort wird für verschiedene Verwendungen brett- oder stabförmiger Hölzer gebraucht (Unger-Khull) die keine besondere ähnliche Form gemeinsam haben. Der Trakel am Oanradlpflug des Oberen Murtales ist eine hölzerne Handhabe zur Höhenregelung des Goßlatz und damit des Arlinges [60]). „Schläpfler" heißen die auf der Rückseite der Queregge des Ennstales angebrachten Schlittenkufen. Unter den acht Bedeutungen des Wortes im Lande kennt Unger-Khull 542 nur die zwei Schlittenkufen bei Gebirgswagen mit der Schreibweise „Schleipfe". Für die Oststeiermark aber belegt er die Arnschleipfe (Adnschlapf) (S. 28), die sachlich hier nicht (mehr?) zu finden ist. Schlapf oder Schläpfe als Vorrichtung zum Schläpfen, das Schmeller II 531 mit seiner zum Teil übertragenen (zum Beispiel auf nachlässige Personen, wie auch in der Steiermark bekannt) Bedeutung anführt, gehört in diesen Zusammenhang. Der „Arnstrick" oder das Arnsoal (— seil), Unger-Khull 28, dient zum Heben der arbeitenden Egge. Nicht mehr unmittelbar aus dem Gegenwartsbestand sind die von Unger-Khull S. 28 angeführten Worte: arnen, schw. Zeitwort für ernten, verdienen, für eggen und pflügen (?); Arnl für kleine Egge; Arnlatte, Holzlatte in der die Eggenzähne befestigt sind; Arnrem, Holzgestell (also wohl Rahmen) für die Egge; Arnstand, Gestell der Egge, in der die Arnlatten eingesetzt sind.

Zu den Eggenzähnen.

Die „wirkenden" Teile der Egge sind die „Zähne". So werden allgemein die aus Holz geschnitzten oder aus Eisen geschmiedeten nagelartigen Stifte genannt, welche in einem Rahmengestell befestigt sind. Dieser Rahmen hat jedoch mittelbar auch eine „wirkende" Aufgabe zu erfüllen, da sein Gewicht, welches gegendweise sehr verschieden den Bodenverhältnissen angepaßt ist, den Tiefgang der Zähne und damit ihre Wirksamkeit bestimmt.

Die Zähne sind heute nur mehr in ganz seltenen Fällen von Holz. Daß einmal sämtliche Eggen im Lande nur mit Holzzähnen versehen waren, ist anzunehmen, aus den Quellen jedoch nicht mehr eindeutig abzulesen. Schon die ältesten Nachrichten erwähnen die „eiserne" Egge, wahrscheinlich schon für das 15. Jahrhundert, wenn es erlaubt ist, die „2 ardeysen", die A. Lang in

seiner Arbeit [60]) aus einem Gößer Kodex olim 894 zitiert, entsprechend der später in Inventaren häufig zu findenden Schreibgewohnheit als „2 arden eysen" zu lesen. Völlig sicher erwiesen werden die eisernen Eggenzähne für 1500 in einer Ranner Gerichtsbeschreibung, in welcher ein „groß eisnein nagl oder Zend von einer egen" als Grenzzeichen erwähnt wird [61]). 1563 werden für die Deutschlandsberger Gegend (Dt. Ldsbg. 71/172), 1564 für Weißkirchen (W 120) zugleich mit dem Beginn der erhaltenen Inventare die Eisenzähne genannt. Derselbe Fall liegt vor: 1568 für Ingering (Was 40/246), 1584 für Luttenberg (Luttbg. 119), 1586 für Lainsach (G. Lainsack) und 1597 für Mitterdorf (Nbg.). Die Inventare von Piber, die um 1580 einsetzen (P. 24) nennen die Eisenegge erst 1606, die Donnersbacher beginnen um 1574 (Do. 41/114), kennen die ersten Eisenzähne ebenfalls erst um 1606, für 1611 bringen sie die Inventare von Kathal (Liechkeistem 55/753), welche um 1594 (55/753) und jene von Rottenmann (Rott. 19/61), welche um 1593 beginnen. Für die Gegend um den Rosenkogl haben wir als erste Nachricht die 1595 einsetzenden Hornecker Inventare, die Eisenegge aber wird uns erst 1642 genannt (Dok. Buch 4957).

Aus alledem aber ist kein zwingender Schluß zu ziehen, da auch in den vielen aden, die schlechtweg so und ohne ausdrückliche Materialbezeichnung vor den ersten Eiseneggen genannt werden, möglicherweise „eiserne aden" versteckt sein können. Immerhin scheint die Holzegge in älteren Zeiten zahlenmäßig im Übergewicht gewesen zu sein. Der eisernen Egge in Kathal 1611 stehen im selben Inventar 4 „hölzerne" gegenüber (Lie. 55/753), das gleiche Verhältnis liegt 1695 für Seiersberg vor (G. Seiersberg). Es ist aber auch im 17. Jahrhundert noch durchwegs möglich, daß auf einem Hof nur Eggen mit Holzzähnen verwendet werden. Zwei dieser Gattung besitzt zum Beispiel um 1611 der Bürger und Gastgeber Martin Deball in Murau (SpA. Murau 27), ein Mann, der gewiß nicht aus finanziellen Gründen auf eine Eisenegge verzichten mußte. Ein klares Bild, wie lange herauf gegend- und höfeweise nur die Holzegge bekannt war, läßt sich auch hier nicht gewinnen, da in den vielen beifügungslosen „Aden"-Nennungen, ob in der Ein- oder Mehrzahl innerhalb eines Inventares, Eisen- oder Holzeggen oder auch beide Arten nebeneinander gemeint sein können. Immerhin bleibt es, nicht zuletzt vom Überblick über die heutigen Verhältnisse, gestattet zu sagen, daß die Holzegge immer mehr von der Eisenegge verdrängt worden ist, so daß diese heute so gut wie völlig die Herrschaft besitzt. So gewinnt auch die Vermutung, daß ein weiterer Blick durch die Jahrhunderte vor 1500 zurück allmählich nur die Holzegge im Lande finden könnte, durchaus an Gewicht. Freilich ist in dem Lande, in dem das Eisen selber abgebaut wird, gegenüber anderen Ländern eine frühere Verwendung der Eisenzähne anzunehmen. Der Hauptgrund, dessentwegen sich die Holzegge neben der freilich weniger wohlfeilen Eisenegge erhalten konnte, ist außerdem in einer Schätzung der Holzzähne für bestimmte Arbeiten zu suchen. Im Ennstal zum Beispiel wurde nach dem Umbruch der Ackererde zuerst mit der „eisernen Egge" gearbeitet, danach aber, wenn es darauf ankam, das Feld eben zu machen, eine Egge mit „beweglichen hölzernen Zähnen" verwendet. Dieser Arbeitsweise, von welcher uns eine Nachricht aus der Zeit um 1834 Kenntnis gibt, hat auch die Egge gedient, die heute noch in Rohrmoos bei Schladming außen an einem Stadel angelehnt steht. Sie trägt in ihrem aus flachen Balken gefügten Rahmen 62 ca. 30 cm lange Holzzähne,

welche nur locker in ihren Einführungen befestigt sind. Locker sind auch die 34 Holzzähne einer Egge, die aus Preding stammt und im Jahre 1940 vom Volkskundemuseum erworben wurde. Unbeweglich sind hingegen die 34 Holzzähne der Egge aus der Oststeiermark, welche ebenfalls im Besitz des Steirischen Volkskundemuseums ist.

Die Zahl der Zähne entspricht immer dem Ausmaß des Rahmengestells, in welches sie in allgemein gleichbleibenden Abständen eingefügt sind. Ob diese Zahl sich nach der Rahmengröße richtet oder umgekehrt der Rahmen so gebaut wird, um einer bestimmten, voraus festgesetzten Zahl der Zähne angemessen zu sein, wagen wir nicht kurzerhand zu entscheiden. Die natürliche Überlegung würde der ersten Annahme beipflichten und im allgemeinen dürfte sie auch zutreffen. Wir finden aber häufig 32 Eggenzähne, eine Zahl also, die dem menschlichen Gebiß entspricht und ihm nachgebildet sein könnte. Danach also müßte das Rahmengestell den Zähnen angepaßt worden sein. Eine Stütze, wenn auch noch keineswegs von beweisender Kraft, findet dieser Zusammenhang mit dem weiten Vergleich nach menschlichem Vorbild, wenn der Koaser in der Künsten bei den äußeren Vorderzähnen der Egge nach dem Gebrauch der Gegend „Augenzähne" nennt. Die rückwärtigen Zähne heißen „Reißer". Die Zahl 32 finden wir auf einer fünfbalkigen Queregge in Neuhofen bei Seckau (M. Leiner, 1944), auf einer Queregge in Raach nördlich von Graz. In der Vergangenheit finden wir die Zahl 1692 in Praßberg und 1736 in Weißkirchen. Geräte der Gegenwart, ebenso wie Inventarnachrichten, weisen aber auch eine größere und eine kleinere Zahl von Zähnen auf. Wir finden 31 Eisenzähne in den Gösser Inventaren der Ämter Pernegg (1696) und Utsch (1721), ohne daß es uns bisher gelungen wäre, diese Zahl auch an erhaltenen Geräten festzustellen. 30 sind auf einer fünfbankigen Längsegge in Seebach bei Murau, auf einer mit 5 Querriegeln ausgestatteten Queregge in Semriach, auf einer gleichen Loateraden bei Knittelfeld und auf einer Längsegge mit 4 Balken in Thal bei Graz. Stellen wir dazu die beiden archivalischen Bestätigungen dieser Zahl, die uns 1695 für Grub bei Radegund und 1771 für Muhr bei Judenburg zur Verfügung stehen, so erkennen wir, daß die Zahl von 30 Eisenzähnen über weite Teile des Landes geläufig ist.

Niedere Zahlen sind uns an Geräten selbst bisher nicht untergekommen. Die Inventare bezeugen sie nur von 29 bis 14 herunter, aber auch hier so selten, meistens für jede einzelne Zahl nur einmal, so daß wir lieber an zufällige Ziffern denken möchten, die durch Verlust aus höheren entstanden sind, als an von vornherein festgelegte volle Zahlen. 23 und 17 sind je zweimal belegt: die erste 1643 in Feistritz (b. St. Peter ob Judenburg) und 1737 in Muhr, die zweite 1672 in Neuberg und 1737 in Bromach. Die großen räumlichen und zeitlichen Unterschiede, die hier auffallen, geben auch kein Recht, an mehr als an Zufall zu denken. Ausgesprochen kleine Eggen, die auch entsprechend weniger Zähne besitzen, kommen erst im 19. Jahrhundert auf und in dieser Zeit in einem Gebiet, das von den genannten Gegenden weit entfernt ist.

Überzeugender sind die archivalischen Nachrichten von höheren Zahlen, da sie meistens auch mit tatsächlich an Eggen gezählten übereinstimmen. Für 33, die uns 1691 in Murau begegnen, fehlt zwar eine solche Bestätigung, aber 34 finden wir an den Eggen an der burgenländisch-steirischen Grenze und 35, die wir 1730 in Murau feststellen, zählen wir an Geräten ebenfalls in

der östlichen Steiermark. Die Zahl 36 ist uns archivalisch am häufigsten belegt, 8mal zwischen 1631 und 1770, und zwar mit Ausnahme von 1699 — Grub — immer innerhalb der Gösser Ämter, im dichtesten Gebiet also der Eisenhämmer und obersteirischen Schmieden. In der Gegenwart fanden wir 36 vor allem an Geräten im Hinterland von Murau. 37 sind nur für 1702 in Schoberegg bei Weißkirchen belegt, 38 für St. Georgen am Schwarzenbach, 39 1773 und an gegenwärtigen Geräten um Knittelfeld und Seckau, 40 werden 1792 in der Gößnitz gezählt und 41 in Scharsdorf 1730. In der Hauptsache also will uns scheinen, daß die größere Anzahl an Eggenzähnen — von 32 aufwärts — in der oberen Steiermark, dem eigentlichen Eisenland vorkommt. Es wäre aber verfehlt, die örtliche Lage allein zur Erklärung heranzuziehen, weil ja auch die Holzzähne der Egge, die Vorbilder gewissermaßen der Eisenzähne, gerade in Obersteiermark, in großer Anzahl — 62 zum Beispiel! — vorkommen.

Zur Zugvorrichtung

Die Queregge hat einen an der Mitte des ersten Balkens angebrachten Eisenring, der unmittelbar oder über einen mit dem Eisenring in einem geschmiedeten Haken eine kurze Zugkette trägt. Der Zugpunkt ist also fixiert. Die Längsegge hingegen trägt am vorderen quergestellten (Zug)balken einen freispielenden Ring, an den die weitere Zugvorrichtung anschließt. Der Ring rutscht bei jeder Kehrtwendung von einem an das andere Ende des Zugbalkens. Während also die Queregge, wie es ihrer Bauordnung entspricht, in normaler Richtung zur Arbeit angesetzt wird und so verbleibt, stellt sich die Längsegge quer und schräg, und die Zugkraft greift nicht in der Mitte des ersten Balkens an, sondern in der jeweils vorgezogenen vorderen Ecke. Durch diese Verschiebung wird die gleiche Wirkung an der Längsegge angestrebt, die die Queregge dank ihrer Konstruktion, oder besser dank der Anordnung ihrer Zähne besitzt. An der Längsegge stehen die Zähne von vorne nach hinten, von oben nach unten betrachtet, gerade und unmittelbar hintereinander; bei der Queregge sitzt nie ein Zahn hinter dem Zahn der vorderen Reihe, sondern immer hinter dem Zwischenraum zweier vorderer Zähne, so daß Erdschollen, die von der vorderen Bank ausgelassen worden sind, allenfalls von der folgenden Zahnreihe aufgefangen werden. In der durch den wechselnden Zugansatz der Längsegge bewirkten Stellung erhalten ihre Zähne die gleiche Funktion wie die der Queregge. Für den Eisenbeschlag in der Mitte des ersten Balkens der Queregge ist der Name „Tasche" gebräuchlich. Der Eisenring, also der Zug der Längsegge, heißt „Globen". Die altertümliche Zugart war die mit dem Zieter (Ziechter), das mit einer kurzen Kette (Ziehter)kette den flexiblen Eisenring der Queregge anfaßt. Die heute durchwegs gebräuchliche Form weist das mit einer kurzen Kette an die Egge gebundeen Waagscheit auf, das seinerseits zwei Tritteln für Kühe oder Pferde trägt. Auch heute noch gilt, was die G. S. 1843 für Hainfeld bei Feldbach berichtet: „zur Direktion der Egge dient ein an dem Hinterteil der Egge angebrachter Strick um die Egge heben zu können". Dieser Strick ist beiderseits an den rückwärtigen Enden der Rahmenbalken befestigt: jeweils an einem Ring, der von einem Arb (Klammer, Eisenband, Unger-Khull 26 und Schmeller I 120) gehalten wird. Statt des Strickes findet man auch einen Holzstab, der links und rechts durch Ketten mit den Ringen verbunden ist.

Zu Größe und Gewicht des Gerätes

Der Überblick über die Eggen unserer Bestandsaufnahme zeigt, daß sie von einer Variabilität der Gestalt und der Größe sind, die nur durch den individuellen Auftrag an den Wagner oder Schmied zu erklären ist. Zu den Hauptunterscheidungsmerkmalen der zwei Grundtypen der Quer- und der Längsegge treten konstruktive Varianten innerhalb des Verbreitungsgebietes einer Geräteform. Die Beschaffenheit des Bodens verlangt wieder andere und besondere Eigenschaften des Gerätes, sie müssen leichter oder schwerer sein (VaL. 1825, n. F. 17, 691 Kapfenberg), oder wie etwa im Gebirge länger und stärker gebaut als die im Lande üblichen (VaL. 1835, n. F. 6, 244 Brandhof). Die Nachrichten aus dem 19. Jahrhundert werden durch den Gegenwartsbestand durchwegs bestätigt; so werden wir für die Gegend um Stainz und Deutschlandsberg (G. S. 1840) ausdrücklich nur leichte Eggen genannt finden, das gilt auch für den Bereich der Filiale Radkersburg der k. k. Landwirtschaftsgesellschaft (VaL. 1828). „Merklich größer und schwerer" als in anderen Gegenden sind die Eggen in der Oberwölzer Gegend (G. S. Rothenfels 1811), das stimmt also zur Brandhofer Notiz. Nicht nur mit der Bodenbeschaffenheit allein hängt es zusammen, wenn in Rohitsch „ein Herrschaftspflug oder eine Egge dreimal mehr Schwere als ein Bauern derley Feldgeräth" aufweist (G. S. Rohitsch). Dem Bedarf nach mehr Gewicht kommt man entgegen, wenn in den Gegenden der leichten Egge, die Geräte mit Steinen und Holzklötzen beschwert werden (VaL. 1824, n. F. 13, 69). Wo Talböden im Hügelland mit Gebirgsleiten wechseln, finden sich für beide Bodenarten die notwendigen verschiedenen Geräte in einem und demselben Hofe ein. Das gilt zum Beispiel für Kapfenberg und die Vorauer Gegend. Wo, wie in der Oststeiermark über weite Gebiete hin die Eggen in verschiedener Größe und Schwere gehen, werden nun weitere und wichtige Unterscheidungsmerkmale sichtbar: die Zugtiere, die sich für das bestimmte Gerät besser eignen. So wird in Kaindorf die kleine Egge für den Ebenbau von zwei Kühen gezogen, die größere für den Ebenbau von einem oder zwei Pferden. Nicht nur für die weite Gegend der Pfarre Grafendorf, die vom Talboden bis in gebirgiges Gelände reicht, galten die differenzierten Verhältnisse, wenn sie uns auch nur für diese oststeirische Gegend ausdrücklich bezeugt sind; hier wird die leichte Egge als Saategge oder Eineggarn von Kühen oder Ochsen gezogen. Eine mittlere Egge, ebenfalls als Saategge oder Eineggarn, ist für den Pferdezug gerichtet, wo aber diese Egge als Bracheggе verwendet wird, kommt ihr der Kühzug zu. Die schwere Egge aber, die nur als Bracheggе benützt wird, ist allein den Pferden vorbehalten.

In Grafendorf stellte man vor 80 Jahren die sogenannte Schneidegge her. Sie besaß pflugscharähnliche Zähne und diente zum Aufbrechen des Brachlandes. Dieses Gerät erinnert an die Häundlarn, die wir am Gatschberg und in Filzmoos kennengelernt haben. Die Geräte sind Weiterbildungen des alten Gerätes und seiner Gestalt im Sinne des landwirtschaftlichen Fortschrittes. Das gleiche gilt von der eigens geformten schmalen Egge zur Bearbeitung des Kukuruzes, der Kartoffel und des Krautes, die uns schon 1840 (G. S.) für den Bezirk Plankenwarth beschrieben wird. Wahrscheinlich ist auch die nach eigener Konstruktion zum Unkrautauseggen gestaltete Egge mit Zähnen, die stärker nach vorne gebogen sind und im Gegensatz zur allgemeinen Trapezoid-

Egge von quadratischer Form ist, in das vorige Jahrhundert zu verweisen. Sicher sind die in der Oststeiermark oft besonders hervorgehobenen gewölbten Balken der Queregge (Gnas, Kaindorf u. v. a.) von älterer Tradition.

Zur Geltung im Volksglauben

Daß die Egge auch vom Volksglauben aufgenommen und vor allem für den Abwehrzauber verwendet wird, kann nicht verwundern. Es ist die magische „Spitzenwirkung", die von einer Vielzahl von Zähnen, besonders seit sie aus Eisen gearbeitet sind, mit besonderer Intensität auszugehen vermag. Der Brauch, Eggen im Freien aufzustellen, wenn Gewitter und Hagelschlag drohen, ist über das ganze Land belegt, allerdings nicht lückenlos. Eine auffallend große Zahl von Orten haben Leermeldungen abgegeben. Auch sie sind über das ganze Land verstreut (Mariahof, St. Wolfgang ob Obdach, Weißenegg, St. Jakob im Walde, Wörth a. d. Lafnitz, Strallegg, Tieschen, Eibiswald, Fladnitz, Graden). Besonders stark scheint der Schwund des alten Glaubens im oberen Ennstal zu sein (Mitteilung Karl Haiding); positive Nachrichten weisen bei aller Gleichhaltigkeit im wesentlichen doch einige Nuancen auf. In Friedberg auf dem Acker mit den Zähnen nach oben ausgelegte Eggen wehrten Hexen und Gewitter ab: „Bei einem Hagelsturmwetter wirft man sie — die Egge — ins freie Land" (Gnas). In St. Lorenzen bei Eibiswald wirft man die Egge bei einem Gewitter so um, daß sie mit den Zähnen nach oben zu liegen kommt. In Passail wird die Egge gegen den Hagel auf den Acker gelegt oder steil mit den Zähnen nach oben aufgestellt. Auch in Grafendorf wird die Egge bei nahendem Gewitter mit den Zähnen aufwärts auf dem Feld liegengelassen. Hier vermerkt man eine gewisse Scheu vor der Egge, weil mit ihr immer so viel Unglück geschieht. Dazu vergleiche man ein Votivbild aus Tobis in der weststeirischen Wallfahrtskirche Maria Lankowitz aus dem Jahre 1884, auf dem ein unter die fahrende Egge geratenes Kind dargestellt wird. Eine besondere Form des Eggenzaubers findet sich in Meierdorf bei Gnas, wo bei einem Gewitter zwei Eggen „pyramidenförmig" und mit den Zähnen nach außen gegeneinander gestellt werden. Ausgesprochen ist die Vorstellung, daß sich die Hexen „an den Nägeln jucken", das heißt, an den Eggenzähnen verletzen sollen (in Waldstein). In den Griebinger Bergen legt man die Egge mit den Zähnen nach oben und sagt zum Hagel: „So, jetzt hau drauf, schlag Dich aus". Aus dem Rahmen der übrigen Vorstellung fällt die Volksmeinung in St. Lorenzen im Mürztal: „Setzt man die Ahrn Samstag am Feld mit den Zähnen himmelwärts, regnet's am nächsten Montag". Hier trifft sich die Feiertagsheiligung mit der Arbeitssitte und der Gestaltmagie des Gerätes. Etwas von der Gestaltheiligkeit des Pfluges scheint auch in der Egge aufzuleuchten, wenn der Ahnherr der Liechtensteiner, ein kleiner Bauer, den „liachtn Stoan" mit einer Ahrn aus dem Boden herausgerissen hat. Romuald Pramberger, dem diese Überlieferung zu danken ist, erzählt aus Weißkirchen bei Judenburg auch folgende Geschichte: „Vor zwei Frauen, die nach Rachau (östlich von Knittelfeld) wallfahrten gingen, erschienen zwei schwarze Hunde, die bei jedem Kreuz verschwanden und nachher wieder auftauchten. Beim Feldkreuz verschwanden sie ganz und an ihrer Stelle erschien eine Aren, die vor ihnen herwalgte und auch bei jeder Kirche (?) verschwand. Erst vor Rachau ver-

schwand die Egge endgültig". Für den Ersatz der Hunde durch die Egge kenne ich keine Parallelen. Für die Animalisierung des Gerätes und die treffende Bezeichnung „herwalgen" bot die Beobachtung der krötenartigen Bewegung der arbeitenden Egge sicherlich die Anregung.

Anmerkungen

[1]) Hanns Koren, Pflug und Arl. Ein Beitrag zur Volkskunde der Ackergeräte. Salzburg 1950. (= Veröffentlichungen des Institutes für Volkskunde Salzburg, Bd. 3).
[2]) Eine Kurzfassung dieses Kapitels erschien in der „Neuen Chronik" II. Jg., Nr. vom 29. 5. 1953.
[3]) Erika Hubatschek, Zur bäuerlichen Arbeits- und Gerätekunde des inneren Stubaitales. In: Volk und Heimat. Festschrift für Viktor von Geramb. Graz — Salzburg — Wien 1949, S. 101.
[4]) Romuald Pramberger, Manuskript „Wörter und Sachen" Bd. 43, S. 96.
[5]) Matthias Murko, Zur Geschichte der Heugabel. (Wörter und Sachen 12, Heidelberg 1929, S. 320 f.
[6]) Ebd., Abb. 4 und 5.
[7]) Laszlo Kovacs, Ackergerät in Ungarn. (Ungarische Jahrbücher XVIII, Berlin 1938, S. 299 ff.)
[8]) Murko, wie Anm. 5, Abb. 4
[9]) Ebd., Abb. 5.
[10]) Franz Heintl, Die Landwirtschaft des österreichischen Kaiserthumes, Bd. II. Wien 1808, S. 449.
[11]) Richard Braungart, Die Urheimat der Landwirtschaft aller indogermanischen Völker an der Geschichte der Kulturpflanzen und Ackerbaugeräte in Mittel- und Nordeuropa nachgewiesen. Heidelberg 1912, S. 156.
[12]) Murko, wie Anm. 5, Abb. 5.
[13]) Paul Leser, Entstehung und Verbreitung des Pfluges. Münster i. W. 1931, S. 488, 313.
[14]) W. Ebeling, Landwirtschaftliche Geräte im Osten der Provinz Lugo. Hamburg 1932, S. 113 (= Volkstum und Kultur der Romanen, Bd. V).
[15]) F. Leinbock, Die materielle Kultur der Esten. Tartu 1932, S. 20.
[16]) Vgl. dazu: Arthur Haberlandt, Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Buschans Illustrierte Völkerkunde Bd. II, 2. 2. und 3. Aufl., Stuttgart 1926, S. 350.
[17]) Leser, wie Anm. 13, S. 481, Abb. 314.
[18]) Murko, wie Anm. 5, Abb. 4.
[19]) Leser, wie Anm. 13, S. 480, Abb. 315.
[20]) Ebd., Abb. 313.
[21]) Hubatschek, wie Anm. 3, Taf. II.
[22]) Braungart, wie Anm. 11, S. 157, Abb. 150.
[23]) Ebd., S. 154, Abb. 139 a.
[24]) Ebd., S. 154, Abb. 140 c.
[25]) Ebd., S. 154, Abb. 141.
[26]) Ebd., S. 157, Fig. 151.
[27]) Ebd., S. 156, Fig. 145.
[28]) Ebeling, wie Anm. 14, S. 52.
[29]) Hanns Koren, Altertümliche Schlitten in Steiermark. (Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 39, 1948, S. 126 ff.).
[30]) Leinbock, wie Anm. 15, S. 21.
[31]) Leser, wie Anm. 13, S. 491, Abb. 319.
[32]) Braungart, wie Anm. 11, S. 267, Abb. 206 und 207; — Leser, wie Anm. 13, S. 466, Abb. 301 und 302.
[34]) Ebd., S. 491.
[35]) Eugenie Goldstern, Hochgebirgsvolk in Savoyen und Graubünden. Ein Beitrag zur romanischen Volkskunde. Wien 1922, Taf. XX, Abb. 13. (= Supplemethefte zur Zeitschrift für österreichische Volkskunde, Bd. 41).

[36]) Vgl. auch w. u. den Beitrag von Hans Frühwald, Der „Grogel".
[37]) Vgl. Hans Sperber, Deutsche Harfe und seine Verwandten. (Wörter und Sachen Bd. 3, Heidelberg 1912, S. 69, Abb. 2).
[38]) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch V, Sp. 1978; — A. Schmeller, Bayrisches Wörterbuch I, 1364.
[39]) Vgl. Karl Rhamm, Ethnographische Beiträge zur germanisch-slavischen Altertumskunde II. Braunschweig 1908, S. 1008 ff.; — Viktor von Geramb, Ostgermanische Spuren in Steiermark. (Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark 16, 1917, S. 7 f.); — Koren, wie Anm. 1, S. 267.
[40]) Leinbock, wie Anm. 15, S. 20.
[41]) In: Verhandlungen und Aufsätze der k. k. Landwirtschaftsgesellschaft in Steiermark XIX, 1826, S. 129 ff.
[42]) Ebd., N. F. 6, 1834, S. 244.
[43]) Dmitrij Zelenin, Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin — Leipzig 1927, S. 22 f., Abb. 8. (= Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte.)
[44]) Sperber, wie Anm. 37, Abb. 3.
[45]) Zelenin, wie Anm. 43, S. 23, Abb. 9.
[46]) A. Bielenstein, Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten, 2. Teil. Petrograd 1918, S. 491, Abb. 461.
[47]) Braungart, wie Anm. 11, S. 162.
[48]) Koren, wie Anm. 1, S. 244 ff.
[49]) Ebd., S. 22.
[50]) Goldstern, wie Anm. 35, S. 113 und Tafel XX, Abb. 14.
[51]) P. Jakob Wichner, Geschichte des Stiftes Admont Bd. III. Graz 1878, S. 414.
[52]) A. Lang, Amtmann und Holden. (Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark 5, 1935, S. 113).
[53]) Ignaz Orožen, Das Bistum und die Diözese Lavant, Bd. III. Marburg 1875, S. 230.
[54]) Anton Mell, Beiträge zur Geschichte des Unterthanwesens in Steiermark. (Mitteilungen des Historischen Vereines für Steiermark, 40. Heft, Graz 1892, S. 144.)
[55]) Ebd.
[56]) P. Jakob Wichner, Über einige Urbare aus dem 14. und 15. Jh. im Admonter Archiv. (Beiträge zur Kunde steirischer Geschichtsquellen, 13. Jg., Graz 1876, S. 85).
[57]) Lang, wie Anm. 52, S. 113.
[58]) Anton Mell — Hans Pirchegger, Steirische Gerichtsbeschreibungen. (= Quellen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark, I. Bd.). Graz 1914, S. 417.
[59]) Koren, wie Anm. 1, S. 37.
[60]) Lang, wie Anm. 52, S. 119.
[61]) Mell-Pirchegger, wie Anm. 58, S. 417.

Der „Grogel"

Zur volkstümlichen Benennung eines Ackergerätes

Von Hans Frühwald, Graz

Der Begriff scheint zum ersten Mal in dem großen volkskundlichen Sammelwerk R. Prambergers auf [1]). Nach der Eintragung vom 5. Oktober 1938 im Ergänzungsband 39 ist der Grogel „ein Stamm mit vielen stärkeren Ästen zum Aufreißen des Brandackers, Brandegge" [2]).

Demnach haben wir es mit einem sehr einfachen, ja urtümlichen Bodenbaugerät zu tun, das in enger Verbindung mit der Brandwirtschaft [3]) steht. Höchstwahrscheinlich war es ein Nadelbaum ohne zusätzliche Bearbeitung, der auf dem „Brande" [4]) eine Art Pflugarbeit verrichtete. Der nachgesetzte Name „Brandegge" weist außerdem auf eine weitere wesentliche Funktion hin, auf das Unterbringen des Saatkorns.

Noch fehlen uns jedoch für das Gerät genauere Nachrichten und Details. Außer dem oben zitierten knappen Vermerk, der ein Einzelfall ist und daher völlig isoliert steht, haben wir vorläufig keinerlei anderweitige literarische oder mündliche Belege.

Pater R. Pramberger selbst, der mir in liebenswürdiger Weise eine Aussprache gewährte [5]), konnte sich nur dunkel und ohne Lokalangabe erinnern, daß ihm „irgendwo im Mürztal ein alter Bauer so ein Stück hervorgeholt und gezeigt habe" [6]).

So mußten wichtige Fragen wie die der Herstellung, der Handhabung, der Art des Zuges, der regionalen Zuweisung u. a. m. offen bleiben.

Mündliche und schriftliche Umfragen an verschiedenen Orten des Landes blieben erfolglos. Auch Gewährspersonen konnten darüber keine sichere Auskunft geben. Das Gerät schien verschollen und der Name in Vergessenheit geraten.

Eine erste Spur, wenn auch wieder nur im Schrifttum, führt hinüber auf die niederösterreichische Seite des Hochwechsels. In den Bauernhäusern der dortigen Berggemeinden verwendete man eine höchst einfache wie zweckmäßige Aufhängevorrichtung für das zum Räuchern bestimmte Fleisch, die uns E. Hamza beschreibt:

„Die Fleischräuchervorrichtung besteht nun bei größeren Küchen aus zwei bis drei Holzstangen, die der Länge nach durch das Gewölbe der Rauchküche gezogen sind (Abb. 15), bei kleineren aus dem ‚Fleischgrougl' (Abb. 16), einem Bäumlein, auf dessen Ästen die Fleischstücke aufgehängt wurden und das in den ‚falschen Rauchfang' der Rauchküche gestellt wird. Später ist der Grougl eine Stange mit Sprissl (Querspreizen)." [7])

Die beigegebene Abbildung zeigt den Wipfelteil eines entrindeten Nadelholzstammes. Die schwachen Äste und Zweige fehlen, die verbliebenen stärke-

ren sind gekürzt und etwas schräg zugehackt. Die dadurch entstandenen Aststummel dienen als Haken [8]). Hier finden wir also den Grogel wieder. Dort wie da ist es ein Baum, dessen Äste man zwar gekürzt, doch größtenteils belassen hat. Der andere Verwendungszweck soll uns nicht weiter berühren, ebensowenig der Umstand, daß der Name durch ein Bestimmungswort erweitert ist.

Als man später dazu überging, die gewachsenen Äste durch Rundstäbe zu ersetzen, die man in regelmäßigen Abständen kreuzweise in gebohrte Löcher versetzte [9]), blieb die alte Bezeichnung dem neuen Gegenstand erhalten. Diese wesentliche Tatsache wollen wir im Auge behalten.

Der zweite Fund wurde ebenfalls in einer Studie von E. Hamza gemacht und führt uns in denselben Raum, in die Bucklige Welt [10]). Der Autor erwähnt ein Gerät auf den Brandäckern, das er „Brandgrougl" nennt und von dem er sagt:

„Der Brandgrougl ist eine hölzerne Egge mit etwa einen Meter langen Eggenzähnen aus jungen, biegsamen Fichtenästen, die alle Jahre erneuert werden." [11])

Damit wurde das „Brandkorn", das mit der Hand gesät worden war, eingeeggt, was man „iwagräuln (überkrallen, überkratzen)" nannte [12]).

Eine schematische Skizze gibt einen „Brandgrougl" in der Draufsicht wieder [13]). Aus der geht hervor, daß sieben Hölzer, von denen jedes sieben Bohrlöcher von 4,5 cm aufweist, mit entsprechenden Zwischenräumen zu einem Trapez geordnet sind. Die Stämme werden vorne und hinten von je einem Querholz zusammengehalten. Über den Vorderteil des Gerüstes ragt eine Verlängerung des Mittelstammes. Sie ist mit einem Bohrloch versehen und dient der Anspannung. Die Gesamtlänge dieses eggenähnlichen Ackergerätes beträgt 2 m, die vordere Breite 1,50 m, die hintere 2,50 m.

Der Verfasser schreibt dazu:

„Das Muster zu dieser Zeichnung fand ich 1927 im Stübl des Brunner, ‚Faaner', in Hollabrunn, Feistritz 42, unter altem Gerümpel." [14])

Ein Vergleich unserer beiden Belegstücke aus dem niederösterreichischen Wechselgebiet und der steirischen Beschreibung läßt folgendes erkennen: Der Fleischgrogel in seiner alten Form zeigt sich uns noch als Stamm mit gewachsenen Zweigen. Seine Funktion ist aber von jeder Feldarbeit weit entfernt. Der „Brandgrogel" diente wohl wie der „Grogel" bei Pramberger dem Unterbringen des Saatgutes auf dem „Brande", hat jedoch seiner Gestalt nach nichts mehr mit einem naturbelassenen Baum gemein. Nur der Name („Grogel") stimmt überein. Auch in jenen Fällen, wo es sich um eine jüngere Entwicklung handelt, wird der Name nicht abgelegt, wohl aber durch ein den besonderen Verwendungszweck näher bestimmendes Beiwort eingeengt. Aus dem ursprünglichen „Grogel" wurde „Fleischgrogel" bzw. „Brandgrogel".

Wenn nun hier für die Brandarbeit ein augenscheinlich jüngeres Gerät noch den alten, seinem Wesen nicht mehr entsprechenden Namen trägt, so kann daraus auf die Existenz eines vorangegangenen, durch die Bezeichnung als primitiver erkannten Gerätes geschlossen werden, von dem der Name auf das neue Ackergerät übergegangen ist, das sowohl konstruktiv als auch funktionell die Merkmale einer Egge besitzt. Es galt nun, diese Frühform und damit den ursprünglichen Träger des Namens zu finden.

Eine Feldaufnahme brachte dazu wesentliches Material, jedoch nur für die Orte Feistritz am Wechsel und Kirchberg am Wechsel. Durch dankenswerte

Mithilfe erhielt ich Anschriften von Gewährsleuten, die nicht nur den „Grogel" dem Namen nach kannten, sondern zum Teil damit sogar noch gearbeitet hatten [15]).

Darüber hinaus erzählten sie, sich gerne zurückerinnernd, vieles aus ihrem arbeitsreichen, erfüllten Leben. Den meisten anderen, vor allem den jüngeren, war der Gegenstand Grogel kein Begriff mehr.

Die geringe Anzahl der Auskunftgebenden, die sich auf die genannten Orte beschränkt, hängt mit der Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse der dortigen Landschaft zusammen. Die Brandwirtschaft ist in jener Gegend vor und um die Jahrhundertwende abgekommen. Vereinzelt wurde noch in den dreißiger Jahren gebrandet [16]). Daher können nur die ältesten Bauern davon berichten. Es mag sein, daß außer den Befragten noch da und dort Leute leben, die davon wissen.

Wir lassen nun die oben Genannten zu Wort kommen und bringen ihre Aussagen zum Thema etwas gekürzt, jedoch wörtlich:

1. Johann Hütterer, geb. 1886, vlg. Sagbauer, Kirchberg-Molz Nr. 4:

„Der Grogl is a 2 m lang's Trumm; a Biran (Birke). Die stårken Äst' hât ma 10 bis 15 cm lång låss'n. Die Äst' auß'n låßn und g'spitzt.

Ochsen eing'spannt und mit 'n Grogl hin und her g'fåhrn. Ban vlg. Lippler (Matthias Rieger) in Molz håbn 's vorn Hunderterjåhr oan ghåbt und damit übag'fåhrn übern Brand." [17])

Erfreulich ist die einem Brief vom 10. Jänner 1963 beigegebene Skizze eines „Grokl". Sie zeigt einen waagrecht liegenden Nadelbaum, den Rinder ziehen. Die Tiere sind wipfelseitig eingespannt. Die Länge der belassenen bodenseitigen Äste ist mit 90 cm angegeben.

2. Johann Feuchtenhofer, geb. 1896, vlg. Ehrenreich, Feistritz am Wechsel Nr. 82:

„Der Grogl is a Fichtenwipfel mit recht viel' Äst'. Die Äst' san åbgstumpft wordn: die gråden kürzer, außen länger; dadurch is a schön am Bodn bliebn. Die Stöck hât ma schön ausweichn können.

‚Brandgrogl' wår a hülzerner Åst mit an Naturhakl, damit hât ma ban Brandhoazn 's Feuer zogn." [18])

3. Peter Steinbauer, geb. 1887, vlg. Blochberger, Feistritz-Hollabrunn Nr. 46:

Brandgrougl is wia a Ahrn: viereckig, hülzern, mit långe Äst', 70 bis 80 Zentimeter. Is mit Ochsen und Ziachta zogn wordn; oaner is nåchgangen.

Ban vlg. Brunner (jetzt vlg. Stifter in Hollabrunn 42) is an der Wand lang oana g'hängt." [19])

4. Rosa Schmidt, geb. 1888, vlg. Steinwenderhof, Kirchberg-Molzegg Nr. 15:

„Grokl is a verdorrter Fichtenwipfl; ban Heu hât man a braucht." [20])

Diesen sachlichen Angaben ist kaum etwas hinzuzufügen und wir können daher kurz zusammenfassen:

Die Kundfahrt in das Grenzgebiet des Nachbarlandes war nicht vergeblich. Die Feldaufnahmen im Raume der Feistritz und Pitten erbrachten zum Begriff Grogel weitere Ergänzungen. Das Gerät selbst konnte zwar nicht mehr gefunden werden, doch bestätigten Augenzeugen einwandfrei dessen Existenz und Verwendung. Es zeigte sich wiederum, daß „Grogel" den Baum oder längeren Wipfelteil mit den natürlichen Ästen bezeichnet, deren Länge man nach Bedarf korrigierte.

Besonders vermerkt sei, daß „Grogel" im bäuerlichen Sprachgebrauch nur jenseits der steirischen Grenze nachzuweisen ist, und zwar:

1. Als Name für einen dürren Nadelbaumwipfel (meist Fichte) im allgemeinen.

2. Als Bezeichnung für ein den Hieflerstangen ähnliches Trockengerät für Gras.

3. „Grogel" oder „Grougl" bezeichnet einen naturkrummen, hölzernen Feuerzughaken, der als Werkzeug bei der Brandwirtschaft gebraucht worden war, sowie

4. den astreinen Stamm, der von Tieren gezogen, als primitives Gerät auf den Brandfeldern Eggendienst verrichtete, und schließlich

5. als Name für die weiterentwickelte, der Egge schon sehr nahestehende Form.

Für das letztgenannte Gerät, einem Parallelstück zu Hamzas „Brandgrougl", gibt es zwar keinen Sachbeleg, doch stammt die sichere Nachricht darüber von einem alten Bauern aus dem Raum Hollabrunn. Das mag vielleicht ein Zufall sein. Sonst konnte nirgendwo mehr ein eggenähnliches Ackerwerkzeug erfragt werden, auf das Name und Beschreibung eines „Grogel" gepaßt hätten. Somit steht fest, daß der Grogel u. a. ein einfaches, doch seinem Zweck völlig genügendes Gerät war, mit dem auf den Brandäckern der Buckligen Welt der Getreidesamen untergebracht worden ist. Dieses urtümliche Ackergerät ist dort mit der Wirtschaftsform des Brandfeldbaues knapp vor der Jahrhundertwende abgekommen.

Ein gewisser Unterschied in der Bearbeitung der Äste scheint zwischen Laub- und Nadelbäumen bestanden zu haben. Es ist dies aus den Längenangaben der Aststummel zu ersehen. Die Zweige der Birke mußten wegen ihrer zu großen Biegsamkeit mehr zugeschnitten werden, sie hätten sonst keinen oder nur geringen Widerstand geboten. Die steiferen Nadelbaumäste behielten eine Länge von 70 bis 90 cm.

Über ein mögliches Zwischenglied, etwa in der Art gebündelter Stämme mit eigenen Ästen als Zähne oder Kratzer, konnte nichts erfahren werden, könnte aber, analog zur Entwicklung der „Furkel" [21]), als vorhanden gewesen angenommen werden.

Es bleibt noch zu sagen, daß die Eggen im Fundbereich des Grogel, die auch dort „Ahrn" genannt werden, ihrer Konstruktion nach der steirischen Quereggenform entsprechen.

Da sich in der Steiermark keine sprachliche, doch wie sich noch zeigen wird, die sachliche Entsprechung fand, mußte an die Möglichkeit gedacht werden, daß entweder der Aufzeichner aus seiner niederösterreichischen Heimat den dort üblichen und ihm daher geläufigen Ausdruck „Grogel" für den astreichen Stamm als Arbeitsgerät verwendet hatte, oder seine Auskunftsperson war aus dem Niederösterreichischen zugewandert und hat aus seiner Umgebung den Namen und die Erinnerung an dieses primitiv-urtümliche Gerät mitgebracht.

Unter dict. 29395 finden wir den Namen des Gewährsmannes und das Datum der Niederschrift: Anton Eisenkölbl, 5. Oktober 1938 [22]). Dazu steht bei R. Pramberger im „Verzeichnis der Dictanten": „Nr. 448 Eisenkölbl Anton,

Bäckermeister in Marein im Mürztal, und seine Frau (449), Anna Eisenkölbl, haben mir aus dem oberen Mürztal, aus Stanz und auch aus St. Marein, vieles Wertvolles volkskundlicher Natur angegeben." [23])

Nachdem aus dieser Notiz nichts über die Herkunft des Ehepaares Eisenkölbl zu entnehmen war, galt es, an Ort und Stelle nachzufragen. Durch freundliche Vermittlung konnte ich in St. Marein im Mürztal die Familie des ehemaligen Gewährsmannes ausfindig machen [24]). Leider traf ich nur noch die schon sehr betagte, inzwischen ebenfalls verstorbene Witwe Anna Eisenkölbl (geboren 1882) an. Ihr Mann Anton Eisenkölbl, geb. 1878, verstarb bereits im Jahre 1943. Frau Eisenkölbl und ihr Sohn Roman, der in Nachfolge seines Vaters Bäckermeister in Marein im Mürztal ist, gaben mir bereitwillig Auskunft, wofür letzterem auch an dieser Stelle gedankt sei.

Ihre Aussagen bestätigten unsere Vermutung: Anton Eisenkölbl stammte aus Trattenbach an der Feistritz in Niederösterreich. Aufgewachsen ist er beim vlg. Heidenhansl („Hoanhansl") in Ottenbach [25])!

Anton Eisenkölbl traf hier im Mürztal das gleiche Gerät — er bezeugt es „für den Stanzgraben und das angrenzende Mürztal" — [26]), das er sowohl dem Aussehen nach als auch bezüglich der Verwendung wahrscheinlich von Kindheit auf kannte.

Somit zeigte sich, daß das Wort „Grogel" im Zusammenhang mit der Brandwirtschaft in der Steiermark unbekannt zu sein scheint, sich räumlich nur auf das niederösterreichische Wechselgebiet beschränkt. Der einzige scheinbar steirische Beleg in R. Prambergers Niederschrift darf daher als eine sprachliche Übertragung von dorther angenommen werden [27]).

Abschließend noch eine Bemerkung zum Sprachgeschichtlichen: Mein verehrter Lehrer H. Koren, der als erster und soweit ich die Literatur überblicken konnte, auch als einziger über den Grogel gehandelt hat, stellt das Wort etymologisch in die Reihe: Krakel, Krockel, Grogil = dürrer Zweig [28]).

Damit wäre im wesentlichen das Problem um das Wort „Grogel" gelöst. Zu beschäftigen hat uns noch die Sache: das Langholz mit den daran belassenen Ästen, das als einfachstes Gerät auch in der Steiermark auf dem Brandacker verwendet worden war. An der Existenz kann nicht gezweifelt werden. Das Gerät wird von einer glaubwürdigen Auskunftsperson bezeugt, die damit auch den ersten Hinweis erbrachte. Darüber hinaus hat es noch R. Pramberger selbst in den dreißiger Jahren auf steirischem Boden gesehen.

Nur ein neuerliches Abfragen im Gelände konnte Erfolg bringen, und ein wenig Glück gehörte dazu, um alte, noch mit einem guten Gedächtnis ausgestattete Leute zu finden.

Nach ein paar vergeblichen Wanderungen stieß ich hoch über dem Mürztal endlich auf einen betagten Mann und fand durch seinen Erinnerungsbericht den „Stamm mit vielen stärkeren Ästen" wieder [29]). Der Name dafür lautet jedoch nicht „Grogel" sondern „Furkel".

Einem eventuellen Argument, daß mit dem Verschwinden einer Sache auch dessen Name in Vergessenheit gerät, darf in diesem konkreten Fall vielleicht entgegengehalten werden, daß wohl das Gerät belegt ist, daß es aber scheint, als habe der volkstümliche Name dafür in der Steiermark nie „Grogel" gelautet.

Anmerkungen

[1]) Romuald Pramberger, Volkskunde der Steiermark. 45 Folianten; handschriftlich im Steir. Volkskundemuseum in Graz.

[2]) R. Pramberger, wie Anm. 1, Bd. 39 (Unteres Mürztal, 3. Teil), S. 144, dict. 17238.

[3]) Vgl. zum Begriff vor allem F. Schneiter, Agrargeschichte der Brandwirtschaft (Forschungen zur geschichtl. Landeskunde der Steiermark, hg. von der Histor. Landeskommission f. Stmk., 25. Bd.), Graz 1970. Außerdem H. Fielhauer, Brandwirtschaft im Ötschergebiet, NÖ. In: Volkskunde und Volkkultur. (Veröff. des Inst. f. Volkskunde der Univ. Wien, Bd. 2), Wien 1968, S. 50 bis 64; F. Maresch, Der Anbau von Brandgetreide im Oberen Pielachtal, NÖ. In: ÖZV XX/69, 1966, S. 188 bis 191, und H. Frühwald, Brandwirtschaft. In: Der steir. Bauer, Katalog zur gleichnamigen Landesausstellung, Graz 1966 (Veröff. des Steierm. Landesarchivs, Bd. 4), Graz 1966, S. 162 bis 180 (mit einer Zusammenstellung der neueren internationalen Literatur).

[4]) „Brand" ist die Mundartbezeichnung für ein Waldfeld, das in regelmäßiger Wiederkehr mit Hilfe des Feuers urbar gemacht wird.

[5]) Gespräch am 7. 2. 1963 in Mautern, Steiermark. Für die Vermittlung habe ich meinem Studienkollegen HHL Anton Narrath, Graz, zu danken.

[6]) Im Laufe der Untersuchung zeigte sich, daß dieses Erinnerungszitat des inzwischen verstorbenen Paters R. Pramberger nur für das Gerät, jedoch nicht für den Namen zutrifft.

[7]) E. Hamza, Das Rauchstubengebiet im südl. Niederdonau, insbesondere im Wechselgebiet und der ehemaligen Mark „Pitten" (der „Buckligen Welt"). ZfV, 49. Jg., N. F. Bd. 11, S. 109 ff. Die Stelle S. 133/34.)

[8]) Ebenda, S. 134, Abb. 16.

[9]) Wie Anm. 8.

[10]) E. Hamza, Die Brandwirtschaft im niederösterr. Wechselgebiet (Unsere Heimat, N. F. Jg. V, 1932, Nr. 11, S. 326 ff.).

[11]) E. Hamza, wie Anm. 10, S. 336.

[12]) Ebd.

[13]) Ebd., S. 337.

[14]) Ebd., S. 336.

[15]) Dafür habe ich Herrn HOBL Josef List, Kirchberg am Wechsel, Markt 154, und Herrn OBL Bruno Pagac, Aspang, Neugasse 15, besonders zu danken.

[16]) So etwa beim vlg. Sagbauer, Molzegg 4.

[17]) Niederschrift vom 12. 10. 1963.

[18]) Aufnahme am 12. 10. 1963.

[19]) Eine Nachfrage beim genannten Hof, den jetzt neue Besitzersleute bewirtschaften, blieb ohne Erfolg. Man wußte nichts mehr von „solch åltem Zeug" (12. 10. 1963).

[20]) Aufnahme am 10. 1. 1963.

[21]) „Furkel" ist u. a. der volkstümliche Name der Brandegge. Vgl. dazu H. Koren, Früh- und Altformen der Egge (Neue Chronik. Beilage zu Nr. 121 der „Südost-Tagespost", Graz 1953).

[22]) R. Pramberger, wie Anm. 1, Erg. Bd. 39.

[23]) Derselbe, Bd. 41, S. 308.

[24]) Dafür habe ich Herrn Hptschl. Hans Schenk, St. Marein, freundschaftlich zu danken.

[25]) Gespräch am 11. Dez. 1964 in St. Marein im Mürztal.

[26]) R. Pramberger, wie Anm. 1, Erg. Bd. 39.

[27]) Ergänzend sei eine andere, nicht näher untersuchte steir. Wort- und Sacherinnerung für Grogel angeführt. Der Altbauer Peter Pabst, geb. 1883, erzählte am 11. 12. 1964 in St. Lorenzen bei St. Marein i. M.:

In der Zeit, als man noch die „rinnatn Brunn" gehabt hat, ist in strengen Wintern manchmal einer eingefroren. Dann gab man Salz in die hölzerne Leitung und „ix beliebig a Trum Eisen" dazu, es mußte nur in das Rohr passen. „Des Eisntrum hât Grogl g'hoaßn."

[28]) H. Koren, wie Anm. 21, S. 1. Dort sind Schmeller I, 1364, u. Grimm, Dt. Wbch. V, 1978, zitiert.

[29]) Darüber in der Materialsammlung zur Diss. „Steir. Brandwirtschaft" (Kap. Vorformen der Brandegge in der Steiermark).

Das Getreideausschlagen in der Steiermark

Befragungsergebnisse

(Mit 4 Figuren und 2 Karten im Text sowie 4 Abbildungen auf Tafeln)

Von Maria Leiner, Graz

Mit der Weiterentwicklung und Verbreitung der landwirtschaftlichen Maschinen wurde das in der ganzen Steiermark gebräuchliche Dreschen mit dem Dreschflegel und die älteren Methoden des Getreideausschlagens verdrängt. Letztere Arbeit verschwand fast völlig. Ausgenommen blieben noch jene Gegenden, in denen man die unverletzten Strohhalme vor allem zum Decken der Dächer benötigte.

Das nachfolgend wiedergegebene Material stellt das Ergebnis einer Erhebung über das Getreideausschlagen in der Steiermark dar, wobei den zu dieser Arbeit verwendeten, bisher nur wenig beachteten Geräten ein besonderes Augenmerk zukommt. Aus stichweisen Befragungen der Göthschen Topographie von 1812/14, den unveröffentlichten handschriftlichen Aufzeichnungen von P. Romuald Pramberger (1877—1967), Stift St. Lambrecht, und aus meinen eigenen Aufnahmen seit 1968 ergeben sich für die Steiermark vorläufig nachstehende Belege für den Arbeitsvorgang des Getreideausschlagens und die Typen der entsprechenden Geräte und Hilfsmittel (vgl. Karte 3 und 4).

Den Arbeitsvorgang als solchen beschrieb P. Romuald Pramberger beispielsweise aus der Krakau bei Murau (Band Volkskunde 35, Ergänzung IX, S. 320) (Fig. 14).

Ortsbelege für den Arbeitsvorgang und die Geräte beim Getreideausschlagen

Stadt Graz

1. Lustbühel, Gemeinde Graz. Gewährsperson: Luise Macher, Graz 1970. Korn, Gerste und Weizen wurden hier bis zirka 1910 auf einem entrindeten, mit vier eingezapften Beinen versehenen Baumstamm ausgeschmissen, der in der Tenne aufgestellt wurde. Nach dem Ausschlagen putzte man mit einem „Prügel" ab, weil das in manchen Fällen noch nachfolgende Dreschen dadurch leichter war. Diese Arbeit verrichteten die Frauen. Ausgeschmissen wurde im Winter. Die „Ausschmeisser" kamen aus dem Burgenland und gingen von einem Hof zum anderen.

2. Messendorfberg, Gemeinde Graz. Theresia Wagner, Graz 1969. Auf einem umgelegten Halbenfaß wurden Korn, Hafer, Gerste und Weizen in der Tenne ausgeschlagen, indem man die Garben fest beim Bandl hielt. Nachher streifte man die Ähren mit einem „Tremmel", einem Hartholzprügel, der vorne dicker und hinten dünner war, ab, die Garben wurden dabei nicht aufgelegt, sondern frei in der Hand gehalten. Das auf den Boden fallende Rittstroh drosch man anschließend mit dem Flegel aus. Wer es sich leisten konnte, nahm für diese Arbeit „Heanzen", Erntearbeiter aus dem Burgenland, auf. Die Fugen in der Tennwand wurden mit Decken verhängt, damit die

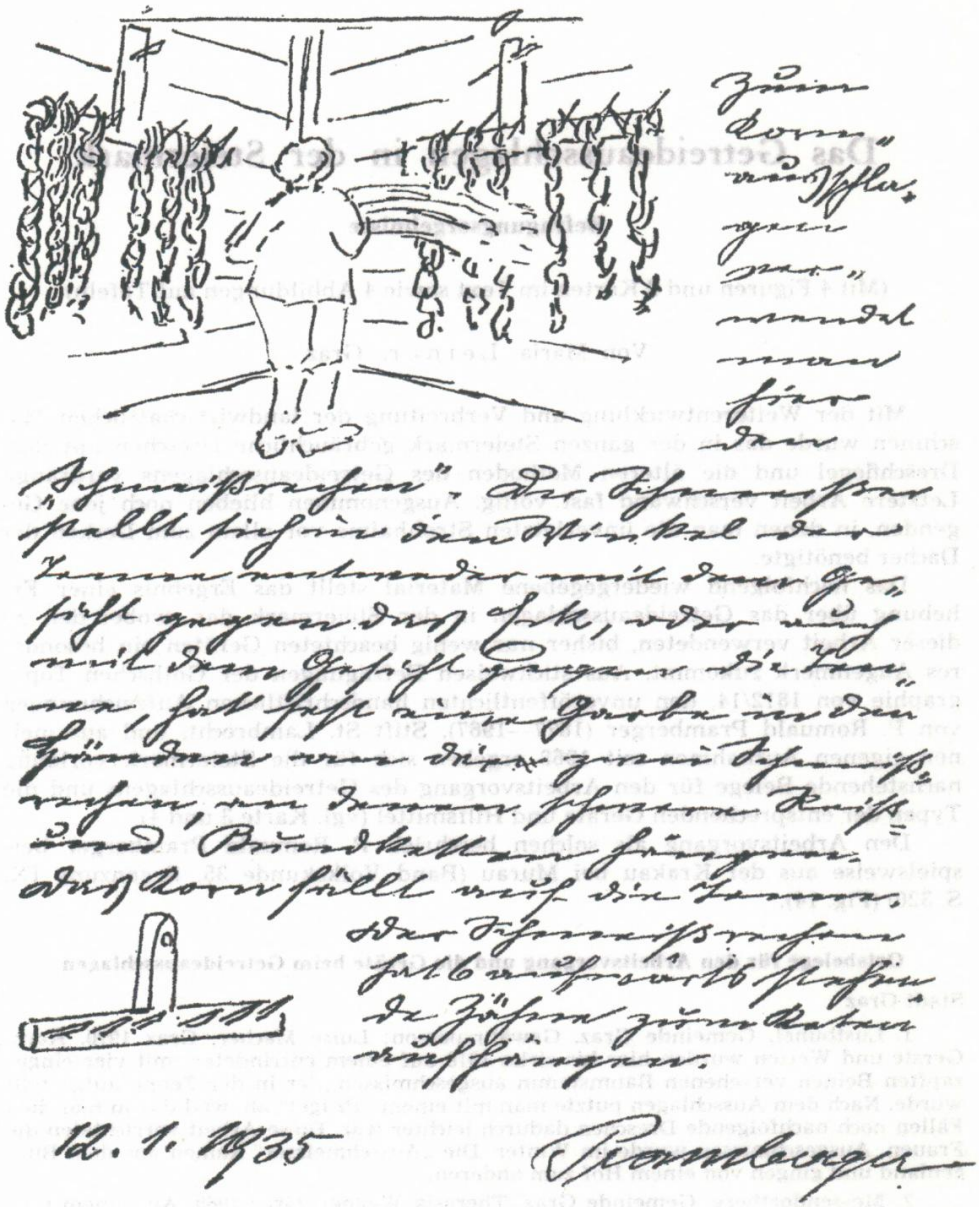


Fig. 14: Kornausschlagen über einem „Schmeißrechen".
Hs. Aufzeichnung von P. Romuald Pramberger am 12. 1. 1935 in Krakaudorf, Bez. Murau

Körner nicht hinaussprangen. Das Kornstroh wurde zum Dachdecken, das andere, eingeweicht, zum Salatbinden verwendet. Diese Arbeit verrichtete man bis etwa 1943. Das Rittstroh diente zum Einstreuen im Schweine- und Pferdestall und bei neugeborenen Kälbern.

Bezirk Graz-Umgebung

3. Hohenrain, Gemeinde Hart/St. Peter. Anna Hütter, Graz 1970. Ausgeschmissen wurde bis etwa 1930 von Männern auf einem Halbenfaß (283 Liter) gleich nach dem Einführen, oder man legte ein Scheunentürl in Fenstergröße auf Zimmerböcke. Die Frauen streiften die gelösten Garben mit einem Prügel ab, es wurde „ausgesabelt". Anschließend band man die Garben zu „Gschabatzen" zusammen. Verwendung des Strohs zum Korbflechten, Aufbinden von Kukuruzstroh und jungen Bäumen, zum Salatbinden und als Kuhfutter. Ausgeschlagen wurde deshalb, weil es „kommoder" war als das Dreschen.

4. Höllberg 15, Gemeinde Zwaring-Pöls. Wagner vlg. Ulzhansl, 1970. Ausschmeissen auf einem mit Steinplatten belegten Sauschragen. Zum „nåchiplaiñ" wurde ein „Kornplaia" aus Haselholz verwendet, die Garben auf ein Holzstockerl gelegt und das Bandl dabei herabgeschlagen. Diese Arbeit verrichteten die Frauen oder größeren Kinder bis etwa 1930. Verwendung des Strohs: Dachdecken, Korbflechten, Kukuruzstrohbinden.

5. Kugelberg, Gemeinde Judendorf-Straßengel. Josef Grundner, 1969. Ausschmeissen auf einem Sauschragen, auf den ein rundes, von einem Baumstamm abgeschnittenes Holzstück gelegt wurde, oder auf einem Halbenfaß. Nachher mit einem „Sabl" aussabeln.

6. a) Nestelbach bei Graz. P. Romuald Pramberger; Vkde., 45. Bd., 4. 5. 1943. „Ausschlagen. Bevor das Maschindreschen aufkam, wurde das Winter-Samengetreide ‚ausplat'; sie haben mit einem Sabel aus hartem Holz die Garben ausgeschlagen, indem sie mit der Linken dieselben umgekehrt (die Ähren nach unten) hielten und mit dem Sabel gegen die Ähren schlugen."

6. b) Nestelbach bei Graz. Franz Fössl, Graz, 1969. Beim Franz Wanz, vlg. Meßner, wurde auch ausgeschmissen. Vor allem aber bei Kleinbauern, weil sie das Getreide bzw. das Mehl vor dem Winter brauchten, oder auch wegen der Mäuse. Zu dieser Arbeit, die auf einem Halbenfaß getätigt wurde, kamen drei bis vier Heanzen. Verwendung des Strohs: zum Viehfüttern.

7. Neuhof bei Übelbach, Ferk-Archiv, Schachtel Haus und Hof, Nr. 9. „Dreschkorn = ausgedroschenes Korn, Schmeisskorn = ausgeschmissenes, durch Aufschlagen der Garbe auf den Boden gewonnenes Korn."

8. Pfannberg, Gemeinde Frohnleiten. P. R. Pramberger, Vkde., 43. Bd., S. 107, 24. Februar 1941. „Ausschmeissen, Einlegen und Dreschen. — ... Zwei bis drei Weiber oder Knechte aber nehmen nun die Garben nach der Seite her. Sie haben einen im Eck eingestülpten Sack wie eine Kapuze auf (auch die ‚Roacher') und ganz große Füata. Die nehmen die Garben beim Arscht und schlagen die Ähren derselben fest auf den Schmeißstock, der in einem Winkel der Tenne steht; auf dem runden Baum oder kantigen Pfosten wird vom Tenn aus gegen den Winkel hin geschlagen, so daß das Getreide über die Bretter in den Winkel zusammenrollt. Sind nun die Garben recht ‚plunzert' (umfangreich), so hat man zum Garbentragen zwar nicht so viel zu tun, aber es ist viel schwerer zum Ausschmeissen. Früher hat man auch den Hafer auf dem ‚Schmeißstock' herausgeschlagen; aber da mußte man über den Schlagbaum noch eine Kette spannen, damit der Kern herausspringt.

Ausbeuteln und Ausfahdnen. — Das ausgeschmissene Getreide wird dann Garbe für Garbe ausgebeutelt; ferner wird das Getreide selbst am Schluß mit einer Gabel ausgebeutelt. Darauf wird das Getreide noch mit einer groben, hernach mit einer feinen Reiter ausgefaht. Was vom Ausfahden des Getreides übrig bleibt, heißt Åmm. Das Gerståmm wird weggetan, weil es gratig ist; das ungratige Woazåmm, Haferåmm und das Hååråmm werden zum Viehfutter gegeben.

Aussabeln. — Die Strohbänder werden beim Ausschmeissen des Getreides mit einem Prügel ausgesabelt, das heißt man schlägt auf das Band der gebunden bleibenden Garbe.

Einlegen. — Das ausgeschmissene Stroh, das noch des Dreschens harrt, heißt ‚Schab', auch ‚Schmeißgarben'. Dasselbe wird nun droben auf dem Pirlat eingelegt ...

Deckschab. — Beim Korndreschen wurde aber auch das schöne Stroh beiseite geschafft als ‚Deckschab'. Diese Deckschab wurden gemacht, wenn schlechtes Wetter die Holzarbeit nicht zuließ. Auch das andere Stroh wird, wenn Futtermangel ein Strecken notwendig machte, zum Einfüttern verwendet (für Ochsen- und Kuhfutter), das Haferstroh wird aber auch eingestreut."

9. Rabnitz, Gemeinde Kumberg. Maria Zimmermann, Graz, 1969. Hier verwendete man bis etwa 1930 einen Schmeißstock, das ist ein vierfüßiger Schragen mit zwei an der Vorderseite befestigten Brettern. Ausgeschmissen wurden Korn und Weizen. Nach dem Schmeissen strich man die Ähren mit einem „Sabl" aus, damit die letzten Körner herausfallen. Der Sabl ist ein Hartholzprügel, sich nach vorne verdickend, mit einer Lederschlaufe am Ende. Die gebundenen Garben legte man zusammen und drosch sie mit dem Drischl im Winter aus. Verwendung des Strohs: Körbeflechten.

10. Rein 44, Gemeinde Eisbach. Herr Leitner, 12. Oktober 1969. Ausschmeissen nach dem Korn- und Weizeneinführen. Ein Rad wurde auf einen Sauschragen gebunden und der Schragen an die Tennwand gehängt, nachher mit einem „Prügel" ausgeklopft. Manchmal legte man auch Steine darauf oder nahm ein Halbenfaß. Verwendung des Strohs: Dachdecken, Körbeflechten. Das Körndl als Saatgetreide.

11. St. Oswald bei Plankenwarth. Befragung in der landwirtschaftlichen Haushaltungsschule Brünndl, 1969. Ausschmeissen auf einem Faß, nur Korn. Mit einem Sabl aus Eschenholz aussabeln. Verwendung des Strohs zum Dachdecken.

12. Steindorf, Gemeinde Zwaring-Pöls. Frieda Weber vlg. Schuaster, 1970. Hier wurde das Troa(d) gleich nach der Ernte oder auch im Winter ausgeschmissen, und zwar auf einem mit Steinplatten belegten Sauschragen, nachher mit einem „gewöhnlichen Prügel" aus Eschenholz oder Fichte nachgeschlagen, bis der Getreiderest draußen war. Beim „Nachschlagen" wurden die Garben geöffnet und verschiedentlich gedreht. Das Stroh band man in größere Bündel, Schabatzen oder Boanzen genannt. Verwendung des Strohs: Dachdecken und mit der Futterschneidmaschine mit Göpelantrieb zerkleinert, als Viehfutter. Für den kleinen Landwirt kam das Ausschmeissen billiger! Bei manchen Bauern gab es auch ein Faß. Gedroschen wurde meistens „im Tenn". 1913 gab es schon eine Gemeinschaftsdreschmaschine mit Dampfbetrieb, jedoch arbeitete man auch zur selben Zeit mit dem Drischl. Ausgeschmissen wurde hier bis etwa 1935, nur wegen des Schabstrohs für die Dächer.

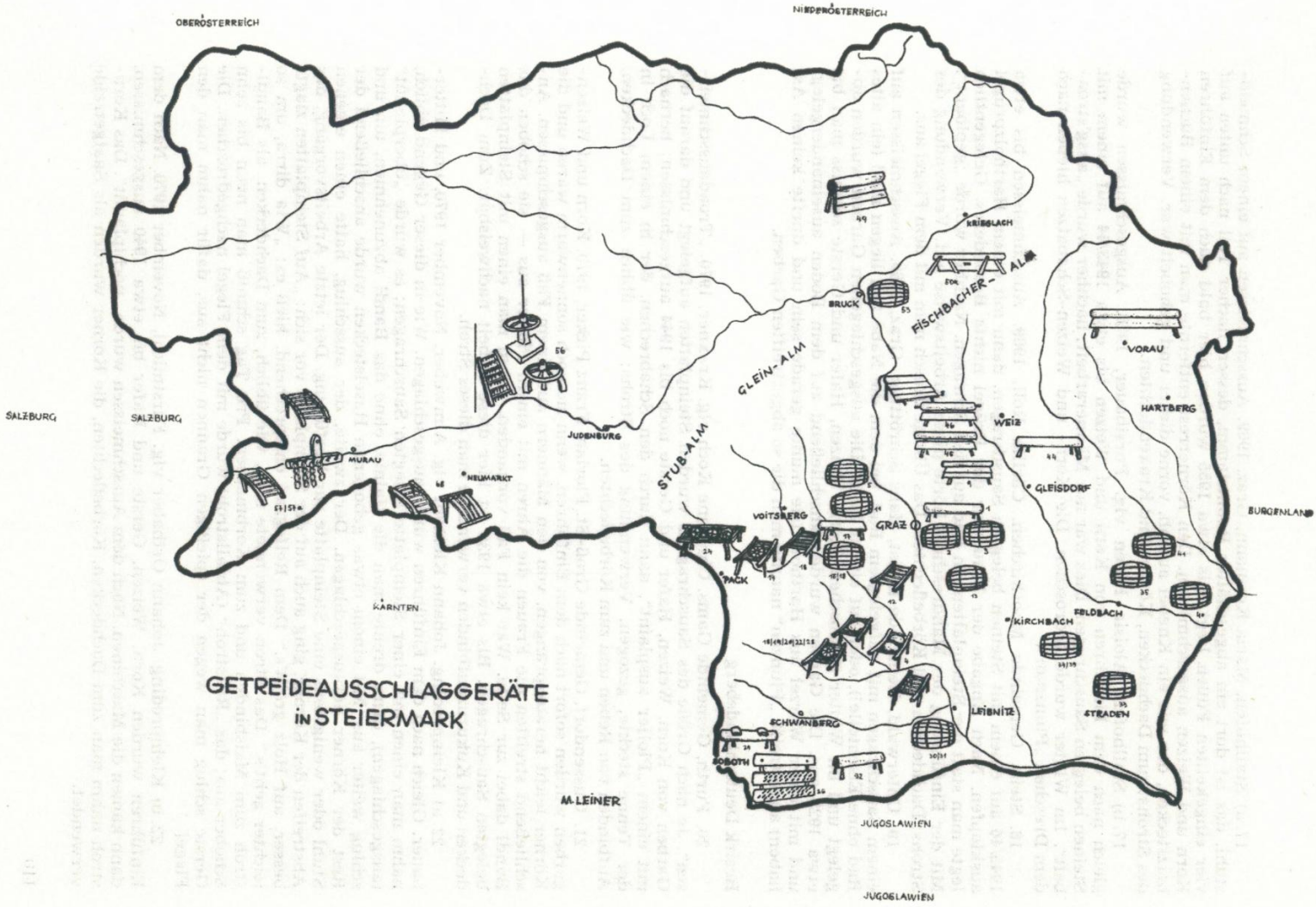
13. Tiefernitz, Gemeinde Vasoldsberg. Dr. Kundegraber, Graz, 1970. Ausschmeissen auf einem Halbenfaß. Die Garben wurden mittels eines Steckens festgedreht, den Stecken ließ man drinnen, und mit ihm wurde ausgeschmissen. Die Garben müssen fest sein, daß sie dabei nicht „aushadern". Anschließend mit dem Prügel, einem etwa ein Meter langen Haselstock, „ausschabatzen" und zuletzt zwei bis drei Garben wieder zu einem Schab zusammenbinden.

Bezirk Voitsberg

14. Kreuzberg, Gemeinde Edelschrott. Nestler vlg. Schustersima, 4. November 1969. Es wurde das Korn ausgeschmissen, „weil's schneller geht", und zwar gleich nach dem Einführen. Auf einen Sauschragen legte man ein altes Rad oder es wurde ein Wagen umgekehrt. Mit einem „feichtenen Prigl" wurde anschließend „ausg'schnepft".

15. Gaisfeld, Gemeinde Krottendorf-Gaisfeld. 1970. Korn und Weizen wurden auf einem mit Steinplatten belegten Sauschragen oder auf einem Faß ausgeschmissen. Diese Arbeit verrichteten meistens die Männer, gelegentlich auch Frauen. Nachher wurden die Ähren mit einem buchenen „Prügel ausg'stroabelt". Verwendung fand das Stroh beim Dachdecken und in der Korbmacherei. Wenn nötig, wurde sofort ausgeschmissen, sonst erst im Winter.

16. Hochtregist, Gemeinde Bärnbach. Franz Weiss, 1969. Zum Ausschmeissen legte man ein Rad oder eine Hååriffel auf zwei Zimmermannsschragen, ebenso taten zwei über ein stehendes Faß gelegte Bretter mit einem Rad denselben Dienst. Männer, auch fallweise Frauen, schmissen aus, ebenso tätigten beide das „o'sabeln" mit einem meist buchenen Sabl. Bis etwa 1950 wurde diese Arbeit besonders von Kleinbauern verrichtet. Nachher band man das Stroh zu Plunzen und verwendete es zum Körbeflechten, Bäume- und Kukuruzstrohaufbinden.



Karte 2: Getreideausschlaggeräte in Steiermark. (Entwurf und Zeichnung: Maria Leiner, 1971)

17. a) Stallhofen. Maria Kormann, Graz, 1969. Ausschmeissen auf einem Schmeißstuhl, das ist dort ein abgeschälter Baumstamm, dessen flacher Teil nach unten auf vier eingekeilten Füßen liegt. Bis etwa 1955 wurden hier bald nach dem Einführen Korn und Weizen ausgeschmissen. Den Körnerrest entfernte man mit einem Buchenholzstecken, der wie ein Knebel aussah, vorne dicker und gehobelt war. Verwendung des Strohs: zum Dachdecken, Körbe- und Kraxenflechten.

17. b) Stallhofen. Aloisia Hiden vlg. Pursibauer, 1970. Ausgeschmissen wurde gleich nach dem Einführen von Korn und Weizen bis etwa 1943/44 auf einem mit Steinen belegten Sauschragen. Dies war nur Männerarbeit; nachher wurde „ausg'stroabelt". Im Winter wurde gedroschen. Die Korn- und Weizen-Schabatzen hießen nach dem Dreschen „Plunznan".

18. Stein, Gemeinde Mooskirchen. Cäcilia Roll, 1969. Ausschmeissen bis etwa 1945/46 auf einem mit Steinen belegten Sauschragen, dann mit einem Hartholzprügel ausklopfen. Nach Angabe der Frau war der Prügel nichts Besonderes. Gelegentlich legte man statt der Steinplatten ein Rad auf den Schragen. Nachher wurde „geploant". Mit der Einführung des Mähdreschers hörte diese Arbeitsweise auf. Verwendung des Strohs: Dachdecken und Körbeflechten. Das Übrige drosch man mit dem Flegel aus.

19. Unterwald, Gemeinde Ligist. Hans Schröttner, Graz, 1969. Ausschmeissen auf einem Sauschragen mit aufgelegtem Rad, bei dem die Nabe frei liegen muß (ein altes Rad ohne Eisenteile!), oder auf einem Tisch. Die ausgeschlagenen Garben wurden abgelegt und im Winter gedroschen. Korn, Weizen, Hafer und Gerste schmiss man bis etwa 1925 aus. Die Garben wurden anschließend auf dem Boden auseinandergelegt und mit einer Wurzel aus Hartholz (sie mußte gerade sein und durfte keinen Ast haben) abgestreift. „Plunzen" nannte man die so abgestreiften Garben.

Bezirk Deutschlandsberg

20. Furth, Gemeinde Gams. Christine Koch vlg. Kraxner, 1970. „Troadausschmeissen". Je nach Größe des Sauschragens wurden Steinplatten aufgelegt und darauf die Garben von Korn, Weizen, Hafer und Gerste noch bis 1944 ausgeschmissen; hernach mit einem „Ploijer ausplaint", dann durch den Schabrechen, der in einem Loch in der Tenne steckte, gezogen. Verwendung des Strohs: wie üblich zum Dachdecken, Aufbinden von Reben und zum Körbeflechten.

21. Gussendorf, Gemeinde Groß-St. Florian. Franz Picker, 1970. Korn und Weizengarben wurden sofort nach dem Einführen, wenn sie noch sonnenwarm waren und die Körner leicht heraussprangen, von den Männern auf einem Faß ausgeschmissen. Anschließend streiften die Frauen die Ähren mit einem Ploijer aus — sie schoben das Bandl dabei zur Seite. War kein Faß vorhanden, nahm man einen mit Steinplatten belegten Sauschragen. Bis etwa 1935 ist hier diese Arbeit nachweisbar. Zum Dachdecken und Kukuruzaufbinden verwendete man dieses Stroh.

22. a) Kleinpreding. Johann Klement vlg. Almweber, November 1970, und Mitterbauer. Gleich nach dem Einführen wurde ausgeschlagen. Wie in dieser Gegend üblich, nahm man einen mit einer Steinplatte belegten Sauschragen; es wurde „überplaunt" (ausgeschlagen), dann drehte man die Halme, ohne das Bandl abzunehmen, um und schlug weiter aus. Mit einem etwas gebogenen Haselstecken wurde anschließend der Rest der Körner herausgeschlagen. Der zweite, der ausschlug, hatte einen eigenen Stuhl oder wenigstens eine Steinplatte zur Verfügung. Der letzte Arbeitsvorgang, das Abstreifen der Körner, ging auch auf der Steinplatte vor sich: „Auf Steinplatten ziagts besser, auf Holz gröllt's." Dem Reifegrad entsprechend, hieß es: „Wia dirra, um so leichter geht's." Das Stroh verwendete man, wie üblich, zum Dachdecken, als Bandlstroh zum Maisbinden und zum Korbmachen. Pro Tag schmiß man neun bis zehn Schober aus; das „Rittstroh" (Abfallstroh) wurde mit dem Flegel nachgedroschen. Die Gerste schlug man wegen der spießigen Grannen nicht aus, dafür nahm man den Flegel.

22. b) Kleinpreding. Johann Orthaber vlg. Fürstmichl, November 1970. Nach dem Einführen wurden Korn, Weizen, Gerste und Hafer bis etwa 1940 ausgeschmissen, dann kamen die Maschinen. Nach dem Ausschmeissen wurde „nochiplaunt". Das Kornstroh nahm man zum Dachdecken, Körbeflechten, die Körner wurden als Saatgetreide verwendet.

23. Lasselsdorf, Gemeinde Rassach. Alois Tschertsche über Dr. Kundegraber, 1971. Ausgeschmissen wurden Korn und Weizen. Die Halme mußten lang sein und wurden auf einem „Halm" (Halmfaß) oder auf einem „Schrag'n" („so a Art Zimmaschrag'n", Zimmermannsschragen — vierfüßig mit eingekeiltem Querholz) oder eine Art Stuhl (gemeint ist ein Rundholz mit vier Füßen) ausgeschmissen. Anschließend wurden die Garben mit einem 40 cm langen, 3 bis 4 cm dicken Prügel ausgeklopft. Nachher zog man das Stroh auf einem eigenen Rechen mit langen Zähnen (Schabrechen) aus, da blieb nur das lange Stroh erhalten, das kurze und krumme fiel weg. Verwendung zum Dachdecken und Körbeflechten.

24. Osterwitz. Josef Reinisch, Triebhof, Wildbach. Nur das Korn wurde sofort nach dem Einführen in der Tenne ausgeschmissen, wenn das Getreide noch sonnentrocken war. Auf einen Schragen legte man je nach Anzahl der ausschmeissenden Männer drei bis vier Räder eines ausgedienten Heuwagens. Die Frauen besorgten nachher das „Schnepfen". Der dazu benötigte Stab aus Hartholz, zum Beispiel Ahorn, wurde, wie überall, selbst angefertigt, war vorne schwertartig oder dreieckig zugeschnitten. Das Stroh verwendete man ausschließlich zum Füttern der Pferde, weil es in der Futterschneidmaschine gleichmäßig eingelegt werden muß und gleich lang sein soll. Solange die Bauern Pferde hielten, wurde ausgeschmissen. Die Körner verwendete man als Saatgut. Manchmal drosch man noch mit dem Drischl nach.

25. Rachling, Gemeinde Marhof. Wirt zum Höllerhansl über Herrn Ganster. Korn und Weizen wurden ausgeschmissen, nachher muß man „ausplain".

26. Rothwein, Gemeinde Aibl. Johann Grebien vlg. Possornigg, 9. April 1968. Das Getreide wurde auf dem Schmeißstuhl gleich nach dem Einführen ausgeschmissen und nachher mit einem Holzprügel garbenweise abgestreift, dazu legte man die Garben auf einen Holzblock. Der Prügel war etwa 50 cm lang, aus Hasel- oder Buchenholz. Die Männer schmissen aus, die Frauen streiften die Ähren ab, damit die noch darin verbliebenen Körner herausfielen. Das Stroh wurde gehäckselt und dem Futter beigemischt. Diese Arbeit dauerte bis 1950, dann kamen Dreschmaschinen.

Der hier gefundene Schmeißstuhl hat die stattliche Größe einer Stubentüre und besteht aus drei miteinander verbundenen Brettern; auf zweien sind Holzzähne eingesetzt; er sieht einer Riesenegge gleich. Nach Angabe des Herrn Grebien hat der Schmeißstuhl vier Füße, dabei waren die hinteren länger als die vorderen (Abb. 1).

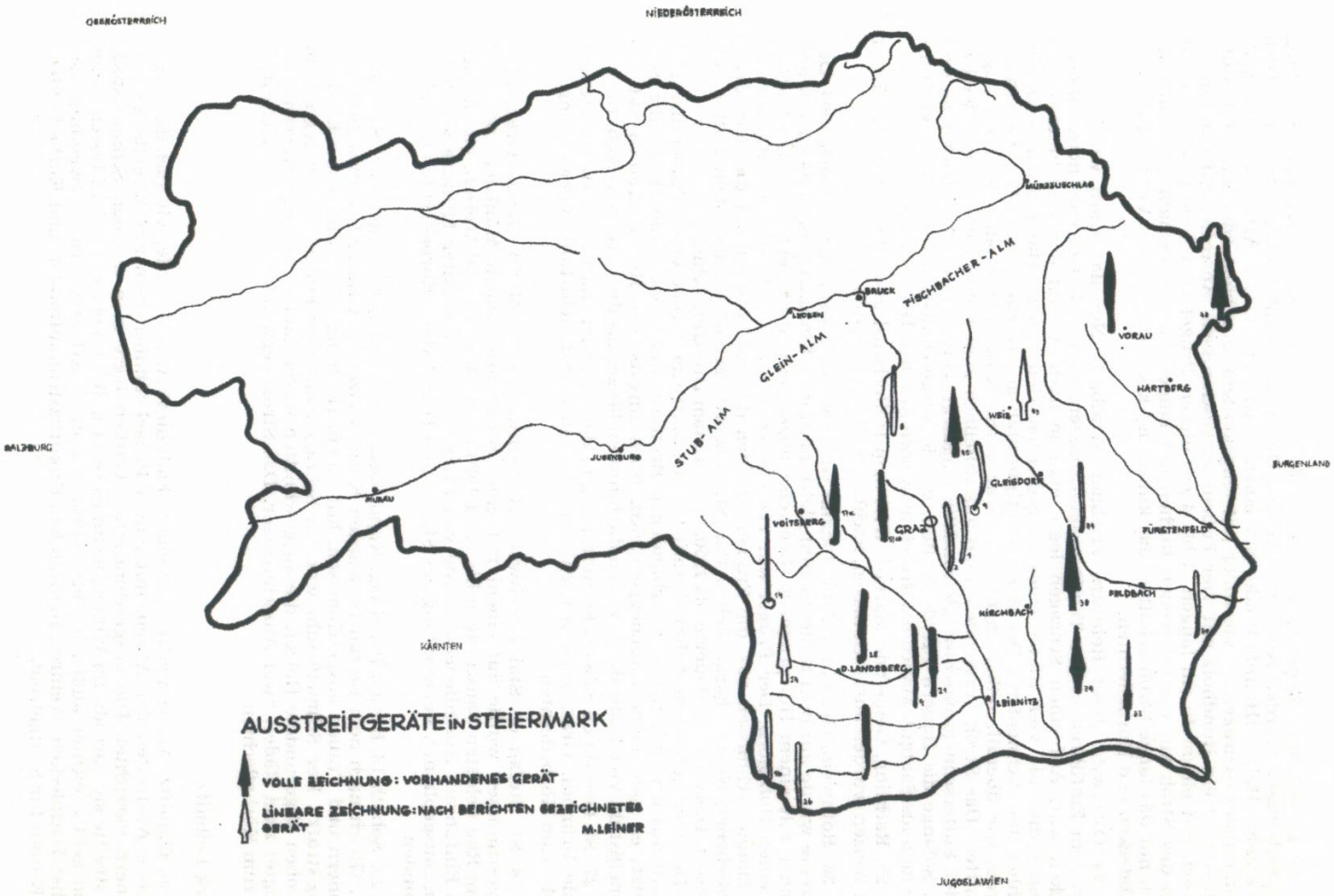
27. St. Oswald ob Eibiswald. Befragung in der landwirtschaftlichen Haushaltungsschule Brünndl, Graz, 1969. Ausschlagen auf einem Schmeißstuhl. Verwendung des Strohs zum Körbeflechten.

28. St. Stefan ob Stainz. Schwarz vlg. Schwarz über Maria Gangl, Graz, 1970. Ausgeschmissen wurde auf einem mit einer Steinplatte, einem Mühlstein oder mit einem Rad belegten Sauschragen bis etwa 1930 bis 1935, Korn und Weizen, gleich nach dem Einführen. Anschließend wurde von Frauen, aber auch unter Mithilfe von Kindern, „ausgeplaint". Verwendung des Strohs zum Dachdecken, Körbeflechten und Maisaufbinden.

29. Soboth 16. Rosina Pansi vlg. Kapp, 1968. Der Schmeißstuhl hieß hier „Schmeißbin". Gleich nach dem Einführen wurden Korn, Weizen und Hafer bis etwa 1944 von Männern und Frauen ausgeschmissen. Mit einem Hartholzprügel wurde anschließend „ausg'straft". Der Schmeißstuhl war ein Schragen mit vier Füßen, darauf legte man drei oben abgerundete Hölzer, die ausgeschnitten waren und in die man Karrenräder einlegte; zwei Räder, zwei Ausschmeisser. Das Stroh verwendete man als Viehfutter und zum Körbeflechten.

Bezirk Leibnitz

30. Gamlitz. Ausschmeissen auf einem Faß; diese Arbeit wurde, wie auch das nachfolgende Abstreifen der Ähren, mit einem Prügel (ähnlich dem aus Kugelberg) von Männern verrichtet. Die ausgeschmissenen Garben legte man auf den Schmeißstock und streifte sie dort ab. Im Winter, wenn es recht kalt ist, geht es am leichtesten, denn „dann geht's leichter außi". Bis etwa 1940 war diese Arbeit üblich. Verwendung des Strohs: Dachdecken, Weinrebenaufbinden, Kukuruzstrohaufbinden und Körbeflechten. Das Körndl für Saatgetreide.



Karte 3: Ausstreifgeräte in Steiermark. (Entwurf und Zeichnung: Maria Leiner, 1971)

31. Kitzeck. Max Baron Rühling, 1971. Ausgeschmissen wurde auf einem Halbenfaß, vor allem das Korn. Teilweise gleich nach dem Einführen oder im Winter. Das Stroh wurde zum Aufbinden der Weinreben (bei der Stockkultur) verwendet, das Körndl für Saatgetreide. Diese Arbeit war bis etwa 1940 üblich.

32. Oberhaag. Maria Neuwirth, 1968. Auf einem entrindeten Föhren- oder Fichtenstamm mit vier Füßen, der Bock genannt wurde, schlug man das Getreide aus. Nachher wurden die Ähren mit einem Ploijer ausgestreift. Verwendung des Strohs zum Dachdecken und als Viehfutter.

Bezirk Radkersburg

33. Kronersdorf, Gemeinde Straden. Maria Kindler vlg. Troppertoni, 7. November 1969. Ausschlagen auf einem Faß, nachher „aussabeln".

Bezirk Feldbach

34. Gnas. Steffi Kanzian, Graz, 1969. Hier wurden an Regentagen Korn, Hafer und Gerste auf einem Halbenfaß ausgeschlagen. Das Ausschlagen war eine Arbeit, die nur von Männern verrichtet wurde; anschließend nahmen die Frauen einen „Pluijaprigl", der aus Hartholz, ganz glatt und vorne etwas gebogen war, und streiften die letzten Körner damit ab; es wurde „ausploant". Wie üblich nahm man das Stroh zum Dachdecken und Körbeflechten; das minderwertige aber wurde im Frühjahr dem Viehfutter beigemischt. „Schabarst'n" hieß das schöne Stroh zum Dachdecken.

35. Hochberg bei Riegersburg, Gemeinde Unterauersbach. P. R Pramberger, Vkde., 45. Bd., Erg., S. 294, 16. Mai 1943. „Kornausschmeissen. — Ein Faß wurde auf die Tenne gebracht, die Garbe wird aufgelöst und das ‚Garbenbandl' mit einem ‚Stroafer' ausgestreift und dann wird das Getreide auf dem Faß ‚ausgeploit'."

36. Jagerberg. Fink Alois, 1970. Bis 1930 schlugen die Männer hier Korn, Weizen und Hafer aus; auch das nachfolgende „osabeln" tätigten sie. Das Stroh nahm man zum Dachdecken und Körbeflechten.

37. Kirchbach. Anna Tieber, 1969. Auf einem „Schmeißbock" — über sein Aussehen konnten keine näheren Angaben gemacht werden — wurde Roggen und Weizen ausgeschmissen, anschließend mit einem Prügel, „Strohsabl" genannt, „ausg'abelt".

38. Kirchberg an der Raab. Florian Maurer, Dr. Hans Leiner, Kirchberg-Graz, 1969. Ausgeschlagen wurde auf einem Faß oder einem Schmeißstuhl, das war ein runder Holzblock, in dem vier Füße eingezapft sind, die runde Seite nach oben, vorne mit einem Brett, welches bis zum Boden reichte. Nachher streifte man die Ähren mit einem „Sappa" (einem flachen, vorne zugespitzten, mit einem Griff versehenen Hartholzstück) ab, wobei die Garben über ein Faß gehalten wurden. Der Sappa konnte aus Kirschen-, Apfel- oder Zwetschkenholz sein und war oft bis 1 m lang. Peter Fuchs, der den Sappa anfertigte (Inv. Nr. 20.545 des Steirischen Volkskundemuseums), ist heute ein 90jähriger Knecht. Man schlug bis etwa 1937 aus. Verwendung des Strohs zum Dachdecken und Körbeflechten, minderwertiges zum Beifüttern und als Streu.

39. Thien, Gemeinde Ranning-Thien. Frühwirt vlg. Schimpl, Steffi Kanzian, 1969. Das Getreide (Troad) wurde bis 1930 auf einem Faß von Männern im Winter ausgeschlagen und ausgesabelt. Das Stroh verwendete man zum Dachdecken, Körbeflechten, Bäume einbinden (gegen Wildschaden), die Körner als Saatgut. Die Garben mußten acht Tage am Feld zum Trocknen stehen. „Guat buddelt's", heißt es, wenn es reichen Körnersegen beim Ausschlagen gibt, und „'s is rar" bei weniger gutem.

40. Weinberg bei Fehring, Gemeinde Hohenbrugg-Weinberg. Anna Siegl, Graz, 1969. Ausschlagen bis etwa 1910 auf einem Faß in der Tenne, nachher die Körner mit einem Hartholzprügel abstreifen. Das Stroh verwendete man zum Dachdecken und das Körndl als Saatgut.

Bezirk Fürstenfeld

41. Beantwortung einer Rundfrage an den Bund Steirischer Landjugend, Bezirksgruppe Fürstenfeld, zu Handen Oberinspektor Josef Rauscher, vom 15. September 1970: „Das Getreide wurde ausgeschmissen, wobei man sich eines Fasses bediente. Es wurden nur ganz trockene Garben verwendet. Von einem nachherigen Abstreifen der Ähren ist hier nichts bekannt. Das Ausschmeissen des Getreides kam hauptsächlich

in den dreißiger Jahren in Übung, als die Dreschmaschinen aufkamen. Man befürchtete damals, daß das Dreschen mit der Maschine die Körnerfrucht beschädigen und die Keimfähigkeit beeinträchtigen könnte. So hat man dann eben den Großteil mit der Dreschmaschine gedroschen und als Saatgut bestimmtes Getreide ausgeschmissen. Natürlich wählte man dafür die schönsten Garben aus.

Das Ausschmeissen des Getreides erfolgte bald nach der Ernte, an Regentagen, wenn keine andere Arbeit möglich war. Das Stroh blieb bei dieser Arbeit nahezu unversehrt und überdies geordnet. (Siehe als Pferdefutter in Osterwitz.) Wo es noch Strohdächer gab, wurde es dafür zum Ausbessern verwendet. Sonst hat man es zu Schauben gebunden (ein ‚Schab' ist wie eine Garbe, nur dreimal so groß). Dieses Schabstroh wurde dann oft im Spätherbst zum Einbinden der jungen Obstbäume verwendet, um diese vor Wildverbiß zu schützen. Das Ausschmeissen besorgten ausschließlich die Männer. Mit Beginn des zweiten Weltkrieges wurde das Ausschmeissen beendet. Einerseits fehlte es an Arbeitskräften, anderseits hatte man sich allmählich doch überzeugt, daß ein mit der Dreschmaschine gedroschenes Getreide sehr wohl auch als Saatgut verwendet werden kann."

Der Vorgang des Getreideausschlagens über einem Faß ist für Fürstenfeld auch auf einem zeitgenössischen Aquarell von Karl Urschler festgehalten; dieses befindet sich in der Graphiksammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde in Wien (Inv. Nr. 63.914). (Freundlicher Hinweis Dr. Klaus Beitl.)

Bezirk Weiz

42. Birkfeld, Gegend von. Befragung in der landwirtschaftlichen Haushaltungsschule, Brünndl bei Graz, 1970. Auf einem Schmeißstuhl wurde ausgeschlagen, dann ausgesabelt.

43. Etzersdorf bei Weiz, Gemeinde Etzersdorf-Rollsdorf. Johann Leiner, Graz, 1970. Ausgeschmissen wurde auf einem Schmeißstuhl, der ein entrindeter Baumstamm mit vier eingezapften Füßen war. Anschließend sabelte man aus (der Sabel war ähnlich dem aus Plenzengreith). Verwendung des Strohs zum Dachdecken.

44. Hartmannsdorf. Lia Beisser, Graz, 1970. Korn, Weizen, Gerste und Hafer wurden auf einem Schmeißstock, einem halben entrindeten Baumstamm mit der runden Hälfte nach oben und vier Füßen, im Winter ausgeschmissen. Zum Abstreifen der Ähren wurde ein etwas gebogener Stock, der „Schabstock", verwendet.

45. Plenzengreith, Gemeinde Stenzengreith. August Glettler vlg. Pölzen, 11. Oktober 1969. Beim Glettler wird heute noch ausgeschmissen (Abb. 2), da das Stroh zum Ausbessern des Daches gebraucht wird. 1970 war der Getreidestand infolge der nassen Witterung so schlecht, daß nicht ausgeschmissen werden konnte, sondern mit der Maschine gedroschen wurde. Ausgeschmissen wird in der Tenne nach dem Einführen. Im Winter werden die Schabatzen für das Dachdecken ausg'kammpelt (in den Schabrechen eingespannt und durchgezogen), mit dem Bandl zusammengebunden und in die Ecke gestellt. Die Ähren werden ausgesabelt.

46. Stenzengreith. Ostermann vlg. Langhans, 1969. Weizen und Korn werden sofort nach dem Einführen auf einem Schmeißstuhl (ähnlich dem in Plenzengreith oder dem aus der Krakau bei Murau) ausgeschmissen. Dieses war Männerarbeit. Anschließend sabelte man aus „für die Schab". Verwendung des Strohs zum Dachdecken und Körbeflechten.

Bezirk Hartberg

47. Pöllau, Gegend von. Anna Dornhofer, Graz, 1969. Das Ausschlagen („Auswuschen") geschah am Schmeißschragen („Wuschschragen"). Dann kam eine Stifteldreschmaschine mit Göpel und Viehgespann, ein Benzinmotor, ein Elektromotor und der Mähdrescher.

48. Sparberegg, Gemeinde Schäffern. Dr. Sepp Walter, Graz 1971. Beim Jahrmann vlg. Wastler wurde auf einem Wagenrad, welches vermutlich auf einem Sauschragen lag, ausgeschmissen, und anschließend nahm man „a Straffl" zum „Schabauszoasen".

Bezirk Bruck an der Mur

49. Aflenz. Notiz im Steirischen Volkskundemuseum, ohne nähere Angabe. „Aflenz S. A. 1814: ... wird der Kern, der leicht aus den Ähren fällt, ausgeschlagen,

das ist über einem Baum, an dem einige Bretter angenagelt sind, so daß der schwerere, sich leichter lösende Kern ausfällt. Mit dem Haber geschieht diese Manipulation seltener, und nur zu Samen."

50. a) Brucker Kreis 1812. Steiermärkisches Landesarchiv: Göthsche Topogr. Schub. 7, Heft 153, olim Hs 2369, S. 23: „Alle Arten von Körnerfrüchten werden mit der gewöhnlichen Sichel geschnitten, in Garben gebunden und in Mandel von 10, 8 und 6 Garben zur Durchtrocknung auf dem Felde gestellt; nach 8 oder 14 Tagen, je nachdem es die Witterung zuläßt, werden die Früchte nach Hause geführt, die Körner auf einem Bock garbenweise ausgeschlagen, die Garben aber selbst mit den noch darin gebliebenen Körnern in dem Stadl aufgehäuft, wo dann diese im Winter mit dem gewöhnlichen Drischeln durch Hände gänzlich ausgedroschen werden. Dreschmaschinen sind keine vorhanden."

50. b) Brucker Kreis, 1814. Göthsche Top., S. 8: „Das Erntegeschäft; Eintritt und Dauerzeit, Beschreibung der dabey üblichen Manipulation. — Um aber das schönere Getreide zu Samen abgesondert zu gewinnen, pflegt man eine Quantität Garben auszuschmeißen. Dazu bedient man sich des sogenannten Schmeißstockes (Fig. 15). Derselbe wird in der Tenne in ein Eck gestellt, das Tenntor zugeschlossen, damit die Körner nicht ausspringen, dann wird die Garbe mit beiden Händen gefaßt und nach allen Kräften mit den Ährenspitzen über diesen Stock oder Knecht angeschlagen. Hierdurch wird das Ausspringen der besseren und vollkommeneren Körner bewirkt. Die ausgeschlagenen Garben werden sodann, wenn ungefähr 30 beisammen sind, vom Bande gelöst und auf der Tenne zum Abdrusch ausgebreitet, dann ausgedroschen. Da hierorts das Getreide mehrere Samenhülsen enthält, die auf den ersten Abdrusch nicht gänzlich vom Korn sich entledigen, so wird der ausgedroschene Getreidehaufen noch einmal überdroschen, um aus den abgesprungenen Ähren das Korn so genau wie möglich loszumachen. Dann wird mit dem Produkt gewöhnlich so wie allerwärts verfahren. Reutern und in die Winde."

Fig. 15: Schmeißbock, Brucker Kreis
(Nachzeichnung aus: Göthsche Topographie, Schub. 7, Heft 153)

50. c) Wieden im Brucker Kreis. Göthsche Top., Schub. 37, Hft. 1297, 8. März 1814, Feldbau: „Was man an Waitzen und Rocken zum Samen braucht, wird hier nicht ausgedroschen, sondern ausgeworfen. Der gemeine Mann nennt es ‚ausschmeissen'. Man stellet zu dem Ende in den Winkel der Tenne eine von zwei oder drei Brettern zusammengehaltenen Balken an beyde Wände an, daß er fest stehet. Dann nimmt man eine beliebige Anzahl Garben hervor, faßet jede einzelne in der Mitte beym Bande mit beyden Händen, die Ähren nach unten gekehrt, und schlägt sie 4 bis 5 Mal über den Balken, daß die Körner davon in den Winkel hineinfallen. Auf solche Art fallen die reifsten und stärksten Körner aus, die hernach auf der Windmühle wie gewöhnlich gesäubert werden. Man nimmt an, daß noch der 10te bis 14te Theil Körner in den ausgeworfenen Garben bleibt. Nebst der Windmühle, durch welche die letzte Reinigung des Getreides geschieht, gebraucht man verschiedenteils weitere, theils engere Reittern vom Bast oder Draht, um das kleine Geströhe die Splittern und anderen Unrat von den Körnern abzusondern. Die Anwendung des Wurfes mit der Schaufel bey windigen Tagen kennt man hier nicht."

Göthsche Top., Schub. 37, Hft. 1297. Wieden — Feldbau. „... Man ist der Meinung, daß hier im Gebirge die Körner fester in den Ähren sitzen, und nicht so leicht herausgehen wie dort in der Fläche, wo Wind und unausgesetzter Sonnenschein mehr trocknet, und das leichtere Ausspringen der Körner befördert. Daher glaubt man hier schwerere Drischeln, und größere Kraft anwenden zu müßen um alles Korn aus dem

Stroh zu bringen."

51. St. Lorenzen im Mürztal. Dechant Peter Zwanzgleitner, 1971. Ausgeschmissen wurde sofort nach der Ernte auf einem Schmeißstock, der von den Bauern, wie üblich, selbst gezimmert war; meistens aus Fichtenholz; auch eine gespannte Kette tat denselben Dienst. Die Männer schlugen aus, Frauen nur dann, wenn Hilfe nötig war. Laut Befragung wurde wegen des guten Körnerausfalles ausgeschmissen. Der Nachdrusch mit dem Flegel war im Winter. Das Kornstroh fand Verwendung als Streu für Kälber und Schweine, Weizen- und Gerstenstroh wurden verfüttert. Den Göpel hatte man schon vor dem ersten Weltkrieg, in den dreißiger Jahren eine Kommunalmaschine, und während des zweiten Krieges fanden Dreschmaschnen allgemeine Verbreitung.

52. St. Marein im Mürztal. P. R. Pramberger, Vkde., 36. Bd., Erg. Bd. 23. Jänner 1936, S. 417, 419. „Brandgetreide. — Das Brandkorn wird mit der Sichel geschnitten ... Daheim wird das Korn sofort abgeladen und ausgeschmissen. Der letzte Brandkornwagen aber fährt mit einem Gressing geschmückt heim."

53. Pischk, Gemeinde Berndorf. Lia Beisser, Graz, 1970. Ausgeschmissen wurde auf einem Faß.

Bezirk Mürzzuschlag

54. Aus der Veitsch. P. R. Pramberger, 6. Bd., Erg., 19. Dezember 1928. „Zum Getreide (Korn) ausschlagen ist ein eigener Schmeißstuhl Brauch. Ein runder Holzstempel wird an einer Seite von einer Bretterwand auf der anderen von zwei Füßen getragen; er ist etwa 80 cm hoch. Man stellt ihn ins Eck der Tenne und schlägt das Getreide über ihn aus. Dadurch sammelt sich das sogenannte Korngut in einem Haufen im Eck und man erspart sich viel Arbeit."

Bezirk Leoben

55. Trofaiach. Dechant Peter Zwanzgleitner, 1971. Arbeitsvorgang wie in St. Lorenzen im Mürztal.

Bezirk Judenburg

56. In der Scheiben, Gemeinde St. Georgen ob Judenburg. P. R. Pramberger, VI. Bd., Erg., 6. November 1928. „Ausschmeissen in der Scheiben. — Entweder wird das Korn an einer schief an die Wand gestellten Egge ausgeschlagen oder an einem Rade, das auf drei Scheiter aufgestellt ist (im Schusterstuhl) oder an einer senkrechten Eisenstange, die in einem Gestell steckt."

Bezirk Murau

57. a) Predlitz, Gemeinde Predlitz-Turrach. P. R. Pramberger, Vkde., 34. Bd., VIII, Erg., S. 493. „Schmeißgoas. — Zum Getreideausschlagen ist die Schmeißgoas allgemein gebräuchlich."

57. b) Predlitz. P. R. Pramberger, 24. Bd., Wörter und Sachen, S. 448, 7. Oktober 1927. „Schmeißstock, auch Schmeißschragen, ist ein Gerät zum Kornausschmeissen. Freilich wird dazu alles mögliche, ein Schafschragen (zum Schafscheren), ein Rad, einige Ketten, benützt. Eigene Schmeißstöcke sind nur wenige." (Fig. 16)

58. St. Lambrecht-Umgebung. P. R. Pramberger, Vkde., 21. Bd., Landwirtschaft, 20. Juni 1922, S. 417. „Nun ist aber wieder zu unterscheiden zwischen Stift und sehr großen Wirtschaftsbetrieben, die altes Winterkorn säen, und größeren Wirtschaftsbetrieben, die neues Korn säen, und Kleinbauern. Große Wirtschaftsbetriebe mit altem Saatkorn geben vom Wagen weg das Getreide hinauf auf die Tafel. Große Wirtschaftsbetriebe, die neues Korn ansäen, aber schlagen vorher aus den Garben das Korn aus, bevor sie es auf die Tafel bringen. Kleine Besitze schlagen auch anderes Getreide aus. Dieses ‚Ausschlagen' hat stark abgenommen, seitdem die Dreschmaschine aufgekommen ist.

Was ist nun das ‚Ausschlagen'? — Das ‚Ausschlagen' oder ‚Ausschmeißen' des Getreides ist eine Überhilfe für die Drescher. Man hat dazu einen eigenen Schmeißschragen (zwei Formen: der Krumholzische und der Krallmoarische sind hier gegeben) (Abb. 5). Man nimmt die Garbe nun mit der Linken beim Band, mit der Rechten beim Arsch und (auf Seite A stehend) schlägt man mit voller Wucht auf den Schragen die Ähren nieder, dreht die Garbe und schlägt wieder die Ähren auf den Schragen. Dann wirft man sie auf einen Haufen im Tenn, von wo sie ‚aufgebahdnet' wird.

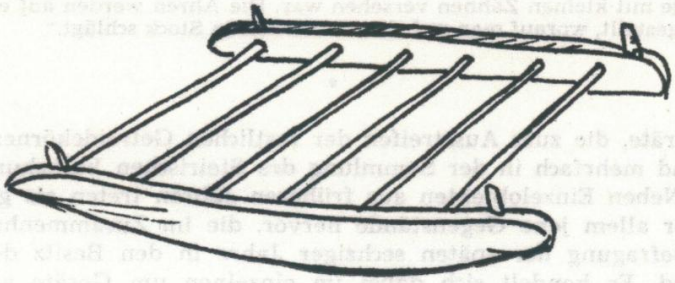


Fig. 16: Schmeißbock, beim Kogler in Predlitz
(Nachzeichnung aus: P. R. Pramberger, Vkde., 24. Bd., Wörter und Sachen, S. 466)

Vielerorts haben sie aber keinen Schmeißschragen. Da wird dann ein Rad auf eine Büchse gelegt und auf demselben das Getreide ausgeschlagen."

59. St. Peter am Kammersberg. Befragung in der landwirtschaftlichen Haushaltungsschule Brünndl bei Graz, 1969. Es gab einen Schmeißstuhl (ohne nähere Angabe), nachfolgendes Aussabeln war üblich.

Bezirk Liezen

Aus dem obersteirischen Ennstal ist nach freundlicher Mitteilung vom Leiter des Landschaftsmuseums Trautenfels, Dr. Karl Haiding, folgende Notiz eingelangt:

„Für kleinere Getreidemengen ist zum Ausschmeissen ein Wagenrad oder die Sprisselrumpel verwendet worden. Ganz kleine Mengen hatte man mit dem ‚Umkehrstecken' ausgeschlagen. Gerätschaften dieser Art befinden sich keine im dortigen Museum."

Dr. Angelos Baš, Slovenski Etnografski Muzej (Ljubljana), verdanke ich die nachfolgende Mitteilung über die Verhältnisse aus Slowenien:

„Slowenisches Übermurgebiet. Roggen und Weizen wurden im slowenischen Übermurgebiet bis um die Jahrhundertwende folgendermaßen gedroschen: Die Garben wurden zunächst mit den Ähren an den oberen Rand eines Fasses geschlagen, nachher mit dem Flegel gedroschen. In Unterkrain wurde das Getreide, dessen Stroh für die Dachdeckung bestimmt war, bzw. die Ähren, an ein Brett geschlagen. Falls da das Korn nicht wegfiel, schlug man auf die Ähren noch mit einem gewöhnlichen Stock. In der Untersteiermark, in Haloze (Kollos) bei Ptuj, verwendete man für das Roggen-

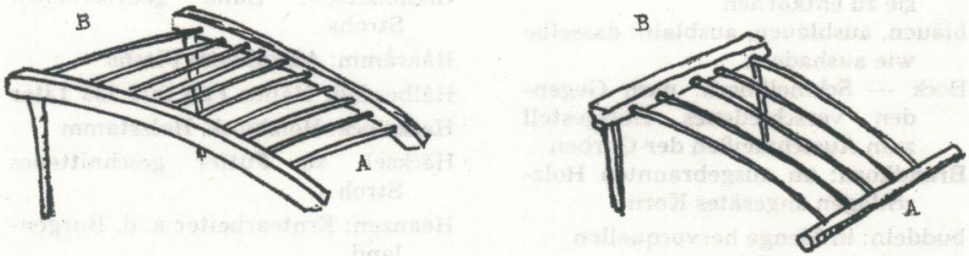


Fig. 17 a—b: „Der Krummholzische" und „Der Krallmoarische", St. Lambrecht
(Nachzeichnung aus: P. R. Pramberger, Vkde., 21. Bd., S. 418)

dreschen einen besonders flachen Stock, in der Form eines Säbels, der auf einer Seite wie eine Säge mit kleinen Zähnen versehen war. Die Ähren werden auf ein Brett oder auf ein Faß gestellt, worauf man auf sie mit demselben Stock schlägt."

*

Die Geräte, die zum Ausstreifen der restlichen Getreidekörner verwendet werden, sind mehrfach in der Sammlung des Steirischen Volkskundemuseums vertreten. Neben Einzelobjekten aus früheren Jahren treten als geschlossener Bestand vor allem jene Gegenstände hervor, die im Zusammenhang mit der gezielten Befragung der späten sechziger Jahre in den Besitz des Museums gelangt sind. Es handelt sich dabei im einzelnen um Geräte aus Garanas, Bez. Deutschlandsberg: „Bläuer" aus Tannenholz (Inv.-Nr. 7564); Gussendorf, Bez. Deutschlandsberg: „Ploijer" aus Buche (Inv.-Nr. 20.555); Höllberg, Bezirk Graz-Umgebung: „Kornplaia" aus Hasel (Inv.-Nr. 20.551); Kirchberg an der Raab, Bez. Feldbach: „Sappa" aus Eiche (Inv.-Nr. 20.545); Kreuzberg bei Edelschrott, Bez. Voitsberg: „Prigl" aus Fichte (Inv.-Nr. 20.547); Kronersdorf bei Straden, Bez. Radkersburg: „Sabl" aus Buche (Inv.-Nr. 20.548); Kugelberg, Bez. Graz-Umgebung: „Sabl" aus Buche (Inv.-Nr. 20.546); Plenzengreith, Bezirk Weiz: „Kornsabl" und „Sabl" aus Esche (Inv.-Nr. 17.726 und 20.544); St. Lorenzen am Wechsel, Bez. Hartberg: „Straffl" und „Strolcher" aus Esche (Inv.-Nr. 17.753 und 20.552); St. Stefan ob Stainz, Bez. Deutschlandsberg: „Plainprigl" aus Buche (Inv.-Nr. 20.549); Sparberegg, Bez. Hartberg: „Straffl" aus Buche (Inv.-Nr. 20.554); Stallhofen, Bez. Voitsberg: „Prigl" aus Pappel (Inv.-Nr. 20.550); Thien, Bez. Feldbach: „Plujaprigl" aus Buche (Inv.-Nr. 20.553) (Abb. 3 und 4).

Die mundartliche Terminologie für die Arbeit und das Gerät des Getreideausschmeißens wurde bei den topographischen Erhebungen in der Steiermark jeweils mitberücksichtigt. Die einzelnen Ausdrücke finden sich zum Abschluß dieser vorläufigen Mitteilung der Befragungsergebnisse in einem Glossar angeordnet:

Åmm: Spreu vom Getreide
Arsch: bei Ähren der Wurzelteil
aushadern, ausstrafen, ausstroabeln: Abstreifen der Getreideähren
ausschmeißen: Getreidegarben über einen Schmeißstock hauen, um sie zu entkörnen
bläuen, ausbläuen, ausblain: dasselbe wie aushadern
Bock — Schmeißbock: nach Gegenden verschiedenes Holzgestell zum Ausschmeißen der Garben
Brandkorn: an ausgebrannten Holzschlägen angesätes Korn
buddeln: in Menge hervorquellen
Deckschaub: ein Schober
dirra: dürr, mager
Drischl: Dreschflegel
feichtenen: aus Fichtenholz gemacht
Füata: Schürze
Gressing: junges Waldbäumchen, besonders eine junge Tanne
gröllen: brüllen
Gschabatzen: Bund gedroschenen Strohs
Hååråmm: Abfall vom Flachs
Hålbenfåß, Hålm: Faß mit 283 Liter
Hackstock: Holzblock, Holzstamm
Häcksel: zu Futter geschnittenes Stroh
Heanzen: Erntearbeiter a. d. Burgenland
Knebel: Pfropfen
Kornåmm: Spreu vom Korn

Kornplaia: verschieden geformtes, selbst gemachtes Holzstück zum letzten Ausstreifen der Getreideähren

Kukuruz: Mais

nochiplaiñ, nochiplaun: letztes Ausstreifen der Getreidekörner

Panda: Speicherraum über der Tenne

Ploijer: siehe Kornplaia

Plunznan: dicker Bund, unförmiges Bündel

Prigl: Stock

Reiter: Sieb

Roacher: der das Getreide hinaufreicht

Sabl, Sappa: schwertförmig zugeschnittenes Holz zum Abstreifen der Getreidekörner

Schab, Schabatzen: siehe Gschabatzen

Schmeißgoaß, Schmeißschragen: entrindeter Baumstamm mit vier Füßen, gegendweise mit einem oder mehreren darangenagelten Brettern, verschiedene, behelfsmäßig genommene Geräte

Sauschragen: Gestell mit schräg oder kreuzweise zueinander stehenden Holzfüßen, ähnlich auch ein Schafschragen

Sprisselrumpel: Sprossen, Stützbalken, Rumpel mitteldeutsch Waschbrett

Stecken: Stock

Tafel: „der Tafel", Futterraum im Obergeschoß der Tenne

Troad: Getreide

Woazåmm: Weizenspreu

Literatur (in Auswahl)

Theodor Unger und Ferdinand Khull, Steirischer Wortschatz. Graz 1903, S. 547.

Hans Maria Fuchs, Der Ackerbau im Sulmtal (Zeitschrift für Volkskunde XLI/N. F. 3, Berlin 1931, S. 113—141, hier: S. 116).

Hanns Koren, Bauernarbeit und Gerät. Graz 1963 (Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark, Sonderband 7).

Der Steirische Bauer. Leistung und Schicksal von der Steinzeit bis zur Gegenwart. Steirische Landesausstellung 1966. Katalog der Ausstellung. Graz 1966, S. 283—284 (= Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs, Bd. 4).

Fritz Schneiter, Agrargeschichte der Brandwirtschaft. Graz 1970, S. 76 (Abb. vom Kornschmeissen in der Breitenau) (= Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark, XXV. Band).

Klopfbretter und Klopftürme, Schachtglocken und Schichttürme im Bereich bergmännischer Arbeit und bergmännischen Lebens

(Mit 6 Figuren und 3 Notenbeispielen im Text sowie 4 Abbildungen auf Tafeln)

Von Franz Kirnbauer, Wien

Einleitung: Arbeitszeit — genaue Zeit

Beginn und Ende einer Arbeit sind heute, in der Industriegesellschaft unserer Gegenwart, ein integrierender Bestandteil der Organisation aller menschlichen Tätigkeit, sei es in Fabriken, Geschäften, in Verkehrsbetrieben, Bahnen, Autobussen usw.

Beginn und Ende der Schichtzeit werden heute durch Sirenenton, Werksuhr im Arbeitssaal und Armbanduhr des Arbeiters oder der Arbeiterin eindeutig bestimmt.

Der geregelte Anfang einer Arbeit, die präzise Ausführung von Arbeiten und das geregelte Ende einer Betätigung spielen heute im Wirtschaftsleben der Länder unserer Breitengrade eine große Rolle. Pünktlichkeit ist von eminenter Bedeutung. Der Fahrplan von Eisenbahnen, Autobussen, Flugzeugen und Schiffen gibt hievon täglich Zeugnis. Kaum denken wir aber daran beim Lesen oder der Einsichtnahme in einen Fahrplan, daß das allgemein und international gültige Zeichen für „Werktag" durch ein kleines Schlägel- und Eisenzeichen (⚒) dargestellt wird. Damit ist aber eindeutig auf die Bedeutung der bergmännischen Arbeit und des bergmännischen Berufsstandes hingewiesen, wie sie insbesondere für die Zeit 1460 bis 1560 für die österreichischen Alpenländer sowie für Böhmen, Ungarn und Deutschland nachweisbar in Erscheinung getreten ist. Damals wurde nämlich durch den Bergbau die Grundlage für unsere heutige Industrie geschaffen [1]).

Bei der bäuerlichen Arbeit auf dem Feld, in Hof und Scheune sowie im Haus war früher und ist heute noch keine genaue geregelte Arbeitszeit notwendig, ja sie ist nicht einmal möglich; Wetter, Sonnenaufgang und -untergang wechseln und beeinflussen in mancher Hinsicht die Arbeit des Landwirtes und des Holzknechtes in nachhaltiger Weise. Ebenso war die Arbeit des Handwerkes zu Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit keiner geregelten Arbeitszeit unterworfen, zumal es sich um „kleine selbständige Gewerbetreibende", wie wir heute sagen würden, handelte.

Was früher der Bergbau war — Bergbau und Hüttenwesen sowie die „Bergverwandten" Köhler und Frächter zählten dazu —, das ist heute, also

in unserer Gegenwart, die Industrie. Mächtige technische Ballungsräume in Form von Siedlungen und industriellen Werksanlagen wechseln daher in unserer Heimat sowie im ganzen mitteleuropäischen Raum ab. In diesen Ballungsräumen mit Fabriken, Hütten und Bergwerken sind Ordnung, Pünktlichkeit und Verläßlichkeit aller hier Wohnenden und Beschäftigten, einschließlich der öffentlichen Verkehrsmittel, eine selbstverständliche Voraussetzung, ohne die es ein klagloses Funktionieren aller Gemeinwesen und damit der gesamten Wirtschaft in Österreich und allen anderen Staaten nicht geben würde.

Die Arbeit in den Fabriken wird daher in ein oder zwei „Schichten" im Tag eingeteilt. Wir haben jetzt in Österreich die 42-Stunden-Woche und werden ab 1. Jänner 1975 die 40-Stunden-Woche haben [2]). Diese Einteilung der Arbeit in „Schichten" zu je 7½ oder 8 Stunden ging aber vom Bergbau aus, allerdings schon vor vielen hundert Jahren.

„Schicht" — als bergmännische Arbeitszeit

Im bergmännischen Bereich früherer Jahrhunderte war die Einteilung der Arbeit in gewisse Zeiten, welche „Schicht" genannt wurden und deren Beginn und Ausmaß genau festgelegt worden waren, von ausschlaggebender Bedeutung, sowohl aus Gründen der Produktion als auch aus Gründen der Sicherheit.

Die Schichtzeiten im Bergbau waren viele Jahrhunderte hindurch meist acht Stunden täglich, doch gab es auch Schichten von sechs Stunden oder vier Stunden Dauer — zum Beispiel zehn Schichten zu vier Stunden oder elf Schichten von der gleichen Dauer je Woche, und nur selten Schichten von zwölf Stunden Dauer je Tag.

Bemerkenswert ist, daß nach geregelten „Schichten" mit einer Dauer von wahrscheinlich dreimal acht Stunden täglich vermutlich schon die illyrischen Bergleute um 1700 bis 500 v. Chr. im urzeitlichen Kupfererzbergwerk von Mitterberg (Mühlbach am Hochkönig) gearbeitet haben, wie aus sehr sorgfältigen Berechnungen und einer Rekonstruktion des Abbauverfahrens mittels Feuersetzens durch K. Zschocke und E. Preuschen hervorgeht [3]). Ohne eine exakte Arbeitszeit und Arbeitseinteilung unter entsprechender Aufsicht wäre nämlich eine Erzgewinnung nach der Feuersetzmethode und der damit verbundenen Kontinuität der Arbeit vor Ort, das heißt mit allen dabei notwendigen Arbeiten der Wetterführung und Wasserhaltung, nicht möglich gewesen.

Auch im urzeitlichen Salzbergbau dürften bereits regelrechte „Schichten" verfahren worden sein. Für Hallstatt konnten die alten Grubenbaue aus der Zeit um 800 bis 400 v. Chr. weitgehend rekonstruiert werden [4]). Als Maß der Arbeitsdauer oder Arbeitszeit sowohl im urzeitlichen Kupfererzbergbau als auch im Salzbergbau haben wahrscheinlich die Anzahl und die Länge der Kienfackeln gegolten, wozu auch das Hungergefühl, der Magen, bei den urzeitlichen Bergleuten zur Bestimmung der Länge der Arbeitszeit beigetragen haben mag.

Die älteste oder erste Erwähnung des Wortes „Schicht" stammt aus der Zeit 1330 bis 1350 in der „Märe vom Feldbauer" [5]). Es ist dies ein in mittelhochdeutscher Sprache von einem unbekannten Autor verfaßtes Gedicht aus dem nordwestböhmischen Raum, worin die Aufnahme eines kleinen Erzbergbaus einschließlich der Schwierigkeiten beim Schürfen und der Geldbeschaf-

fung geschildert werden. Die Verse, worin auf die bergmännische Zeiteinteilung der „Schicht" verwiesen wird und die der schürfende Bergmann spricht, lauten:

kume ich niht vil snelle
ê daz man ruofe die schiht,
so waenents ot, ich kome niht,
und muoz der bû wüeste stên
und beginnet daz wazzer ûf gên.
(Vers 178—180)

„Ich weiß leider niemand,
der für mich heute vertritt die Stell,
komme ich nicht sehr schnell,
eh dass man die Schicht ausruft,
so wähnen sie wohl, ich käme nicht,
und muß der Bau verlassen stehn
und beginnt das Wasser aufzugehn.
Davor seien wir bewahrt!"

Zwei andere historische Belege über „Schichteinteilung" — es könnten noch zahlreiche weitere gebracht werden — seien aus einer alten Bergordnung und aus dem „Agricola" gebracht.

In der Rammelsberger Bergordnung vom Jahr 1476 (Bergordnung des Rathes zu Goslar für den Rammelsberg) heißt es [6]):

„De hoytman (Hutmann) schall sweren, dat he (er) mgt seinen hauweren (Häuern) vunde knechten alle dage, wenn he arbeydet, achte stunde to der sckicht varen vnde arbeyden Willen."

Und Georg Agricola, der berühmte Bergarzt in Joachimsthal, schrieb in seinem großen Bergbaukunde-Lehrbuch „De re metallica" oder „Zwölf Bücher vom Bergwesen", das 1556 in lateinischer bzw. 1557 in deutscher Sprache erschien:

„Es sind 24 Stunden des Tages und des Nachts, in drey Schichten getheilt, ein jegliche Schicht aber hat sieben stund, die drey ubrige stund seind zwischen den Schichten als mittel stunden, in welchen die Häwer zwischen den Gruben fahren, vnd von ihnen abfahren."

Das Wort „Schicht" für „bergmännische Arbeit" wird somit von der Zeit 1330 bis 1350 bis in die Gegenwart im österreichischen und deutschen Bergbau täglich gebraucht und ist auch in die gesamte übrige Industrie, in alle Fabriken eingedrungen. Als Lehnwort ist es im Ungarischen und Rumänischen (sit bzw. şit) täglich in Verwendung.

Ebenso sagt man auch heute noch „Schichtmachen", wenn man den Schluß der Arbeit aussprechen will vor Ort.

In einem volkstümlichen Bergmannslied aus der Zeit um 1844 hieß es damals:

„Kameraden, machet Schicht!
laßt Fäustel, Bohrer nur —
das klingende Gezäh —
laßt eure Arbeit ruhn.
Schicht! Schicht! ertönet es
in allen Grubenbauen."

Das Wort „Schicht" und damit die bergmännische Zeiteinteilung wird uns in den nachfolgenden Ausführungen noch oftmals begegnen.

Rufen und Auspochen

Die älteste Form des Weckens, zu einer Zeit, wo es noch keinen Wecker, das heißt eine Weckeruhr in jedem Schlafraum, gab, war folgende: Es erfolgte das Wecken in Bergmannssiedlungen durch Rufen, das heißt ein Bergjunge mußte um 3 Uhr früh durch die Siedlung laufen mit den Worten: „auf, auf!",

so daß die Knappen um 4 Uhr am Huthaus waren und sich zur Arbeit einfanden.

Als eine spätere Einführung ist anzunehmen, daß die Klangbretter oder „Klopfen" angewandt wurden. Durch „Klopfen" allein oder in Verbindung mit Schichtglocken wurden so Schichtbeginn und Schichtende an die Grubenbelegschaft weitergegeben.

Eine wesentliche bergmännische Tätigkeit der Signalgebung, die meist dem Steiger oder Obersteiger oblag, war aber das sogenannte „Auspochen", ein Brauch, der vielleicht tausend Jahre lang — in unseren Bereichen — üblich war. Hiefür seien mehrere Beispiele gebracht:

Das Ausklopfen oder Auspochen geschah dann so, daß die Schichtglocke in der Kaue oder im Huthaus ertönte oder die „Klopfe" betätigt wurde, der Obersteiger dann an den Ulm des Schachtes klopfte, und diese Klopftöne, die sich im Gestein rasch weiterleiteten oder fortpflanzten, vom nächsten Häuer aufgegriffen und von diesem wieder durch Pochen an den Streckenstoß zum nächsten weitergeleitet wurden und so fort. Gepocht wurde mit dem eisernen Gezähe oder einem kleineren Knauer (Stein oder Erzstück). Wer die Stille in einer Grube kennt — wenn nicht gerade gearbeitet wird, weiß, daß nur ab und zu Wassertropfen von der Firste niederfallen, und in dieser unheimlichen Stille Klopftöne im Gestein sich ungemein weit verbreiten und sehr deutlich hörbar sind.

Das Rufen und Klopfen auf dem Klangbrett oder Läuten mit der Schichtglocke war somit der eine oder erste Teil der typisch bergmännischen Signalgebung in früherer Zeit, das „Pochen" oder „Auspochen" durch den Steiger oder Obersteiger durch Schlagen an den Schachtstoß oder die Stollen-Felswand der zweite Teil, um damit die Grubenbelegschaft in den weitverzweigten Abbauörtern oder Förderstrecken von der Beendigung der Schichtarbeit zu verständigen und zum Ausfahren zu ermuntern, das heißt ihnen die Erlaubnis hiezu mitzuteilen. Denn in allen alten Bergordnungen wurde stets größtes Gewicht auf eine genaue Einhaltung der Arbeitszeit gelegt.

Vom Schwazer Silbererzbergbau wissen wir aus dem 18. Jahrhundert, daß dort an Stelle eines Klopf- oder Klangbrettes vor dem Stollen ein großer Holzpflock verwendet wurde. Es war üblich, vor dem Stollenmundloch einen solchen großen Block, ähnlich einem dicken Holzstock oder Hackstock, aufzustellen, auf dem durch Hammerschläge vom Steiger die Zeiten bekanntgegeben wurden. Der Hammer war mit einer Kette am Holzstock befestigt, so daß er stets zur Hand war [7]).

Im nachstehenden werden nun mehrere Beispiele und Zitate aufgezählt, wie das „Auspochen", in Verbindung mit dem Klangbrett, also das „Klopfen", oder in Verbindung mit der „Schichtglocke", durch viele Jahrhunderte lang, wohl in allen Bergbaubetrieben des mittel- und nordeuropäischen Raumes, vor sich ging.

Schon Georg Agricola erwähnt das Auspochen der Bergleute im 4. Buch seiner berühmten Bergbaukunde „De re metallica" (1556 bzw. 1557) wie folgt, und zwar in Verbindung mit dem Läuten der Schichtglocke [8]):

„Aber wann nun zu Schichten zu fahren ist, zeiget dies den Arbeitern der Ton einer großen Glocke an, welche man so läutet, daß sie von Haus zu Haus wiederum zu ihren Gruben laufen: zu gleicher Weise zeiget auch der Ton dieser Glocken dem

Schichtmeister an, die Schicht sei abgefahren (zu Ende), deshalben, so er das Läuten höret, so klopfet er an die Bühne des Schachtes und gibt den Berghäuern ein Zeichen, herauszufahren. Derhalben müssen die nächsten, sobald sie den Ton hören, so schlagen sie mit dem Fäustel an das Gestein, und kommt der Ton zu den Allerletzten; ja auch die Lichter, so das Unschlitt verbrannt ist, zeigen an, daß die Schicht vollbracht sei."

In einem anderen Bergbaukundelehrbuch, das der sächsische Bergmeister Balthasar Rössler „Speculum metallurgiae politissimum oder Hell-polierter Berg-Bau-Spiegel" genannt hat und das, obwohl bereits im Jahr 1650 fertiggestellt, erst 1700 zu Dresden erschienen war, heißt es im Register:

„Auspochen heist, wenn zur Zeit des Ausfahrens ein darzu bestellter Junge die Losung in die Grube giebt, da der nechste Häuer / so es höret / mit dem Fäustel ans Gesteine schläget / und immer einer dem andern dadurch ein Zeichen giebt, daß sie von Schlägel fahren / und Schicht machen sollen."

„Zu welcher Zeit die Berg-Arbeiter aus- und einfahren sollen", unter diesem Abschnitt gibt Balthasar Rössler folgende Auskunft:

„Ob ihnen zwar frühe um 3 oder 4 Uhr geläutet wird / wird doch an manchem Orte Schlag 5, wo die Zechen weit von der Berg-Leute Wohnung abliegen / anders um 4 Uhr / da sie beysammen seyn müssen / in dem Huth-Hause das Gebet verrichtet / und darauff eingefahren / welches 12 Stunden seynd."

Diese beiden Belege sind somit für das Jahr 1650 anzusetzen.

Ein weiterer sächsischer Bergmann des beginnenden 18. Jahrhunderts, der Bergrechtsgelehrte Christoph Hertwig, schreibt in seinem Bergrechtsbuch, Dresden 1732 [9]):

„Auspochen: heißt, wenn zur Zeit des Ausfahrens ein dazu bestellter Junge die Losung in die Grube gibt, und denn der nechste Häuer, der es gehöret, mit dem Fäustel ans Gestein schläget, und immer einer dem anderen dadurch ein Zeichen giebet, daß sie vom Schlägel fahren und Schicht machen sollen."

Ein tschechischer Jesuitenpater namens Jan Kořinek (Würzlein) gab im Jahr 1675 ein gedrucktes Buch heraus, benannt „Handsteine" oder „Bergmannssagen aus Kuttenberg" [10]). Die in tschechischer Sprache aufgeschriebenen Sagen spielen meist im 15. oder 16. Jahrhundert, gehen aber noch auf frühere Zeiten zurück. Im 15. Handstein, „Von den Bergbeamten" überschrieben, berichtet er folgendes:

„Es gab auch noch Bergwächter oder Hutmänner, Grubenzimmerlinge, Anschläger, die Beginn und Ende der Arbeitszeit durch Läuten oder Klopfen anzeigten, dann die Erzteiler, welche die Erze auf die Anteile der Teilhaber aufteilten. Die Bergbeeideten aber richteten über Streit und Hader."

Ebenfalls im 15. Handstein, „Von den Bergschichten überschrieben", erwähnt Kořinek die Schichtdauer von sechs Stunden, später von acht Stunden; der Schichtbeginn wurde durch Läuten einer Glocke in Kuttenberg angezeigt. Der Bergmann wurde für seine Arbeit ursprünglich mit Erzen entlohnt, aber nach Erlassung der Bergrechte mit Geld.

Gleichfalls aus Böhmen stammt der nachfolgende Bericht von Kaspar Graf Sternberg, der in seinem Urkundenbuch zur „Geschichte der böhmischen Bergwerke", Prag 1838, noch den Gebrauch des Klopfens sowie gleichzeitig der Schichtglocke mit folgenden Worten schildert:

„Die Arbeitsstunden oder Schichten wurden den Bergarbeitern durch das Klopfen auf Brettern und auf das Gestein in den Gruben angedeutet, welches vom Tageslicht begann, in einem gewissen Taktmaß der Schläge bestand, und in den Gruben unterirdisch telegrafenartig bis zu den tiefsten oder entferntesten Orten fortgepflanzt wurde. Auf dieses gegebene Zeichen fuhren die Bergleute an die Arbeit und von der Arbeit.

So heißt Ausklopfen in der technischen Sprache der Bergleute: das Zeichen zum Ablassen von der Arbeit und ausfahren aus den Gruben. Nach den Constitutiones juris metallicae wurden die Stunden oder Schichten ausgerufen. Später trat das An- und Ausläuten mit sogenannten Schichtglocken in Übung; das Klopfen bleibt aber noch immer üblich, weil in tiefen und ausgedehnten Grubengebäuden bei entlegenen Orten die Arbeiter den Laut der Glocke nicht wahrnehmen."

Als letztes Beispiel möge ein Zitat aus dem „Deutschen Bergwörterbuch" von Heinrich Veith, Breslau 1870/71, herangezogen werden, worin über die Bergmannsausdrücke „Auslauten" und „Ausklopfen" folgendes geschrieben wird:

„auslauten: durch Schläge an eine Glocke den Bergarbeitern in der Grube das Zeichen zum Ausfahren geben.
(nach Sebastian Span, Bergrechtsspiegel, Dresden 1698)"

„ausklopfen, auch klopfen, aufklopfen, auspochen: durch klopfen an die Hängebank den Bergarbeitern in der Grube das Zeichen zum Ausfahren geben: Es sollen die Bergleute und Bergarbeiter 8 Stunden beständig in der Arbeit seyn, auch nicht eher ausfahren, bis diese 8 Stunden verflossen und sie ausgeklopfet werden."

Wir sehen somit das „Auspochen" als eine durch einen Zeitraum von über 350 Jahren hindurch nachweisbare, eindringliche und eindeutig beschriebene wichtige bergmännische Tätigkeit. Sie ist unter verschiedensten Bezeichnungen bekannt, wie Auslauten, Ausklopfen usw. Denn diese Tätigkeit war für den regelmäßigen Ablauf der Schichten in der Grube und damit für Leistung und Sicherheit der Belegschaft, insbesondere aber auch für die Produktion, von ausschlaggebender Bedeutung [11]).

Schichtglocken und Schachtglocken

Beginn und Ende der Schichtzeiten wurden, wie bereits erwähnt, in mehreren Bergbauorten in früherer Zeit auch durch Anschlagen oder Läuten kleinerer oder größerer Glocken bekanntgegeben. Es waren dies die sogenannten Schichtglocken.

Im Sächsischen Erzgebirge ist jedes Huthaus und jede Stollenkaue mit einem Turmreiter, das heißt mit einem kleinen Türmchen mit einer Glocke darin, ausgestattet (Fig. 18 und 19). Der Architekt und Volkskundler Fritz Bleyl aus Dresden hat auf die Eigenart dieser bergmännischen Baulichkeiten bereits 1917 hingewiesen und zahlreiche Formen dieser typisch-gleichmäßigen Kauen und Huthäuser in Sachsen in verdienstvoller Weise in Federzeichnungen festgehalten [12, 13]). Im Harz sind die Huthäuser oder die Gebäude der Grubenleitungen ganz ähnlich mit Glockentürmchen versehen. Die typischen Formen dieser Schacht- und Stollenkauen und Huthäuser standen meistens im 18. und 19. Jahrhundert in Gebrauch, einige gehen bis ins 17. Jahrhundert zurück. Auch in Böhmen sind diese Formen gelegentlich vorhanden.

In Eisenerz ist der alte Schichtturm mit seiner Glocke bekannt (Abb. 5). Er ist im Jahr 1581 erbaut worden. Auch am Knappenberg bei Hüttenberg in Kärnten befindet sich noch eine solche kleine Schichtglocke, wohl aus späterer Zeit, die im Freien auf einem Gestell aufgehängt ist (Abb. 7). Im schwedischen Erzbergbau ist eine solche Schichtglocke in Falun erhalten, die noch heute zur Erinnerung im Anfahrtshaus der Besuchergrube im Turmreiter befestigt ist [14]). Im Erzbergbau Rudabánya in Nordungarn befand sich bis um 1880 ein hölzerner Glockenturm mit Schichtglocke neben der Kirche [15]). Heute ist dieser durch einen gemauerten Glockenturm ersetzt.

Fig. 18: Stollenkaue Frisch Glück-Stollen in Johanngeorgenstadt (Sachsen), 18. Jahrhundert, 1915 erneuert (Aus: Leobener Grüne Hefte, Bd. 36, S. 281)

Der Eisenerzer Schichtturm beherbergt noch seine alte Schichtglocke. Dieselbe ist von Martin Hilger d. J. gegossen worden, der auch die große Glocke „Liesel" des Grazer Uhrturms gegossen hat und von dem auch eine Freiberger Kirchenglocke stammt [16]). Die Schichtturmglocke zu Eisenerz trägt folgenden Spruch:

„Laßts enk vermahnen von mein Klangh,
Gehts an die Arbeit, verzeuchts nit langh." [17])

Die Schicht- und Häuerglocken tragen oft verschiedene Sprüche eingegossen. Das Häuerglöcklein von St. Petri aus Freiberg/Sachsen, das sich gegenwärtig im dortigen Stadt- und Bergmuseum befindet, weist folgenden Spruch auf [18]):

„Auf, auf! Zur Grube ruf ich euch,
Die ich hier oben steh.
So oft ihr in die Tiefe fahrt,
so denket in die Höh'!"

Eine ähnliche Schichtglocke ist auch von der einstigen Himmelfahrt-Fundgrube in Freiberg/Sachsen bekannt [18]).

Glocken, das heißt Schichtglocken oder Schachtglocken, auch wenn sie von kleinerer Größe waren, sind zweifellos teurer gewesen als hölzerne Klopfbretter, denn Glocken bestehen aus 80 Prozent Kupfer und 20 Prozent Zinn. Daher werden Schichtglocken später in Anwendung gekommen sein als die Klopfen. Im Gegensatz hiezu ist aber festzuhalten, daß insbesondere aus dem slowakischen Erzbergbau aus früherer Zeit sowie aus der Gegenwart die Aussage von Bergleuten bekannt ist, daß der metallene Klang die Berggeister vertreibe und diese dann auch das Erz mitnähmen oder vertauben lassen, daher sei der hölzerne Klang, das Klopfen, dem Läuten der Glocken weitaus vorzuziehen [19]).

In diesem Zusammenhang ist auch eine Sage von der Schichtglocke auf dem Dürrnberg bei Hallein zu erwähnen. Die Sage von dieser Glocke lebt bis in unsere Zeit noch im Gebet der Salzbergknappen fort:

„Laß, o Herr, auch bald die Gnomen deiner Gnade teilhaftig werden."

Die hilfreichen Berggnomen verschwanden in dem Augenblick aus dem Berg, als das Glockenläuten zum Schichtbeginn eingeführt wurde. Sie begründeten dies damit, daß sie Christus nicht nach Christart ehren konnten, wenn sie ihm auch nicht Feind wären [20]).

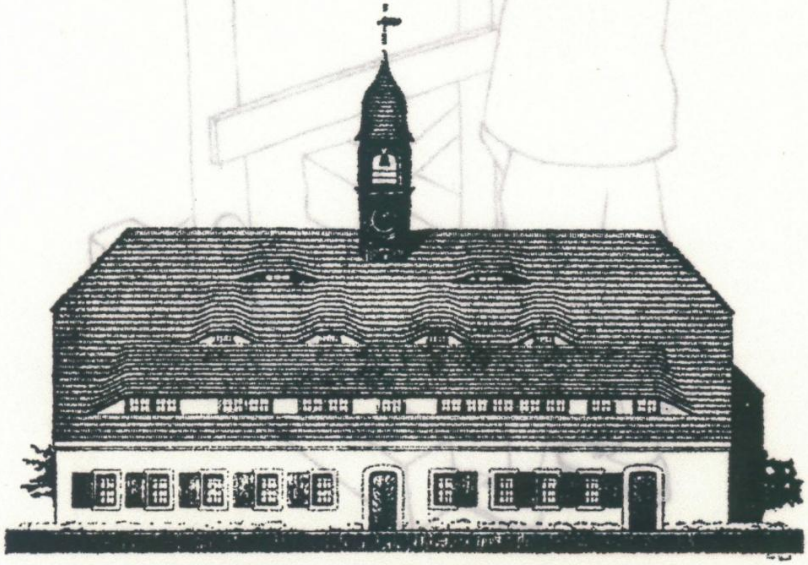


Fig. 19: Huthaus im Sächsischen Erzgebirge,
Beschert Glück Fundgrube in Zug bei Brand-Erbisdorf unweit Freiberg/Sachsen, 18. Jahrhundert
(Aus: Leobener Grüne Hefte, Bd. 36, S. 292)

Zu vermerken ist, daß das berühmte Glockenbuch von Paul Sartori [21]) unter vielen Darstellungen, Glockenanwendungen und Glockenbräuchen die Verwendung als bergmännische Anfahrts- oder Schichtglocke nicht kennt.

Klempern in Tagbaubetrieben

In Österreich sind gegenwärtig „eiserne Klempern“ [22]) allgemein bei großen Tagbaubetrieben in Gebrauch, wo man durch eine bestimmte Anzahl oder Dauer von Schlägen Beginn und Ende der Schußzeiten angibt, so daß sich die

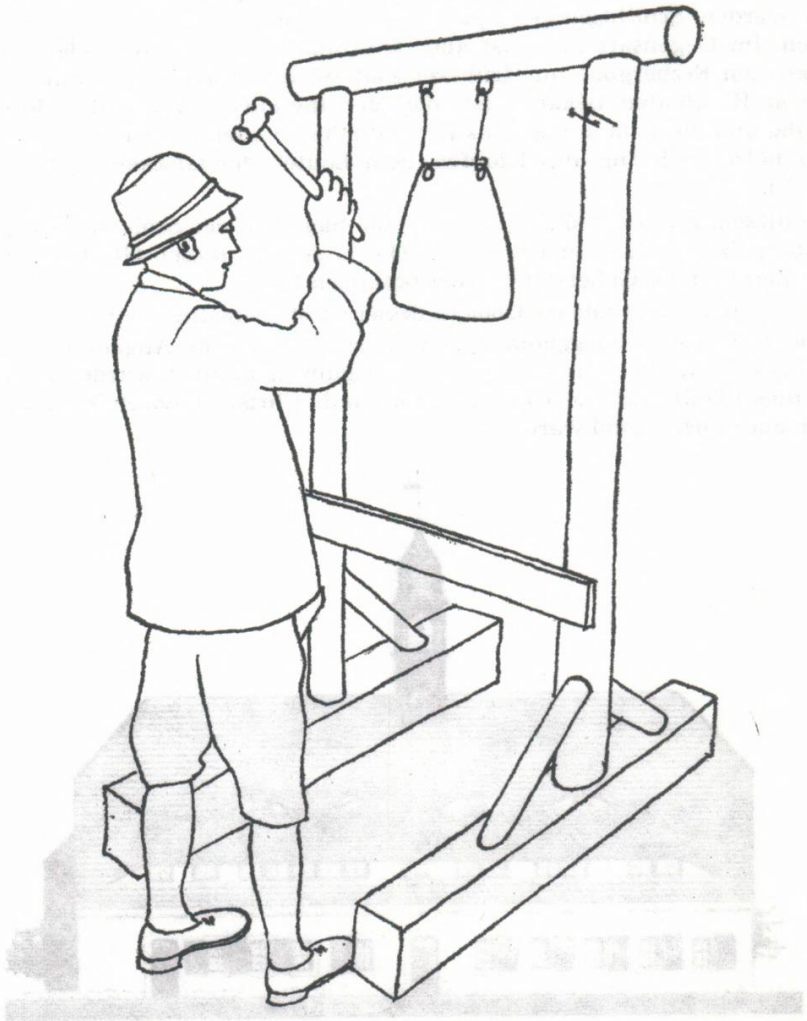


Fig. 21: Häuer am Steirischen Erzberg beim „Klempern“, 1936
(nach einer photographischen Aufnahme gezeichnet von Martin Kupf)

Belegschaft in Deckung begeben bzw. wieder mit der Arbeit beginnen kann. Solche „Klempern" — Eisenplatten oder alte Eisenschienen an zwei Drähten freihängend an einem Holzschragen oder Holzgestell befestigt — sind in Eisenerz (Fig. 21) und in Hochfilzen in Verwendung und waren in Radenthein, in Breitenau und anderen Betrieben bis zu dem Zeitpunkt, als der Tagbau vom Tiefbau abgelöst wurde, in Gebrauch. Auch im Magnesitbergbau Veitsch wurden bis zu seiner Einstellung die Schußzeiten durch Klempern angezeigt. Auch bei allen Steinbruchbetrieben sind solche Klempern mit Angabe der Schußzeiten und Signale auf einer Warntafel aus Sicherheitsgründen behördlich vorgeschrieben [23]).

Als Beispiel soll nachstehend der Gebrauch der Klempern am Steirischen Erzberg angegeben werden:

Früher gab es am Steirischen Erzberg drei Schußzeiten täglich, gegenwärtig sind im Tagbau nur mehr zwei Schußzeiten eingeführt, und zwar von 9.30 bis 9.50 Uhr und von 17.30 bis 17.50 Uhr. Der Ablauf der Signalgebung mit den Klempern und anderen bergbehördlich vorgeschriebenen optischen Sicherheitsmaßnahmen ist folgender:

Vorwarnung: Um 9.30 und 17.30 Uhr werden mit der Klemper 30 Schläge gegeben; gleichzeitig werden bei den Schußzeichenmasten die Balken in eine horizontale Lage geschwenkt, und als optisches Zeichen ist das Blinken eines grünen Lichtes eingeschaltet.

Schußzeit: Um 9.40 und 17.40 Uhr werden mit der Klemper — als akustisches Signal — durch einen Mann 20 Schläge gegeben; gleichzeitig wird an den Schußmasten die Schießkiste (der Schußkorb) hochgezogen, und als optisches Zeichen beginnt ein rotes Licht zu blinken.

Entwarnung: Am Ende der Schußzeit, um 9.50 und 17.50 Uhr, werden mit der Klemper 7 Schläge gegeben (2 × 3 und 1 Schlag); gleichzeitig wird am Schußmast der Balken in die senkrechte Lage niedergeschwenkt, die Schießkiste niedergelassen, und das rote Licht erlischt.

Der schwenkbare Balken und die Schießkiste sind rot-weiß schräg gestreift. Die Lichtsignale, zum Teil automatisch über eine Uhr zentral gesteuert, sind an verschiedenen Punkten des Tagbaubetriebes sowie bei den Betriebszugängen (Talstation, Krumpental) aufgestellt.

Es ist verständlich, daß den Schußzeiten in großen Tagbaubetrieben, wie zum Beispiel am Steirischen Erzberg, betrieblich sowie durch die Berghauptmannschaft besondere Sicherheitsvorschriften und Sicherheitsmaßnahmen zugeordnet sind, da in der Gegenwart Großbohrlochsprengungen oder auch andere Schießarbeiten beachtlichen Ausmaßes jeden Tag vorgenommen werden. Die Gewinnung von Erz und Gestein ist ja die Tätigkeit des Bergmannes. Am Steirischen Erzberg werden zum Beispiel gegenwärtig 1,5 Mio kg Sprengstoff pro Jahr (fester und flüssiger Sprengstoff) verbraucht und damit 3,5 Mio t Erz bzw. 17 bis 18 Mio t Haufwerk (Erz und Gestein) gewonnen. Dies entspricht einem spez. Sprengstoffverbrauch von 75 bis 100 g/t Haufwerk. Der tägliche Sprengstoffverbrauch am Steirischen Erzberg liegt bei 5000 bis 6000 kg. Aus diesen Zahlen geht die Bedeutung einer entsprechenden Sicherung und Signalgebung für die Belegschaft — und etwaige Besucher — eindeutig hervor [25]).

Im Anschluß an die Beschreibung des Klemperns zu den Schußzeiten am Steirischen Erzberg kann hier noch die Gewitterwarnung erwähnt werden. Sie bezweckt, daß bei Herannahen von Gewittern nicht geschossen werden darf, das heißt nicht einmal Bohrlöcher mit Sprengstoff und Sprengkapseln

versehen werden dürfen, da durch statische elektrische Aufladung Kurzschlüsse und damit tödliche Unfälle auftreten können. Diese Gewitterwarnung wird mittels Sirenenton für den gesamten Berg gegeben in folgender Form:

Gewitterwarnung: 15 Sekunden Dauerton, 5 Sekunden Pause, mehrmals wiederholend.

Entwarnung: 1 Minute Dauerton. [24])

Der Beginn des Tagbaubetriebes am Steirischen Erzberg und damit der Einführung von Schußwarnungen, also des Klemperns, ist im großen Maß mit dem Christoph-Tagbau festzulegen um 1873. Schon unter Bergverwalter Dulnig im Jahr 1831 entstand eine Reviereinteilung, die neben Grubenrevieren des Vorderberger Erzberges auch ausgedehnte Tagbaue hatte. Die Etagierung war schon damals geplant. Die Umstellung auf einen einheitlichen Tagbau war generell jedoch erst bis 1890 abgeschlossen. Als Einführung der Pulversprengung wird am Erzberg das Jahr 1720 genannt — während beim nahegelegenen Kupfererzbergbau Radmer bereits 1635 die Erzgewinnung mittels Pulvers durch den Bergmeister Martin Silbereysen II geschichtlich nachgewiesen ist [26]).

Klopfen in Österreich

In Österreich gibt es derzeit nur mehr zwei bergmännische „Klopfen" — soweit dem Verfasser bekannt ist —, nämlich im Wolfsegg-Trauenthaler Kohlenrevier in Oberösterreich, und ein erhaltenes „Klopfbrett" im Stadtmuseum Leoben.

Bestimmt hat es in früheren Zeiten eine große Anzahl von Klopfen gegeben, wahrscheinlich vor jedem Stollenmundloch und in jedem Bergbau.

Die Klopfen des Hausruck-Kohlenreviers stammen etwa aus der Zeit um 1860 oder 1880 und sind zweifellos seinerzeit vor je einem Stollenmundloch gestanden. Sie wurden später nach dem Aufkommen der Werkssirene und der Armbanduhren überflüssig und umgestellt.

Die eine Klopfe (Abb. 8) steht heute am Ortsrand der seinerzeitigen Werkssiedlung Kohlgrube und wird bis in die Gegenwart bei Beerdigungen von Bergleuten verwendet. Sie war bis 1955 beim gleichnamigen Kohlenbergbau Kohlgrube und wurde dann im Zuge einer Straßenverbreiterung abgetragen. Die zweite Klopfe steht zum gleichartigen Gebrauch vor dem Leichenhaus in Thomasroith. Ein dumpfes Schlagen oder Pochen begleitet einen verunglückten oder verstorbenen Bergmann bei seiner letzten Grubenfahrt. Abordnungen der Knappschaft in schwarzer Bergmannstracht sowie die Bergmusikkapelle in schwarzer Tracht, mit wehenden Federbüschen auf den Kalpaks und mit umflorter Fahne, erweisen dem Verstorbenen die letzte Ehre [27]).

Aus dem obersteirischen Glanzkohlenrevier von Fohnsdorf-Seegraben ist nur mehr das Seegrabener Klangbrett erhalten. Ohne Zweifel waren in früherer Zeit auch in Fohnsdorf und Sillweg, als dort noch Stollen- und Schrägschacht-Bau umging, Klopfen vorhanden. Sie sind aber nicht mehr erhalten. Die Seegrabener Klopfe, an die sich alte Bergleute heute noch gut erinnern [28]), stand seinerzeit vor dem Traugottstollen. Auch ein „Gasthaus zur Klopf" hat schon im oberen Seegraben immer bestanden. Mit der Erweiterung des Betriebes durch den Schutzengelschacht und Wartinbergschacht ist die Gastwirtschaft, allgemein als „die Klopf" bekannt, entstanden und in ihr wurde das Klangbrett bis zur Zeit der Abtragung des Gebäudes (im Jahr 1964) aufbewahrt.

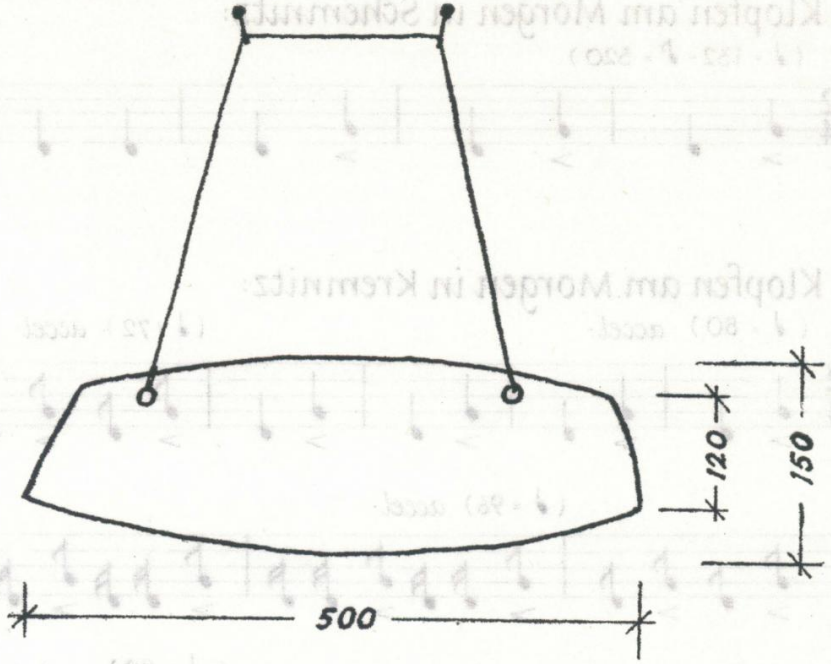


Fig. 23: Klopfbrett aus dem einstigen Glanzkohlenbergbau Seegraben bei Leoben; bis um 1910 in Gebrauch, danach im Werksgasthof „Zur Klopf" aufgehängt, gegenwärtig im Stadtmuseum Leoben

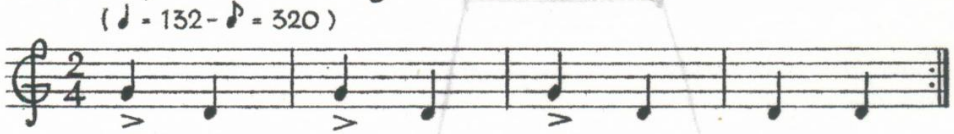
Gegenwärtig befindet sich das Klopfbrett im Leobener Stadtmuseum [29]). Die Maße sind wie folgt: 47 bzw. 50 cm lang und 12 cm breit. Zwei Klopfhämmer sind dazu vorhanden (Fig. 23).

Klopftürme sind im Gebiet des heutigen Österreich nicht bekannt und waren auch in früherer Zeit nicht in Gebrauch.

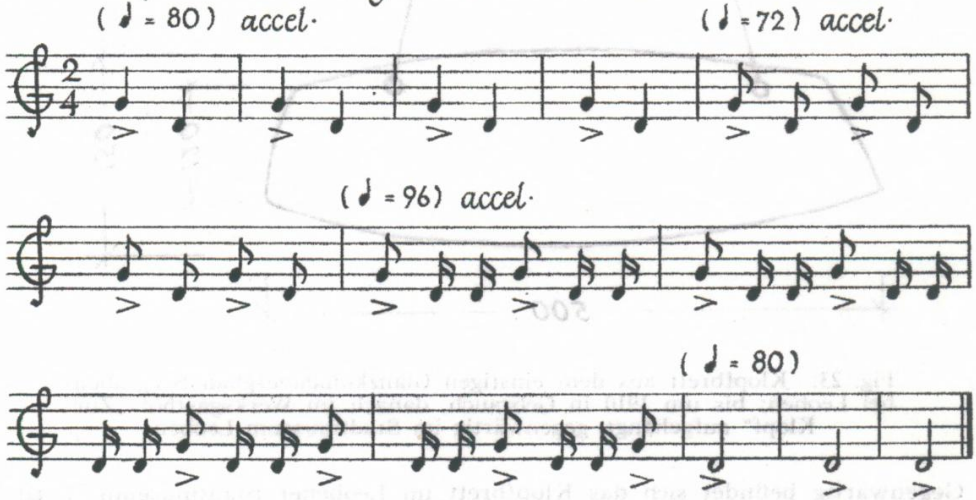
Der Klopfturm von Schemnitz und das Klopfen im Slowakischen Erzgebirge

Die berühmteste „Klopf" befindet sich wohl in der alten Bergstadt Schemnitz (Banská Štiavnica) im Slowakischen Erzgebirge. Das Gebäude wurde im Jahr 1681 im Renaissance- und Barockstil erbaut (Abb. 6). Oberhalb des Eingangstores befindet sich ein steinernes Relief, das die Zeichen der Bruderlade sowie das Stadtwappen und die Jahreszahl 1681 samt einer Inschrift trägt [30, 31]). Im Türmchen des mächtigen Gebäudes befindet sich jenes Klopfbrett als hölzernes Instrument, dessen Stimme einst die Bergarbeiter aus ihrem Schlaf weckte und sie zum Arbeitsantritt rief. Die Räume des Erdgeschosses dienten als Kerkerzelle für jene Bergleute, die vom Berggericht zu einer Freiheitsstrafe verurteilt worden waren. In den Räumen des ersten und zweiten Stockes wohnte der „Klopfer". Er war wahrscheinlich auch mit der Bewachung der Gefangenen beauftragt. Gegenwärtig wohnt im Gebäude der Klopf ein Bergmann. Grundstück und Bau gehören der Staatlichen Bergdirektion.

Das Klopfen am Morgen in Schemnitz:



Das Klopfen am Morgen in Kremnitz:



Das Klopfen beim Begräbnis in Schemnitz:

Notenbeispiele 1—3: Klopftöne — ins Notensystem übertragen — aus Schemnitz und und Kremnitz (Slowakei)
(nach E. Plicková, 1955)

Das im Klopfturm aufgehängte Holzbrett ist aus Lindenholz gefertigt. Der Gebrauch des Klopfens ist seit 1681 bis heute in Übung. Das Klopfbrett wird gegenwärtig anläßlich des Bergmannstages, von Festlichkeiten, bei Bergmannsbegräbnissen sowie bei der Ankunft von Honoratioren betätigt. Das Klopfen findet jetzt, wie erwähnt, vorwiegend bei Bergmannsbegräbnissen statt. Sowohl das Gebäude als auch das Klopfbrett selbst heißt „die Klopf" oder auf slowakisch „klopačka". (Fig. 22 a—b)

In dem Gebäude wohnte seinerzeit, wie berichtet, der „Klopfer", der morgens früh um 3 Uhr zum ersten Mal klopfte. Das Tempo war „accellerando"

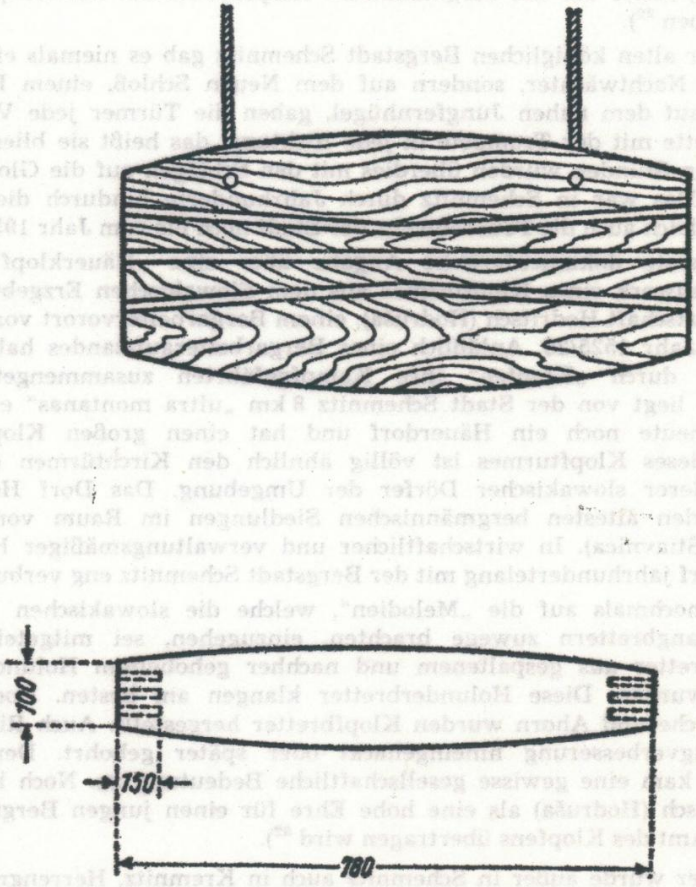


Fig. 22 a—b: Klopfbretter aus dem slowakischen Erzgebirge: a) aus Hodruša/Hodritsch b) aus Banská Štiavnica/Schemnitz. Bemerkenswert sind bei a) drei lange Klangrillen, bei b) drei kurze Klangbohrungen
(Aus: E. Plicková, Der Klopfturm, 1955)

durchgeführt. Nach einer halben Stunde klopfte man zum zweiten Mal, aber schon anfangs war das Klopfen rascher wie beim ersten Mal und das Tempo wurde vom Klopfer auch dieses Mal beschleunigt. Es gab früher „Meister" im Klopfen: sie konnten morsezeichenähnliche Variationen auf dem Klangbrett ertönen lassen, dadurch, daß sie das hängende Brett mit der freien Hand anfaßten und dadurch einen Teil desselben zum Verstummen brachten. Durch die Variation der Länge oder der Kürze des Brettes wurden tiefere oder höhere Töne auf dem Klopfbrett erzielt. Das „kürzere" Brett gab immer einen höheren Ton. Ester Plicková ist das Verdienst zuzuschreiben, in der Westslowakei erstmals die Klopfrhythmen beschrieben und aufgezeichnet (Notenbeispiel 1—3) sowie auf das bergmännische Klopfbrauchtum überhaupt hingewiesen zu haben [32]).

In der alten königlichen Bergstadt Schemnitz gab es niemals einen umhergehenden Nachtwächter, sondern auf dem Neuen Schloß, einem Renaissancegebäude auf dem nahen Jungfernhügel, gaben die Türmer jede Viertelstunde eine Motette mit der Trompete in jede Richtung, das heißt sie bliesen viermal. Die ganzen Stunden wurden überdies mit den Schlägen auf die Glocke gekennzeichnet. Das war in Schemnitz durch Jahrhunderte hindurch die „lebendige Uhr", zugleich auch die Feuerabwehr der Stadt noch bis zum Jahr 1950 [31]).

Die erste dokumentarische Angabe über eine „Häuerklopf" bzw. das älteste Bauwerk eines Klopfturmes aus dem Slowakischen Erzgebirge stammt aus der Ortschaft Hodritsch (Hodruša), einem Bergarbeitervorort von Schemnitz, aus dem Jahr 1525/26. Anläßlich eines Bergarbeiteraufstandes haben hier die Anführer durch „Klopfen" ihre Kampfgefährten zusammengetrommelt [31]). Hodritsch liegt von der Stadt Schemnitz 8 km „ultra montanas" entfernt. Der Ort ist heute noch ein Häuerdorf und hat einen großen Klopfturm. Die Bauart dieses Klopfturmes ist völlig ähnlich den Kirchtürmen (Glockentürmen) anderer slowakischer Dörfer der Umgebung. Das Dorf Hodritsch gehört zu den ältesten bergmännischen Siedlungen im Raum von Schemnitz (Banská Štiavnica). In wirtschaftlicher und verwaltungsmäßiger Hinsicht war dieses Dorf jahrhundertelang mit der Bergstadt Schemnitz eng verbunden.

Um nochmals auf die „Melodien", welche die slowakischen Klopfer auf ihren Klangbrettern zuwege brachten, einzugehen, sei mitgeteilt, daß die besten Bretter aus gespaltenem und nachher gehobeltem Holunderholz hergestellt wurden. Diese Holunderbretter klangen am besten. Doch auch aus Eiche, Buche und Ahorn wurden Klopfbretter hergestellt. Auch Rillen wurden zur Klangverbesserung hineingehackt oder später gebohrt. Dem Amt des Klopfens kam eine gewisse gesellschaftliche Bedeutung zu. Noch heute gilt es in Hodritsch (Hodruša) als eine hohe Ehre für einen jungen Bergmann, wenn ihm das Amt des Klopfens übertragen wird [32]).

Früher wurde außer in Schemnitz auch in Kremnitz, Herrengrund (Špania Dolina), Schmöllnitz (Smolnik) und in Salzburg (Sóvár, Solná baňa in der Ostslowakei) geklopft. Seit dem Jahr 1752 bestand hier im alten ungarischen „Salzburg" eine Saline, die auch heute noch in Betrieb ist.

Weitere Orte, in denen in früherer Zeit im Raum von Schemnitz (Banská Štiavnica) der Arbeitsbrauch des Klopfens geübt wurde, waren die Bergbauorte Štefultow (ehemaliger deutscher Name Steplitzhof), Piarg (jetzt Štiavnicke

Baňe, etwa 4 km vom Zentrum der Stadt Schemnitz entfernt, aus dem deutschen Namen „Berg" entstanden) und einige weitere Bergmannssiedlungen [31]).

Klopfen und Glocken in Bergmannsliedern, Bergmannssprüchen und auf bergmännischen Kunstgegenständen

Auch in Bergmannsliedern kommen die Schichtglocke oder die Klopfe mehrfach erwähnt vor.

So heißt es in einem über das ganze deutsche Sprachgebiet verbreiteten bergmännischen Volkslied, das um 1820 — möglicherweise in Tarnowitz, Oberschlesien — entstanden ist [33]):

„Schon wieder tönt vom Schachte her
des Glöckleins leises Schallen,
laßt eilen uns, nicht weilen mehr,
zum Schachte lasset uns wallen."

In einer anderen Fassung des Liedes heißt es „vom Turme her", das heißt von der Schichtglocke des Huthauses oder der Schachtkaue her.

In dem bekannten volkstümlichen Bergmannslied „Der Bergmannsstand sei hoch geehret" — etwa um 1860 entstanden [34]) — heißt das zweite Gesätz:

„Hört ihr nicht des Glöckleins leises Schallen?
Hört ihr nicht die Klopfe, die uns ruft?
Nun wohlan, zum Schachte laßt uns wallen,
ein „Glückauf" erschallet durch die Luft.
Ja, den Söhnen der Gruben und der Berge
reicht ein jeder freundlich die Hand.
Es lebe hoch, es lebe hoch der Bergmannsstand!"

Auch ein sächsisches Bergmannslied aus dem beginnenden 19. Jahrhundert ist hier zu erwähnen, da es darin heißt „der Seier hat geschlagen", das heißt die Sanduhr ist abgelaufen [35]).

Das „Pochen" kommt auch in einem alten Bergmannsspruch vor, der sich bis in die Gegenwart erhalten hat; er lautet [36]):

„Man soll nicht eher ausfahren,
bis der Steiger auspochet."

Auch in einer Eisenerzer Bergmannssage („Sing, Knappe, sing") [37]) wird die Schichtglocke des Schichtturmes erwähnt. Die Eisenerzer Heimatdichterin Adele Eigner-Prantl hat übrigens vor kurzem — mit Unterstützung der Stadtgemeinde — einen Mundart-Gedichtband „Schichtturm-Chronik" herausgebracht [38]).

Aus dem slowakischen Raum findet sich auch auf einer Herrengrunder Kupferschale ein schöner Beleg für eine „Klopfe" [39]). Eine etwa aus der Zeit um 1750 stammende Doppelhenkelschale — heute im Besitz der Bibliothek der Montanistischen Hochschule Leoben — hat inwendig einen getriebenen Fries mit der Darstellung eines Bergbau- und Hüttenbetriebes. Links sind eine Schachtkaue mit Stern sowie zwei Göpel, ein Karrenläufer (Bergmann mit erzgefülltem Hunt), eine Schmelzhütte und eine Klopfe zu sehen, der zweite Teil des Frieses zeigt einen Haspel, eine zweite Schmelzhütte, einen Bergmann vor Ort bei der Schlägel- und Eisenarbeit sowie eine Schachtkaue mit zwei Göpeln (Fig. 20). Die „Klopfe" ist unter einem ziegelgedeckten Dach untergebracht.

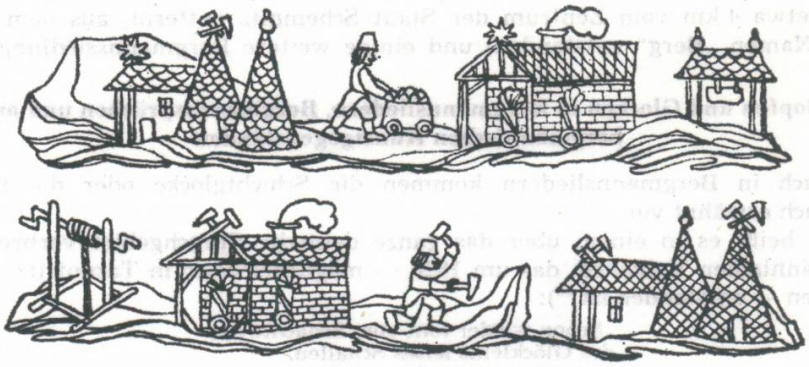


Fig. 20: Getriebener Fries mit Darstellung eines Berg- und Hüttenbetriebes an der Innenwandung einer Herrengrunder Kupferschale, um 1750. Rechts oben eine „Klopfe“
(Aus: Leobener Grüne Hefte, Bd. 40, Abb. 9)

Herrengrunder Gefäße sind aus Zementkupfer in bergmännisch-volkstümlicher Handarbeit um die Zeit 1640 bis 1820 verfertigt worden. Durch Einlegen von Eisen in die kupfersalzhaltigen Stollenwässer hat sich das Kupfermetall auf dem Eisen niedergeschlagen, wurde abgekratzt, raffiniert und zu Blechen verwalzt. In handwerklicher Arbeit sind dann diese interessanten Becher oder Gefäße geschaffen und oft mit einem Goldrand versehen worden. Zahlreiche Herrengrunder Becher tragen eingraviert Sprüche, meist des Inhaltes: „Eisen war ich, Kupfer bin ich, Gold ziert mich.“ [39])

In der Slowakei kommen öfters auch kleine volkstümliche Bastelarbeiten vor, auf denen neben anderen bergmännischen Gegenständen und Arbeiten auch Klopfbretter dargestellt sind, oder der berühmte „Klopfturm“ von Schemnitz (Banská Štiavnica) aus Holz und bunten Steinchen und Erzbröcklein modellmäßig zusammengesetzt ist [40]). Auch in größeren volkstümlichen „Handsteinen“ kommen Klopfen vor.

Klopfen und Klempern im außerbergmännischen Bereich

Klopf- und Klangbretter oder metallene Klempern sind im außerbergmännischen Bereich seit langem bekannt und stehen oft sogar noch in der Gegenwart in Verwendung.

Das hölzerne Schlagwerk hört man im allgemeinen sehr weit. So ist es in den Alpenländern bei Holzknechten oder Bergbauern noch als Verständigungsmittel in Gebrauch. Auch metallische Klempern, oft Bauerngong genannt, sind in Österreich bekannt [41]). In Norddeutschland waren früher Hartholzplatten zum Anklopfen unter dem Namen „Hillebille“ gebräuchlich. Doch auch im kirchlichen Bereich, von allem in Klöstern des Balkans, wurden Klangbretter bis in die jüngste Zeit verwendet, um die Klosterinsassen zum Gebet oder zu Mahlzeiten zu rufen.

In Rumänien, zum Beispiel im Banater Bergland bei der Feldspatgrube Teregova, waren und sind hölzerne Schlagbretter trotz Kirchenglocken noch

gegenwärtig in Gebrauch, das heißt es wird damit „geläutet". Dieser Vorgang stammt aus der Zeit der Türkenherrschaft, als alle Glocken weggenommen wurden, da sie gegen die Vorschriften des Islams sind. Insbesondere bei Begräbnissen wird am Friedhof während und nach der Einsegnung das Schlagbrett im langsamen Trauerrhythmus betätigt. Auch in der Karwoche wurden vor der Kirche „Klopfbretter" aufgestellt und damit — an Stelle der Glocken — „geläutet" [42]).

Auf der Eisenerzgrube Ocna de fier (Eisenstein) in Rumänien (Banat) war im Jahr 1922 noch eine „Klopfe" mit hölzernem Schlagbrett vor dem Berghaus in Betrieb, wo ein Gaimel täglich die Stunden damit anschlug [43]).

J. Manninen [44]) führt in einer Arbeit bereits 1930 über Kugelklappern und „Hillebille" Klempern an aus Estland, Rußland und Armenien. In Rußland werden sie klepale genannt, in Bosnien klepalo. Hier waren solche Schallbretter früher auf jedem Hof, wo sie in Tätigkeit gesetzt wurden, wenn Räuber kamen. In Bulgarien erwähnt Manninen Schallbretter in Klosterhöfen anstatt Glocken. Hölzerne Schallbretter sind seiner Meinung nach zuerst auf slawischem Boden, dann erst auf germanischem entstanden.

Das Wort Hillebille scheint aus dem mittelhochdeutschen billen = schlagen, Lärm machen, entstanden zu sein. Im Russischen heißt bilo = Schallbrett, bit = schlagen, engl. bell = Glocke.

E. Hoffmann und H. Bächtold-Stäubli [45]) erwähnen unter „Hillebille" besonders die Gegenden des Harzes und des Erzgebirges sowie Pommern, Kurland, West- und Ostpreußen sowie Westfalen. Bis zur Wende des 19. Jahrhunderts waren die Klangbretter vorzugsweise bei Wald- und Bergarbeitern als nachweisbar hochaltertümliches Signalgerät wahrscheinlich von slawischen Besiedlern eingeführt und sind gegenwärtig nur mehr in Museen anzutreffen. Weder mündliche noch schriftliche Überlieferungen berichten über einst damit verknüpfte abergläubische Vorstellungen.

Richard Andree [46]) nennt die „Hillebille" die älteste Form eines Signalgerätes. Der Name stammt nach seiner Mitteilung vom Namen eines Berges „Hillebille" am Südrand des Harzes bei Lauterberg. Er bezeichnet es als ein Gerät der Köhler, um sich gegenseitig Zeichen zu geben, und beschreibt die Hillebille als ein 25 × 75 cm glattes hartes Buchholzbrett, das mit einem Klöppel aus Hainbuchenholz geschlagen wurde. Diese hellen Töne waren 2 bis 4 km weit hörbar. Durch einen bestimmten Rhythmus der Zeichen konnte ein Köhler bei Bedarf andere Meilergehilfen zur Hilfe herbeiholen.

Zusammenfassung

Es wurde in den vorstehenden Zeilen versucht, die Funktion und Bedeutung der bergmännischen Signalgebung in Vergangenheit und Gegenwart darzustellen.

Denn Beginn und Ende der Arbeitszeit — und zwar in exakt geregelten Formen und Zeitabläufen — spielen seit altersher im Bergbau eine ganz bedeutende Rolle und sind von hier aus in die moderne arbeitsteilige Industriegesellschaft unserer Zeit von selbst hineingewachsen bzw. von ihr voll übernommen worden.

Die einzelnen bergmännischen Tätigkeiten, wie „Rufen" und „Auspochen", und die Signalgeräte, wie Klopf- und Klangbretter sowie Schicht- und Schachtglocken, wurden besprochen und zum Teil durch Abbildungen dargestellt.

Mehrere Jahrhunderte hindurch waren Glocken und Klangbretter im mitteleuropäischen Bergbau in Gebrauch, oft bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Schichtglocken, das heißt die Glocken in einem kleinen Türmchen auf dem Dach der Schachtkaue oder der Huthäuser, dürften kurz nach 1500 in Gebrauch gekommen sein, da Agricola sie bereits, zusammen mit dem „Auspochen", erwähnt. Klopfbretter allein waren vielleicht schon vor tausend Jahren in Gebrauch, auch das damit verbundene „Auspochen" in den Gruben.

Als Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen kann zusammenfassend folgendes festgehalten werden:

1. Auf Zechenhäuser und Huthäuser mit Glockentürmchen hat als erster der Dresdener Architekt und Heimatforscher Fritz Bleyl 1917 hingewiesen.

2. Auf Klopftürme, insbesondere den Schemnitzer Klopfturm, und das Arbeitsbrauchtum des bergmännischen „Klopfens" hat die Preßburger Volkskundlerin Ester Plicková erstmals 1955 in einer eingehenden Studie in deutscher Sprache und einige Jahre vorher in slowakischer Sprache aufmerksam gemacht.

3. Eine Zusammenschau auf arbeitsgeschichtlicher Grundlage zwischen Schicht- und Schachtglocken und den Klopfbräuchen, die sowohl eindeutig in Österreich, in Böhmen, in Sachsen und auf dem Harz, als auch im damaligen Nieder- und Oberungarn, der heutigen Slowakei, in Gebrauch waren, gibt hiermit der Verfasser dieser Zeilen unseres Wissens zum ersten Mal. Denn zu dem „Wecken" und „Rufen zur Schicht" und dem Pochen und Läuten der Schichtglocken tritt ein drittes bedeutsames Arbeitsbrauchtum hinzu, das durch viele Jahrhunderte hindurch im mitteleuropäischen Raum verbreitet war, nämlich das „Auspochen" der Bergleute durch Klopfen auf das Gestein oder den obersten Schachtrahmen oder den Stoß im Stollenprofil. Auf Preßluftrohre wird zum Zeichen der Verständigung noch heute geklopft.

4. Die Bedeutung der Zeitmessung im bergmännischen Arbeitsablauf wird untersucht. Im urzeitlichen Bergbau gab es mit größter Wahrscheinlichkeit schon regelrechte $^3/_3$-Schichten, da das Abbauverfahren mittels Feuersetzens eindeutig von Zschocke/Preuschen rekonstruiert und damit eine Schichteinteilung indirekt nachgewiesen werden konnte: Hungergefühl im Magen sowie Anzahl und Länge der abgebrannten Fackeln werden den urzeitlichen Bergleuten jenes Maß an Zeit verliehen haben, um das Ende einer Schicht erkennen zu können.

5. Im Mittelalter und in der Neuzeit gewann dann das „Auspochen" als Signalgebung für Beginn und Ende der Schichtzeit eine neue Bedeutung anstatt des Klopfens auf dem Klopfbrett, ohne oder in Verbindung mit dem Läuten einer Schichtglocke.

6. Gegenwärtig vermitteln Sirenenton und stoßfeste Armbanduhren oder Taschenuhren in einfacher Weise jedem Bergmann den Zeitpunkt von Schichtbeginn und Schichtende. Bei Tagbaubetrieben sind eiserne „Klempern" in Gebrauch, um zusammen mit optischen Zeichen eine eindeutig-exakte und weit-

hin hör- und sehbare Signalgebung für die jeweiligen „Schußzeiten", das heißt für die Durchführung der Sprengarbeiten, zu gewährleisten. Die Sicherheit der Belegschaft und ein geordneter Produktionsablauf sind mit dem „Klempern" zur Ankündigung der Schußzeiten in der Gegenwart auf das engste verbunden.

7. Klopftürme, völlig ähnlich den ortsüblichen Kirchentürmen, nur ohne Glocke, dafür aber seit altersher nur mit einem hölzernen Klangbrett versehen, gibt es, aus dem 16. und 17. Jahrhundert stammend, nur in der Slowakei. Ein Schichtturm, mit einer großen Bergmannsglocke versehen, ist nur in Österreich — in Eisenerz — vorhanden. Kleinere Schicht- oder Schachtglocken sind insbesondere im Sächsischen Erzgebirge, am Harz, gelegentlich auch in Österreich, Böhmen und Schlesien beheimatet. Hölzerne Klopfen gibt es in Österreich nur noch zwei, und zwar im Wolfsegg-Traunthaler Kohlenrevier.

8. Klopfen und Glocken werden auch in Bergmannsliedern mehrfach erwähnt, aber auch in Bergmannssprüchen. Auch auf volkstümlichen Handsteinen des Schemnitz-Kremnitzer Raumes des 18. und 19. Jahrhunderts sowie auf einer Herrengrunder Kupferschale aus der Zeit um 1750 finden „Klopfen" eine künstlerische Erwähnung bzw. Darstellung.

9. Die Zähigkeit, mit der die Bergleute insbesondere des Slowakischen Erzgebirges an dem Gebrauch des „Klopfens" an hölzernen Klangbrettern festhalten, geht zum Teil auch auf den Aberglauben zurück, daß metallische Klänge die guten Bergmännlein, die Elementarwesen, vertreiben und damit auch das Erz verschwindet. Singen und Pfeifen in der Grube gilt heute noch im ganzen europäischen Bereich als verboten.

10. Im außerbergmännischen Bereich sind Klangbretter seit altersher bekannt: In den Klöstern des Balkans sowie in Rußland und Estland, aus Banater Gruben und Kirchen, aus Bosnien zur Abwehr von Wölfen, als Verständigungsmittel in Form eines bäuerlichen Gonges (Metallplatte) oder aus Holz bei Holzschlägerungsarbeiten. Als „Hillebille" wurden Klangbretter bezeichnet, die vor längerer Zeit noch bei den Köhlern des Harzes in Gebrauch waren. Möglicherweise kam das „hölzerne Klangbrett" vor vielen Jahrhunderten aus dem slawischen Raum nach Mitteleuropa.

Als Schlußsatz zu dieser Untersuchung kann wohl mit Recht gesagt werden, daß die Kontinuität, mit der bergmännisches Arbeitsbrauchtum — und dieses ist ein Teil des gesamten Bergmannsbrauchtums [47]) — durch viele Jahrhunderte auf dem Boden unserer Heimat sowie im übrigen mitteleuropäischen Raum sich gehalten hat, beachtenswert ist. Dies gilt vom „Auspochen" in Verbindung mit Klopfen sowie in Verbindung mit Klopfen und dem Läuten einer Schichtglocke, um eine geregelte Arbeitseinteilung in Schichten bewerkstelligen zu können. In der Gegenwart werden in Österreich Klopfbretter nur mehr zur Kundgebung der Trauer bei der Beerdigung verstorbener Bergleute verwendet, in der Slowakei zu Ehren der Bergleute am „Bergmannstag" oder zu ähnlichen feierlichen Anlässen. Jedenfalls aber lebt das Klopfbrauchtum noch. In den Gruben sind heute moderne Signalmittel, wie Sirenen, Uhren und Grubentelefon sowie elektronisch übermittelte Zeichen von einer Grubenwarte aus, dazu drahtloser Hörfunk, in Anwendung, um Zeit und Signalzeichen von übertage nach untertage durchgeben zu können. Altertümliche Verfahren, die

Jahrhunderte lang in Übung waren, sind durch neuzeitliche Verfahren abgelöst worden. Das Schlägel- und Eisen-Zeichen aber auf den Fahrplänen, zur Bezeichnung des Werktages, erinnert an die mühsame Arbeit der Bergleute vor vielen hundert Jahren noch heute.

Anmerkungen

[1]) F. Kirnbauer, Bergbau- und Hüttenwesen in der Zeit von 1500 bis 1600. In: Kommentar zur 3. Lieferung des Österr. Volkskunde-Atlasses, Wien 1971.

[2]) F. Kirnbauer, Der österreichische Bergbau 1945 bis 1970 im Spiegelbild seiner Fördermengen und Kennzahlen (Mont. Rundschau 19, 1971, Heft 5, S. 123 bis 126).

[3]) K. Zschocke und E. Preuschen, Das urzeitliche Bergbaugebiet von Mühlbach-Bischofshofen, Salzburg (Materialien zur Urgeschichte Österreichs 6, 1932). — E. Preuschen, Urzeitlicher Kupfererzbergbau in den österreichischen Alpen. Wien 1967 (Leobener Grüne Hefte Nr. 104).

[4]) O. Schauberger, Ein Rekonstruktionsversuch der prähistorischen Grubenbaue im Hallstätter Salzberg (Prähistor. Forschungen, 5, 1960). — F. Kirnbauer, Über bergmännische Vortriebsleistungen der Alten (Arch. Austriaca 43, 1968, S. 115 bis 120).

[5]) F. Kirnbauer u. K. K. Schubert, Die Märe vom Feldbauer, Wien 1955 (Leobener Grüne Hefte Nr. 18). — In der „Märe vom Feldbauer" kommt das Wort „Schicht" dreimal vor: einmal in der oben geschilderten Bedeutung als „Arbeitszeit" oder Zeit der Arbeit, zweimal jedoch in der Bedeutung als „Anteil" am Bergbaueigentum = Schichtkuxe = ¼ einer Gewerkschaft = 1/32 Kuxe = 1 Schicht (Kirnbauer).

[6]) Der Blei-Silber-Erzbergbau Rammelsberg bei Goslar konnte im Jahre 1969 die 1000-Jahr-Feier seines ununterbrochenen Betriebes begehen.

[7]) J. v. Sperges, Tyrolische Bergwerksgeschichte. Wien 1765. — J. v. Sperges, Schreiben an einen Freund. Wien 1963. (Leobener Grüne Hefte Nr. 69).

[8]) F. Kirnbauer, Georg Agricola und der Bergbau. Wien 1954 (Leobener Grüne Hefte Nr. 19).

[9]) Erste Auflage Dresden 1730.

[10]) J. Urban, Bergmannssagen — „Handsteine" — aus Kuttenberg. Wien 1971 (Leobener Grüne Hefte Nr. 128).

[11]) Es erscheint durchaus möglich, daß der Name des steirischen Werksarztes und Dichters Hans Klöpfer, dessen Vorfahren aus Schwaben stammten, seinen Namen von der Tätigkeit des „Klopfens" herleiten konnte.

[12]) F. Bleyl, Baulich und volkskundlich Beachtenswertes aus dem Kulturgebiet des Silbererzbergbaus zu Freiberg, Schneeberg und Johanngeorgenstadt im sächsischen Erzgebirge. Dresden 1917. Abb. aus Leobener Grüne Hefte Nr. 36, S. 281 und 292.

[13]) Zur alten Form der Bergmannskaue, die mit einem Satteldach, das bis zum Erdboden reicht, versehen ist, ist zu sagen: Der erste Nachweis des Wortes Kaue befindet sich bereits im Gedicht „Die Märe vom Feldbauer" aus der Zeit 1330 bis 1350 (Zeile 142) (Lit.-Zitat 5). Das bis zur Erde reichende Satteldach ist einerseits die Primitivform des volkskundlichen Hauses, anderseits trägt sie in sich den Keim für die spätere Gestaltung steildachiger dreischiffiger gotischer Hallenkirchen. Geborgenheit und Unabhängigkeit sprechen aus der einfachen Bergmannskaue zu einem unverbindlichen Betrachter (F. Kirnbauer, Bergmännisches Brauchtum. Wien 1958, S. 280) (Leobener Grüne Hefte Nr. 36).

[14]) O. Klobassa, Der große Kupferberg in Falun. Wien 1971 (Leobener Grüne Hefte, Nr. 129).

[15]) E. u. G. Pantó-Podányi-Moser, Rudabánya ércbányászata (Der Erzbergbau von Rudabánya). In: Ungar. Berg- und Hüttenmänn. Verein, Budapest 1957, S. 62, Abb. 10.

[16]) Mitt. des Freiberger Altertums-Vereines 39 (1903), S. 33. — Die Eisenerzer Schichtturmglocke trägt weiter die Inschrift: „Merten Hilger von Freibergk goß mich MDLXXXI. Ertzherzogh Carol zu Österreich denen von Eysenärtz."

[17]) geschrieben „vermannen".

[18]) persönlich aufgezeichnet 1938.

[19]) Nach E. Plicková, wie Anm. 32.

[20]) G. Schreiber, Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur. Köln 1962, S. 260.

[21]) P. Sartori, Das Buch von deutschen Glocken. Berlin-Leipzig 1932.

[22]) Das Hauptwort Klempner und das Tätigkeitswort klempern ist eine Lautmalung von der Blecharbeit. Das Wort Klempner ist seit dem 18. Jahrhundert bezeugt, ist im wesentlichen eine mittel- und norddeutsche Benennung des Blechschmiedes — in Österreich Spengler genannt — und aus dem älteren Wort Klemperer entstanden. Zu erinnern ist auch an das Wort „Klampfen" für eine eiserne Spange, wie sie die Maurer und Bauleute zum Zusammenhalten von Balken oder Holzbrettern verwenden.

Das Wort „klimpern" ist seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bezeugt als Zeitwort und stellt eine Lautnachahmung dar, heute abwegig vom Geräusch geklopften Bleches, sondern wird auf speziell stümperhaftes Klavierspielen angewandt. Im 19. Jahrhundert ist auch der Ausdruck Klimperkasten für Klavier entstanden. Auch auf der Gitarre kann man „klimpern" oder mit den Münzen im Geldbeutel, wenn man im Frühjahr den ersten Kuckucksruf hört. (Nach F. Kirnbauer und nach Duden, Herkunftswörterbuch Etymologie, Bd. 7, S. 333).

[23]) Bei einem Steinbruch zum Beispiel können die Schußsignale (für eine Schußzeit) folgendermaßen lauten: ——— Deckung, —— —— Zündung, — — — Ende. Schußzeiten können sein um 8 Uhr, 12 Uhr und 16.30 Uhr.

[24]) Für diese präzisen Angaben ist Dipl.-Ing. O. Klobassa, Eisenerz, zu danken (Schreiben vom 7. März 1971).

[25]) H. Juvancic u. F. Kirnbauer, Wert und Wesen des Steirischen Erzberges (Montan-Rundschau 19, 1971, Heft 2, S. 25 bis 46).

[26]) F. Kirnbauer, Geschichte der Sprengarbeit im Bergbau. In: Nobel-AG-Festschrift, Wien 1965, S. 115 bis 129.

[27]) Für diese Mitteilung ist Vorstandsdirektor Komm.-Rat F. Zaininger, Linz an der Donau (WTK), zu danken.

[28]) Der Bergmann Josef Leitgeb berichtet, daß er sich noch gut und gerne an den „metallischen Klang" der hölzernen Klopfe von Seegraben erinnern kann (Schreiben vom 25. März 1971).

[29]) Inventarnummer 3505. Das Klangbrett ist aus Buchenholz verfertigt und an allen Kanten schön abgerundet. Die Aufhängung ist aus Leder, die Befestigung für den Holzhammer und den Spanngriff aus gedrehter Hanfschnur. Die Befestigung der Aufhängung erfolgt durch Eisenringe, die das durchbohrte Brett oben durchziehen.

[30]) J. Vozár u. J. Gindl, Banská-Štiavnica (Fremdenführer für Schemnitz). Banská Štiavnica 1968.

[31]) Für mehrfache wertvolle Hinweise, auch über Örtlichkeiten, ist Prof. Dr. Jozef Gindl, Banská Štiavnica, zu danken.

[32]) E. Plicková, Der Klopfturm. Ein Beitrag zum bergmännischen Arbeitsbrauchtum (Jahrbuch für deutsche Volkskunde 5, Berlin 1955, S. 301 bis 306).

[33]) Erster Nachweis als „Tarnowitzer Fahrtlied" 1827, dann Banat 1850 usw.

[34]) Vom Corps Montania in Leoben eingesandt ans „Wiener Commersbuch" Wien 1880, S. 167; von Viktor Zack 1875 in Vordernberg aufgezeichnet.

[35]) Sammlung Kirnbauer; Seier von seihen, soachen, rinnen, sickern; soachen auch in der oö. Mundart (im Bergbau Kriechbaum) gebräuchlich.

[36]) Mitgeteilt 1921 von Generaldirektor Bergrat Johann Winklehner in Petroşeni, Siebenbürgen, Rumänien. Der gleiche Spruch ist schon enthalten in der Nassau-Katzenelbogischen Bergordnung vom Jahre 1559 (Ermittlung F. Kirnbauer).

[37]) F. Kirnbauer, Bergmannssagen. Wien 1952 (Leobener Grüne Hefte, Nr. 12, Seite 69.

[38]) Eisenerz, 1970.

[39]) F. Kirnbauer u. R. Steiskal-Paur, Herrengrunder Kupfergegenstände. Wien 1959, S. 17 (Leobener Grüne Hefte, Nr. 40).

[40]) Selbst gesehen (1969).

[41]) L. Schmidt, Seit Adam und Eva. Neuaufstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde (Österr. Hochschulzeitung vom 15. Jänner 1971, S. 27). Besonders im Raum Neumarkter Sattel sind Bauern-Klempern zahlreich.

[42]) Verfasser war 1929 bis 1932 als Betriebsleiter und Bergverwalter bei der Feldspat- und Quarzgrube Teregova in Stellung.

[43]) Mitgeteilt von E. Preuschen, 1922. — Gaimel = Diener, Helfer; das Klopfen diente nicht zum Einfahren, sondern war ein Ersatz für eine Werksuhr (daher auch nicht im bergmännischen Bereich aufgezählt).

[44]) J. Manninen, Kugelklapper und Hillebille (Wiener Zeitschrift für Volkskunde 35, 1930, S. 141 bis 148).

[45]) E. Hoffmann-Krayer-H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin-Leipzig 1931/32, Bd. IV, Spalte 2, „Hillebille".

[46]) R. Andree, Die Hillebille (Zeitschrift für Volkskunde, Berlin 5, S. 103 bis 106).

[47]) F. Kirnbauer, Bergmännisches Brauchtum. Wien 1958 (Leobener Grüne Hefte Nr. 36). — F. Kirnbauer, Stand, Aufgaben und Probleme der Forschung über bergmännisches Brauchtum in Österreich. In: Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, Bd. 2, S. 196 bis 214. — F. Kirnbauer, 50 Jahre Bergmannsvolkskunde und Bergbaukulturgeschichte (Glückauf, Zeitschrift der österreichischen Hochschülerschaft, Leoben 1971, Sommersemester, S. 7 bis 11; Lit.-Ang. sind versehentlich weggelassen worden).

Gottscheer Putscherlein — mittelalterliches Trink- und Pilgerfäßchen

(Mit 1 Figur und 5 Abbildungen auf Tafeln)

Von Maria Kundegraber, Stainz

Die Beschäftigung mit der Gottscheer Volkskunde verdanke ich einer Anregung des Jubilars; so möge ihm ein Detail aus dieser Arbeit gewidmet sein, zumal Leopold Schmidt auch in vielen seiner gerätekundlichen Arbeiten mittelalterliche Bildquellen herangezogen hat [1]).

Das Trinkfäßchen, das mit Wasser oder Wein gefüllt zur Arbeit auf das Feld mitgenommen wurde, darf förmlich als „Attribut" der Gottscheer angesprochen werden. Es erscheint kaum eine überschauende Abhandlung oder ein Buch über diesen einst deutschen Landstrich in Südkrain und seine Bewohner, in denen nicht ein Gottscheer oder eine Gottscheerin mit dem Fäßchen abgebildet ist. Das beginnt bei der frühesten überkommenen Darstellung bei Valvasor und reicht bis zu den Gedenkbänden und -schriften unserer Zeit [2]). Der Topographie Valvasors ist ein Kupferstich beigegeben, der u. a. einen Gottscheer zeigt, der offensichtlich auf der Wanderschaft begriffen ist, wofür der über den Rücken gehängte Sack spricht, bei dem es sich möglicherweise um einen ledernen Rucksack mit einem Träger, wie er bis um die Jahrhundertwende üblich war [3]), handelt. Der Mann hält in seiner linken Hand wie anbietend ein kleines gebundenes Fäßchen, an dem beiderseits je zwei Reifen und oben eine Füll- und Trinköffnung zu erkennen sind. In der Rechten hat er vermutlich an einem Tragbügel zwei Fäßchen, bei denen man Gruppen von je vier Reifen zählen kann (Fig. 24). Aus erhaltenen Beispielen wissen wir, daß es sich um Holzreifen handelt; Eisenreifen sind von den Gottscheern erst ganz spät und immer noch neben Holzreifen für die Gebinde verwendet worden. Angesichts dieser Abbildung erinnern wir uns daran, daß derselbe Autor ausführlich über die Erzeugung von Holzwaren aus sechzehn Gottscheer Dörfern berichtet hat: „Alt Kirchen steht in der Gottschee. Der Einwohner dieses Dorffs redet Gottscheerisch, welches eine eigne Sprache ist. Es hausen viel höltzerne Teller- und Schüsseln-Macher daselbst, wie auch solche Arbeiter, welche Scatullen (oder Schachteln), Bütschelen [4]), Sieber, Reiter, Mülterlein verfertigen, oder sonst allerley Holtz verarbeiten, und solche Arbeit hernach sowol auf dem Puckel als auch bißweilen auf dem Rößlein nicht allein am gantzen Lande herum- sondern auch weit in andre benachbarte Länder tragen." [5]) Altkirchen ist Mitterdorf bei Gottschee (im Slowenischen gleichfalls Stara Cerkev genannt). Dieselbe Erwerbstätigkeit wird aus Altlag, Graflinden, Hasenfeld, Hinterbach (= Hinterberg), Hoheneck, Oberloschin, Unterloschin, Malgern, Mösel, Mooswald, Nesselthal, Rieg, Schalkendorf, Tschermoschnitz und Zwischlern berichtet [6]). Es fällt dabei auf, daß

hier durchwegs Dörfer in der Nähe der Stadt oder an Durchgangswegen genannt werden; das Suchener Hochtal und das Hinterland fehlen, mit Ausnahme von Hinterberg, völlig. Aus späterer Zeit wird uns hingegen von der Holzwarenerzeugung vor allem aus den „Walden", das ist aus dem abgelegenen Hornwald mit seinen vielen kleinen Dörfern, berichtet. Vermutlich traf das auch schon zu Valvasors Zeiten zu, ohne daß er diese Siedlungen ausdrücklich erwähnt hätte. Bei Valvasor wird auch zuerst das Gottscheer Wort für das kleine Trinkfäßchen überliefert: „Bütschelein." [7]) Wenn Valvasor 1689 über diese Erzeugnisse schreibt, so dürfen wir annehmen, daß sie auch und gerade im Gottscheer Bereich in ältere Zeit zurückreichen. Berichten doch die Verordneten des Herzogtums Krain im Juli 1616 an die niederösterreichische Hofkammer entgegen den Klagen des Pfandinhabers der Herrschaft Gottschee, Hans Jakob Khisl, von den guten Huben im Lande und fahren fort: „Zudem wohnen sie an einem Ort, daß sie nicht allein mit allerlei Victualien, sondern auch mit Kaufmannschaften, Leinwand, Getreide, Holzwerk und dergleichen handeln und wandeln." [8]) An anderer Stelle erfahren wir, daß sie u. a. nach Buccari (Bakar) mit ihren Waren Handel trieben [9]), und Valvasor erzählt: „Sonst behelffen sich die Meisten mit Spinnen und Holzhacken, die Vermöglichere handeln mit Leinwand nach Fiume (Rijeka), Lousana (Lošinj?) und nach andren Orten selbigen Strichs." [10]) Der Holzwarenhandel in das adriatische Küstengebiet hat bis in unser Jahrhundert gedauert und scheinbar wurden noch lange die Putscherlein auch dorthin verkauft, wie einzelne erhaltene Fäßchen zu beweisen scheinen [11]). Noch Hauffen spricht 1895 in seiner Gottscheer Volkskunde u. a. von Tausenden von Fäßchen, die „in alle Nachbarländer von Krain bis Wien, vor allem aber auch nach Kroatien und dem Balkan" versendet wurden [12]). Die Erzeugung der Holzwaren und damit auch der Putscherlein als bäuerliche Nebenbeschäftigung scheint aber schon früher begonnen zu haben.

Als 1469, das sind 130 Jahre nach der ersten urkundlichen Nennung des Dorfes Mooswald bei Gottschee und somit des ersten Beweises der Ansiedlung im Gottscheer Becken, der erste Türkeneinfall die unvorbereitete Bevölkerung traf, begann eine Notzeit, die zu häufigen, sicher nicht unbegründeten Rebellionen der verzweifelten Bauern führte. Am 23. Oktober 1492 stellte Kaiser Friedrich IV. in Linz das sogenannte Hausierhandelspatent „an die Bürger in der Gotsee" aus, in dem er „seinen Leuten und Holden daselbst im Amte Gottschee so von den Türken in Verderben gebracht sind, bewilligt mit ihrem Vieh, Leinwand und anderen Erzeugnissen auf das Krabatische und anderen Ennden zu handeln bis auf ferneren Befehl" [13]). Zu diesem Zeitpunkt hatte das Ländchen bereits mehrere Türkeneinfälle hinter sich; der schlimmste war jener von 1491 [14]). Vor dem historischen Hintergrund der Türkeneinfälle und ermöglicht durch den Waldreichtum dieses Karstlandes, der nie zerstört wurde, entwickelte sich — ähnlich wie im nördlich benachbarten Reifnitzer Gebiet — eine rege Hausindustrie und ein Hausierhandel, dem wir die weite Verbreitung der schön und sorgfältig gearbeiteten kleinen Fäßchen verdanken.

Janko Trošt, der beste Kenner der Reifnitzer Hausindustrie, betont die saubere Ausarbeitung der Gottscheer Binderarbeiten; die hölzernen Reifen sind nach ihm — im Gegensatz zu jenen der Reifnitzer — zahlreicher, schmaler und dünner und haben sorgfältig verdeckte Abschlüsse. Die Putscherlein weisen bis zu fünf Reifen auf beiden Seiten auf. Diese Eigenschaft betonte auch schon

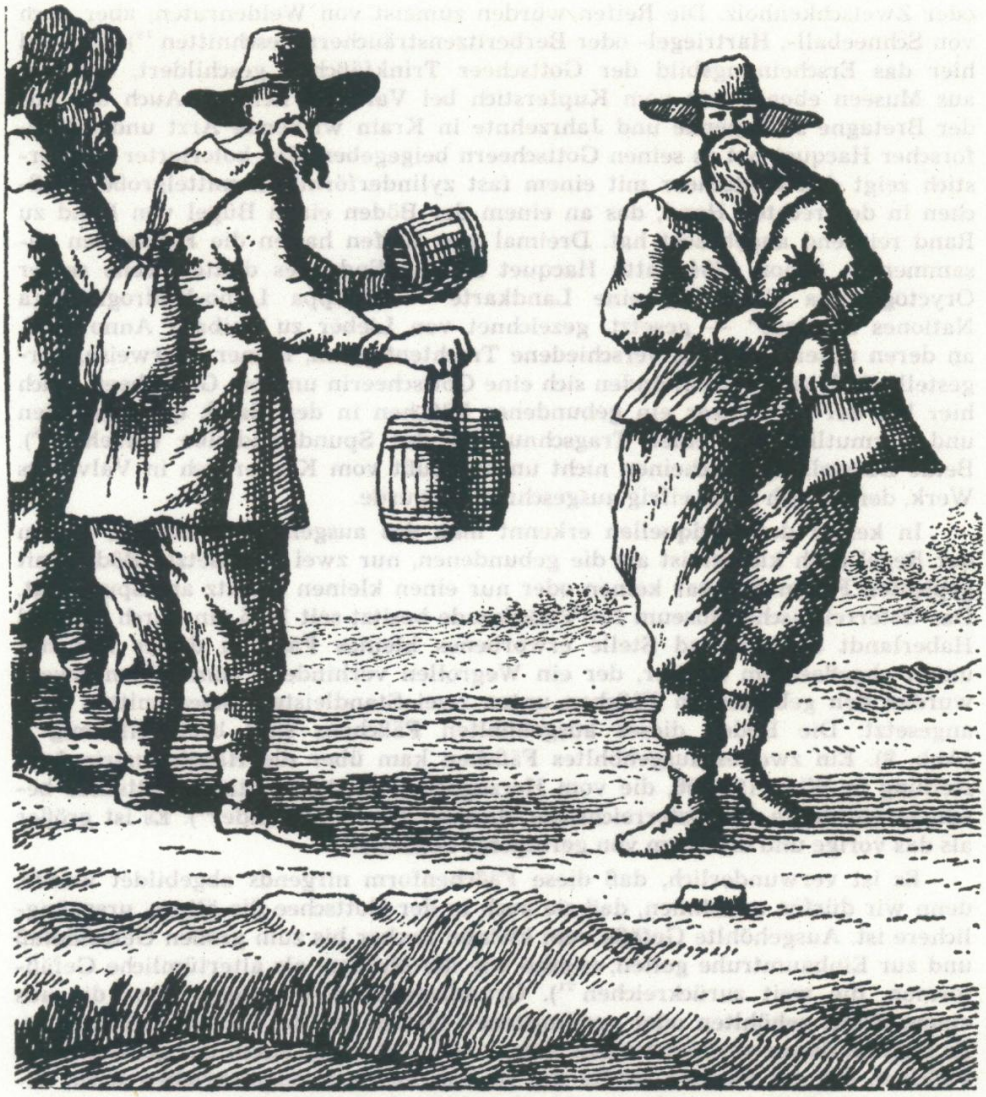


Fig. 24: Gottscheer Wanderhändler mit Putscherlein
(Aus: J. W. v. Valvasor, Die Ehre des Herzogtums Krain, Bd. III, 2. Auflage. Rudolfswerth 1877, S. 300)

Valvasor bei der Aufzählung der Gottscheer Erzeugnisse: „Skoteln, Reiter, Sieb-Reiffen, Schäffer (oder Butten), Teller, Schüssel, Pitzerlein (seynd kleine gantz mit Reiffen überzogene Trinck-Geschirre).“ [15]). Die Spundlochdaube hat ein angeschnittenes starkes rechteckiges Ansatzstück und ist zweimal für Tragschnüre oder Tragbügel durchbohrt. Vielfach verwendete man zweierlei verschiedenfarbige Hölzer: Fichten- oder Tannenholz und Rüstern-, Kirschen-

oder Zwetschkenholz. Die Reifen wurden zumeist von Weidenruten, aber auch von Schneeball-, Hartriegel- oder Berberitzensträuchern geschnitten [16]). Es wird hier das Erscheinungsbild der Gottscheer Trinkfäßchen geschildert, das wir aus Museen ebenso wie vom Kupferstich bei Valvasor kennen. Auch der aus der Bretagne stammende und Jahrzehnte in Krain wirkende Arzt und Naturforscher Hacquet hat es seinen Gottscheern beigegeben. Ein kolorierter Kupferstich zeigt den Gottscheer mit einem fast zylinderförmigen mittelgroßen Fäßchen in der rechten Hand, das an einem der Böden einen Bügel von Rand zu Rand reichend angebracht hat. Dreimal vier Reifen halten die Faßdauben zusammen [17]). Schon 1784 hatte Hacquet an das Ende des dritten Teils seiner Oryctographia Carniolica eine Landkarte — „Mappa Litho-Hydrographica Nationes Slavicae" — gesetzt, gezeichnet von Lieber zu Laibach Anno 1782, an deren unterem Rande verschiedene Trachtenfiguren, immer paarweise, dargestellt sind; unter ihnen finden sich eine Gottscheerin und ein Gottscheer. Auch hier hat der Gottscheer ein gebundenes Fäßchen in der Hand, quer gehalten und vermutlich mit einer Tragschnur an der Spundlochdaube versehen [18]). Beide Darstellungen scheinen nicht unbeeinflußt vom Kupferstich in Valvasors Werk, der ja auch sonst eifrig ausgeschrieben wurde.

In keiner der Bildquellen erkennt man das ausgehöhlte Fäßchen, das in der Regel auch kleiner ist als die gebundenen, nur zwei eingesetzte Böden mit gepichten Fugen und gar keinen oder nur einen kleinen Ansatz am Spund hat. Das Österreichische Museum für Volkskunde besitzt seit 1895 ein durch Michael Haberlandt an Ort und Stelle erworbenes kleines Fäßchen dieser Art mit unten abgeflachtem Körper, der ein Wegrollen verhindert; zum selben Zweck wurden den gebundenen Fäßchen unten zwei Standleisten angeschnitten oder angesetzt. Die Böden dieses ausgehöhlten Fäßchens sind breit eiförmig [19]) (Abb. 9). Ein zweites ausgehöhltes Fäßchen kam über die Hausindustrie-Ausstellung in Wien 1905/06, die vom Herzoglichen Zentralforstamt Gottschee beschickt wurde, in das Österreichische Museum für Volkskunde [20]). Es ist größer als das vorige und die Form von geringerer Schönheit.

Es ist verwunderlich, daß diese Fäßchenform nirgends abgebildet wurde, denn wir dürfen annehmen, daß sie auch in der Gottschee die ältere, ursprünglichere ist. Ausgehöhlte Gefäße vom kleinen Becher bis zum großen Getreidefaß und zur Einbaumtruhe gelten, ebenso wie die Mulden, als altertümliche Gefäßformen, die weit zurückreichen [21]). Grundlegende Erwägungen über die aus einem Block gehöhlten oder geschnittenen Gefäße stellte Torsten Gebhard an. Es fällt an dieser verdienstvollen Arbeit auf, daß darin allein ein gedrechseltes Fäßchen, das der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zugeschrieben wird, Erwähnung findet, also ein bereits handwerklich fortgeschrittenes Erzeugnis. Das gehöhlte kleine Fäßchen fehlt in der großen Zahl der behandelten Geräte [22]). Freilich kannten schon die Römer gebundene Fässer; ein sehr schönes Beispiel ist auf der Grabstele eines Faßbinders im archäologischen Museum in Aquileja dargestellt: Es weist beiderseits je sieben Holzreifen auf [23]). Wir dürfen aber annehmen, daß beide Fäßchenformen ebenso wie andere Holzgeräte schon seit Jahrhunderten auf den Märkten feilgeboten wurden. Für ein Massenerzeugnis hat sich wohl wegen des geringeren Holzverbrauches das gebundene Fäßchen eher geeignet. Leopold Schmidt hat darauf hingewiesen, daß der Verkauf von Holzgeräten sich seit dem 14. Jahrhundert in Marktord-

nungen nachweisen läßt [24]). Es könnte sich wohl lohnen, auch in dieser Hinsicht nach Gottscheer Hausindustrie-Erzeugnissen aus früheren Jahrhunderten zu forschen. Ob freilich ein eindeutiger Herkunftsnachweis gelingen würde, ist fraglich.

Um die Jahrhundertwende arbeiteten im Bezirk Gottschee noch 207 Hausindustriebetriebe in verschiedenen Dörfern vom Hornwald bis zur Kulpa an der Herstellung hölzerner Gegenstände; wie viele von ihnen Gebinde oder gar Fäßchen erzeugten, ist nicht mehr feststellbar. Jedenfalls betrug die Jahreserzeugung allein etwa 10.000 Putscherlein [25]). Die 1885 in der Stadt Gottschee gegründete Holzfachschule dürfte diesen Zweig der Erzeugung kaum beeinflußt haben, es sei denn vom handwerklichen Standpunkt im negativen Sinn, wie ein Vergleich der beiden ausgehöhlten Fäßchen zeigt. In Privatbesitz finden sich heute vor allem Fäßchen, deren Körper gedrechselt wurde. Das ist jedenfalls ein Ergebnis der Drechslerklasse der genannten Schule.

Daß man bei den erzeugten Mengen auf einen weit ausgedehnten Handel angewiesen war, ist selbstverständlich. Von Fäßchen, die in verschiedenen Gegenden in Verwendung waren und heute in Museen gelangt sind, können wir nur vermuten, daß sie in Gottscheer Dörfern erzeugt wurden. So besitzt das Steirische Volkskundemuseum ein größeres gebundenes Fäßchen aus Zwetschkenholz mit beiderseits je sechs Reifen [26]), das nach Form und Ausführung ein Gottscheer Erzeugnis sein könnte. Das Steirische Bauernmuseum in Stainz erwarb ein kleineres Jausenfäßchen derselben Art aus der Gegend von Deutschlandsberg, das mit ziemlicher Gewißheit als Hausindustrie-Erzeugnis aus der Gottschee anzusprechen ist [27]). Daneben ist im selben Museum ein annähernd gleich großes Fäßchen mit Eisenreifen, erworben in der südlichen Oststeiermark [28]), das auffallend jenem bei Otterstädt abgebildeten gleicht [29]). Ähnliche Gebinde kennt Oberkärnten unter dem Namen Wasserputsch [30]) und Osttirol als Wasserpitra, Pitra, Pitrech zum Tragen und Frischhalten von Getränken bei der Feldarbeit [31]).

Räumlich schließen die Trinkfäßchen Oberitaliens und der Schweiz an, in denen man Wein auf das Feld trägt und aus denen auch getrunken wird [32]). Wir begegnen hier wie auch anderwärts neben der üblichen Faßform den flachen Fäßchen mit großen runden Böden und verhältnismäßig kurzen Dauben, die aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würden, ebenso wie die flachen Feldflaschen aus Holz, Ton oder Zinn, die wohl dieselbe Funktion erfüllen können, aber hier ausgeklammert bleiben sollen. Allerdings ist hinzuzufügen, daß Zinngefäße und auch glasierte Tonfäßchen nicht in demselben Maße den Inhalt kühl halten können, wie die Holzfäßchen. Diese Eigenschaft scheint maßgeblich zur Beliebtheit der Holzgebinde beigetragen zu haben. Daß im Bereich der Gottscheer Sprachinsel das hölzerne Trinkfäßchen so starke Verwendung fand, ist aus der Wasserarmut der Landschaft zu erklären, die dazu zwang, auch Trinkwasser auf das Feld und zur Heuarbeit mitzunehmen. Da der Viehhüter auch für das Tränken des Viehs an einer Wasserstelle zu sorgen hatte, wird hier — wie auch später aus der Deutung der Bildquellen hervorgehen wird — seltener von der Mitnahme des Trankes im Fäßchen berichtet. Nie aber trank man im Hause aus dem Fäßchen, während etwa anderwärts der Krug sowohl auf Feld und Wiese, als auch im Hause als Trinkgefäß diente und noch heute dient. Da die Gottscheer keine Töpfer

waren, wurde das Holzfäßchen auf dem Felde auch nie von einem Tonkrug verdrängt. Ebensowenig fanden flache Lägelformen oder die flache Feldflasche aus Holz, Ton oder Metall Eingang. Ähnliche Verhältnisse herrschten in den angrenzenden slawischen Gegenden, in denen gleichfalls Trinkfäßchen, jedoch neben anderen Wasser- und Trinkgefäßen, verwendet wurden [33]). Als Marketenderinnenfäßchen hat sich das kleine Fäßchen der Form nach bei den Tiroler Schützenvereinen erhalten; sein Inhalt ist hier aber Schnaps, der in Gläschen ausgeschenkt wird [34]). Besondere Beachtung verdient ein aus einem Stamm ausgehöhltes Weinfäßchen aus dem Wallis mit angeschnittener Füllöffnung und angeschnittenen Ösen zum Durchziehen der Tragschnur, das neuerdings veröffentlicht wurde [35]).

Wie in anderen Gottscheer Sachbezeichnungen weist auch das Wort Putscherle Zusammenhänge mit dem romanischen Sprachbereich auf. So finden wir „buteži" in der Lombardei [36]) oder „butacia" in Friaul [37]).

Daß das Trinkfäßchen einstens vor allem nach dem Norden hin weiter verbreitet war und im geschilderten Raum als ein Relikt anzusehen ist, das aus der mittelalterlichen Gerätekultur stammt, beweisen die Bildquellen vor allem der gotischen Zeit. Dieses Material soll hier in chronologischer Reihenfolge angeführt werden, ohne daß ich allerdings Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Auch in dieser Zusammenstellung werden nur jene Belege berücksichtigt, die der Form der Gottscheer Trinkfäßchen ähneln. Weiters sollen, wie bei den erhaltenen Objekten, auch Belege für die Tonfäßchen nicht Erwähnung finden.

1. Das berühmte Bronzetor der Basilika San Zeno in Verona wird von eindrucksvollen, in Stein gehauenen biblischen Szenen flankiert. Darunter findet sich in der äußeren Reihe ein Relief, das die Flucht nach Ägypten darstellt; der heilige Josef trägt an seinem Wanderstab über der Schulter Reisesack und Fäßchen. Die Verwitterung des Steines ist so weit fortgeschritten, daß Einzelheiten nicht mehr kenntlich sind (12. Jahrhundert).

2. Die romanische Kassettendecke der Kirche von Zillis in Graubünden zeigt in zwei Feldern die Flucht nach Ägypten; auch hier trägt St. Josef an seinem Stab über der linken Schulter einen prall gefüllten Leder- oder Stoffbeutel [38]) und dazu, sehr deutlich gemalt, ein gebundenes Fäßchen mit viermal zwei Reifen (oder vier breiten Reifen?). Der Spundzapfen ist an die obere Daube des Fäßchens angeschnitten und durch zwei Ösen ist ein Metallbügel gezogen. Die Malerei wird in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angesetzt [39]).

3. Das Kirchlein St. Florian an der Etsch, nördlich Salurn knapp an der alten Nord-Süd-Straße gelegen, 1189 geweiht, weist als Konsolschmuck am Rundbogenfries der Apsis unter anderem auch ein Fäßchen auf [40]). Wir dürfen es an dieser Stelle als Pilgerfäßchen ansprechen, das sowohl als Behälter für Erfrischung, als auch für Heilswasser vom fernen Pilgerort dienen kann. Ob seine Oberfläche immer glatt war und wir somit ein ausgehöhltes Fäßchen vor uns haben oder ob die Verwitterung des Sandsteines eine frühere Struktur verwischt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Die Anbringung an dieser Stelle ist aber sicher kein reiner Zufall, da es der einzige gegenständliche Schmuck des Frieses ist. Die Beziehung zu den häufig vorbeiziehenden Reisenden und Pilgern ist wohl deutlich gegeben (Abb. 10).

4. Die Johanneskapelle der Dominikanerkirche in Bozen zeigt in ihrem Freskenschmuck, der zwischen 1330 und 1350 entstand und einem italienischen Maler zugeschrieben wird, den heiligen Josef auf der Flucht nach Ägypten wieder mit Reisesack und Fäßchen auf dem Stock über der Schulter [41]).

5. Die Fresken in der Filialkirche St. Cäcilia bei Murau aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bringen ein weiteres Bildmotiv, das uns noch wiederholt begegnen wird: den Zug der Heiligen drei Könige. Der den Zug begleitende Mohr trinkt aus einem Fäßchen, das deutlich mit Dauben und Holzreifen gezeichnet ist [42]).

6. In der Kirche auf dem Pangerč grm bei Novo mesto (Rudolfswerth) in Unterkrain stellt ein Fresko aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts die Anbetung der Heiligen drei Könige dar. Einer der Begleiter trinkt aus einem Gefäß, das offenbar als Fäßchen zu deuten ist [43]).

7. Der zeitlich nächste Beleg führt räumlich und thematisch in einen völlig anderen Bereich: Im Stundenbuch des Herzogs von Berry, aufbewahrt im Museum von Chantilly, gemalt am Anfang des 15. Jahrhunderts von den Brüdern Pol, Hermant und Jehannequin von Limburg (der Herzog starb 1416), zeigt das Fäßchen zweimal als Behälter von Getränk, das zur Arbeit in den Weingarten bzw. auf dem Felde mitgenommen wurde. Das Monatsbild für den März stellt neben anderen Arbeiten jene im Weingarten dar. Einer der Weingartenarbeiter hat neben sich ein hellfarbiges Holzfäßchen abgestellt [44]). Noch deutlicher ist das Trinkfäßchen am vorderen Bildrand der Feldbestellung im Oktober zu erkennen; der Sämann hat es neben den Sack mit dem Saatgetreide gestellt. Es ist von dunkelbrauner Farbe mit hellerem Stöpsel, der Spund deutlich zu erkennen, vermutlich mit Eisenreifen gebunden und mit einem dunklen Lederriemen, der sich als Achterschleife zeigt, versehen [45]).

8. Die Niedersächsische Landesgalerie in Hannover besitzt den „Goldene Tafel" genannten Altar des Lüneburger Benediktinerklosters St. Michael, der um 1418 entstanden ist. Die Verkündigung an die Hirten gab dem Maler die Gelegenheit, einem davon das Trinkfäßchen, an einer Schnur über den Rücken hängend, beizugeben. Es ist deutlich mit beiderseits je drei Reifen von Holz versehen. An der obersten Daube ist die Trinköffnung angebracht, die zweimal durchbohrt ist, um die an den Enden geknotete Tragschnur durchziehen zu können [46]).

9. Auf der Darstellung der Geburt Christi auf einem von zwei im Steirischen Landesmuseum Joanneum befindlichen Altarflügeln eines Kärntner Malers, nach 1423 entstanden, hat der heilige Josef sein Fäßchen, das mit zwei breiten Spanreifen gebunden ist, am Flechtzaun im Hintergrund aufgehängt und seinen Stock dazugestellt, während er den Kinderbrei kocht. Deutlich sind die Verarbeitung der Reifen und die Bohrungen für die Tragschnur an der Füll- und Trinköffnung erkennbar [47]) (Abb. 11).

10. 1424 hat Konrad Erlin in der Bozner Pfarrkirche ein Fresko der Siebenschläferlegende gemalt. Einer der am unteren Bildrand knieenden Männer mit einem Schriftband in den gefalteten Händen hat ein kleines hölzernes Trinkfäßchen mittels einer Schnur an seinen schmalen Gürtel gehängt. Es ist mit Holzreifen gebunden und hat einen deutlich ausgebildeten Spundaufsatz [48]).

11. Dem heiligen Otmar, der vor allem im alemannischen Raum verehrt wird, ist seit dem 15. Jahrhundert auf allen Darstellungen ein Fäßchen beigegeben, das ein ursprüngliches Fläschchen abgelöst hat. Nach der Vita des Heiligen hätte sich bei der Rückholung seiner Leiche von der Rheininsel Werd über den Bodensee in das Kloster St. Gallen der Inhalt einer kleinen Flasche trotz wiederholten Ausschenkens der Erfrischung nicht erschöpft. Im ältesten St. Galler Manuskript, der Vita sancti Otmari aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, erklärt eine Randbemerkung des 16. Jahrhunderts das lateinische „flasco" als „S. Othmars lägelin". Das geht jedenfalls auf den damals dort üblichen Brauch zurück, auf Reisen ein Weinlägel mitzuführen. Dieses könnte sowohl ein kleines, ein bis zehn Maß enthaltendes hölzernes Handfäßchen sein, worin den Feldarbeitern Getränk gebracht wurde, als auch ein größeres, längliches Faß, das 30 bis 50 Maß fassen konnte [49]). Im Zusammenhang mit der Wortgleichung flasco — Lägel sei darauf hingewiesen, daß Scheuermeier für den Beleg eines Trinkfäßchens aus Ligurien ebenfalls neben barla die Bezeichnung fiascu nennt [50]). Desgleichen hat Viktor Geramb bei der Erwerbung des im Steirischen Volkskundemuseum befindlichen Fäßchens aus Haseldorf bei Klöch (siehe oben!) als volkstümlichen Namen „Flåsch'n" aufgeschrieben [51]).

Das Attribut St. Otmars ist mehrfach in der Art der Trinkfäßchen dargestellt, so auf einer Miniatur um 1430 [52]), auf einer Federzeichnung von 1451 [53]) und im folgenden in größerer Zahl [54]). Das Fäßchen wurde auch als Zeichen für das Fest des Heiligen im Steirischen Mandlkalender aufgenommen. Die Standleisten sind darin als Faßsattel ausgebildet, der Trinkansatz aber offensichtlich fehlgedeutet [55]).

12. Im Zug der Heiligen drei Könige, der in einem Freskenrest der Pfarrkirche Heiligengeist, Bezirk Villach, Kärnten, aus dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts

erhalten ist und kürzlich freigelegt wurde, sind bei einem trinkenden Mohren die Umrisse eines Fäßchens anzunehmen [56]). Die Darstellung ist also thematisch zu jener von St. Cäcilia bei Murau zu stellen.

13. Die Flucht nach Ägypten bietet auch in einem Fresko in St. Gandolf, Bezirk Klagenfurt, Kärnten, Gelegenheit zur Darstellung des Trinkfäßchens, das der heilige Josef wieder in der Hand trägt. Die nähere Bestimmung als „Schnapsfäßchen", die Frodl vorgenommen hat, sei dahingestellt. Das Fäßchen zeigt einen angeschnittenen Spund und ist mit zwei Reifen gebunden, bei denen es sich offenbar um Spanreifen handelt; getragen wird es an einer Schnur oder einem Bügel [57]).

14. Das Johanneskirchlein am Wocheinersee in Oberkrain besitzt reichen Freskenschmuck, der zwischen 1430 und 1480 gemalt wurde. Auf der Südwand des Presbyteriums sind einzelne Gegenstände dargestellt: Flasche, Becher, Glöckchen und Trinkfäßchen. Letzteres ist aus Dauben gebunden, mit zwei breiten, wohl von gespaltenem Holz gemachten Reifen, angeschnittenem Spund und Drahtbügel versehen [58]).

15. Trinkfäßchen und Feldflasche finden sich gemeinsam auf einem von W. Katzheimer um 1450 gemalten Ölbild mit der Darstellung von Bamberg, das heute im Besitze jener Stadt ist, und den „Apostelabschied" zum Thema hat. Einer der Apostel trägt am selben Riemen, mit dem er die Reisetasche über die Schulter gehängt hat, ein Trinkfäßchen mit ausgeprägt eiförmigen Böden, angeschnittenem Spund, Tragschnur und daran einen kleinen Trichter zum leichteren Füllen des Fäßchens [59]).

16. Dem Johannes von Laibach, einem Sohn Friedrichs von Villach, wird das 1456 gemalte Fresko von Muljava bei Sittich (Stična) in Krain zugeschrieben, auf dem der heilige Josef bei der Flucht nach Ägypten auf einem Stock über der linken Schulter offenbar ein Fäßchen trägt [60]).

17. Sehr deutlich ist das Fäßchen auch auf einem Fresko in der Kirche von Sveti Miklavž na Goropeči pri Ihanu (nördlich von Laibach) aus dem dritten Viertel des 15. Jahrhunderts zu sehen [61]). Einer der dort dargestellten Bettler trägt es an seinem Gürtel; es ist aus Dauben gebunden, der Spundzapfen ist an der obersten Daube angeschnitten, an einer Seite sind drei, auf der anderen vier schmale Holzreifen zu erkennen, die aus Ruten gespalten wurden.

18. 1458 malte Konrad von Friesach das Gurker Fastentuch. Auf der Flucht nach Ägypten trinkt der heilige Josef aus dem Fäßchen, während sich ein Apfelbaum (?) schattenspendend über Maria und das Kind biegt [62]).

19. Auch der zeitlich zunächst liegende Beleg für das Trinkfäßchen findet sich auf einer Darstellung der Flucht nach Ägypten: 1470 malte sie der Schottenmeister, im Hintergrund die bekannte Ansicht von Wien. Der heilige Josef trägt ein Fäßchen mit angeschnittenem Spund an der Schnur in der rechten Hand, mit der er auch die Zügel des Esels hält [63]).

20. Im selben Jahr entstand ein Kupferstich, der als Neujahrsgruß bestimmt war: Ein Fuhrmann bringt ein „gutes Jahr" auf einem zweirädrigen Karren. Ein Begleiter aber trägt über der Schulter an einem Stock ein Fäßchen, gleich wie sonst der heilige Josef [64]).

21. In der Kirche „Marija na Škriljinah" bei Berm, nahe Pazin in Istrien, ist dem heiligen Josef auf einem Fresko des Vinzenz von Castua (1474) ein halb von seinem Mantel verdecktes Fäßchen mit ovalen Böden beigegeben, das er an seinem Stock über der Schulter trägt [65]).

Deutlich ist das Fäßchen des Wirtes in der Totentanzfolge zu erkennen. Es scheint runde Böden zu haben, hat eine angeschnittene Füll- und Trinköffnung und wird beiderseits von je vier oder fünf aus Ruten gespaltenen Reifen zusammengehalten; die Darstellung der Tragschnur scheint nicht der Wirklichkeit zu entsprechen [66]).

22. Eine ähnliche Darstellung findet sich in Hrastovlje, nahe Koper: Das Fäßchen des Weinbauern, der auf dem Monatsbild für den Februar im südlichen Seitenschiff der Kirche mit dem Schneiden der Reben beschäftigt ist, besitzt zweimal drei Reifen; er trägt es an einem Riemen, der von der rechten Schulter zur linken Hüfte reicht. Den Freskenschmuck dieser Kirche hat Johannes von Castua 1490 gemalt [67]).

23. In dem um 1490 geschaffenen Schnitzwerk von Kefermarkt findet sich eine plastische Darstellung des Fäßchens, das wieder dem heiligen Josef zugehört. Im obe-

ren Feld des rechten Altarflügels wird die Geburt Christi gezeigt; das Fäßchen mit beiderseits je drei Holzreifen und angeschnittenem Spund erinnert in besonderer Weise an die aus Dauben gebundenen Putscherlein der Gottscheer [68]).

24. Zu den schönsten Schilderungen der Flucht nach Ägypten gehört jene des Meisters von Mondsee, etwa um 1495 bis 1500 gemalt. Das Pilger- und Trinkfäßchen, das der heilige Josef neben einem weißleinenen Reisesack an seinem Stock über der linken Schulter trägt, ist mit zwei breiten Spanreifen, einem zapfenförmigen Spund und zwei Metallösen versehen, durch die der dunkle Tragriemen gezogen ist [69]).

25. 1499 malte ein Salzburger Maler die „Apostelteilung" für das Stift Admont, die heute in der Alten Galerie des Joanneums in Graz hängt. Einer der Apostel, nach dem Schriftband an seinem Mantelsaum Philippus, hat sich ein Holzfäßchen mit eiförmigen Böden, zwei Spanreifen und aufgesetztem Spundzapfen an einer gedrehten Schnur über die Schulter auf den Rücken gehängt.

26. In der Zwettler Stiftskirche findet sich auf einem Flügel des Bernhardsaltares, gemalt um 1500 von Jörg Breu dem Älteren, eine Szene „St. Bernhard bei der Ährenlese" (richtiger wäre: bei der Kornernte). Am Wegrand neben dem Felde haben die arbeitenden Mönche ein Trinkfäßchen aus Dauben mit zwei Spanreifen und breit ausgebildetem Spundstück abgestellt [70]) (Abb. 12).

27. Einer 1502 von Grüninger in Straßburg herausgebrachten Ausgabe des Vergil ist ein Holzschnitt mit der Schilderung ländlicher Arbeiten beigegeben, auf dem einer der Feldarbeiter aus dem Fäßchen trinkt. Es ist mit zwei schmalen Reifen gebunden, der Spund scheint aufgesetzt zu sein [71]).

28. In die räumliche Nähe des Gottscheer Ländchens führt uns das 1511 von Thomas von Senj gemalte Fresko des Zuges der Heiligen Drei Könige und der Anbetung in der Filialkirche von Nadlesk in Innerkrain (Nadlesk pri Starem trgu pri Ložu). Wieder ist es ein Begleiter der Könige, der aus dem aus schmalen Dauben mittels mehrerer Holzreifen gebundenen Fäßchen seinen Durst löscht [72]) (Abb. 13). Mit der Herkunft des Künstlers ist auch ein geographischer Bereich angeschnitten, in den die Gottscheer seit früher Zeit ihre Holzwaren verkauften: das adriatische Küstengebiet.

29. Auf zwölf Wandpilastern der Vertäfelung des Hirschvogelsaales in Nürnberg, 1534 von Peter Flötner geschaffen, sind verschiedenste Geräte dargestellt, darunter auch ein langes, aus Dauben mittels vier Reifen gebundenes Lägel zum Umhängen; deutlich ist ein angeschnittener Spund zu erkennen, der uns wohl beweist, daß wir es tatsächlich mit einem Trinkfäßchen zu tun haben [73]).

30. Der Form des Gottscheer Putscherles mit dem an einem Boden befestigten Tragbügel entspricht ein Kupferstich von E. Bäck von 1732, der ein Salzburger Exulantenkind mit einem Trinkfäßchen mit zweimal zwei und zweimal drei schmalen Holzreifen und breitem Bügel, vermutlich aus einem Holzspan, zeigt [74]).

31. Schließlich sei noch auf einen späten Bildbeleg für ein Trinkfäßchen hingewiesen: Es gehört vermutlich einem Bettler zu, der auf einem Holzschnitt der heiligen Notburga von Tirol zu sehen ist. Das Bildchen ist einer italienischen Lebensbeschreibung der Heiligen beigebunden, die 1744 in Laibach gedruckt wurde. Die Bildunterschrift weist St. Notburga als Patronin der Armen und des Viehs aus, die bei den Franziskanern in Pisino (Istrien, heute Pazin) verehrt wurde. Das Fäßchen hat eiförmige Böden und ist mit zwei breiten Spanreifen gebunden; der Trinkansatz fehlt [75]).

Ein Rückblick auf die vorgeführten Bildbelege zeigt sicher nicht zufällig einen Schwerpunkt in der Darstellung des Trinkfäßchens im Ostalpenraum und in seinen südlichen Vorlanden. Hier spielte auch seine praktische Verwendung am längsten eine Rolle. Das Fehlen von Bildbelegen aus Westeuropa, ebenso wie das Fehlen des böhmischen und des ungarischen Raumes entspricht weitgehend auch dem Fehlen des Trinkgefäßes in Fäßchenform. In Ungarn bevorzugt man Keramikbehälter, dort finden sich aber auch die flachen Lagelformen und die flache Feldflasche.

Auffallen mag noch die Häufung der Darstellung in bestimmten Szenen, wie beim Zug der Hl. Drei Könige und bei der Flucht nach Ägypten. Bei diesen

Szenen ist das Trinkfäßchen typisch geworden, aber doch nicht so typisch, daß sich nicht eine geographische Verbreitung ablesen ließe. Sicher spiegeln die Quellen wenigstens in gewissem Sinne die Wirklichkeit. Dafür spricht die genaue Schilderung, die in der Regel noch Einzelheiten erkennen läßt. Wir können so nicht nur die Art der Reifen und des Füll- und Trinkansatzes ablesen, sondern müssen auch feststellen, daß viele der Fäßchen nicht die uns gewöhnliche Form zeigen, sondern walzenförmig gebildet sind; sie sind einfacher zu machen und zeigen eine ältere Form des Gebindes. Von starkem Wirklichkeitsgehalt sind die Arbeitsszenen und mit ihnen jedenfalls auch die Darstellung auf dem Bernhardsaltar. Der Versuch, die Verbreitung und Überschneidungen mit den anderen Trag- und Trinkgefäßen in ähnlicher Verwendung aufzuzeigen, muß einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben.

Anmerkungen:

[1]) Zuletzt: Leopold Schmidt, Der Wirklichkeitsgehalt der gotischen Tafelbilder in volkskundlicher Sicht. In: Alltag und Fest im Mittelalter. Gotische Kunstwerke als Bilddokumente. Ausstellung in der Orangerie des Unteren Belvederes. Wien, 1969, S. 15—35, IX Abb.

[2]) Johann Weichard Freiherr von Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Krain. 4 Bände, Laibach-Nürnberg 1689. 2., unveränderte Auflage 1877. Hier: Band II, S. 300. — Wiederholt in: Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Band Kärnten und Krain. Wien 1891, S. 421.

Herbert Otterstädt, Gottschee. Verlorene Heimat deutscher Waldbauern. Freilassing 1962. Abb., S. 109. — Wiederholt in: 640 Jahre Gottschee. Festschrift zur 640-Jahr-Feier der Gottscheer. Sindelfingen 27./28. Juni 1970. Klagenfurt 1./2. August 1970. Ulm an der Donau 1970, S. 28.

[3]) ÖMV (Österreichisches Museum für Volkskunde), Inv. Nr. 35.139, aus dem Gottscheer Hinterland, erworben von Wilhelm Tschinkel.

[4]) Sperrung von der Autorin.

[5]) Valvasor, wie Anm. 2, Band I, S. 214.

[6]) Ebd., Band I, S. 214—216.

[7]) Gottsch. sg. puttšl = kleines Fäßchen, auch putšale; pl. putšalain. Vgl. dazu: Hans Tschinkel, Grammatik der Gottscheer Mundart. Halle an der Saale 1908, S. 135, der dazu mhd. butsche anführt und an mlat. bucellus und lat. puteus erinnert.

[8]) Georg Widmer, Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Gottscheer Ländchens (1406 bis 1627). Wien 1931, S. 106.

[9]) Ebd., S. 94 (Bericht vom 23. Jänner 1612).

[10]) Valavasor, wie Anm. 2, Band III, S. 197.

[11]) ÖMV, Inv.-Nr. 3131, erworben aus Kanfanar b. Pola. L: 15,5 cm; D: 11,5 bis 15,5 cm.

[12]) Adolf Hauffen, Die deutsche Sprachinsel Gottschee. Geschichte und Mundart, Lebensverhältnisse, Sitten und Gebräuche, Sagen, Märchen und Lieder. Graz 1895, S. 42. Vgl. auch die Abb. S. 48. (Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer, Band III.)

[13]) E. M. Lichnowsky, Geschichte des Hauses Habsburg. Wien 1836—1844. 8. Teil, S. 711, unter Nr. 1861.

[14]) August Dimitz, Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813. Mit besonderer Rücksicht auf Culturentwicklung. Laibach 1874—1876. Band I, S. 279, 283, 289, 293, 294 und 310.

[15]) Valvasor, wie Anm. 2, Band I, S. 210.

[16]) Janko Trošt, Ribniška suha roba v lesni domači obrti (Slovenski etnograf III/IV, Ljubljana 1951, S. 28—67; hier: S. 59).

[17]) Belsazar Hacquet, Abbildung und Beschreibung der südwest- und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven, deren geographischer Ausbreitung von dem adriatischen Meere bis an den Ponto, deren Sitten, Gebräuche, Handthierung, Gewerbe, Religion u. s. w. nach einer zehnjährigen Reise und vierzigjährigen Aufenthalte in jenen Gegenden dargestellt. Leipzig o. J., Teil I, Taf. XI. — Der Text bezeichnet (S. 85) das Fäßchen fälschlich als „Ölfläschchen".

[18]) Belsazar Hacquet, Oryctographia Carniolica, oder Physikalische Erdbeschreibung des Herzogthums Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder. 3. Teil, Leipzig 1784. — Nach dieser Darstellung ist wohl auch das Gottscheer Paar auf dem Titelbild bei Heinrich Georg Hoff, Historisch-statistisch-topographisches Gemälde vom Herzogthume Krain und demselben einverleibten Istrien. Laibach 1808, gezeichnet worden.

[19]) ÖMV, Inv.-Nr. 4629. L: 10,5 cm, D: 6,5—7,5 cm, H: 9,5 cm. — Mit Haberlandts Sammlung kam auch ein schön gearbeitetes gebundenes Fäßchen in das ÖMV: Inv.-Nr. 4602. L: 16 cm, D: 13—15 cm (Abb. 9. — Wiederholt aus: Carinthia I 155, 1965, S. 819).

[20]) Vorher wurden Gottscheer Erzeugnisse bei der Pariser Weltausstellung 1900 gezeigt. — Vgl.: G. Lauboeck, Die Holz verarbeitende Hausindustrie Österreichs. Wien o. J., S. 24, und Abb. 12, S. 30.

[21]) Leopold Schmidt, Die Volkskultur der romanischen Epoche in Österreich (Mitteilungen des Kremser Stadtarchivs 1964, S. 35—91; hier: S. 49 f.).

[22]) Torsten Gebhard, Die Auswertung des Massivholzes in der volkstümlichen Sachkultur und verwandte Erscheinungen (Bayer. Jb. f. Vk. 1962, S. 128—149; besonders S. 142).

[23]) G. Brusin, Führer durch Aquileja und Grado. 9. Aufl., Padova 1964, S. 97, und Abb. 58 auf S. 101.

[24]) L. Schmidt, wie Anm. 21, S. 53 f.

[25]) J. Trošt, wie Anm. 16, S. 58 f.

[26]) Steir. Vk.-Mus., Inv.-Nr. 3869. Erworben in Haseldorf bei Klöch, Bez. Radkersburg, 1912. — Länge: 26 cm, Bodendurchmesser: 18,5 cm.

[27]) Steir. Bauernmus. Stainz, Inv.-Nr. 1059; mit ursprüngl. beiderseits je fünf Holzreifen. — Länge 22 cm, Bodendurchmesser: 17 cm.

[28]) Steir. Bauernmus. Stainz, Inv.-Nr. 211. — Länge 20 cm, Bodendurchmesser 16 cm.

[29]) Wie Anm. 2.

[30]) Helmut Prasch, Eine Volkskunde Oberkärntens. Begleiter durch das Bezirksheimatmuseum Spittal an der Drau. Spittal 1965, S. 142 f. — Helmut Prasch, Der alpine Mensch und sein Zeug. Inventar des Bezirksheimatmuseums Spittal an der Drau, Spittal 1970, unpag. Hier: Abschnitt „Alte Gebinde", mit Abb.

[31]) Franz Kollreider, Katalog zum Museum bäuerlicher Arbeitsgeräte in Schloß Bruck, Lienz (Sonderdruck aus: Österr. Zs. f. Vk. XI, 1957), S. 13 und Abb. Taf. XXXII/4. — Maria Hornung, Mundartkunde Osttirols. Eine dialektgeographische Darstellung mit volkskundlichen Einblicken in die altbäuerliche Lebenswelt, Wien 1964. — S. 22 (§ 2 d). (Studien zur österreichisch-bairischen Dialektkunde Nr. 3.) — Die Gottscheer verstehen unter „Pitrich" etwa 10 Liter fassende Fässer.

[32]) Paul Scheuermeier, Bauernwerk in Italien, der italienischen und rätoromanischen Schweiz. Eine sprach- und sachkundliche Darstellung landwirtschaftlicher Arbeiten und Geräte. Erlenbach bei Zürich und Bern 1943 und 1956. — Scheuermeier vermittelt in einer Sachkarte (Bd. II, S. 41) einen Überblick über die verhältnismäßig dichte Belegstreung von Ligurien über Piemont und die Lombardei bis Friaul und Istrien. — Diese Fäßchen sind wesentlich kleiner als die Transportfäßchen, nehmen aber doch mehrere Liter Wein auf. Gewöhnlich werden sie an einem Eisenhenkel getragen; die Böden sind rund oder oval, die Reifen sind entweder aus verhältnismäßig breiten, flachen Holzspänen oder aus einer Reihe von geteilten Ruten, aber auch aus Eisenbändern gebildet.

[33]) Narodopisje Slovencev. Herausgegeben von Rajko Ložar. Band I, Ljubljana 1944, S. 205.

[34]) Vgl. etwa das Paar in Tracht aus dem Pustertal (Tiroler Heimatblätter 45, 1970, Heft 1/3, S. 27).

[35]) René Creux (u. a.), Volkskunst in der Schweiz. Paudex (Suisse) 1970, S. 154, Abb. 1).

[36]) Scheuermeier, wie Anm. 32, Band I, S. 294, Text zu Abb. 312.

[37]) Ebd., Band II, S. 317, Text zu Abb. 46.

[38]) Von Walter Dexel fälschlich als Feldflasche (Flachflasche) gedeutet. (L. Schmidt, wie Anm. 21, S. 50, und Anm. 98.

[39]) Zillis, Die romanische Bilderdecke der Kirche St. Martin. Text von Ernst Murbach. Photographiert und herausgegeben von Peter Hemau. Zürich-Freiburg im Breisgau 1967, S. 22 und S. 34.

[40]) Josef Weingartner, Die Kunstdenkmäler Südtirols. II. Band, 4. Auflage, Innsbruck 1961, S. 200 f.

[41]) J. Weingartner, wie Anm. 40, III. Band (Bildband), 3. Aufl. 1963, S. 142, und II. Band, 4. Aufl. 1961, S. 42.

[42]) Inge Woisetschläger-Mayer, Die Kunstdenkmäler des Gerichtsbezirkes Murau. Wien 1964, S. 218, und Abb. 245, S. 219. (Österreichische Kunsttopographie, Band XXXV).

[43]) Francè Stelè, Slikarstvo v Sloveniji od 12. do srede 16. stoletja. Ljubljana 1969, S. 84, Abb. 50.

[44]) Franz Hattinger, Stundenbuch des Herzogs von Berry. Bern-Stuttgart 1965, Taf. III (Orbis pictus 31).

[45]) F. Hattinger, wie Anm. 44, Taf. X.

[46]) Alfred Stange, Die gotische Malerei 1300 bis 1430. Königstein i. T. 1964, S. 72 (Die Blauen Bücher).

[47]) Kunst des Mittelalters. Malerei / Plastik / Glasmalerei. Steiermärkisches Landesmuseum Joanneum in Graz 1955, S. 42 f.

[48]) J. Weingartner, wie Anm. 40, Band II, 4. Aufl. 1961, S. 32.

[49]) Johannes Duft, Sankt Otmar in Kult und Kunst. St. Gallen 1966, S. 122 f.

[50]) P. Scheuermeier, wie Anm. 32, Band II, S. 319, Text zu Abb. 50.

[51]) Inventarbuch des Steir. Volkskundemuseums, Band I, unter Inv.-Nr. 3869.

[52]) J. Duft, wie Anm. 49, S. 65.

[53]) Ebd., S. 122.

[54]) Ebd., S. 30, 35, Taf. nach S. 40, vor S. 63, nach S. 72, vor S. 73, weiters S. 85, S. 91, S. 94 und S. 120.

[55]) Rose Peinlich-Immenburg, Der steirische Mandlkalender. Seine Zeichen und Bilder. Graz 1948, S. 65 f.

[56]) Vgl. den Fundbericht in: Österr. Zs f. Kunst und Denkmalpflege, Band XXIII, 1969, S. 133, und Abb. 156.

[57]) Walter Frodl, Die gotische Wandmalerei in Kärnten. Klagenfurt 1944. S. 88, und Abb. 39.

[58]) Ksenija Rozman, Janezova Cerkev ob Bohinjskem jezeru. Ljubljana 1962, S. 58 und 62, Abb. 30 (Spomeniški vodniki 4).

[59]) Hanns Hubert Hofmann und Günther Schuhmann, Franken in alten Ansichten und Schilderungen. Konstanz-Lindau-Stuttgart 1967, S. 60, Abb. 20.

[60]) Francè Stelè und Francè Zupan, Srednjeveške freske na Slovenskem. Ljubljana, Narodna Galerija, 1959 (Katalog), unpag., Abb. 32.

[61]) Neuerdings abgebildet in: Angelos Baš, Noša na Slovenskem v poznem srednjem veku in 16. stoletju. Ljubljana 1970, S. 41.

[62]) Walter Frodl, Kärntner Kunststätten. 5. Aufl., Klagenfurt-Wien 1965, S. 71, und Abb. 10, S. 20.

[63]) Ausstellung Gotik in Österreich. Krems-Stein 1967, Katalog, S. 107.

[64]) Ulrich Riemerschmidt, Weihnachten. Kult und Brauch — einst und jetzt. Hamburg 1962, S. 102, Abb. 46.

[65]) F. Stelè, wie Anm. 43, S. 213, Abb. 159.

[66]) Ebd., S. 215, Abb. 160. — A. Baš, wie Anm. 61, S. 59, Abb. 18.

[67]) Marijan Zadnikar, Hrastovlje. Ljubljana 1961, S. 49, S. 106 und S. 121, Abb. 59 (Spomeniški vodniki 2).

[68]) Stefan Kruckenhauser, Das Meisterwerk von Kefermarkt. Salzburg-Leipzig 1941, Abb. 47, und Ausschnitt, S. 80.

[69]) Peter von Baldass, Walter Buchowiecki, Rupert Feuchtmüller, Wilhelm Mrazek, Gotik in Österreich. Wien 1961, S. 68, und Taf. 46. — Hans Aurenhammer, Die Österreichische Galerie im Belvedere in Wien. 3. Auflage, Wien 1967, S. 18 und Taf. 3. — Alltag und Fest im Mittelalter. Gotische Kunstwerke als Bilddokumente. Ausstellung in der Orangerie des Unteren Belvederes. Wien, Österreichische Galerie, 1970, S. 29 und S. 83 f.

[70]) Otto Fischer, Geschichte der deutschen Malerei. 3. Aufl. München 1956, S. 247, Abb. 191 (Deutsche Kunstgeschichte III).

[71]) Wiedergegeben in: Adolf Bartels, Der Bauer in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1900, S. 20. Abb. 18 (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte VI).

[72]) F. Stelè, wie Anm. 43, S. 100, Abb. 223; S. 235.

[73]) Heinrich Kohlhausen, Geschichte des deutschen Kunsthandwerks. München 1955, S. 297, Abb. 259 (Deutsche Kunstgeschichte V).

[74]) Hans Boesch, Kinderleben in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1900, S. 92, Abb. 105 (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte V).

[75]) Wolfgang Pfaundler, Sankt Notburga. Eine Heilige aus Tirol. Eine Bildgeschichte in drei Teilen. Wien-München 1962, S. 32.

Das Taschentuch in Tracht und Brauch

Versuch einer Zusammenschau

(Mit 4 Abbildungen auf Tafeln)

Von Mathilde H a i n, Frankfurt am Main

I.

Es sind schon über drei Jahrzehnte her, daß die Trachtenbraut in den katholischen Dörfern Oberhessens im Hochzeitszug einige weiße Taschentücher deutlich sichtbar trug. Sie flatterten über ihrer schwarzen Seidenschürze, zuweilen auch in den Händen der Brautmädchen. Beim Umschreiten des Altars nach der kirchlichen Trauung legte die Braut einige Tücher auf den Altar für Pfarrer, Lehrer und Organist; das Taschentuch für die Lehrerin wurde auf der Kommunionbank niedergelegt. Derselbe Personenkreis erhielt auch bei der Beerdigung ledig Verstorbener, die früher durch eine Totenkrone und heute noch durch Blumenkränze und „Brautmädchen" ausgezeichnet wird, die obligate Taschentuchspende. Hinzu kommen auch heute noch die vier Sargträger, denen man ein weißes Taschentuch mit Rosmarinzweig an die Brust heftet. Es dient keinesfalls einem praktischen Zweck, ist vielmehr ein Stück Zeremonialtracht beim Ledigenbegräbnis.

Noch in mehreren hessischen Landschaften lassen sich Reliktformen der brauchtümlichen Taschentuchgabe bei Hochzeit und Begräbnis aufweisen, zum Beispiel im Fuldaer Land [1]), in der Rhön, im Odenwald [2]), in thüringischen Dörfern. Weit zahlreicher sind die Belege für das 19. Jahrhundert, wo es vielerorts zur Kompetenz von Pfarrer und Lehrer gehörte, daß sie bei Trauung und Beerdigung ein Taschentuch erhielten. Carl Hessler nennt in seiner „Hessischen Landes- und Volkskunde", Band II [3]), mehrere Orte in Hessen und Thüringen, wo der Brauch bei Katholiken und Protestanten üblich war; mancherorts wurde beim Leichenbegängnis auch eine Zitrone gespendet. Reich an Quellenmaterial für unser Thema sind die Abhandlungen von Heinrich Höhn über Hochzeitsgebräuche und Begräbnissitten innerhalb der „Volkstümlichen Überlieferungen in Württemberg" [4]). Auch hier bedenkt noch im 19. Jahrhundert die Braut Pfarrer und Lehrer mit einem Taschentuch (Umgebung von Tuttlingen); das baumwollene Sacktuch kann auch durch ein seidenes Halstuch ersetzt werden (Geislingen); in der Gegend von Reutlingen, Münsingen und Ellwangen schickte die Braut eine Portion Hochzeitsessen ins Pfarrer- und Lehrerhaus und fügte nicht nur ein Taschentuch, sondern auch eine Zitrone oder einen Rosmarinzweig hinzu. Bei der Beerdigung wurden in vielen schwäbischen Orten Zitrone und Rosmarin an Pfarrer, Lehrer und Sargträger geschenkt; weit seltener werden Taschentücher erwähnt, die bei

allen Beerdigungen oder (vereinzelt) beim Begräbnis lediger Personen an die Träger verteilt wurden. Wertvolle und historisch weiter zurückreichende Beispiele für die Taschentuchspende bei Hochzeit und Begräbnis liefert uns die Arbeit von A. Schwammberger [5]), der aus allen deutschen Landschaften reiches Material über das „Brauchtum mit der Zitrone" zusammengetragen hat. Nur einiges davon sei hier angeführt: im bayerischen Ries zwischen Nördlingen und Öttingen reichte die hochzeitliche Taschentuch- und Zitronenspende für den Pfarrer bis in unsere Jahrzehnte hinein. Die Kirchenbücher von Egloffstein (südlich von Bamberg) sprechen schon 1735 von einer „Verehrung" der Braut an den Pfarrer, der ein seidenes Schnupftuch mit einer Zitrone erhielt; manchmal war es nur ein „baumwollen Schnupftuch und ein Rosmarin". Im Beerdigungsbrauch waren vielerorts noch im 19. Jahrhundert Handschuhe [6]) und Zitrone als Gabe an die Sargträger üblich (Rhön und Bergisches Land); daneben aber bestand — wie schon oben gezeigt — die Taschentuchgabe mit Zitrone, die auch im Rheinland (Unkel um 1850) [7]) zu belegen ist. Im Hochzeitsbrauch wären noch Beispiele aus Ober- und Niederbayern [8]) anzuführen, wo der Pfarrer bei der Segnung des Brautwagens oder beim Opfergang in der Kirche ein „Sacktuch" mit Rosmarin erhielt. Angemerkt sei hier nur, daß die Zusammenstellung von Taschentuch und Zitrone (oder Taschentuch und Gesangbuch) auch als Grabbeigabe vorkommt; der Atlas der deutschen Volkskunde [9]) verzeichnet auf Karte NF 16 a einige Belege aus den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Karte NF 20 a [10]) zeigt die Verbreitung der Taschentuchgabe für den Toten in Mecklenburg, Hinterpommern und Ostpreußen (mit Aussparung des katholischen Erblandes), sowie in den evangelischen Orten Kärntens und des Burgenlandes.

Die Frage liegt nahe, ob die Taschentuchspende bei Hochzeit und Beerdigung nur in Deutschland üblich war. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann darauf nur eine äußerst lückenhafte Antwort gegeben werden, da die nötigen Vorarbeiten fehlen. Der Atlas der schweizerischen Volkskunde bringt in seinem Kommentar zur Frage 116 nach den Bräuchen beim Begräbnis von Ledigen einige Angaben aus früherer Zeit [11]). Danach erhielten in einigen neuenburgischen Ortschaften die Sargträger, die fossoyeurs, ein weißes Seidenfoulard, das man als Taschen- oder Halstuch verstehen kann. Hanns Bächtold, von dessen großangelegtem Werk über Verlobung und Hochzeit [12]) leider nur der I. Band veröffentlicht wurde, spricht von traditionellen Geschenken an den amtierenden Geistlichen bei der Trauung (S. 263); er nennt aber nur einige Gaben, die das Brautpaar im 19. Jahrhundert schon beim Aufgebot und Brautexamen pflichtgemäß überreichte. Meist war es ein „Spousafazzalet" oder „Schnüztuech", das dem Pfarrer, zuweilen auch den Trauzeugen, zustand. Die Belege stammen aus dem Kanton Zürich, dem Wallis und Schanfigg; auch die französischen Belege aus Savoyen und der Hinweis auf Tiroler Hochzeitsbräuche [13]) sind als Einzelbelege nicht ohne Wert. Diese „Verehrungen" an den amtierenden Geistlichen bei Gelegenheit einer Hochzeit oder Beerdigung haben zwar den Anschein freiwilliger Spenden, beruhen aber dennoch auf weit älteren, pflichtgemäßen Stolgebühren. Seit dem frühen Mittelalter war es in der Kirche Brauch, daß die Gläubigen zur Gestaltung des Gottesdienstes und zum Unterhalt des Pfarrers beitrugen; meist spendeten sie Naturalien, Wein, Wachs, auch Kleidung, Flachs und Linnen, die bei den sonn- und festtäglichen Opfergängen

(Oblationen) dargebracht wurden. Schon im 12. Jahrhundert gehörten Hochzeitsessen und Leichenschmaus zu den pfarrlichen Gerechtsamen. Diese consuetudo laudabilis wurde erst im Zeitalter der Reformation zu einem ius stolae, einem festen Bestandteil des Amtseinkommens. So schreibt eine Lüneburgische Kirchenordnung von 1564: ... und damit sich die Pastoren und Kirchendiener desto besser erhalten mögen, so sol inen (ihnen) von Kindtauffen, Verehlichungen, Begrebnis ... eine Verehrung gegeben werden" [13a]). Im 18. Jahrhundert wurden die Naturalspenden im allgemeinen durch Geld abgelöst; in ländlichen Gebieten hielt sich aber manches als Rechtsbrauch bis in unsere Tage (zum Beispiel die „Beicht-Eier"). Das Taschentuch als „Verehrung", als Stolgebühr, läßt sich erst nach 1700 nachweisen. Hat es die mittelalterlichen Spenden von Linnen und Flachs abgelöst? Daß diese noch lange im Volksbrauch weiterlebten, können zwei Belege erhärten, auf die Bächtold kurz verweist: in Skandinavien erhielt der Pfarrer im 16. Jahrhundert bei Brautexamen und Aufgebot Leinwand zu Hemden; im französischen Baugeois brachten die Brautleute bei dieser Gelegenheit noch im 18./19. Jahrhundert Hanf und Flachs [14]). Soňa Kovačevičová, Bratislava, bestätigte mir die Rolle der Leinwand und der gestickten Leinentücher im alt-slowakischen Hochzeitsbrauch. Die Braut schenkte Pfarrer und Lehrer (besonders in der Ost-Slowakei) und den Verwandten ihres Mannes Stücke hausgewebter Leinwand; nach dem ersten Weltkrieg wurden daraus meist Taschentücher. Alte Leute aus Hessen erinnerten sich noch vor 40 Jahren, daß wohlhabende Bauern größere Leinenstücke, auch Servietten, bei Hochzeit und Begräbnis spendeten.

II.

Hanns Bächtold bezeichnet in seinem schon genannten Buch das Taschentuch als Ehepfand, das ein Eheversprechen symbolisierte und besonders im 17. Jahrhundert beliebt war. Der verpflichtende Charakter der Gabe wird in den Gerichtsakten dieser Zeit deutlich. So enthält ein Chorgerichtsmanual aus dem Aargau unter dem Jahr 1686 die Notiz, daß „Balti Schmied ... und Barbara Schmidli ihre ... ehrlich versprochene Ehe, darauf die Barbara einen Nasenlumpen zum Pfand hat, vor dem Undervogt und Predikanten gantz freywillig bestätigt ..." [14a]). Auch Mädchen konnten dem Burschen ein „Nastuch" als Ehepfand geben, wie dies schon 1655 in Genf und im 19. Jahrhundert aus dem Badischen und dem Elsaß bezeugt ist. Meist war es aber der Bräutigam, der seiner Verlobten ein kostbares, seidenes Taschentuch schenkte.

Bächtold gibt Belege aus vielen westeuropäischen und einigen slawischen Ländern. Aus dem verbindlichen Ehepfand war aber allmählich eine brauchtümliche Gabe geworden, die dennoch nicht sinnentleert war; man kann auf das Brauttaschentuch der städtischen Kreise in Bern und Basel hinweisen, das noch in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts geschenkt wurde. Die Taschentuchspende innerhalb des Hochzeitsbrauchtums wurde schon früh auf den Kreis der Verwandten und der Hochzeitsgäste ausgedehnt. Es war in der Innerschweiz allgemeiner Brauch, daß die Brautleute den „Hochzitslumpen" schenkten, sowohl den nächsten Verwandten, als auch den Patenkindern. Der ASV gibt in seinem Kommentar zur Frage nach den Hochzeitsgeschenken (Frage 111) einige ältere Belege aus dem Tessin, wo die Brautleute nur die nächsten Verwandten mit einem Taschentuch bedenken, während in verschiedenen Walliser Dörfern alle Hochzeitsgäste damit bedacht werden [15]). Es war

selbstverständlich, daß die Geladenen sich dann auch an der „Gabete" beteiligten, um mit mancherlei Gaben oder Geldspenden den jungen Haushalt zu unterstützen. Auch außerhalb der Schweiz galt noch im 19. Jahrhundert die Sitte der Taschentuchgabe an die Hochzeitsgäste; im Oberschwäbischen waren es um 1850 nur Hochzeitslader, Brautmädchen und Ehrengesellen [16]), in der Romagna nur die männlichen Verwandten des Bräutigams, die beschenkt wurden [17]). In Nordrußland erhielten früher die männlichen Hochzeitsgäste ein Taschentuch, die weiblichen ein Stück Leinwand [18]), während bei den Kleinrussen die Braut jedem Hochzeitsgast ein handgearbeitetes Taschentuch überreichte [19]). Die neuere Veröffentlichung über „die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche" von Elsa Mahler [20]), die auf persönlichen Forschungen in nordrussischen Dörfern aufbauen, erwähnt unter den Brautgeschenken im Gebiet um Vologda auch das Taschentuch für den Bräutigam und die bestickten Handtücher für die Verwandten. Die kostbaren Hochzeitshandtücher, meist blau und rot bestickt und mit Spitzen verziert, sind vielleicht die hochentwickelte Spätform der einfachen Leinengabe, von der die altrussischen Hochzeitslieder sprechen und die als Relikt noch im nordrussischen Hochzeitsbrauch des 19. Jahrhunderts begegnet.

Das Alter dieser hochzeitlichen Gabenbräuche läßt sich aus den zahlreichen Ordnungen und Mandaten westeuropäischer Städte und kirchlicher Behörden, die gegen den übertriebenen Aufwand bei Hochzeiten gerichtet waren, leicht ersehen. Schon 1596 verbietet die Stadt Freiberg in Sachsen die üblichen Hochzeitsgeschenke, weil „auff Hembde und Schnupftücher in Hochzeiten zu verehren und auszutheilen viel Unkosten auffgewendet ..." [21]). Die Coburger Verordnung von 1613 gestattet nur, daß „die Braut dem Breutgam einen Krantz, Schnuptuch, Kragen unnd Hemd ..." schicke [22]). Eine Hochzeitsordnung aus Ansbach von 1616 spricht von Schnupftüchern und Hemden, die als „Brautstücke" an die Gäste verteilt und auch vom Hochzeitslader und den Spielleuten verlangt wurden [23]). Es ließen sich noch aus dem 17. Jahrhundert Verordnungen aus der Schweiz (Zürich und Bern) und aus Bamberg, Würzburg und Leipzig anführen, die gegen die Taschentuchspende gerichtet waren.

In den älteren Quellen erfahren wir über die Art der hochzeitlichen Taschentücher nur wenig. Im Schweizer Brauch des 19. Jahrhunderts waren die Geschenktücher entweder schön bunt bedruckt oder bestickt; die seidenen Tücher mit Spitzen oder Quasten wurden vor allem in den Städten geschenkt. Bei den Landleuten war man auch mit baumwollenen Tüchern zufrieden. Doch dürften die „Hochzeit fazaneth mit thollen" (Hochzeitstüchlein mit Quasten), die Geramb [24]) aus dem Dokumentenbuch einer steirischen Pfarrei um 1880 anführt, besondere Schmuckstücke gewesen sein, während die „Schnupfdiechel und Schneizfacenettl", die in österreichischen, bäurischen Inventaren des 18. Jahrhunderts erwähnt werden [25]), von geringerer Qualität waren.

Noch eine andere brauchtümliche Verwendung des Taschentuchs, die sich bisher nur aus wenigen Quellenbelegen erweisen läßt, sei angeführt. Bei seinen historischen Quellenstudien in den Gemeindeakten der Ortschaften des Hochstifts Bamberg [26]) konnte Karl S. Kramer mehrere interessante Angaben über das ländliche Richtfest finden, und zwar aus den Jahren 1689, 1746 und 1752. Wenn die Zimmerleute ihre Arbeit getan hatten, wurde ein Fichtenbusch auf dem Neubau aufgesteckt, der mit Schnupftüchern und Bändern behangen

war; sie waren als „Verehrungen" für die Zimmerleute gestiftet worden. Die Kirchbaurechnungen von Ostheim bei Hanau erwähnen 1725 ebenfalls eine Schnupftuchgabe für die Zimmergesellen [27]). Auch andere hessische Landschaften kennen im 19. Jahrhundert diesen Richtfestbrauch; meist wurde in die Zipfel der Taschentücher Geld eingebunden und jeder Baugeselle an der Spende beteiligt [28]).

Als Nachahmung des alten Zimmermannsbrauches kann man wohl die Sitte aus dem vorderen Spessart deuten, wo noch vor einigen Jahren beim Umzug des Kirmesbaumes jede Familie des Dorfes ein buntes Taschentuch an die Zweige band. Dann erhielten die Kirmesburschen die Tücher als Geschenk [29]). Die großen, buntbedruckten Taschentücher, wie sie im 19. Jahrhundert üblich waren, dienten auf dem Lande verschiedenen Zwecken: man trug die kleinen Einkäufe aus der Stadt im zusammengeknoteten Tuch nach Hause; die Patengeschenke wurden beim „Bündeltragen" an Weihnachten und Ostern darin geborgen, wobei das bunte Tuch zum Geschenk gehörte. In einigen hessischen Trachtendörfern, wo es noch bis vor kurzem bemalte Ostereien mit Sprüchen gab [30]), erhielt der Bursche von seinem Mädchen die Ostereier in einem großen, farbig bedruckten Taschentuch, das er beim Kirmestanz an seine Brust heftete. Auch das „Osterpackl" im Salzburger Land war in ein solch farbfrohes Tuch verpackt.

III.

Die Taschentuchspende ließ sich bis ins letzte Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts zurückverfolgen. Wie alt aber ist das Taschentuch? Eine neuere, englisch geschriebene Darstellung von M. Braun-Ronsdorf über „The History of the Handkerchief" [31]) sieht die Vorläufer unseres Taschentuchs in den römischen Mund- und Schweißtüchern (orarium, sudarium), die im zweiten vorchristlichen Jahrhundert aufkamen. Diese feinen Linnentücher waren zunächst ein modischer Luxusartikel, wurden aber in nachchristlicher Zeit in einfacher Ausführung zum alltäglichen Gebrauchsgegenstand. Daneben bediente man sich beim Essen (ohne Bestecke) einer Art Serviette (mappa), die auch bei den Gladiatorenspielen der späteren Kaiserzeit zum Beifallwinken benutzt wurde. Im frühchristlichen Mittelalter rückten die Tücher der Antike zum symbolischen Gebrauch innerhalb des kirchlichen Kultes auf. Das Mittelalter kannte kein Tuch zum Schneuzen der Nase. Aus kirchlichen Vorschriften und einigen bildlichen Darstellungen kann man belegen, daß Kleriker ihre liturgischen Gewänder und Frauen die wallenden Tücher ihrer Haube gelegentlich als Schnupftuch benutzten. Im allgemeinen schneuzte man sich mit den Fingern, eine Sitte, die auch in unserem Jahrhundert noch nicht ganz ausgestorben ist.

Die höfische Kultur der Renaissance erfand noch einmal — in bewußter Anknüpfung an die Antike — das Taschentuch [32]). Es erschien schon kurz vor 1500 in Italien als „paneto da naso" oder als „fazzoletto". Diese luxuriösen Tüchlein, oft mit Spitzen und Stickereien verziert, dienten aber meist nur als dekorative Beigabe zum fürstlichen Gewand, als Brautgeschenk und Bestandteil einer reichen Aussteuer. Die vornehmen Damen auf den Bildern der Maler des Cinquecento (Abb. 14) tragen meist ein Spitzentaschentuch ostentativ in der Hand, stammen sie gleich aus Italien, Frankreich, Spanien oder England. Im 16. Jahrhundert hatte die Taschentuchmode schon bürgerliche Kreise in Deutsch-

land erreicht, obwohl die Kleiderordnungen der Zeit das „Fazinetel" nur den höheren Ständen gestatten wollten. Erasmus von Rotterdam besaß laut Inventar seines Hausrats von 1534 bereits 35 mit Borten verzierte Taschentücher, dazu 18 gewöhnliche. Ein Seckauer Bürgerinventar aus der Steiermark [33]) verzeichnet um 1570 schon 30 „Facilet", Nürnberger Patrizier rühmen sich um 1650 ihrer kostbaren Taschentücher, und holländische Bürgerfrauen auf Portraits um 1630 raffen ein Spitzentaschentuch mit der gleichen eleganten Gebärde wie eine spanische Prinzessin hundert Jahre früher. Als vom französischen Hofe aus die Sitte des Tabakschnupfens in den europäischen Bürgerkreisen des 18. Jahrhunderts sich ausbreitete, wurde aus dem dekorativen Taschentuch das einfache farbige Schnupftuch für den täglichen Gebrauch. Zur gleichen Zeit begünstigte der aufblühende Zeugdruck die Massenherstellung von billigen, bunt bedruckten Taschentüchern.

Auf den großen Bildertüchern, die seit dem 18. Jahrhundert vor allem in den Niederlanden, Sachsen und Böhmen und in den schweizerischen Kantonen Glarus und Zürich fabriziert wurden, präsentierten sich kriegerische und politische Szenen. Napoleon lieferte den europäischen Manufakturen des 19. Jahrhunderts ausreichend Stoff zu satirischen Darstellungen. Am längsten haben sich die farbigen Bilddrucke auf dem Kindertaschentuch gehalten.

IV.

Als das Taschentuch kurz vor 1500 als modisches Accessoire an den Renaissancehöfen auftrat, machte es rasch seinen Weg durch ganz Europa und fand Eingang in die bürgerliche Tracht der Städte. Schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts trug die vornehme Bürgerin in Florenz und Mailand [34]), in Nürnberg und in Sachsen [35]) das Taschentuch lose und leicht gerafft in der Hand. Mir scheint, daß das Taschentuch auf dem Umweg über den Hochzeitsbrauch in das trachtliche Beiwerk der Bauernmädchen und -frauen aufgenommen wurde. Wenn man die spärlichen Bildquellen in dieser Hinsicht befragt, kann man feststellen, daß bäuerliche Bräute erst nach 1650 am Hochzeitstag ein Ziertaschentuch trugen, wie es vornehme Damen bei allen festlichen Gelegenheiten schon lange zu tun pflegten. Man vergleiche die Bauernbraut aus dem Badener Land aus der Zeit um 1650 [36]) und die Braut aus der ländlichen Umgebung von Nürnberg [37]), die zwar verschiedene Tracht und Brautkronen haben, aber das gleiche Taschentuch gefällig in der Hand tragen. Ein etwas späterer Bildbeleg stammt von der Insel Sylt [38]); die Darstellung einer festlich gekleideten Lausitzer Brautjungfer [39]) aus dem Jahre 1784 (s. Abb. 16) läßt mit Sicherheit auf das Hochzeitstaschentuch der Lausitzer Braut schließen, da in den meisten Volkstrachten Braut und Brautjungfer sich kaum in den Schmuckformen, sondern meist nur in der Farbgebung der Kleidungsstücke unterscheiden. Im gleichen Zeitraum des 17./18. Jahrhunderts lebt auch — wie oben ausgeführt — die weitverbreitete, städtisch-ländliche Sitte, die Brautleute und die Hochzeitsgäste mit einem Taschentuch zu beschenken.

Ein ähnlicher Zusammenhang mit dem bürgerlichen Vorbild läßt sich auch in der Trauertracht aufzeigen. Die vornehme Bürgerin (aus Marburg) kurz vor 1600 hüllte bei tiefer Trauer Kopf, Stirn und Kinn in die auffallende „Stürze" aus weißem Leinen und ließ ein weißes Taschentuch leicht über den Rock fallen [40]). Jahrzehnte später ging die Handwerkerfrau im großen Trauermantel

mit dem „Maulband", einer verkleinerten „Stürze", und mit dem großen weißen Taschentuch in den gefalteten Händen [41]). Wie das Taschentuch zum Trauersymbol werden kann, zeigt uns die ausführliche Beschreibung von H. Höhn [42]) über den schwäbischen Leichenzug im 19. Jahrhundert. In der Gegend von Tübingen haben die leidtragenden Männer ein zusammengeknäueltes oder auch zusammengelegtes Sacktüchlein in den gefalteten Händen. „Das eigentliche Trauersymbol für die Frauen an der Beerdigung ist das weiße Taschentuch, das ‚Leichetüchle', das ‚Klagetuch'. Es wird fast kunstvoll in den zusammengelegten Händen getragen. Man läßt es in Lauterburg (Aalen) nur wenig gefaltet herabhängen, ‚s' Leid schleifen'. In Untermusbach (Freudenstadt) wird es in Dreiecksform über dem Leib gehalten ... in Überberg (Nagold) wird es in der Mitte genommen, so daß die vier Zipfel hinunterhängen; hier erkennt man den Grad der Verwandtschaft an der Art, wie das Tuch gefaltet wird: Entferntere Verwandte halten dasselbe rechtwinklig zusammengelegt auf dem Gesangbuch. Dieses Taschentuch wird übrigens nicht zum Abwischen der Tränen benützt, sondern dazu dient ein anderes, das im Rock getragen wird ... In das ‚Leichentüchlein' wickelt man, wenn der Leichtrunk zu Ende ist, die ‚Leichtwecken' ... In Trossingen (Tuttlingen) halten die Frauen ein weißes Taschentuch vor den Mund ... Die übrigen nicht näher verwandten Frauen tragen häufig ein zusammengefaltetes Taschentuch auf dem Gebetbuch (Flözlingen — Rottweil, Onolzheim — Crailsheim)." Ein „Tränentuch", in das die obligaten „Brauttränen" geweint wurden, gab es vielerorts bei Hochzeiten im 19. Jahrhundert. Am Gürtel der Braut im Zillertal (auch in Niederbayern, der Oberpfalz und in einigen Schweizer Orten) flatterte das spitzenbesetzte Taschentuch [1]) und wurde in sittenmäßig festgelegten Situationen von der Braut benutzt; denn es galt das Sprichwort: Weinende Braut — lachende Frau, lachende Braut — weinende Frau. Diese Zeremonie fügte sich in den Rahmen der volkstümlichen Hochzeitsriten, in dem das Taschentuch — ebenso wie das „Klagtuch" innerhalb des Begräbnisbrauches — zu einem Stück Volkstracht von zeichenhaftem Sinn wurde, zu einem Stück Zeremonialtracht.

Dank eines reichhaltigen Bildmaterials aus vielen europäischen Ländern ist es uns möglich, eine Übersicht über die verschiedenen weiblichen Volkstrachten des 19. Jahrhunderts zu gewinnen und unsere Frage nach dem Taschentuch in diesem Rahmen zu stellen. Es fällt auf, daß in den europäischen Frauentrachten für Sonn- und Feiertag das Taschentuch als modisches Beiwerk überall anzutreffen ist (Abb. 17). Es seien nur wenige Belege, von Süden nach Norden gehend, hier aufgeführt: Bosnien und Kroatien [44]), Ungarn [45]), Slowakei [46]), Kärnten [47]), Niederösterreich [48]), Lausitz [49]), Sachsen-Altenburg [50]), Hessische Schwalm [51]), Insel Föhr [52]), Insel Amagar bei Kopenhagen [53]).

Nachzutragen sind noch einige Bildbelege aus den spanischen [54]) und holländischen [55]) Frauentrachten dieser Jahrzehnte. Das spielerisch getragene Taschentuch, das nicht benutzt wurde und an keine bestimmte Gelegenheit gebunden war, gehörte zu einer Modeströmung innerhalb der Volkstracht, die gegen Ende des Jahrhunderts wieder abebbte. Woher kam sie? Überblickt man die Stilrichtungen in der europäischen Damenmode dieser Epoche, die hauptsächlich von Paris ausgingen, so bemerkt man eine ausgesprochene Vorliebe für das Taschentuch als modisches Accessoire. Schon im Empire kurz nach 1800 hält die französische und deutsche Dame das Ziertaschentuch graziös in der Hand [56]);

auch die elegante Frau im Schutenhut des Biedermeier vervollständigt ihre Toilette gern mit einem spitzenbesetzten Batisttaschentuch, wie das Pariser Journal des Dames der dreißiger und vierziger Jahre es als Vorbild hinstellt. So ist es nicht zu verwundern, daß der modische Einfluß auch in ländlichen Bezirken spürbar ist, wie uns das farbenprächtige Gemälde der „Hochzeit von Perchtoldsdorf" zeigt. Hier läßt Ferdinand Georg Waldmüller seine weiblichen Hochzeitsgäste von 1843 im gefälligen Biedermeierhut und mit dem dekorativen Taschentuch in der Hand erscheinen [57]). Noch die vornehme Bürgerin in der Krinoline (nach 1850) wollte das Taschentuch als spielerisches Beiwerk in ihrem Kleiderstaat nicht missen.

Die Volkstrachten, die in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts noch vielen traditionsgebundenen Landschaften das Gepräge gaben, haben das dekorative Taschentuch noch lange beibehalten, indem sie es an einige religiös bestimmte Gelegenheiten knüpften. Es gehörte in manchen Gegenden (im Westfälischen, im hessischen Schlitzerland, in Thüringen und Hannover) mit dem Gesangbuch zu den sonntäglichen Kirchenutensilien. Oft kam noch ein wohlriechendes Blumensträußchen [58]) hinzu, ein „Schmeckerla", wie es aus Schlesien, Westfalen, Ostfranken und den katholischen Trachtendörfern Hessens bezeugt ist. Vor allem aber hielt sich das reichverzierte Taschentuch in der protestantischen Abendmahlstracht (Abb. 15) in Hessen, im Spreewald, der Niederlausitz, in der niedersächsischen Geest, wo auch die junge Konfirmandin in der Abendmahlshaube ein feines Spitzentaschentuch auf ihrem Gesangbuch trägt. Die Lausitzer Trachten, wie sie Paul Nedo 1956 dargestellt hat [59]), kennen das kostbare, handgearbeitete Taschentuch bei Braut und Brautjungfer; sie sind darin den hessischen Schwälmer Bräuten und Brautmädchen verwandt, die das dunkel getönte Paradetaschentuch feierlich mit beiden Händen halten [60]).

V.

Erst im 19. Jahrhundert kam das Taschentuch bei der Landbevölkerung allmählich in den alltäglichen Gebrauch, obwohl es schon seit Jahrhunderten an bedeutenden Stationen des menschlichen Lebens eine brauchtümliche Rolle gespielt hatte. Wer auch werktags ein Taschentuch bei sich trug, galt bei den einfachen Leuten als vornehm. Noch um die Jahrhundertwende war es ein beliebtes Motiv nachbarlicher Ortsneckereien, das Nachbardorf zu verdächtigen, kein Taschentuch zu gebrauchen. So war es in der Gegend von Hanau Sitte, daß man jedem, der seine Nase mit den Fingern schneuzte, spöttisch zurief: Du machst wohl Kossenbach [61])! Die alte Schneuzweise spiegelt sich auch in den Volksrätseln des 19. Jahrhunderts. Im Brandenburgischen lautete eine beliebte Rätselfrage: „Der Arme schmeißt's weg und der Reiche steckt's in die Tasche." [62]) Derselbe Gedanke war in einem Rätsel aus Schleswig-Holstein so formuliert: „De Buur smitt dat weg, un de König stickk dat in'e Tasch" [63]); und in irischen Rätseln aus unserem Jahrhundert heißt es: „What is that the rich man puts in his pocket, that the poor man throws away from him?" [64]) Es muß wohl in allgemein-menschlichen Erfahrungen begründet sein, wenn Rätsel aus aller Welt das Schneuz-Thema unter verschiedenen Bildern variieren. Man vergleiche dazu Archer Taylors [65]) Übersicht über die Varianten, die sich vom Balkan bis nach Frankreich und vom Arabisch-Türkischen bis ins Nordrussische verteilen. Nur zwei Beispiele seien (in englischer Übersetzung) hier angeführt: „From the deep

darkness comes an old woman, five servants seize her and throw her against the wall" (griechisch); „There is a princess, who stands peeping from her window, she will not come down unless she is seized by five youths" (aus Java). Zum Abschluß ein Rätsel, das auch den Hühnern ein Taschentuch zubilligt: „Wer hett den grötste Taschendook? De Höhner (Hühner), de wischen ehren (ihren) Snabel uppe Ier aff (auf der Erden ab)." [66]).

Anmerkungen

[1]) Freundl. Mitteilung von Studienrat P. Bohl, Fulda.
[2]) Vgl. W. Geiger, Totenbrauch im Odenwald, 1960.
[3]) Siehe Hessler, Bd. II, S. 476, 480, 516.
[4]) Bearbeitet von K. Bohnenberger. Fotomechan. Neudruck 1961, hrsg. von der Württemb. Landesstelle f. Volkskunde, S. 93—218.
[5]) A. Schwammberger, Vom Brauchtum mit der Zitrone. Fürth 1965 (Fürther Beitr. zur Geschichts- und Heimatkunde, Heft 2).
[6]) Siehe Trauerverordnung für das Bistum und Fürstentum Fulda (1783); siehe ferner Schwammberger, wie Anm. 5, S. 22 f.
[7]) Schwammberger, wie Anm. 5, S. 27.
[8]) I. von Düringsfeld und O. von Reinsberg-Düringsfeld, Das Hochzeitsbuch (1871), S. 122.
[9]) ADV, s. Erläuterungen z. II. Liefg., Karte NF 13—24 (1963), §§ 181.
[10]) Ebd., §§ 376.
[11]) ASV, s. Kommentar zu Teil II, S. 480—481 und Anm.
[12]) H. Bächtold, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit, mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. I. Bd., Basel 1914 (Schriften d. Schweiz. Ges. f. Volkskunde, 11).
[13]) Franz Fr. Kohl, Die Tiroler Bauernhochzeit (1908), S. 225 (Quellen u. Forsch. z. dt. Volkskunde, Bd. III).
[13 a]) Leo Benario, Die Stolgebühren nach bayerischem Staatskirchenrecht (1894), S. 14. — Siehe auch Georg Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters (1948).
[14]) Bächtold, wie Anm. 12, S. 263, verweist auf: Troels-Lund, Dagligt liv i norden i det 16de aarhundrede. Kopenhagen 1903—1904, Bd. 9, S. 131. — C. Fraysse, Le Folk-Lore du Baugeois (1906), S. 181 f. Beide Belege waren mir leider nicht zugänglich.
[14 a]) Bächtold, wie Anm. 12, S. 129.
[15]) ASV Kommentar, S. 427 f.
[16]) Hochzeitsbuch, S. 144.
[17]) Ebd., S. 90.
[18]) Bächtold, wie Anm. 12, S. 237.
[19]) Hochzeitsbuch, S. 35.
[20]) E. Mahler, in: Veröff. d. Abt. f. slawistische Sprachen u. Literaturen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin, Bd. 20 (1960).
[21]) Bächtold, wie Anm. 12, S. 241.
[22]) Ebd., S. 242.
[23]) Karl-S. Kramer, Volksleben im Fürstentum Ansbach und seinen Nachbargebieten (1500 bis 1800). (Veröff. d. Ges. f. fränk. Geschichte, Reihe IX, 15. Bd. S. 212 f.)
[24]) Mautner u. Geramb, Steirisches Trachtenbuch (1932), Bd. I, S. 477).
[25]) Ebd., S. 477.
[26]) K.-S. Kramer, Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg (1500 bis 1800), S. 157.
[27]) Freundl. Mitteilung von Herrn Oberstudienrat i. H. Alfred Höck, Marburg an der Lahn.
[28]) Siehe Hessler, Bd. II, S. 154, 211, 290, 376. Vgl. auch A. Höck, Bau und Kosten eines dörflichen Fachwerkhauses in Hessen, 1799 (Hess. Blätter f. Volkskunde 55 [1964], S. 172 u. Anm. 57.

[29]) Freundl. Mitt. von Studienrat P. Bohl, Fulda. Siehe auch: Hess. Blätter für Volkskunde I (1902), S. 71.

[30]) Siehe M. Hain, Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes (1936), S. 13 u. Abb. 27.

[31]) Leigh-on-Sea, England (1967). Von derselben Verfasserin erschien schon 1950 eine kürzere Darstellung „Das Taschentuch" in: Ciba-Rundschau 94.

[32]) Der Ausdruck „Taschentuch" wurde erst im 19. Jahrhundert geläufig.

[33]) Mautner-Geramb, wie Anm. 24, Bd. I, S. 348.

[34]) Vgl. Münchener Bilderbogen 35, Nr. 653, und 60, Nr. 908.

[35]) Friedrich Hottenroth, Deutsche Volkstrachten (1898 bis 1902), Bd. I, Tafel 29, und Bd. III, Fig. 11,2.

[36]) Hottenroth, wie Anm. 35, Bd. I, Tafel 10.

[37]) Ebd., Bd. I, Tafel 35.

[38]) Ebd., Bd. II, Tafel 38.

[39]) Jan Meschgang, Sorbische Volkstrachten, Bd. 2: Die Tracht der katholischen Sorben (1957).

[40]) Hottenroth, wie Anm. 35, Bd. II, Tafel 8.

[41]) Ebd., Bd. III, Fig. 63,3.

[42]) In: Volkstüml. Überlieferungen in Württemberg, S. 206.

[43]) Hochzeitsbuch, S. 119 u. 124.

[44]) Vladimir Kirin, Narodne Nošnje Jugoslavie I (1953), Tafel 3, 4, 6, 7, 9, 10, 13, 14.

[45]) Mária Kresz, Ungarische Bauerntrachten, 2 Bde. (1957). S. Tafel 18, 45, 49, 50, 53, 56, 57, 64, 66.

[46]) Soňa Kovačevičová, Ludový Odev V Hornom Liptove (1955), Abb. 1 u. 30.

[47]) Lipperheide-Sammlung Berlin, Tafel IX, in: Handbuch d. dt. Volkskunde, Bd. III, hrsg. von W. Pessler (o. J.).

[48]) Leopold Schmidt, Volkstracht in Niederösterreich. Linz 1969, Abb. 18 u. 34.

[49]) J. Meschgang, wie Anm. 39, Abb. 36 u. 58.

[50]) Georg E. Opiz, um 1820, in: A. Spamer, Die dt. Volkskunde (1935), Bd. II, S. 239.

[51]) Lithographie nach Gerhardt v. Reutern, 1830, in: Carl Bantzer, Hessen in der deutschen Malerei (1939), S. 49.

[52]) Hottenroth, wie Anm. 35, Bd. II, Tafel 42.

[53]) Dänisches Volksmuseum, Kopenhagen.

[54]) Münchner Bilderbogen 49, Nr. 810.

[55]) Ebd. 20, Nr. 499.

[56]) Münchner Bilderbogen 73, Nr. 990.

[57]) Leopold Schmidt, wie Anm. 48, Abb. 32.

[58]) Noch 1954 konnte ich auf der Insel Rab (Jugoslawien) beobachten, wie dort die Frauen ein Blumensträußchen zum Gottesdienst mitbrachten und während der Predigt an die Nase hielten; für die Slowakei bestätigt von S. Kovačevičová.

[59]) Lücking u. Nedo, Trachtenleben in Deutschland, Bd. II: Die Lausitz.

[60]) Siehe Lücking u. Hain, Trachtenleben in Deutschland, Bd. III: Hessen (1959).

[61]) Der richtige Ortsname wird hier nicht genannt.

[62]) K. Ed. Haase, Volksrätsel aus der Grafschaft Ruppin (Zs. d. Ver. f. Vk. 5, 1895, Nr. 214).

[63]) H. Carstens, Volksrätsel aus Schleswig-Holstein (Zs. d. Ver. f. Vk. 6, 1896, S. 447).

[64]) Hull-Taylor, A Collection of Irish Riddles (1955), Nr. 483. Auch im Spanischen belegt.

[65]) Archer Taylor, English Riddles from Oral Tradition (1951). S. 361. Ähnliche Rätsel in Mexiko 1968 aufgezeichnet von meiner Kollegin Gisela Beutler.

[66]) R. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, I. Bd.: Rätsel (1897), Nr. 588.

Zur Bedeutung der Städtewahrzeichen für die wandernden Handwerksgesellen

Von Ulrich Steinmann, Berlin

In seinen Untersuchungen über den „Stock im Eisen" hat Leopold Schmidt die ursprüngliche Bedeutung dieses ältesten Wahrzeichens der Stadt Wien in grundlegender Weise herausgearbeitet[1]). Er deutete ihn als Rechtswahrzeichen aus der Zeit um 1200, das — als mythischer Mittelpunkt der georteten Stadt — mit seinen beiden nach oben gerichteten Wurzeln zugleich den Weltenbaum darstellte. Um letzteres näher zu begründen, zog er die Benagelung des Wahrzeichens durch die Schlossergesellen heran. Er schloß aus diesem Brauch, daß der Stock ursprünglich mindestens einen, wohl deutlich sichtbaren Nagel gehabt haben müsse, den einst Berufene eingeschlagen und brauchmäßig festgehämmert hätten und der auf Grund nordischer Parallelen als Polarstern-Nagel an dieser lokalen „Weltsäule" anzusprechen sei. Diese Untersuchungen sind ein lehrreiches Beispiel, wie aus Standort, Namen, äußerer Gestalt und spezieller Brauchhandlung einerseits sowie mit Hilfe entsprechender Parallelerscheinungen andererseits wichtige Erkenntnisse für die Erklärung eines Stadtwahrzeichens gewonnen werden konnten. Dagegen mußten die mit dem „Stock im Eisen" verbundenen Sagen außer Betracht bleiben. Sie sind erst in nachmittelalterlicher Zeit belegt, und wie L. Schmidt betont, wird durch diese Sagenüberlieferungen der Handwerksburschen der Kernsinn derartiger Denkmäler mehr verschleiert als enthüllt.

Diese sinnreiche Auswertung des Schlossergesellenbrauchs und die kritische Beurteilung der Wahrzeichensagen regten dazu an, im folgenden noch einmal auf eine andere Frage einzugehen: nämlich welche Bedeutung die Städtewahrzeichen überhaupt im Brauch der wandernden Handwerksgesellen gehabt haben. Anscheinend hat sich nur der Dresdener Historiker Dr. Karl Wilhelm Schäfer (1807—1869) gründlicher mit diesem Thema befaßt (1857/58)[2]). Nach seiner Darlegung spielten die Wahrzeichen eine wichtige Rolle seit der mittelalterlichen Ausbildung des Zunftwesens, da sie den Altgesellen als Kontrolle über die zuwandernden Gesellen dienten. „Denn diese mußten dem Altgesellen nicht nur angeben, in welchen Städten sie bereits gewesen waren, sondern zur Bekräftigung der Wahrheit ihrer Angaben hatten sie zugleich auch die Wahrzeichen der angegebenen Städte zu benennen und näher zu bezeichnen." Zur besseren Kontrolle hätten die verschiedenen Handwerke, vor allem in größeren und besuchteren Orten, verschiedene Wahrzeichen gewählt, zu denen besondere Denkmale und auffallende Merkwürdigkeiten, aber zum Beispiel auch Merkverse gehörten. Nach Schäfer (S. 11) war es deshalb für jeden Gesellen unbedingt erforderlich, „sobald er in einer Stadt in Arbeit trat oder auch nur das Geschenk erhielt", sich das Wahrzeichen des

Ortes genau anzusehen und erklären zu lassen und sich auch die dazu gehörenden Legenden, Sagen, Märchen, Volkswitze, Sprichwörter und Gedankenverse einzuprägen, um in der Herberge der nächsten Stadt das Examen des Altgesellen bestehen zu können und nicht der Strafe des Taufens, Hobelns, Verklopfens oder Prellens zu verfallen.

Schäfer schließt daraus: „Die Kenntnis der Wahrzeichen vertrat also genau genommen zu jener Zeit, wo man auf sogenannte Kundschaft oder den bloßen Lehrbrief wanderte, die Rolle der damals noch nicht gebräuchlichen Wanderbücher und der Visa in denselben, die freilich erst eine polizeiliche Erfindung der Neuzeit sind; daher diese auch mit einem Male die Wahrzeichen bei dem Handwerkswanderverkehre unnütz machten und so endlich sogar außer allen Gebrauch gesetzt haben".

Ursprünglich wanderten die Gesellen entweder als „Briefer" (das heißt auf den Lehrbrief) oder als „Grüßer" (das heißt auf den mündlich vorgetragenen Gruß), bis der Reichsabschied von 1731 diesen Unterschied aufhob und die Ausstellung einer formularmäßig festgelegten „Kundschaft" verfügte, die an jedem Arbeitsort auszufertigen sei und auf deren Rückseite die Umschau nach Arbeit in den anschließend besuchten Orten bescheinigt werden sollte [3]); die Wanderbücher wurden ab 1826 eingeführt. Bereits die Kundschaften hätten den Gebrauch der Wahrzeichen überflüssig machen können. Aber die alten Gewohnheiten ließen sich damals — nach 1731 — nicht ohne weiteres verdrängen, im Gegenteil: die Gesellen weigerten sich, die neuen Dokumente anzuerkennen [4]).

Als der Historiker und Direktor der Berliner Kunstkammer, Leopold v. Ledebur, hundert Jahre später (1832) Hinweise auf ausführlichere Nachrichten und auf Verzeichnisse von Wahrzeichen der reisenden Handwerksleute erbat, hatte diese Umfrage in bezug auf Wahrzeichen der Gesellen einen recht bescheidenen Erfolg. Er selbst veröffentlichte zwar ein Ortsregister zu Brückmanns Wahrzeichen-Sammlung von 1735/39 mit weiteren Literaturangaben [5]), aber „aus dem Munde eines Handwerksburschen" konnten nur fünf Beispiele beigebracht werden [6]). Auch Schäfer (1858) betonte, wie schwierig es sei, Nachweise über Wahrzeichen zu ermitteln: „Höchstens nur ganz betagte Leute, namentlich aus dem Gewerbsstande, wissen sich dunkel aus ihrer Jugend noch darauf zu besinnen, und nur wenigen sind Reminiscenzen aus der Wanderzeit geblieben" (S. VI).

Wahrscheinlich gehen Schäfers Angaben über Zweck und Bedeutung der Wahrzeichen im Brauch der Gesellen auf mündliche Mitteilungen von Handwerkern zurück. Denn nur so wird es auch zu erklären sein, wenn er „handwerksgerechte" Wahrzeichen, die auf der Wanderschaft gebräuchlich waren, von solchen unterscheiden kann, die nach der „Volksansicht" zu diesen Ortsmerkmalen gehörten [7]).

Ältere Belege über die praktische Verwendung der Wahrzeichen im Gesellenbrauchtum gibt es nicht. Sicher hängt dies mit der Schweigepflicht [8]) aller Zunftangehörigen zusammen. Allerdings konnte der Öffentlichkeit das Interesse wandernder Handwerksburschen an bestimmten Wahrzeichen nicht verborgen bleiben. So vermerkt M. Merian (1652) zum Beispiel in seiner Beschreibung des Danziger Artushofes zu dem dortigen eisernen Ofen mit der Darstellung einer nackten Frau, die sich rückwärts im Spiegel betrachtet: „dieses

Wahrzeichen nehmen die reisenden Handwercker-Gesellen sonderlich in acht“ [9]).

Die zahlreichen handschriftlichen und gedruckten Quellen über die Bräuche der Handwerker, die Rudolf Wissel (1929) zusammengetragen hat, schweigen sich jedoch über die Wahrzeichen beharrlich aus; Wissel geht deshalb auch nicht auf sie ein. Nur der Konrektor Friedrich Friese in Altenburg (1668—1721), der seine Privatschüler dazu anhielt, während der Freizeit Handwerker zu besuchen und ihre Gewohnheiten auf vorbereitete Fragebogen („nach Art derer Inquisitional-Articuln“) aufzuzeichnen [10]), um die Ergebnisse dann in Frage- und Antwortform mit moralischer Nutzanwendung veröffentlichen zu können (1705—15), bringt einen Hinweis in der Schleifrede der Böttchergesellen (1705) und zwar dort, wo der Gesellenpfaffe den neuen Gesellen über die Gepflogenheiten bei einer Umschau nach Arbeit durch den Altgesellen belehrt [11]):

„Hernach gehe du eine Weile zum Biere, oder gehe sonsten spatziren, siehe dich um nach schönen Häusern oder nach dem Stadt-Zeichen, denn wenn man das Wahrzeichen in einer Stadt nicht weiß, so glaubt man es nicht gerne, der Alt-Geselle wird inzwischen auf der Herberge schon deiner warten. Wiltu es tun?“ Resp. „Ja“. „Du solt es nicht tun, sondern auf der Herberge bleiben, bis der Alt-Geselle wider kömmt.“

Von seiten der Böttcher wird uns hier — vor Einführung der Kundschaft — ganz allgemein die Bedeutung der Städtewahrzeichen für die wandernden Gesellen bestätigt. Aber an der entscheidenden Stelle ist der Text unvollständig, so daß wir nicht erfahren, was „man“ nicht gerne glaubt, wenn der Geselle das Wahrzeichen nicht kennt. Oskar Schade (1856) ergänzte: „daß er da gewesen ist“ [12]). In zwei anderen gedruckten Versionen derselben Schleifrede von 1693 und 1800 fehlt überhaupt dieser Hinweis auf die Wahrzeichen [13]). Sicher sollte in der Öffentlichkeit nicht mehr über diese Angelegenheit bekannt werden, als ohnehin jedem aufmerksamen Beobachter auffallen mußte.

Friese, der aus Altenburg stammte, wird als Enkel des Hufschmieds Reichardt in Altenburg von Jugend auf persönliche Beziehungen zu den Handwerkern seines Heimatortes gehabt haben, so daß auch seine Privatschüler wohlwollend von ihnen aufgenommen wurden. Aber weit vorsichtiger als die Böttcher waren alle anderen 19 aufgesuchten Handwerker, die nichts über Wahrzeichen verlauten ließen. Und wenn es in dem „Ceremonial der Beutlergesellen“ (1705) bei der Begrüßung des Gesellen durch den Altgesellen mitten im Frage- und Antworttext heißt: „Der Frembde ... berichtet, durch welche Städte er gereiset“ [14]), so sollte offensichtlich mit Hilfe dieser eingeschobenen Bemerkung der genaue Wortlaut verheimlicht werden. Wir dürfen daraus schließen, daß in dieser Hinsicht auch viele andere Quellen unvollständig sein werden.

Zahlreiche Städtewahrzeichen und die damit verbundenen Sagen sind zuerst von Dr. med. Franz Ernst Brückmann, einem praktischen Arzt in Wolfenbüttel (1697—1753), auf seinen ausgedehnten Reisen seit 1723 systematisch gesammelt und nach Auswertung der Literatur 1735—39 veröffentlicht worden [15]). Es handelt sich um die umfangreichste Sammlung, die wir besitzen [16]). Brückmann stellte fest, daß die meisten Wahrzeichen dunkeln und unbekannten Ursprungs seien. In seiner Praxis hatte er Gelegenheit, verschiedene Handwerksmeister zu befragen, aber etwas Positives konnte er von ihnen nicht

erfahren. Vielmehr bemühten sie sich, die Bedeutung der von ihm gesammelten Wahrzeichen abzustreiten. So gaben sie vor, sie schätzten diese Wahrzeichen überhaupt nicht (ista plane non aestimant signa), und behaupteten, sie seien keineswegs zutreffend (non esse positiva, recte perhibent), sondern Erfindungen und Scherze der Gesellen, die sich gegenseitig damit hänselten, um zu erforschen, ob ein Geselle auf seinen Wanderungen diesen oder jenen Ort besucht hätte. Es sei dies Anlaß vieler Streitigkeiten und Schlägereien [17]).

Die befragten Meister haben also damals — als die Kundschaften verbindlich wurden — strenges Stillschweigen über diese Berufsangelegenheit bewahrt und jede Bedeutung der Wahrzeichen abgeleugnet. Da Meister und Gesellen zur Geheimhaltung verpflichtet waren, werden wir diese Stellungnahmen wohl eher als verlegene Ausflüchte betrachten dürfen.

Auch in den veröffentlichten Lebenserinnerungen der Handwerker sucht man immer wieder vergebens nach direkten Erwähnungen der Städtewahrzeichen. Eine Ausnahme bilden erfreulicherweise die Aufzeichnungen des Gerbergesellen Samuel Klenner aus Steinau an der Oder (im ehem. Fürstentum Wohlau/Niederschlesien). Klenner wurde am 14. Dezember 1702 in dem damals österreichischen Steinau (poln. Ścinawa) als Sohn eines Weißgerbers geboren, er lernte bei seinem Vater (1715—18) und wurde — knapp 16 Jahre alt — in Breslau als Geselle losgesprochen. Wenige Monate nach Vollendung seines 17. Lebensjahres begab er sich auf die Wanderschaft (17. April 1720 bis 8. Dezember 1724), also zu einer Zeit, als die vorgedruckten Kundschaften noch nicht eingeführt waren. Als Meister und Ratskämmerer seiner Vaterstadt ließ er später eine Veröffentlichung seiner Reiseerlebnisse zu, allerdings ohne Angabe seines Namens (1751) [18]). Inzwischen waren die Kundschaften üblich, auch gehörte Steinau nun zu Preußen.

Die Weißgerber gliederten sich in zwei Gruppen: die Rheinischen und die Rösseler. Zum Wandergebiet der Rheinischen Gerbergesellen gehörten zum Beispiel die Schweiz, Sachsen, Lüneburg, Brandenburg, Pommern, Preußen und Dänemark; zu dem der Rösseler: Böhmen, Ungarn, Österreich und Schweden [19]). Aus Klenners Wanderweg durch die damaligen habsburgischen Länder, das Erzbistum Salzburg (mit einem Abstecher nach Süddeutschland und ins Elsaß) sowie durch Polen ergibt sich seine Zugehörigkeit zu den Rösselern.

Klenner ist ein aufmerksamer Beobachter und gewandt im Umgang mit Menschen und ebenso mit der Feder. Als überzeugter Lutheraner interessiert er sich für die religiösen Verhältnisse, außerdem für die Sprache, die Lebensbedingungen und Gewohnheiten der Bevölkerung, er beschreibt die Landschaft, Sehens- und Merkwürdigkeiten, darunter Gnadenstätten, und notiert auch Sagen und einzelne auffallende Trachten. Was er vom Hörensagen weiß, ist nicht immer frei von Irrtümern oder Mißverständnissen; verschiedenes wurde von dem zeitgenössischen Herausgeber berichtigt.

Einige Auszüge aus Klenners Aufzeichnungen hat Wolfram Fischer (1957) abgedruckt [20]). Im Rahmen des hier behandelten Themas müssen wir uns ebenfalls beschränken und zwar auf die eingestreuten Bemerkungen über Wahrzeichen (im folgenden: Ortsnamen gesperrt) und auf die Angaben über seine Arbeitsstellen (im folgenden: Ortsnamen mit Sternchen versehen):

Brünn. Das Wahrzeichen dieses Ortes ist ein großer Lindwurm, der in dem Rathhause hänget. (S. 8)

Wien. Es giebt alhier ein Hauptkapitul des Weisgerberhandwerks, und bin ich bey demselben deponiret worden. Das Wahrzeichen der Stadt Wien ist der Stock im Eisen, welcher Stock mit einem eisernen Rücken umgeben ist, und ein künstliches Schloß hat, welches niemand aufschliessen kan. Der Stock stehet darum da, weil Wien vor diesem ein Wald gewesen seyn soll, und findet man denselben an eines Apothekers Hause. (S. 11 f.) [21]

*Wienerische Neustadt. Hier arbeitete ich 15 Wochen bey Carl Siltingern. (S. 2)
Die Stadt ist etliche Jahre von denen Türken belagert gewesen, sie haben sie aber nicht einbekommen; und weil sie noch heutiges Tages eine Jungfrau ist, so hänget eine Jungfer von Stein am Rathhause, welches das Wahrzeichen von Wienerischneustadt abgiebt. (S. 16) [22]

Oedenburg. In dem eisenstädter Thor ist ein blauer Stein und Hufeisen zu sehen, welches das Wahrzeichen von Edenburg ist. (S. 24)

*Görtz. Ich und mein Camerad, der Breßlauer, bekamen alhier Arbeit, und arbeiteten bey dem Meister, Joseph Thalern, 34 Wochen. (S. 32)

*Salzburg. Alhier habe ich 3 Wochen bey dem fürstl. Hofweißgerber gearbeitet, welchen der Ertzbischof so lieb hatte, daß er ihm den Titul eines Barons gegeben. (S. 87)
Das hiesige Wahrzeichen findet man am Rathhause, da reitet ein Jude verkehrt auf einer alten Sau, und hält dieselbe bey dem Schwanze. (S. 89 f.)

Passau. Die Stadt hat eine schöne Thumkirche ...; auswendig an derselben aber ist der sogenannte und zu einem Sprüchwort gewordene passauer Tölpel zu merken, welches ein ungeheurer Menschenkopf ist, der an einer Ecke an der Kirche stehet, und das Wahrzeichen in Passau seyn soll. (S. 91 f.) [23]

Regensburg ... liegt an der Donau, über welche eine von Steinen gemauerte Brücke gehet. Diese hat ein Lehrjunge erbauet, welcher mit dem Teufel zu thun gehabt, und ihm versprochen, wenn er ihm hülfe, daß er mit der Brücke eher fertig würde, als sein Meister, der über dem Thurm bauete, so solte die erste lebendige Creatur, die über die Brücke ginge, seine seyn. Der Junge ward auch wirklich eher fertig, als sein Meister; und dieser bauete eben über der Thurmspitze, als er sahe, daß der Junge den Brückenbau bereits vollendet, daher er sich vor Verdruß von dem Thurme herunterstürtzte, und den Hals brach; welches die Ursache seyn soll, daß der Thurm noch heutiges Tages nicht kan ausgebauet werden. Der Junge aber ließ einen Hund und eine Katze zuerst über die Brücke lauffen, welche der Teufel sogleich zerrissen, und die Stücke in die Donau geworffen. Zum Andenken dieser Geschichte, sitzet der Junge von Stein ausgehauen auf der Brücke, und siehet nach dem Thurm hinauf, ob der Meister schon fertig ist. (S. 92 f.) [24]

Nürnberg. Durch die Stadt lauffet ein Wasser, worüber viel gemauerte Brücken gehen. Auf einer derselben am Ende (Anm.: Fleischerbrücke) lieget ein von Stein ausgehauener Ochse, wobey die lateinische Ueberschrifft stehet: Hic bos nunquam fuit vitulus, dieser Ochse ist niemals ein Kalb gewesen, welches eines von denen Wahrzeichen der Stadt seyn soll. Auf dem Ringe stehet ein Brunnen, der mit einem schönen eisernen Gegitter umgeben ist, an welchem viel Rinken hängen, unter andern einer sich befindet, der sich herum drehen läßt, ob man gleich nicht absehen kan, wie derselbe hinein gemacht worden; dieser ist wieder ein Wahrzeichen. ... Endlich giebt es noch ein Wahrzeichen, welches aber recht sündlich und abscheulich anzusehen ist, die Nürnberger auch gern loß seyn möchten. Man siehet nehml. (Anm.: ohnweit der Schülerbrücke) an einem großen Hause, woran vielerley andere Gemählde stehen, einen Schuhknecht mit seiner Meisterin, und über denen selben ein Paar Pantoffeln abgemahlet. Sie ist von unten zu völlig entblösset, und der Schuhknecht, welcher gleichfalls halb nackt ist, kriecht mit dem Kopf in ihren untersten Schorstein hinein. Es ist solches ein recht ärgerliches Spectakel, und muß doch stehen bleiben. (S. 96 ff.) [25]

Frankfurt am Mayn. Auf der gemauerten Brücke, die über den Mayn gehet, stehet ein kleines altes, von Stein ausgehauenes Crucifix, welches das Wahrzeichen von Frankfurt am Mayn ist. (S. 102)[26]

Straßburg, die Hauptstadt im Oberelsaß. Sie hat den schönsten Thurm, der in ganz Europa zu finden... Von aussen siehet man keine Thurmspitze, inwendig aber ist ein blauer Stein, auf dem man die Spitze sehen kan, man muß aber mit beyden Beinen darauf stehen; welches ein rechtes Kunststück und Wahrzeichen in Straßburg ist. (S. 112)[27]

* Rackezan [Rokitzan], ein kleiner Ort, in welchem alles ganz böhmisch ist. Wir haben 14 Tage allhier gearbeitet. (S. 124)

Prag. Bey der Altstadt lauffet die Moldau vorbey, über welche eine lange gemauerte Brücke gehet, welches die längste und schönste Brücke in ganz Europa seyn soll, indem bis 28 steinerne Statuen und Bildsäulen der Heiligen, wie auch ein silbern und stark vergoldetes Crucifix darauf zu sehen seyn... Bey dem Eingang der Brücke, an einem Schwibbogen, stehet auf einer Seiten D. Luther mit seiner Frau, und greifet derselben unter den Rock, auf der andern Seite stehet Johann Huß mit seiner Frau, und greifet solcher in den Busen, es seyn aber nur in Stein halb ausgehauene Bilder, welche denen, die auf der Brücke stehen, gar nicht gleich seyn, indessen treiben die Catholischen ihr Gespötte damit. (S. 125 u. 127)[28]

* Bilitz, ein kleines Städtchen, aber wichtiger Platz... Ich habe hier 8 Wochen gearbeitet. (S. 132)

* Crakau. Ich habe alhier 5 Vierteljahr bey dem Weißgerber-Oberältesten, Hrn. Joachim, gearbeitet. (S. 142)

* Thoren. Ich habe alhier 8 Wochen lang bey Mstr. Christoph Härteln, der bey der scharfen Execution wegen des Jesuiterklosters auch mit gerichtet worden, in Arbeit gestanden. (S. 148 f.)

Dantzig. Auf dem Junkerhofe werden allerhand Sachen verkauffet. Es stehet daselbst ein eiserner Ofen, der so hoch ist, als in meiner Vaterstadt ein kleines Haus ist, und auf einer Platte desselben, recht in der Mitten stehet der Eulenspiegel gegossen; wenn nun fremde Purschen vorwitzig seyn, und den Ofen, der eine Klafter breit ist, ausklaftern wollen, so küssen sie den Eulenspiegel just auf den bloßen Hindern. An der Wand stehen 3 nackte Weibesbilder, welche sich gebadet, und ein Jäger, der ihnen zugesehen, von ihnen aber verwünscht, und hierauf in einen Hirsch verwandelt worden, in welcher Gestalt er sich auch bis auf den Kopf, welcher einzig und allein noch natürlich aussiehet, präsentiret (Anm.: Diana und Aktäon). Beydes sind Wahrzeichen der Stadt Dantzig. (S. 151)[29]

An dem hohen Thore, welches das vornehmste in der Stadt ist, stehet ein Bürgermeister in Stein ausgehauen, der ein Bund Schlüssel in der Hand hat. Es soll derselbe einstens die Stadtschlüssel dem Feinde übergeben wollen, wofür er hernachmals mit dem Schwerdte gerichtet worden; und dieses ist wiederum ein Wahrzeichen der Stadt. (S. 152)

* Königsberg. Ich habe alhier 3 Vierteljahr lang bey dem Meister Heinrich Gallert, auf dem Roßgarten gearbeitet. (S. 155)

* Zu Thoren gieng ich wiederum bey meinem vorigen Meister, Christoph Härteln, in Arbeit, und habe abermals über 3 Vierteljahr, und zwar eben zu der Zeit, als der Tumult wegen des Jesuiterklosters entstanden, bey demselben ausgehalten. (S. 160)

Klenners Wanderweg gliedert sich in drei Abschnitte:

1. Mähren, Niederösterreich (mit Abstecher nach Ungarn), Steiermark, Krain, Görz, Venedig, Tirol, Salzburg, Oberösterreich (bis Sommer 1721); er arbeitete in drei Städten: Wiener Neustadt, Görz, Salzburg.

2. Süddeutschland, Elsaß: keine Arbeitsorte. Anscheinend gehörten die dortigen Weißgerber zur Gruppe der Rheinischen. Klenner vermerkt nämlich unter Straubing: „Es ist auch alda ein Mittel [schlesisch: Zunft], die Meister aber im ganzen Bayerlande seyn nicht zünftig, und haben wir überall im ganzen Lande, ausser in München nicht, vor unser Geld zehren müssen" (S. 92).

3. Böhmen, Polen, Preußen (etwa Herbst 1721 bis November 1724) mit fünf Arbeitsorten: Rokitzan, Bielitz, Krakau, Thorn, Königsberg.

Im ersten Abschnitt seiner Aufzeichnungen nennt Klenner die Wahrzeichen von zwei Arbeitsorten (Wiener Neustadt, Salzburg) und von drei Durchgangsorten (Brünn, Wien, Ödenburg). — Im zweiten Abschnitt hat er die Städtewahrzeichen von mindestens fünf Städten zum Teil recht ausführlich beschrieben, doch handelt es sich ausschließlich um Durchgangsorte, meist (oder sämtlich) im Gebiet der Rheinischen Weißgerber. Vom Passauer und vom ersten Nürnberger Wahrzeichen sagt er mit Vorbehalt, daß sie Wahrzeichen sein s o l l e n, das Regensburger beschreibt er nur, ohne es als Wahrzeichen zu bezeichnen. Offenbar sind ihm diese hier (im Gebiet der Rheinischen) nicht offiziell, das heißt, nicht von einem Angehörigen der Weißgerberzunft, gezeigt worden. — Im dritten Abschnitt verzeichnet er das Wahrzeichen von einem oder zwei Durchgangsorten (Danzig und eventuell Prag), aber er verschweigt die der fünf Arbeitsplätze.

Klenner ist also nach eineinhalbjähriger Wanderschaft sehr viel vorsichtiger geworden. Anscheinend sollten die Wahrzeichen der Arbeitsorte geheim gehalten werden oder es hatte eine besondere Bewandtnis mit ihnen. Weit wichtiger als die Durchgangsorte waren jedenfalls die Arbeitsstätten und damit auch ihr Nachweis.

Die erste und beste Gelegenheit, den fremden Gesellen danach zu befragen, bot sich — nach den von Wissel gesammelten Quellen — bei seiner Begrüßung durch den Altgesellen unmittelbar nach seiner Ankunft, wenn er das Geschenk erhielt oder eine Umschau nach Arbeit für 14 Tage erbat. Der umfangreichste Fragekanon findet sich bei den Messerschmiedegesellen (1708). Hier fragte der Altgeselle den Fremden [30]):

„Wo habt Ihr Euer Handwerk gelernt?" — „Bei was für einen Meister?" — „Wie lange?" — „Wo habt Ihr Euch lassen zum Gesellen machen?" — „Was sind für Gesellen dabei gewesen?" — „Wo habt Ihr zum letzten mal gearbeitet?" — „Bei was für einen Meister?" — „Wie lang?" — „Seid Ihr auch ehrlich von ihm abgeschieden?" — „Wenn etwas Schriftliches nachher kommt, wollt Ihr auch mir und meinen Mitgesellen Fuß darum halten [standhalten, sich stellen]?" — „Wo habt Ihr zum zweiten [vorletzten] Male gearbeitet?" — „Bei welchem Meister?" — „Wie lange?" — „Seid Ihr auch da ehrlich geschieden?"

Andere Gesellenverbände begnügten sich mit drei oder vier solcher Fragen, unter denen sich auch abweichende befanden, wie zum Beispiel: „Von wannen bist Du?" — „Wie lange hast Du gewandert?" — „Wie nennet man Dich?" Doch n i e m a l s f e h l t d i e F r a g e: „Wo hast Du zuletzt gearbeitet?" [31]) Gegrüßt wurde von dem letzten Meister, aber nicht von einem Pfuscher, bei dem der Geselle nur im Notfall und höchstens 14 Tage arbeiten durfte [32]).

Außerdem wurden auf der Gesellenzusammenkunft bestimmte Fragen an die fremden Gesellen gerichtet, zum Beispiel bei der Aufnahme in die Bruderschaft der Tischlergesellen: „wo sie am nehisten gearbeitet haben" [33]), bzw. in die Bruderschaft der Rotgerbergesellen: „Sage mir Deine drei Werkstätten, in denen Du zünftig über 14 Tage gearbeitet hast?"; oder bei dem großen Geschenk der Sattlergesellen: „Wo ist Dir das nächstemal geschenket worden?"

Aber diese Gelegenheiten ergaben sich erst nach der Arbeitsaufnahme

und meist erst nach der vierzehntägigen Probezeit. Weit bedeutungsvoller war deshalb das erste Examen durch den Altgesellen unmittelbar nach der Ankunft, und hier erweist sich als wichtigste die stets vorkommende Frage nach dem letzten A r b e i t s o r t. Das zeigen auch die besonders genauen Erkundigungen nach der letzten und vorletzten Arbeitsstelle bei den Messerschmiedegesellen. Es war deshalb in der Zeit vor Einführung der Kundschaft unbedingt notwendig, eine mehr als vierzehntägige Arbeitszeit in den betreffenden Orten nachweisen zu können. Die von Schäfer betonte Kontrolle der wandernden Handwerksburschen durch den Altgesellen kann sich danach nur auf die Arbeitsorte beziehen.

Andererseits spricht Schäfer (1858) von einer Kenntnis der Wahrzeichen, wodurch der fremde Geselle die Wahrheit seiner Angaben bekräftigte, in bestimmten Städten g e w e s e n zu sein. Ebenso hatte sich L. v. Ledebur in seiner Anfrage von 1832 geäußert [34]). Darauf stützten sich alle weiteren Autoren, zum Beispiel der Buchdrucker Heinrich Gerlach (1864), Otto Lauffer (1918), Walther Müller-Bergström (1938) und Friedrich Rauers (1956) [35]). Eine ähnliche Formulierung findet sich bereits bei Merian (1644) zum Regensburger Brückenjungen: „Und man vermeynt, daß wer solchs Werck nicht weiß, oder dessen Ursach geben könne, derselbe sey zu Regenspurg nicht gewesen" [36]); doch handelt es sich hier ganz allgemein um Reisende. Bezüglich der wandernden Handwerksgesellen scheint der Ausdruck „gewesen sein" eher auf Durchgangs- und Umschauorte anzuspielen und nicht gerade auf Arbeitsorte. Letztere mußten jedenfalls nach einem geheimen Verfahren und auch ganz anders nachgewiesen werden als diejenigen Orte, die der Geselle passierte oder in denen er vergebens Arbeit suchte und das Geschenk erhielt. Nur so konnten Irrtümer und falsche Behauptungen von vornherein ausgeschaltet werden. Das bedeutet aber: alles, was über Wahrzeichen der Handwerksburschen bekannt geworden ist, betrifft wahrscheinlich nur Durchgangs- und Umschauorte und nicht die wesentlich wichtigeren Arbeitsorte.

Die verlegenen Ausflüchte der von Brückmann befragten Handwerksmeister, mehr noch Klenners Stillschweigen über die Wahrzeichen seiner fünf letzten Arbeitsplätze lassen die Vermutung zu, daß der Nachweis des Arbeitsortes ebenfalls mit einem Wahrzeichen zusammenhing, aber eventuell mit einem anderen als den durchreisenden oder arbeitssuchenden Handwerksburschen gezeigt wurde. Dann wären auch die von Brückmann berichteten Hänseleien und Streitigkeiten der Gesellen über die Wahrzeichen eines Ortes verständlich, zumal wenn noch ein Unterschied zwischen vierzehntägiger Probezeit und einer längeren Arbeitsdauer gemacht wurde. Als Nachweis des Arbeitsplatzes könnte eine ganz unscheinbare oder verborgene Merkwürdigkeit in Frage kommen oder auch entsprechend der Vorliebe der Gesellenverbände für formelhafte Wendungen ein feststehender Wahrzeichenspruch oder humorvoller Merkvers, wovon der Geselle erst unmittelbar vor dem Weiterwandern unter dem Siegel der Verschwiegenheit Kenntnis erhielt. Die von Klenner zu seinen Arbeitsorten Wiener Neustadt und Salzburg mitgeteilten Wahrzeichen sind also möglicherweise nur solche, die für diese Städte als Durchgangs- oder Umschauorte üblich waren, so daß er damit noch nicht verraten hätte, wie dieselben Städte von den Weißgerbergesellen als Arbeits-

plätze nachgewiesen wurden. Doch ist hier über Vermutungen nicht hinauszukommen, solange nicht weitere authentische Belege beizubringen sind oder die vorhandenen beweiskräftiger ausgewertet werden können.

Anmerkungen

[1]) Leopold Schmidt, Der Reiter über dem Riesentor von St. Stephan (Jahrbuch d. Vereines f. Gesch. d. Stadt Wien, Bd. 8, 1949/50, S. 80—93, bes. S. 91 f.). — Ders., Der „Stock im Eisen" als mythischer Stadtmittelpunkt Wiens (ebd. Bd. 10, 1952/53, S. 75—81); erweitert in: L. Schmidt, Die Volkserzählung, Berlin 1963, S. 175—182 u. S. 386 f.

[2]) Wilhelm Schäfer, Deutsche Städtewahrzeichen. Ihre Entstehung, Geschichte u. Deutung, Bd. 1, Leipzig 1858, S. 8 (erweitert aus: Illustrierte Zeitung, Bd. 28, Leipzig 1857, S. 16, anonym). — Bd. 1: Wahrzeichen von Leipzig und Dresden. Forts. anonym: Illustr. Zeitg., Bd. 29—33, 1857—59 (s. Reg. unter „Altertumskunde"); dazu Schäfer (Mitteilungen d. Freiberger Altertumsvereins, H. 5, 1866, S. 506 f.). — Über ihn vgl. Flathe, in: Allg. dt. Biogr. 30, 1890, S. 527.

[3]) Rudolf Wissel, Des alten Handwerks Recht u. Gewohnheit, Bd. 1, 1929, S. 555 ff.; über Briefer u. Grüßer vgl. ebd. 2, S. 397. — Zum folgenden ebd. 1, S. 587.

[4]) Vgl. z. B. die Protokolle von 1737 aus Magdeburg und von 1745 (1756?) aus Zerbst bei Wissel 2, S. 275 f. u. S. 233 Anm. (bzw. S. 5 f.), sowie das von 1734 aus Bremen bei Victor Böhmert, Beiträge z. Gesch. d. Zunftwesens (= Preisschriften d. f. Jablonowski'schen Ges. 9), Leipzig 1862 (Nachdr. 1969), S. 50 u. 130 ff., Nr. 57.

[5]) L. v. L[edebur], Wahrzeichen (Anzeiger f. Kunde d. dt. Mittelalters, Jg. 2, 1833, Sp. 257—260); Anfrage ebd. Jg. 1, 1832, Sp. 292 f. — Brückmanns Sammlung s. Anm. 15.

[6]) Anzeiger f. Kunde d. dt. Mittelalters, Jg. 2, 1833, Sp. 60 f.; mitgeteilt von Gymn.-Prof. Dr. G(ottlieb) Zimmermann (1788—1856), Priv.-Doz., Erlangen.

[7]) Vgl. Schäfer, S. 12 u. 64 Anm. — Ob er verwandtschaftliche Beziehungen zu Handwerkern gehabt hat, ließ sich nicht feststellen. Sein Vater J. K. W. Schäfer, Handlungs-Kopist in Leipzig, stammte aus Burgkemnitz; seine Mutter (verh. 3. 5. 1807) war die Tochter des Markthelfers J. G. Rammelt in Leipzig; er selbst heiratete (Gundorf 14. 4. 1833) eine Tochter des Feldwebels Fr. Fr. Merkel in Altenburg. (Für freundliche Ermittlungen danke ich Herrn Keßler, dem Leiter der Zentralstelle für Genealogie in Leipzig.)

[8]) Vgl. Wissel 2, S. 2 u. 5.

[9]) Matthäus Merian, Topographia elect. Brandenburg. et ducatus Pomeraniae etc., 1652, Anh. S. 17; er beruft sich auf David Froelich, Bibliotheca seu cynosura peregrinantium, hoc est Viatorium, P. I, 3, Ulmae 1644, S. 205.

[10]) Fridericus Frisius (Friese), Der vornehmsten Künstler u. Handwerker Ceremonial-Politica, Leipzig 1705, Vorrede S. [3] ff. — Über Friese: Chr. H. Lorenz, Gesch. d. Gymn. u. d. Schule in ... Altenburg, Altenburg 1789, S. 241 ff.; Friese, Histor. Nachricht von d. merkwürd. Ceremonien d. Altenburgischen Bauern, Neudr. Schmölln 1887, S. 3.

[11]) Ceremonial der Böttger, in: Frisius S. 207.

[12]) Oskar Schade, Vom dt. Handwerksleben in Brauch, Spruch u. Lied (Weimarisches Jahrbuch f. dt. Sprache, Litt. u. Kunst 4, Hannover 1856, S. 256), ebenso Wissel 2, S. 488.

[13]) Wissel 2, S. 472 u. 501 (Quelle 333 u. 336).

[14]) Frisius (wie Anm. 10), S. 146. Dieser Satz fehlt in dem Abdruck bei Wissel 2, S. 184.

[15]) Franz Ernst Brückmann, Epistolae itinerariae, Cent. 1, Epist. 49, 53—55, 79, 80 (De signis mnemonicis), Wolfenbüttel 1735—39. — Ortsreg. dazu s. oben Anm. 5. — Über Brückmann vgl. Neue dt. Biographie 2, 1955, S. 655 (mit Lit.).

[16]) Weitere Sammlungen z. B.: F. L. Bösigk, Über die Wahrzeichen dt. Städte (Mitteilungen d. k. sächs. Vereins f. Erforsch. u. Erh. vaterl. Alterthümer, H. 9, Dresden 1856, S. 28—54). — Schäfer (wie Anm. 2). — H. Heerwagen, Wahrzeichen

(Deutsche Gaue 9, 1908, S. 130—135). — G. Schlauch, Wahrzeichen bayrischer Orte (ebd. 11, 1910, S. 155—166 mit allgem. Lit.) — Siehe auch Anm. 35.

17) Brückmann, Epist. 49, 1735, S. 3 f.

18) Der reisende Gerbergeselle oder Reisebeschreibung eines auf der Wanderschaft begriffenen Weisgerbergesellen (Verf.: Samuel Klenner), Liegnitz 1751, 164 S. (mit 3 Beidrucken über den Tumult und die Exekution in Thorn 1724, S. 166 bis 287). — Exemplare: NB Wien; UB Tübingen.

Über die Zuschreibung an Klenner: Joh. Georg Meusel, Das gelehrte Teutschland, 4. Aufl., Bd. 2, Lemgo 1783, S. 294; ders., Lexikon d. 1750 bis 1800 verstorb. teutschen Schriftsteller, Bd. 7, 1808, S. 79.

19) Wissel 2, S. 140 f. Anm. — Vgl. J. G. Krünitz, Ökon.-techn. Encyklopädie 126, 1818, S. 181; Grimms Deutsches Wörterbuch, Bd. 8, Sp. 1269 (nach Ah. Frisch 1666).

20) Wolfram Fischer, Quellen zur Geschichte d. dt. Handwerks (= Quellensammlung z. Kulturgeschichte 13), Göttingen 1957, S. 79—91.

21) Danach ist der Stock im Eisen damals (1720) als Wahrzeichen für die Weißgerbergesellen von Bedeutung gewesen, d. h. also nicht nur speziell für die Schlossergesellen, sondern auch allgemein für andere wandernde Handwerksburschen.

22) Anton Kerschbaumer, Wahrzeichen Niederösterreichs, Wien 1899, S. 25, nennt andere Wahrzeichen von Wiener Neustadt.

23) Der Herausgeber verweist auf Brückmann (wie Anm. 15), Epist. 49, 1735, S. 17 u. Ep. 53, 1737, S. 9 mit Tab. VI. — Vgl. Schlauch (wie Anm. 16), S. 164.

24) Es handelt sich um das Wahrzeichen von Regensburg, vgl. Matthäus Merian, Topographia Bavariae, 1649, S. 71; Brückmann, Ep. 49, 1735, S. 19 f.; (Schäfer, in:) Illustr. Zeitung 32, 1859, S. 141 mit Abb.

25) Vgl. Brückmann, Ep. 49, 1735, S. 16 f. (dieselben 3 Wahrzeichen), dazu 79, 1739, Tab. IV (Ochse). — (Schäfer, in:) Illustr. Zeitung 32, 1859, S. 226 mit Abb. (Ochse), S. 190 mit Abb. (Brunnen).

26) Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsche Sagen, 1816, Nr. 185; Karl Julius Weber, Deutschland, Bd. 4, 1828, S. 479; (Schäfer, in:) Illustr. Zeitung 33, 1859, S. 112 mit Abb.

27) Vgl. Denkwürdiger u. nützlicher Rheinischer Antiquarius (Verf.: Joh. Herm. Dielhelm), Frankfurt a. M. 1744, S. 312; als Wahrzeichen ist hier u. a. genannt: „der Knopf des gewaltigen Münsterthurns, den man durch eine Glasscheibe in der Kirche sehen kann".

28) Die als Luther und seine Frau gedeutete Darstellung war vermutlich Wahrzeichen der Handwerksgesellen (wenn auch Klenner nichts davon sagt), vgl. die Wahrzeichen „aus dem Munde eines Handwerksburschen" 1833 (wie oben Anm. 6), „Prag: am Thore zwischen der Alt- und Neustadt ‚Dr. Luther mit seiner Cathel' in Stein gehauen, wie er ihr den Rock aufhebe". — Nach Jaroslaus Schaller, Beschreibung d. k. Haupt- u. Residenzstadt Prag, Bd. 2, 1795, S. 344, handelt es sich um ein männliches und ein weibliches Brustbild unbekannter Bedeutung unter dem Gesims des Altstädter Brückenturms, es sei aber „pure Träumerei", sie mit Luther und seiner Frau identifizieren zu wollen, da der Turm bereits Ende des 14. Jhs. fertiggestellt worden sei.

Zu den bekannten Wahrzeichen von Prag gehören die fünf kleinen Enten in Kränzen am gleichen Brückenturm, vgl. Brückmann, Ep. 49, 1735, S. 19, mit Verweis auf Carl Adolf Redel, Das sehenswürdige Prag, Nürnberg u. Prag (um 1720), S. 313; Julius Max Schottky, Prag, wie es war und wie es ist, Bd. 2, Prag 1832, S. 13 (Wahrzeichen der reisenden Handwerksleute).

29) Zum Ofen als Wahrzeichen vgl. Merian (s. oben Anm. 9); Brückmann, Ep. 49, 1735, S. 6; (Schäfer, in:) Illustr. Zeitung 32, 1859, S. 242 mit Abb. — Die nackte Frau mit dem Spiegel wurde von den Gesellen als Eulenspiegel bezeichnet.

30) Wissel 2, S. 255 f. nach Frisius (wie Anm. 10), 1708, S. 367 ff.

31) Gürtler 1575 u. 1715; Tischler 1609 u. 1613 (Wissel 2, S. 163 u. 167; 148 f.); Weißgerber 1708/10; Kannengießer 1714; Sattler, Ende d. 18. Jh., u. Weber (ebd. S. 139; 300; 147 u. 118).

32) Belehrung der Glasergesellen, ebd. S. 517.

33) Hamburg 1619: Max Fehring, Sitte u. Brauch d. Tischler, Hamburg 1929, S. 94 mit Anm. 1. — Zum folgenden Wissel 2, S. 144 u. 150.

[34]) L. v. Ledebur 1832 (wie Anm. 5), Sp. 292: „Wahrzeichen ... werden gewisse Merkmale genannt, welche die reisenden Handwerksburschen von einer Stadt als Zeichen der Wahrheit, daß sie auf ihrer Wanderschaft daselbst gewesen, anzumerken pflegen." — Vgl. auch Schade 1856 (s. oben Text zu Anm. 12).

[35]) Heinrich Gerlach, Die dt. Städtewahrzeichen u. die Wahrzeichen d. Stadt Freiberg (Mitteilungen d. Freiberger Altertumsvereins, H. 3, 1864, S. 224 f.) — Otto Lauffer, Deutsche Altertümer im Rahmen dt. Sitte (= Wissenschaft u. Bildung 148), 1918, S. 95. — Müller-Bergström, Wahrzeichen (Hdwb. d. Abergl. 9, 1938/41, Sp. 49). — Friedrich Rauers †, Wahrzeichen und Kennewarden (Württembergisches Jahrbuch f. Volkskunde 2, 1956, S. 19).

[36]) Merian (s. oben Anm. 24).

Wachsspenden in Hirtenzünften

Von Louis Carlen, Innsbruck

Seit dem 16. und vor allem seit dem 17. Jahrhundert erscheinen mannigfache Zusammenschlüsse von Schäfern und Hirten. Sie nennen sich verschieden: Zünfte, Bruderschaften, Innungen, Zechen usw. und bezwecken Schutz und Förderung ideeller und materieller Interessen[1]). Namentlich in Österreich wurden die Zusammenschlüsse von Hirten und Schäfern zu Berufs- und Standesgilden und Zünften durch landesherrliche Privilegien, welche die eigentliche Grundlage oder den Rechtstitel zum organisierten Zusammenschluß enthalten, ermöglicht. Diese Privilegien liegen zum Teil im Niederösterreichischen Landesarchiv in Wien, zum Teil sind sie in den Salbüchern des Verwaltungsarchivs des Österreichischen Staatsarchivs enthalten. Mit dem dazugehörigen Material über ihr Entstehen, vor allem der Beantwortung ausgesandter Fragebogen[2]), bieten sie eine reiche Fundgrube für das Zunftleben von Hirten und Schäfern.

Daraus greifen wir einen Punkt heraus: Die Wachsspenden, die in diesen Zünften in Gebrauch waren. Drei Fragen stellen sich, nämlich wann solche Wachsspenden geleistet, an wen sie entrichtet und zu welchem Zweck sie gegeben wurden. Die Beantwortung dieser Fragen wirft einen schmalen Lichtstrahl auf das Zunftleben von Hirten und Schäfern, die wir hier nicht besonders auseinanderhalten, obwohl uns die Unterschiede, welche die Volkskunde zwischen den beiden Typen macht, voll bewußt sind[3]). Unter Zunft verstehen wir für diese Untersuchung den organisierten Zusammenschluß von Hirten oder Schäfern.

Bevor wir auf die gestellten Fragen eintreten, ist vorauszuschicken, daß bei den handwerklichen Gilden und Zünften in den europäischen Kulturländern Wachsreichnisse eine nicht unbedeutende Rolle spielen[4]). Immer wieder erscheinen sie bei typischen Anlässen, hauptsächlich als Eintrittsgeld und als Bußen.

Bei drei Gelegenheiten verlangen die Hirtenzünfte von ihren Mitgliedern Wachs: beim Eintritt in die Zunft, bei Anstellungswechsel und als Strafe.

Neben den verschiedenen Erfordernissen zur Aufnahme in eine Hirten- oder Schäferzunft, wie Ausweis eine rechtschaffenen Leumundes und daß der Hirte ehrlich sei und sein Handwerk erlernt habe, in Sachsen und Niederösterreich das Erfordernis ehelicher Geburt, in Österreich auch katholischen Bekenntnisses[5]), fordern einzelne Hirtenzünfte bei Eintritt Erlegung einer Einkaufsgebühr oder eines Eintrittsgeldes und Leistungen für die Kirche und die Armenfürsorge, besonders aber Wachsspenden. Sie treten meist zusätzlich zu einem Einkaufsgeld häufig in der Höhe von 3—6 Gulden auf. Nur in Mödling 1638 erscheint ein halbes Pfund Wachs allein als Eintrittsgebühr, es ist

jedoch Ersatz möglich, in dem Sinne, daß einer auch „den Wert dafür" leisten darf.

Die Wachsspenden beim Eintritt in die Zunft schwanken in niederösterreichischen Hirtenzünften zwischen einem halben und vier Pfund. So verlangen Hornstein (1711), Fridau (1715), Neunkirchen (1750) je ein Pfund, Orth (1717), das Viertel unter dem Manhartsberg (1771), Fischamend (1771) je 2 Pfund, und Tulln (1771) fordert 2—4 Pfund. In Trillfingen (1780) bei Hechingen/Hohenzollern soll der Eintretende einen Vierling Wachs liefern [6]). Die Bezeichnung in den Quellen lautet allgemein nur „Wachs", einzig im Viertel unter und ob dem Wienerwald (1678) wird von „gelbem Wachs" gesprochen.

In innerschweizerischen Sennenbruderschaften, denen wegen des anders gearteten Hirtentums dieser Region [7]) nicht nur Hirten, sondern auch Sennen, Bauern u. a. angehören, zahlt, wer das erstemal sennt, der Bruderschaft ein Pfund Wachs (Uri 1593, Walchwil 1644) [8]). Die Mitglieder der Sennenbruderschaft im Lande Uri steuern nach den am 31. Dezember 1603 von der Obrigkeit genehmigten Satzungen jährlich 3 Schilling an die Kerzen [9]).

Beigefügt sei hier noch, daß die Zunft von Sitzendorf (1771) an Stelle von Eintrittsgeld und Wachsspende die Lieferung von einem Pfund Pfeffer vorschreibt. Nach dieser Zunftordnung hat auch jener ein Pfund Pfeffer zu leisten, der am ersten Sonntag nach Fronleichnam seinen Jahrschilling erlegt.

Seltener ist die Wachsleistung bei Wechsel der Anstellung. Im Gebiet von Leitha und Fischa (1656) muß der Zunftbruder in diesem Falle neben 35 Kreuzern an die Zunft ein Pfund Wachs an die Kirche abführen und im Viertel unter dem Manhartsberg (1749) neben 3 Gulden an die Lade 2 Pfund gelbes Wachs an die Kirche bezahlen.

Häufiger jedoch erscheint das Wachsreichnis im Strafrecht der Hirtenzünfte als Bußabgabe. Die Statuten und Privilegien der Hirtenzünfte kennen fast ein halbes Hundert von Tatbeständen, die Straffolgen nach sich ziehen. Meist werden Bußen verhängt [10]), in burgenländischen Hirtenzünften kann auch mit Gefängnis und „Stock" und „Fiedel" bestraft werden [11]). Nicht selten aber sind Wachsbußen, die von $^1/_2$—6 Pfund reichen. Für das gleiche Vergehen kann jedoch auch eine verschieden hohe Wachsstrafe ausgesprochen werden, je nach dem ob ein Meister oder ein Knecht straffällig wurde. So bestraft die Schäferhirtenzunft von Österreich unter der Enns (1678) einen Meister, der nicht an der Prozession bei der jährlichen Versammlung teilnimmt, mit 2 Pfund Wachs, einen Knecht aber nur mit einem Pfund.

Dieses Vergehen findet verschiedentlich Wachsstrafen, so zwischen Leitha und Fischa (1656), zu Waidhofen/Thaya (1772) 2 Pfund, in Neunkirchen (1753) ein Pfund und in Mähren sogar 3 Pfund Wachs. Auch unehrenhaftes Verhalten an der Fronleichnamsprozession wird mit einer Wachsbuße belegt [12]). In Munderkingen (1777) bezahlt jener, der am Fest des hl. Wendelin, das zugleich Zunftfest ist, ohne begründete Entschuldigung nicht am Gottesdienst und der Zunftversammlung teilnimmt, 3 Pfund Wachs als Strafe.

Wachsstrafen stehen auch auf Nichtleisten der vorgeschriebenen Zunftabgaben [13]), Streitanfangen [14]), Fluchen, Schelten und Schimpfen bei Mitgliederversammlungen [15]), ungebührlichem Benehmen gegenüber den Zunftorganen [16]) und Ehrverletzung [17]). Auch jener, der einen Landstreicher oder Müßiggänger beherbergt [18]) oder mit einem Unehrlichen trinkt oder sonstige Ge-

meinschaft pflegt [19]), verfällt einer Wachsbuße. Die Bestrafung eines solchen Tatbestandes gehört in die Reihe von Abwehrmaßnahmen, welche die Hirtenzünfte gegen den Vorwurf der Unehrlichkeit führten [20]). Darum wird auch das Abdecken [21]) manchmal verboten und wird Zauberei und ihre Verheimlichung bestraft [22]). Wachsstrafen stehen auch auf Hinderung der Viehhut [23]), Betrug und Schädigung des Zunftbruders [24]), auf Abdingen [25]) und unzeitiger Kündigung [26]).

Mit der Wachsbuße nähern sich die Hirten- und Schäferzünfte wieder anderen Gilden und Handwerkerzünften. Bei diesen sind Wachsbußen nicht selten [27]) und werden für Störung der Zunftversammlung, Übertretung der Zunftordnung, Ungebühr usw. verhängt [28]).

1750 wird gesagt, daß in Zeiten der Teuerung jedes Pfund Wachs 36 Kreuzer gelte [29]). Damit erhalten wir einen Ansatzpunkt, wie hoch das Wachs geldmäßig einzuschätzen ist. Im Gebiet des Stiftes Neuburg erhielt man 1750 für je 36 Kreuzer 2 Pfund Rollgerste, 3 Limonen, 1 Pfund Datteln, ein halbes Pfund Schokolade, 3 Pfund „Kaiserfleisch", 3 Pfund Speck, ca. 6 Pfund Kalbfleisch, auf dem Wiener Markt galten 1750 18 Semmeln 36 Kreuzer [30]).

An wen ist das Wachs zu leisten? Die Quellen sehen als Empfänger die Kirche oder die Zunftlade vor. Zum Beispiel heißt es für das Gebiet zwischen Leitha und Fischa (1675 und 1717), das Viertel unter und ob dem Wienerwald (1678), für Neunkirchen (1750), Fischamend (1771), Tulln (1771) und Mödling (1772) ausdrücklich, daß das Wachs als Buße an die Kirche zu gehen hat. In den übrigen Hirtenzünften besteht die Rechtspflicht des einzelnen Zunftgenossen im allgemeinen nur gegenüber der Genossenschaft; das Wachs ist also hier nicht unmittelbar an die Kirche zu leisten. Von der einzelnen Gilde aber fließen dann die Wachsreichnisse im Weg freiwilligen Opfers oder auf Grund einer von der Gilde errichteten Lichterstiftung an die Kirche [31]).

Hier ist auch der Hauptzweck der Wachsspende zu suchen: Die Kirche wird von der Hirten- oder Schäferzunft mit Wachs für Kerzen ausgestattet. Zahlreiche Hirtenorganisationen bewahrten oder erlangten ausgesprochen religiöses Kolorit. Die Schäfer und Hirten bei der Klus bei Halberstadt errichteten 1516 eine Bruderschaft, deren Zweck es war, die Kapelle zum hl. Kreuz in der Klus mit Almosen auszustatten, um Gottesdienste abzuhalten [32]). Im gleichen Jahr bestimmte die Schäferbruderschaft zu Rothenburg o. d. Tauber u. a., daß jedes Jahr in der Liebfrauenkirche ein Amt zu singen und jede Woche für lebende und verstorbene Mitglieder eine hl. Messe zu lesen sei [33]). Vor allem die österreichischen Hirtenzünfte haben stark religiösen Einschlag [34]), aber auch die Wendelins-Bruderschaften [35]) und die innerschweizerischen Sennenbruderschaften [36]), wobei der religiöse Charakter verschiedener und gerade der ältesten bekannten Hirtenzünfte die Frage auftauchen läßt, wieweit hier eine ältere germanische Kulttradition nachwirkt. Man hat ja auch das sakrale Brauchtum der frühen Zünfte und noch früheren Gilden aus kultischen Männerbünden und Geheimbünden der Germanen hergeleitet [37]).

Die verschiedenen Meß-Stiftungen [38]) riefen nach größeren Wachsmengen, welche die Hirtenzünfte aufzubringen hatten, und die sie aus den oben angegebenen Gründen von ihren Mitgliedern erhielten. Die Kirche, der die früheren

Wachszinse [39]) mehr und mehr entglitten, erhielt so die Möglichkeit, den Kerzen- und Wachsbedarf zu decken. Es wurden von den Zünften in der Kirche auch Kerzen aufgestellt, die nicht auf dem Altar für die Messe standen. Art. 8 des Bruderschaftsbriefs der Schäferbruderschaft von Trillfingen spricht 1780 von der „Bruderschaftskerze", an welche die Brüder, die „nicht mit der ganzen Versammlung von der Herberge aus in der Ordnung in die Kirche und von da wieder zurück auf die Herberge gehen", je 2 Kreuzer zu bezahlen hatten. Art. 3 erwähnt eine anderthalbpfündige Wachskerze, die jedes Jahr von der Bruderschaft in die Wendelinskapelle gestiftet und auf einem hiezu angeschafftem Leuchter aufgesteckt wurde [40]). In der Schweiz stiften und unterhalten die Bruderschaften der Sennen und Hirten in Beckenried (1844), Weggis (1686) und Oberägeri [41]) besondere Kerzen für die Kirche. Die Bruderschaften in Uri (1593), Gersau (1593) und Innerthal (1638) wählen sogar Kerzenvögte, die diese Aufgabe zu erfüllen haben oder als Kerzenträger bei feierlichen Aufzügen erscheinen [42]).

Am Tag des Zunftpatrons [43]), der Jahresversammlung der Zunft und vor allem an Fronleichnam zogen die Zunftbrüder in Prozessionen daher, wobei sie nicht selten brennende Kerzen trugen. Zum Beispiel schreiben die Zunftstatuten von Mödling 1756 vor, daß die Schafhirten mit Stäben und Kerzen in Baden an der Prozession teilzunehmen hatten [44]). Das sind Vorschriften, wie sie auch bei Handwerkszünften begegnen [45]).

Endlich diente das Wachs auch zum Beleuchten, um bei Zunftanlässen Licht zu spenden. Auf ein Zunftleben der Hirten, das auch feierlicher Form nicht entbehrte, wie sie bei Handwerkerzünften üblich waren [46]), deuten Hinweise auf die Altertümer der Hirtenzünfte (Zunftlade usw. [47])). Daneben aber gab es Zunftmähler und Gastereien.

Eine Fragebeantwortung für Fischamend ums Jahr 1771 weist darauf hin, daß früher in der Hirtenzunft Festessen abgehalten wurden, wozu jeder Zunftbruder 48 Kreuzer beizusteuern hatte [48]). Um die gleiche Zeit fand in Neunkirchen unter den Hirten am Sonntag nach Martini noch ein gemeinsames Essen statt, wofür jeder Bruder jährlich 21 Kreuzer Mahlzeitgeld bezahlte [49]). In Krems bezahlte die Zunftlade Meisteressen am Jahrtag, wobei das Essen 14—18 Gulden kostete. Die Schafhirten zu Tulln bezahlten um 1771 jeder bei den Zusammenkünften 15 Kreuzer für das Essen [50]). Wenn eine Schäferzunft 1745 von einem zünftigen Meistersohn, der Meister werden will, neben einer Geldgebühr verlangt, daß er die Meisterkanne mit Wein füllt, wenn in Tulln 1772 der in die Zunft Eintretende ein Maß Wein und Brot bezahlt, wenn 1653 in Betzendorf der außerhalb der Zunft heiratende Zunftbruder eine Tonne Bier entrichtet, wenn 1649 in Orth jener, der ein Bruderschaftsmitglied beschwindelt, einen halben Eimer Wein und Semmeln stiften muß usw. [51]), deutet das alles doch auf ein reges gesellschaftliches Leben in der Zunft hin [52]). Wachs und Kerzen waren hier wohl zu gebrauchen, und die Wachsspenden der Zunftbrüder fanden hier ihre Zweckbestimmung.

So sind wir über den Umweg von Wachsspenden zum Brauchtum der Schäfer- und Hirtenzünfte im 17. und 18. Jahrhundert vorgestoßen. Es sind Lebensäußerungen der Zunft, die sonst quellenmäßig nicht leicht feststellbar sind, die aber doch vielfältig und bunt sind.

Anmerkungen

[1]) Vgl. darüber besonders T. Hornberger, Der Schäfer. Stuttgart 1955; — W. Jacobeit, Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin 1961; — Ders., Die ehemaligen Schäferzünfte in Mähren, in: Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Budapest 1969, S. 735—755; — A. Riedl, Die Hirtenzunft im Burgenland. Eisenstadt 1962; — L. Schmidt, Hirten und Halter, in: Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferung, Festschrift für Bruno Schier. Göttingen 1967, S. 151—167; — L. Brauneis, Zur Geschichte der Viehhirten (Unsere Heimat, Monatsblatt des Vereins für Landeskunde von Niederösterreich, 22, Wien 1951, S. 172—175); — L. Carlen, Das Recht der Hirten, Zur Rechtsgeschichte der Hirten in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Innsbruck 1970.

[2]) Carlen, s. Anm. 1, S. 153 ff. zählt sämtliche in den genannten Archiven enthaltenen Privilegien und Zunftstatuten mit genauer Quellenangabe auf. Wo daher im Folgenden keine Quelle angegeben ist, wird auf diese Belege verwiesen.

[3]) Vgl. W. Jacobeit, Hirt und Schäfer, in: Agrarethnographie (= Veröff. des Instituts für Deutsche Volkskunde 13). Berlin 1957, S. 184 ff.

[4]) E. Wohlhaupter, Die Kerze im Recht. Weimar 1940, S. 58 ff.; — H. Rennefahrt, Die Kerze im Recht (Zeitschrift für Schweizer Geschichte 24, Zürich 1944, S. 93 ff.).

[5]) Carlen, s. Anm. 1, S. 183 f.

[6]) Hornberger, s. Anm. 1, S. 234 ff.; — Jacobeit, s. Anm. 1, S. 543 f.

[7]) Vgl. H. G. Wackernagel, Altes Volkstum der Schweiz. Basel 1956, S. 30 ff.

[8]) R. Henggeler, Die kirchlichen Bruderschaften und Zünfte der Innerschweiz. Einsiedeln 1955, S. 150, 159.

[9]) K. Gisler, Geschichtliches, Sagen und Legenden aus Uri. Altdorf 1920, S. 135.

[10]) Carlen, s. Anm. 1, S. 193 ff.

[11]) Riedl, s. Anm. 1, S. 61, 65 f.

[12]) Neunkirchen 1750: 1 Pfund Wachs.

[13]) Orth 1717: 2 Pfund Wachs.

[14]) Trillfingen 1780: 1/2 Pfund Wachs und 3 Schilling.

[15]) Mödling 1772: 3—6 Pfund Wachs.

[16]) Neunkirchen 1750: 2, 3 oder 4 Pfund Wachs.

[17]) Hornstein 1711, Neunkirchen 1750: 1 Pfund Wachs; Sitzendorf: 1/2 Pfund Wachs und 1 Pfund Pfeffer; Fridau: 1 Pfund Wachs und 2 Schilling Pfennig.

[18]) Böhmen 1709: 6 Pfund Wachs; Leitha und Fischa 1656, Viertel unter und ob dem Wienerwald 1678: 2 Pfund Wachs.

[19]) Hornstein 1711: 4 Pfund Wachs; Mähren 1709: 6 Pfund Wachs.

[20]) K. S. Kramer, Art. „Ehrliche/unehrliche Gewerbe", in: Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte I. Berlin 1967, Sp. 855; — Carlen, s. Anm. 1, S. 171 f.; — W. Danckert, Unehrliche Leute. Bern 1963, S. 174 ff.; — T. Hornberger, Der Schäfer. Stuttgart 1955, S. 14 ff.; — Jacobeit, s. Anm. 1, 173 ff.; — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IV, Sp. 125 ff.; — R. Wissel, Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit I. Berlin 1929, S. 81 f.; — A. Bartels, Der Bauer in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1900, S. 51.

[21]) In burgenländischen Hirtenzechen bezahlt ein Hirt, der verendetes Vieh abzieht, nicht nur 4 Pfund Wachs als Buße, sondern wird aus der Zunft ausgeschlossen (Riedl, s. Anm. 1, S. 59); — Vgl. dazu auch O. Beneke, Von unehrlichen Leuten. Berlin 1899, S. 17; — O. A. Erich/R. Beitl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart 1955, S. 776.

[22]) Böhmen: 5 Pfund Wachs. Zum Vorwurf der Zauberei gegenüber Hirten, L. Schmidt, Hirten und Halter, S. 158. — Allgemein: R. His, Das Strafrecht des Mittelalters II. Weimar 1935, S. 23 ff.; — F. Byloff, Das Verbrechen der Zauberei. Graz 1902, S. 1 ff.

[23]) Leitha und Fischa 1635: 2 Pfund Wachs für die Kirche und 2 Pfennig für die Zunftlade.

[24]) Fridau 1715: 1 Pfund Wachs und 6 Schilling; Orth 1649: 2 Pfund Wachs; Böhmen 1606: 4 Pfund Wachs.

[25]) Böhmen 1709: 6 Pfund Wachs für den Meister und 3 Pfund Wachs für den Knecht; Friedau 1715: 1 Pfund Wachs und 20 Pfennig; Orth 1771: 1 Pfund Wachs und 35 Kreuzer.

[26]) Böhmen 1709: 4 Pfund Wachs; Fischa und Leitha 1717: 2 Pfund Wachs an die Kirche.

[27]) Wohlhaupter, s. Anm. 4, S 61, 63.

[28]) W. Zils, Bayerisches Handwerk in seinen alten Zunftordnungen, Beiträge zur bayer. Kulturgeschichte. München 1927, S. 30, 40, 51 f.; 55, 61, 70, 84 ff., 93 f., 118 f.; — H. Rennefahrt, Die Kerze im Recht (Zeitschrift für Schweizer Geschichte 24, Zürich 1944, S. 99 f.).

[29]) Niederösterreichisches Landesarchiv, Wien, A-I-17 b, fol. 68. Über die Preise von Kerzen in der Zeit von 1751—70 vgl. A. Krause, Die Blasiuskerzen im Stift Admont (Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 61, Graz 1970, S. 100 ff., 106). Zur Kerzenherstellung vgl. C. Lausberg, Geschichte des Kerzenmachergewerbes, Diss. Freiburg i. Br. 1929.

[30]) A. Pribram, Materialien zur Gesch. der Preise und Löhne in Österreich, I. Wien 1938, S. 482, 485, 767, 769 f., 780, 433. Vergleichsweise sei noch darauf hingewiesen, daß 1750 der Wochenlohn eines Bäckergehilfen 75 kr., eines Schlossers 45 kr. und eines Sattlers 54 kr. betrug.

[31]) Vgl. G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum. Düsseldorf 1934, S. 2 ff. Zum Gebrauch von Wachs im Wallfahrtsbrauchtum vgl. L. Schmidt, Zur Geschichte des Wachsopfers im Mittelalter (Österr. Zeitschrift für Volkskunde I/50, 1947, S. 86 ff.); — L. Kriss-Rettenbeck, Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München 1963, S. 9, 16, 107, 15, 97, 111 und dort zitierte Lit.

[32]) F. Danneil, Die Bruderschaft der Hirten und Schäfer bei der Klus vor Halberstadt 1516 (Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde 7, Wenigerode 1874, S. 267 ff.).

[33]) Jacobeit, s. Anm. 1, S. 501. Vgl. auch E. Drexler, Beiträge zum Bruderschaftswesen im Wiener Becken, (Unsere Heimat, Monatsblatt des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich und Wien 29, 1958, S. 187 f.).

[34]) Carlen, Anm. 1, S. 174 f.; — Riedl, Anm. 1, S. 41 f.

[35]) Vgl. A. Selzer, St. Wendelin. Mödling bei Wien 1962.

[36]) Henggeler, s. Anm. 8, S. 151 ff.

[37]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III, Sp. 1413 ff.; — O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen I. Frankfurt am Main 1934; — Ders., Das germanische Kontinuitätsproblem, 1936; — Ders., Volkskunde und politische Geschichte (Historische Zeitschrift 162, München/Berlin 1940, S. 1 ff.); — Ders., Germanisches Sakralkönigtum I. Münster—Köln 1952; — H. Schneider, Germanische Altertumskunde. München 1938, S. 137 ff.; — R. Siemsen, Germanengut im Zunftgebrauch. Berlin 1942; J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte I. Berlin 1956, S. 491.

[38]) Schäferzunft von Böhmen 1709 verlangt z. B. in Art. 11, daß jeden Mittwoch an den „trockenen Tagen" um sieben und acht für alle toten Zunftbrüder und ihre Angehörigen eine gesungene Messe und für die Lebenden eine Messe gelesen wird (Jacobeit, s. Anm. 1, S. 533).

[39]) Vgl. H. Brebaum, Das Wachszinsrecht im südlichen Westfalen bis zum 14. Jahrhundert, Diss. Münster 1912; A. Meister, Studien zur Geschichte der Wachszinsigkeit. Münster 1914; H. von Minnigerode, Das Wachszinsrecht (Histor. Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 13, 1916, S. 184 ff.; — Wohlhaupter, s. Anm. 4, S. 53 ff.).

[40]) Jacobeit, s. Anm. 1, S. 543; Hornberger, s. Anm. 1, S. 234 f.

[41]) Diese Bruderschaft soll nach einem Jahrzeitrodel von ca. 1480 bereits im Jahre 1398 gestiftet worden sein (A. Letter, Beiträge zur Ortsgeschichte des Ägeri-Tales. Zug 1910, S. 52 f.).

[42]) Henggeler, s. Anm. 8, S. 151, 153 f., 157, 159.

[43]) Vgl. die Literatur bei Carlen, s. Anm. 1, S. 175.

[44]) Österr. Staatsarchiv, Verwaltungsarchiv, Wien, Salbuch Nr. 205, fol. 753 ff. Vgl. auch Carlen, s. Anm. 1, S. 205; — G. Otruba, Untersuchungen über Berufsprobleme der niederösterreichischen Arbeiterschaft in Gegenwart und Vergangenheit, II. Wien 1952, S. 105 (über die Teilnahme der Schafhirten mit Kerzen in der Hand an der Fronleichnamsprozession 1678).

[45]) Wohlhaupter, s. Anm. 4, S. 63.

[46]) Vgl. M. Rumpf, Deutsches Handwerkerleben. Stuttgart 1955, S. 174. — Vgl. auch Siemsen, s. Anm. 37, S. 109; — H. Baltl, Rechtsarchäologie des Landes Steiermark. Graz—Köln 1937, S. 55.

[47]) Carlen, s. Anm. 1, S. 201 f.; — K. Lang, Österreichische Heimatmuseen. Wien 1929, S. 113; — J. Kinz, Chronik der Städte Krems, Stein und deren Umgebung. Krems 1869, S. 113; — L. Schmidt, s. Anm. 1, S. 154; — Ders., Volkskunde von Niederösterreich I. Horn 1966, S. 152 f.

[48]) Niederösterreichisches Landesarchiv, Wien, A-I-17 b, fol. 32.

[49]) A. a. O., fol. 59.

[50]) A. a. O., fol. 37.

[51]) Carlen, s. Anm. 1, S. 185 f., 196.

[52]) Vgl. über Schäferfeste Jacobeit, s. Anm. 1, S. 328 ff.; — Hornberger, s. Anm. 1, S. 85 ff.

Die Prechelstrafe im Niederösterreichischen Weinviertel

Von Hermann Steininger, Wien

Neben den vielen bekannten, oft rechtsarchäologisch bedeutenden Schandstrafinstrumenten [1]), wie Prangern [2]), Bagsteinen [3]), Fiedeln [4]) usw., finden wir immer wieder auch die Precheln erwähnt, von denen uns aber gerade im Gegensatz zu den erwähnten Gerätschaften heute keine museologischen Belege mehr vorliegen, was wohl nicht damit zusammenhängt, daß es davon nun soviel weniger gegeben hat, sondern weil sie zumeist im Freien aufgestellt und vor Witterungseinflüssen nicht oder kaum geschützt waren [5]). Es handelt sich bei ihnen fast ausschließlich um Geräte, in denen der Delinquent mit Kopf und Händen fixiert war. Sie standen an öffentlich gut zugänglichen Stellen, weil sie ein Schandstrafinstrument vorstellten. Im Gebiet des heutigen Weinviertels sind wir bislang von neun Precheln unterrichtet, und zwar aus: Eipeltau/Leopoldau [6]), Guntersdorf, Niederstockstall [7]), Pirawart [8]), Pulkau [9]), Ravelsbach [10]), Retz [11]), Sonnberg [12]) und Wullersdorf [13]), wobei die Erwähnung der Prechelstrafe in einer Heimatkunde von Groß-Schweinbarth nur als literarischer Bericht über die Prechelstrafe gewertet werden darf [14]).

Fragen wir uns zunächst über das Aussehen der Precheln, so bietet sich uns gerade durch zwei Bildquellen die Möglichkeit, formal nun mehr über diese Gerätschaften auszusagen. Und zwar fand H. G. Walter auf Bildern aus dem Besitze des Stiftes Melk topographische Abbildungen, auf denen Precheln gut zu erkennen sind. In Betracht kommen insbesondere zwei Aquarelle mit Feder auf Papier von Franz Mayer, welcher in den Jahren von 1750 bis 1767 die wichtigsten Pfarren und Besitzungen des Stiftes Melk malte; das eine der beiden zeigt eine Ansicht mit der Kirche von Wullersdorf [15]) und das zweite eine Darstellung mit der Kirche in Ravelsbach, wobei in beiden Fällen aber nicht nur die Kirche mit dem Friedhof, sondern auch die Umgebung mit Teilen des Ortes, Häusern, Straßen und Plätzen gezeigt wird und Personen als Staffage die Darstellung beleben. In Wullersdorf sehen wir auf dem Platz das heute noch existente „Grätzl" und in der Nähe den gleichfalls erhaltenen Pranger. Nahe der Ecke eines dem Kirchenbezirk vorgelagerten Obstgartens bemerkt man zwei Pfosten, die an ihrem oberen Ende durch kugelförmige Aufsätze abgeschlossen erscheinen. Diese Balken sind, wie aus den Personendarstellungen gut zu erkennen ist, etwa zwei Meter hoch und in zirka Brusthöhe durch zwei hochkantgestellte Bretter miteinander verbunden. Auf der Darstellung von Ravelsbach ist gleichfalls die Umgebung der Kirche zu sehen und wieder knapp vor dem Friedhofstor ein dem Wullersdorfer sehr ähnliches Gerät, die Prechel. Wir können gut erkennen, daß die Prechel aus zwei senkrecht stehenden Pfosten bestand, welche durch zwei Bretter

verbunden waren, von denen zumindest das obere so weit beweglich zu sein hatte, daß in die Einkerbungen der Hals und die beiden Hände des Delinquenten eingespannt werden konnten. Auf diese Art und Weise waren die Betreffenden dann dem Spott der Vorübergehenden wehrlos ausgesetzt. Im Prinzip haben wir es also mit einer standfesten Abart der sonst tragbaren Schandfiedeln zu tun, die uns des öfteren in Museen erhalten sind. Auf Grund von H. G. Walters Forschungen wurden wir nun aber weiters mit archivalischen Belegen bekannt, wonach 1754 von der Guntersdorfer Prechel zwei Nachrichten vorliegen, und zwar „vor 5 Stuckh außgehaubten aichnen Holtz Zur Khürchen Prechl à 15 xr macht 1 fl 15 xr", und dann „denen Zimmerleithen wegen machung einer neuen Prechl, laut Schein Nr. 36, Bezallt 2 fl", sowie „bey aufsezung der Prechl, Habe auff anschaffung Vor Trunckh Bezalt 9 xr" [16]). Aus diesen sonst so unscheinbaren Bemerkungen geht endlich hervor, daß die Prechel aus Holz bestand und daß fünf Stück — hier eichene — Pfosten dazu notwendig waren [17]). Daß demgegenüber die Wullersdorfer [18]) und Ravelsbacher [19]) Precheln nur aus vier Pfosten hergestellt erscheinen, darf uns dabei nicht irre machen. Dies mag vielleicht auf die oberflächlichen Darstellungen oder örtlichen Verschiedenheiten in der Konstruktion des Schandstrafgerätes zurückzuführen sein.

Wo hatte man diese Precheln aufgestellt? Abgesehen von den zwei Belegen, die Ravelsbacher und Wullersdorfer Precheln betreffend, welche, wie wir sahen, beide nahe dem Eingang zur Kirche aufgestellt waren, ist uns auch aus Retz bekannt, daß die dortige Prechel vor der Kirche oder dem Friedhof stand [20]); gleichfalls läßt die Tatsache, daß die Erstellung der Guntersdorfer Prechel zu Lasten der Kirche ging, erkennen, daß die dortige Prechel zur Kirche gehörte [21]). Im übrigen wird auch aus Sonnberg mitgeteilt, daß die Prechel einst vor der Kirche war; der seltene Vermerk, daß es sich dabei um eine öffentlich abzubüßende Strafe gehandelt hat, ist uns aus Eipeltau und Niederstockstall geläufig. Zumeist also erscheint dieses Schandgerät als ein solches der geistlichen Jurisdiktion. Mitunter kamen diesbezüglich auch Rechtsübergriffe vor, die aktenkundig geworden sind, so etwa die Beschwerde des Schottenabtes an die niederösterreichische Regierung 1696, indem er im Zusammenhang mit der Pulkauer Prechel von einem Rechtsübergriff des Marktrichters von Pulkau berichtet und mitteilt, daß die Prechel seit undenklichen Jahren ein geistliches Strafinstrument gewesen sei.

Die Benennung der Prechel im Weinviertel lautet viermal „prechel", so in Eipeltau (1615), Niederstockstall (17. Jhdt.), Pirawart (1610) und Pulkau (1696), sowie mehrere Male „prechl" in Guntersdorf (1754). Historische Belege gibt es hingegen mehrere, so vier aus dem 17. Jahrhundert, und zwar 1610 (Pirawart), 1615 (Eipeltau), 1696 (Pulkau) und „17. Jahrhundert" (Niederstockstall). Dann vier aus dem 18. Jahrhundert: 1700 (Sonnberg), 1754 (Guntersdorf), sowie jeweils zwei vor 1767 (Ravelsbach und Wullersdorf).

Welche Delikte haben zur Verurteilung zur Prechel geführt? Zunächst gilt es einmal festzustellen, daß uns bislang nur sechs Belege für derartige Ursachen bekannt geworden sind, und zwar viermal die Gotteslästerung, so in Eipeltau, Niederstockstall — hier speziell zum Unterschied von der bewußten Gotteslästerung —, Pirawart und in Retz; im letzteren Fall ist in der Quelle auch noch die Lästerung der Muttergottes und der Heiligen angeführt,

wobei allgemeines Fluchen in Eipeltau — offenbar im Zusammenhang mit Gotteslästerungen —, Pirawart und Retz, sowie Schelten lediglich in Eipeltau, gleichfalls im Zusammenhang mit Gotteslästerungen, dazukommen. Aus Pirawart werden sogar auch die Örtlichkeiten mitgeteilt, wo diese Delikte begangen wurden: beim Weintrinken, auf der Gasse und sonst allerorts. Sogenannte „Schwörer", offenbar Leute, die wegen Kleinigkeiten gleich schworen, und so für alles und jedes gleich zum Schwur bereit waren, wurden in Retz ebenfalls an die Prechel gestellt, während man Saufen, Müßiggang und Spielen in Pirawart mit der Prechelstrafe ahndete. Lediglich in zwei Orten, in Pulkau und Sonnberg, hat man Unzucht, im letzteren Fall die mehrmalige Fornikation, mit dieser Schandstrafe bedacht.

Die Bestrafung dieser Delikte, welche selbstverständlich komplex gesehen werden muß, erfolgte also mittels der Prechel, wohl immer öffentlich, wie wir in einigen Beispielen, etwa in Eipeltau, sahen, und da stellt sich gleich auch die Frage, wann das eigentlich der Fall war. In Frage kamen dafür wohl meist die Sonn- und Feiertage, da an diesen die Bevölkerung zur Kirche ging, also wohl in den meisten Fällen unmittelbar an der Prechel vorbeikam. Diesbezügliche Nachweise sind uns ja dann auch aus Eipeltau und Sonnberg geläufig. Die Dauer dieser Exekution wird wohl mehr oder weniger variiert haben, so spricht etwa der Beleg von Niederstockstall von einem halben Tag, jener von Sonnberg von zwei Feiertagen und jener von Retz von einem oder gleich mehreren Tagen [22]); mit oder ohne Strafunterbrechungen ist dabei im einzelnen freilich schwer zu entscheiden.

Wie bereits erwähnt, ist mehrmals davon die Rede, daß die Prechelstrafe „anderen zum Exempl" (Sonnberg) dienen sollte. Zu diesem Zweck trachtete man natürlich danach, die Strafen möglichst eindringlich vor Augen zu führen; und so kam es offenbar zu den sozusagen gekoppelten Strafen, wie etwa in Retz, wo der Delinquent mit einer Rute in der Hand in der Prechel stehen mußte [23]), während die Bestrafung einer ganzen Reihe von Delikten mit „Stock" und „Prechel" in Pirawart abzugelten war. Manchmal freilich begegnen uns sogenannte Alternativstrafen, was im allgemeinen nicht mit einer Straferlassung oder Straferleichterung verwechselt werden darf — die Wendung bezüglich der Durchführung der Prechelstrafe „ân alle gnadt zu straffen" in Niederstockstall zeigt dies an. Jedenfalls waren Alternativstrafen in Retz üblich, wo ein gemeiner, armer Mann in die Prechel gespannt oder in das Kirchengitter eingelegt werden konnte [24]), worunter wir uns wohl ein Narrenhäuschen, einen Schandkotter vorstellen müssen, ein Gerät, das in Niederösterreich wohl nicht allzu weite Verbreitung gefunden haben dürfte. Etwas differenziert ist lediglich die Situation in Niederstockstall, wo Gotteslästerer statt einer Wachsstrafe zur Kirche, vermutlich, wenn sie diese nicht bezahlen konnten, als Alternative in der Prechel oder am Kreuz stehen mußten, wobei hier allerdings nicht ganz gesichert erscheint, ob nicht unter Prechel/Kreuz dasselbe gemeint ist. Allein in Niederstockstall finden wir aber auch die Androhung, daß jener, der sich einer solchen Bestrafung widersetzt, eine Buße zu zahlen hat. Hingegen erscheint über die Prechelstrafe hinaus in diesem Ort als Verschärfung eine höhere Geldstrafe jenen angedroht, die aus Frevel und Übermut Gott lästern.

Anmerkungen

[1]) Vgl. die für Niederösterreich übersichtliche Zusammenstellung von Rechtsdenkmalen bei Leopold Schmidt, Volkskunde von Niederösterreich. Erster Band. Horn 1966. S. 131 ff.

[2]) H. Steininger, Pranger und Marktsäulen im Weinviertel. (Heimat im Weinland. Heimatkundliches Beiblatt zum Amtsblatt der Bezirkshauptmannschaft Mistelbach, Jg. 1969, S. 441—446); — Ders., Pranger und Marktsäulen. (Heimatkundliche Beilage zum Amtsblatt der Bezirkshauptmannschaft Hollabrunn, 4. Jg., F. 23, 5. 7. 1969, S. 57—60; Folge 24, 5. 8. 1969, S. 61—64.)

[3]) Ders., Bagsteine als Schandstrafgeräte im niederösterreichischen Weinviertel. (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. C, Horn—Wien 1970, S. 388—393.)

[4]) Ders., Schandfiedeln im Weinviertel. (Korneuburger Kulturnachrichten. Für die GB. Korneuburg und Stockerau, Jg. 1970, H. 4, S. 2—11.)

[5]) Rupert Hauer, Bagstein, Fidel und Prechel als Strafmittel in niederösterreichischen Rechtsdenkmalen. (Monatsblatt des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, XIV. Jg., Nr. 16, Wien, April 1915, S. 245—254); — Helmuth Feigl, Die niederösterreichische Grundherrschaft vom ausgehenden Mittelalter bis zu den theresianisch-josephinischen Reformen (Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich, Bd. XVI.). Horn 1964. S. 225 f., Anm. 116.

[6]) ÖW, 8. Bd., S. 325, Nr. 6.

[7]) Ebd., S. 629; — H. G. Walter, Das Strafinstrument Prechl; einige weitere Hinweise. (Burgenländische Heimatblätter, 23. Jg., H. 4, Eisenstadt 1961, S. 230.)

[8]) ÖW, 8. Bd., S. 74, Nr. 3; — Robert Franz Zelesnik, Aus dem Rechtsleben vergangener Jahrhunderte. Der Pranger. In: Der politische Bezirk Gänserndorf in Wort und Bild. Ein Heimatbuch für Schule und Haus. Redaktion: Otto Schilder. Gänserndorf 1970. S. 618.

[9]) Kristl Leitich, Obrigkeitliche Maßnahmen zur Hebung der Sitten in den Ländern unter und ob der Enns während der frühen Neuzeit. Diss. Wien 1968, S. 117; — K. Tönz-Leitich, Laster- und Unsittenverbote der Frühneuzeit (1). (Österreich in Geschichte und Literatur, 14. Jg., F. 4, Graz, April 1970, S. 178.)

[10]) H. G. Walter, s. Anm. 7, S. 228 f.; — Gustav Brachmann, Nochmals: Kreuz und Prechel. (Burgenländische Heimatblätter, 24. Jg., H. 2, 1962, S. 83.)

[11]) J. K. Puntschert, Denkwürdigkeiten der Stadt Retz, 2. Aufl., Wien 1894. S. 274, 282.

[12]) K. Leitich, s. Anm. 9, S. 133.

[13]) H. G. Walter, s. Anm. 7, S. 228; — G. Brachmann, s. Anm. 10, S. 83.

[14]) Engelbert Binger, Groß-Schweinbarth, was die Chronik erzählt (= Beiträge für den Unterricht, Folge 28). Gänserndorf 1951. S. 64.

[15]) H. G. Walter, s. Anm. 7, S. 228.

[16]) Ebd.

[17]) Ebd., S. 229, 232; — G. Brachmann, Zur Frage der Prechl. (Burgenländische Heimatblätter, 17. Jg., H. 1, 1955, S. 34, Abb. 2, S. 35); — vgl. Ders., s. Anm. 10, S. 80, 83.

[18]) Wie Anm. 16, S. 229.

[19]) Ebd.

[20]) J. K. Puntschert, Denkwürdigkeiten der Stadt Retz, a. a. O., S. 282.

[21]) Wie Anm. 19, S. 230.

[22]) Wie Anm. 20, S. 274.

[23]) Ebd., S. 282.

[24]) Ebd., S. 274.

Einiges über rezente Weinhüterbräuche im Wiener Weingebirge

(Mit 1 Notenbeispiel im Text)

Elfriede G. Lies, Institut für vergleichende Verhaltensforschung
der österreichischen Akademie der Wissenschaften

Von Kirtag und Hauerkrone

Die Abteilung Wissenschaftlicher Film der Bundesstaatlichen Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm hat im Jahre 1966 den Umzug der Weinhüter mit der historischen Hauerkrone am Kirtag in Neustift am Wald im 19. Wiener Gemeindebezirk dokumentiert *).

Solche Kirtagsumzüge gab es früher nicht nur in Neustift am Wald, sondern auch in den anderen ehemals selbständigen Gemeinden um Wien, die wie Neustift am Wald am Ende des 19. Jahrhunderts nach Wien eingemeindet wurden.

Alle diese Umzüge charakterisiert das Vorantragen der sogenannten Hauerkrone. Sie besteht in Neustift am Wald aus einem mit Stroh umwundenen Rahmen in Form einer mehrteiligen Bügelkrone, der an der Schauseite dreireihig mit vergoldeten und versilberten Nüssen besteckt ist.

Diese Krone hängt das Jahr über beim Kranzmeister im „Kronenstüberl" und wird durch die Weinhüter kurz vor dem Kirtag frisch hergerichtet und mit Blumen und Früchten geschmückt.

Die Kronen der Nachbargemeinden sind nur noch als leere Gestelle vorhanden, gänzlich verschwunden oder in Museen gelangt. So verwahrt beispielsweise das Historische Museum der Stadt Wien die ältere Hauerkrone von Ottakring in ihrem ursprünglichen Zustand [1]).

Die Krone von Pötzleinsdorf hingegen befand sich bei einer in Salmannsdorf ansässigen Künstlerfamilie, die sie vor etlichen Jahren restauriert hat, weil diese Krone gelegentlich noch als Ziergegenstand bei den Erntedankfeiern der Pötzleinsdorfer Pfarre verwendet wurde. 1968 kam sie als Dauerleihgabe an das Währinger Museum.

Über die ursprüngliche Verwendung dieser Krone gibt ein Bericht aus den zwanziger Jahren Auskunft:

„Beim Kirchweihfest am St. Aegydiustag, das für die Ortschaft seit jeher eine der Hauptfestlichkeiten war, zogen die Weinhüter mit Musikbegleitung und einer großen Krone, die aus vergoldeten Nüssen, Obst, Blumen und farbigen Bändern verfertigt war und von zwei Burschen auf einer Stange getragen wurde, im ganzen Dorf von Haus zu Haus, wo sie überall mit Wein auf die Gesundheit und das Wohlergehen der Familie tranken. Sie erhielten dafür vom Hausvater kleine Geldspenden [2])."

Diese kurze Beschreibung aus dem Währinger Heimatbuch könnte, abgesehen von einer kleinen Ungenauigkeit, was das Trinken betrifft, auch für den Kirtag in Neustift am Wald gelten, denn auch dort ist der Kirtag ein Hauptfest des Jahres, das entsprechend dem Neustifter Kirchenpatron zu St. Rochus gefeiert wird.

Aber lassen wir einen Neustifter zu Wort kommen, der über drei Jahrzehnte hindurch als Altbursch des Kirtags Traditionsträger war und den Beginn des Umzuges wie folgt schildert:

„Also der Altbursch kommt mit der Musik und den Hüterburschen. Die Hüterburschen haben einen schwarzen Anzug an und ein weißes Hemd mit Krawatte. Die Kronenträger haben weiße Handschuhe an. Alle ohne Hut natürlich, nur die zwei Hüter haben Hüte auf: Schwarze Hüte mit einem Stoß oben, das ist eine runde Feder. Und ich als Altbursch trage auch einen Hut, aber mit Blumen darauf, das ist der Unterschied. Die Musik hat ihre Tracht an. Und vorne, neben den Hütern gehen zwei kleine Buben, die tragen den Wein mit und die Gläser, womit wir leben lassen können. Wenn man leben läßt, so sagt man also: Der Herr T... und der Herr N... sollen leben, seine Frau soll leben, und wenn wir alle leben haben lassen — die ganze Verwandtschaft —, dann kriegen sie ein Achtel Wein, einen guten, als Ehre.

Der Altbursch marschiert mit der Musik und den Hüterburschen zu den Hütern ins Haus. Dort stellen wir uns auf und die Hüter stehen da und da läßt er sie leben:

Es lebe der Herr...! (Zu nennen ist hier der Name des Hausvaters)
Es leben die Hüter!
Es leben die Hütermädel!
Es leben die Hüterburschen!
Es leben die Eltern!

...und halt die ganze Verwandtschaft läßt man leben. Dann gebe ich als Altbursch ihnen den Wein zu kosten, ein Glaserl einem jeden. Auch die Mutter von den jungen Burschen und der Vater, die trinken alle. Dann kommt die Jause. Da gibt es Gugelhupf, verschiedene Süßigkeiten, Bäckerei und Torten, Wein und Kaffee. Da kann sich jeder aussuchen was er will. Und wenn die Musiker und die Hüterburschen getrunken und gegessen haben, dann geht es an. Da wird ein Marsch angefangen ins spielen, und man geht von Haus zu Haus: Vorne die Krone, mit ihr die Hüter, dann kommen die zwei Flaschenbuben, die haben an der Literflasche Bänder, grün, rot und blau. Das macht sich sehr schön. Und die Hüterburschen haben Blumen aufgesteckt, Dahlien oder Nelken oder sonst welche Blumen, große. Alle gleich, daß alles zusammenpaßt. Hinter ihnen marschiert die Musik mit der großen Trommel und den Tschinellen...[3]."

Der eingangs erwähnte Film zeigt das Erscheinungsbild 1966, das manche Wandlung in der äußeren Aufmachung der Veranstaltergruppe und auch eine Lockerung der Organisation selbst aufweist, was sich nur zum Teil aus dem inzwischen eingetretenen Generationswechsel erklärt und seine Entsprechungen bei allen anderen Brauchübungen der Weinhüter, die eine an eine bestimmte Wirtschaftsform gebundene Trägergruppe darstellen, findet.

Und nun einiges über diese Brauchübungen und Weinhütergepflogenheiten am Rande der Großstadt, wovon ich im Laufe von Jahren dank den zuständigen Stellen auch manches in Bild und Ton festhalten konnte [4]).

Vom Weingartenabsperren

Wenn im späten Sommer die Weinbeeren allmählich weich und süß zu werden beginnen, muß der Hauer aus wirtschaftlichen Gründen seine Weinberge schließen, was er auf verschiedene Art tun kann.

In früheren Jahren nahm er dazu allerhand leicht anzufertigende Zeichen, die genug auffielen, um beachtet zu werden, wenn sie nur halbwegs günstig plaziert waren. Das konnten Strohwische seine, überkreuzt aufgerichtete Späne, auch Disteln und Dornzweige wurden verwendet, um nur einiges von alledem, was in Gebrauch stand, zu nennen.

Jetzt geschieht das meist so, daß man die Weingärten durch Zäune und Gatter möglichst gut absperrt und an alle Zugänge gedruckte Plakate anschlägt, auf denen zu lesen steht, daß der Durchgang verboten ist. So will es derzeit das Publikum. Es reagiert nämlich nicht wie früher auf leicht verständliche Zeichen, sondern will das zugehörige Wortbild deutlich vor sich sehen. Sonst heißt es im Betretungsfalle sofort: „Wo steht das geschrieben?" Oder gar: „Bin ich ein Ochse, daß man mir Zeichen gibt?"

Und doch bedeuteten die Zeichen dasselbe, was jetzt die Plakate bekannt machen, und wurden zu jener Zeit, da man sie setzte, wohl auch verstanden, wie man annehmen kann. Ob sie jedoch immer zur Kenntnis genommen wurden, einfach nur darum, weil es sie gab, das ist eine andere Frage.

Jedenfalls gibt es bis heute, einer aus dem Mittelalter herüberreichenden Tradition folgend, alle Jahre im Herbst außer den Zeichen oder Plakaten immer auch eine gehörige Anzahl amtsermächtigter Weingartenhüter (in Wien kurz Weinhüter genannt) im Gelände, die mit der Aufgabe betraut sind, die Riede in entsprechender Weise zu schützen.

Diese Weinhüter entstammen, und auch darin hat sich bis jetzt nicht viel geändert, für gewöhnlich der ortsansässigen Hauerschaft. Sie werden gegenwärtig vom zuständigen Weinbauverein jeweils nur für eine Saison gewählt. Ihre Anzahl, noch vor einem Jahrzehnt in feststehenden Mindestzahlen erhebbar, wurde inzwischen der wirtschaftlichen Lage angepaßt, von Jahr zu Jahr stark reduziert und auch das von den Hütern erwartete Leistungsausmaß weitmöglich vermindert.

Von Hutzeit und Hüterhütte

Die Weinhüter beziehen nur für die Dauer der Hutzeit, das ist für gewöhnlich vom Anfang der Traubenreife bis zum Ende der Lese, die ihnen vom Weinbauverein zur Verfügung gestellten Hütten. Dort schlafen sie auch und verlassen den Weinberg eigentlich nur, wenn voraussichtlich keine Gefahr droht oder Ablöse da ist.

Ihre Hütten stehen meist gut gedeckt im Gelände. Sie werden noch zusätzlich vom Hüter mit einer Vorhütte aus frischen Zweigen und Laub umbaut, wo dies notwendig erscheint; beispielsweise dort, wo man noch niedrige Stockkultur hat, die wenig Deckung bietet, oder wo breite Zufahrten sind. Und das

deshalb, weil man aus praktischen Gründen nicht schon von weitem sehen soll, ob der Weinhüter seine Hütte aufsucht oder verläßt.

Im Inneren sind diese an sich sehr einfachen Holzhütten, die gerade nur so viel Raum bieten, wie die Hüter zum Sitzen oder zum Schlafen benötigen, früher einmal recht kunstvoll mit Laubwerk verkleidet und mit den schönsten Trauben, Pfirsichen und was es sonst noch an reifen Früchten gerade gab, ausgestattet worden. Auf diese Ausstattung verwendeten die Hüter aber nicht nur zum eigenen Vergnügen so viel Sorgfalt und Mühe, sondern sie wußten auch, daß eine schöne Weinhüterhütte ihnen Ansehen verlieh für den Fall, daß jemand kam, um sie zu bewundern.

Und das war damals tatsächlich üblich. Es kamen Verwandte und Nachbarn zu bestimmten Tageszeiten an Sonn- oder Feiertagen festlich gekleidet hinaus in die Weinberge — vor allem natürlich Mädchen — und besuchten die Hüter. Auch gingen sie von einer Hütte zur anderen, denn jeder Hutbereich hatte seine eigene Hütte, und verglichen, welche Hütte am schönsten war. Der zugehörige Hüter war natürlich der Mann des Tages. Er wurde bewundert, mit Geschenken und Wein traktiert, durfte sich richtig aufspielen — und die Gunst der Mädchen blieb ihm wohl auch nicht versagt. Schließlich stellte der heldische Kerl da draußen, der allein aller Unbill ausgesetzt für die Gemeinschaft wachte (und über den man sich noch weit mehr zu erzählen wußte, als er je anstellen konnte) und darüber hinaus noch süße Früchte anzubieten hatte, doch ganz gewiß eine Lockung dar, der zu widerstehen nicht lohnte.

Vom Hutbaum

Um ihr Hutamt weithin kenntlich zu machen, bedienen sich die Weinhüter sogenannter gesetzter Zeichen, die für gewöhnlich an altüberlieferten Punkten stehen, beziehungsweise angebracht werden. Heute sind das meist Hutbäume oder Hutsäulen, die man alljährlich neu aufstellt. Früher erreichte man durch frische Kalkung von schon vorhandenen Objekten verschiedener Art oder von traditionellen Flächen für die jeweilige Hutzeit die notwendige Auffälligkeit.

In Wien ist das Kalken infolge der früh einsetzenden sichtbehindernden Verbauung des Geländes schon lange außer Gebrauch, weil alle die Stellen „wo sie gekalkt haben", die „weißen Steine", die „kalichten Platten", Kreuze und Kreise, als Sichtzeichen gemalt, nur solange sinnvoll sind, als sie sowohl untereinander als auch in den zugehörigen Siedlungsgebieten mit gewissen Gebäuden korrespondieren, um der Meldungsübermittlung auf optischem Wege zu dienen.

Und das war nicht nur für den eigentlichen Weinhüterdienst, sondern auch für die Sicherheit der Wohnbevölkerung in unruhigen Zeiten von Bedeutung, weil die Weinhüter, da sie, ortskundig und mit dem ganzen raffiniert aufgebauten Signalwesen der Vortelephonzeit vertraut, auch dann in die Hut zogen, wenn nicht gerade der in den Beeren reifende, sondern schon daheim in den Fässern lagernde Wein durch anrückende Feinde, herumziehende Marodeure und ähnliches Volk bedroht schien.

Dieser Umstand macht es verständlich, daß alle die Stellen, obgleich oft schon längst nicht mehr kenntlich gemacht, immer noch dem Gedächtnis der Bewohner eingeprägt und im Erzählgut vorhanden sind.

In unserem Gebiet ist davon, wie gesagt, nicht mehr viel zu sehen. Der bekannteste derartige Platz in der näheren Umgebung von Wien ist der „Weiße Stein" bei Perchtoldsdorf in Niederösterreich, der noch alljährlich plichtmäßig vom jeweiligen Oberhüter, der dort seine Hut hat, vor dem Beginn der Hutzeit gekalkt wird, wie Franz Schunko 1963 berichtet.

Daß das Kalken eines auf Korrespondenz gerichteten Zeichens seine Funktion verloren hat, wie das im Wiener Gebiet der Fall ist, heißt jedoch noch nicht, daß es deshalb auch gleich aufgegeben worden ist, zumal es auch noch von anderen vergleichbaren Anlässen, wie beispielsweise dem offiziellen Grenzzeichenbeschauen her bekannt ist. So ging man denn auch noch in Wien vor etwa zehn Jahren brauchmäßig „'s Ort anheißen", wie der überlieferte Ausdruck für die vorzunehmende Kalkung hieß, wenn man die für den Hutbaum gedachte Stelle aufsuchte.

Und diese Wortübertragung geschah sicher nicht zufällig, denn der Hutbaum hat in seiner heutigen Form die Funktion eines fernwirksamen Sichtzeichens übernommen; natürlich ohne gekalkt zu werden, da er seine ursprüngliche Aufgabe, nämlich ein als Hochsitz konstruierter Auslug für den Weinhüter zu sein, verloren hatte.

Ist nun der Hutbaum gesetzt, zeigt er weithin erkennbar an, daß die Weinberge gesperrt und durch die Hüter bewacht sind. Ab diesem Zeitpunkt würde jedes unbefugte Betreten eines Weingartens Einbruch bedeuten.

Als Hutbäume wurden bis in jüngste Zeit mit Vorliebe besonders schöne und große Bäume ausgesucht — und das vielleicht nicht immer gerade mit Zustimmung des Försters.

Es konnte das eine Fichte sein, eine Föhre oder auch eine Lärche, je nachdem was man gerade günstig bekam. Man bevorzugte möglichst astfreie Bäume und entrindete den Stamm, damit er weiß leuchtete, bis auf einen grünen Wipfel, den man das Spiel nannte. Dieser Wipfel wurde mit buntfarbigen Maschen und Spiegeln, die aus blinkenden Blechstücken oder Metallfolien bestanden, und mit leergetrunkenen Flaschen behängt. Die letzten derartigen Bäume konnte man noch vor etlichen Jahren in Neustift am Wald sehen. Im angrenzenden Sievering, wo sie in ähnlicher Form üblich waren, sind sie schon länger abgekommen.

Eine andere, aber ebenso typische Form der Hutsäulen sind die alle Jahre neu aufgerichteten Stangen mit einem Kranz buntfarbiger Maschen und einem Busch aus Disteln oder Weberkarde an ihrer Spitze, wie sie am Nußberg und in Grinzing gebräuchlich sind und von den angrenzenden Sieveringer Hütern geringschätzig als „Besenstangeln" abgetan wurden, obwohl ihre Errichtung viel Kunstfertigkeit und Arbeit verlangt.

Früher einmal wurde das Hutbaumeinholen und das Aufstellen im Weingebirge als ein eigenes Fest begangen. Weinhüter, Althüter, Hüterburschen, Hütermädchen, auch Weinhauer und Bürgen zogen mit Roß und Wagen in den Wald hinaus. Sie hatten außer der Axt eine gute Jause und reichlich Getränk mit. Auch waren Musikanten dabei, so daß man bei jedem Hauerhaus, an dem man vorbeikam, zum Tanz aufspielen konnte, worüber denn auch, wie berichtet wird, ein ganzer Tag leicht hinging. Waren die Hutbäume hergerichtet, so daß man sie aufstellen konnte, fehlte es den Leuten sicherlich nicht an der nötigen Kraft und dem richtigen Schwung dazu.

Stand nun der Baum, so wurde es für die Hüter mit dem Weinhüten ernst. Jeder von ihnen durchstreifte seinen Rayon und gab acht, daß nichts gestohlen wurde; vor allem natürlich nicht Weintrauben.

Aber gelegentlich konnte es vorkommen, daß jemand nicht auf die Weintrauben, sondern auf den Hutbaum scharf war und ihn ausgrub, falls er dazu Zeit hatte, oder ihn einfach umschnitt, wenn es ganz schnell gehen sollte, um dann bei den Weinhauern oder im Gasthaus sagen zu können: „Dem Hüter kann man den Hutbaum stehlen, ohne daß er es merkt!"

Dieses heimliche, ja oft mit List ausgeführte Hutbaumstehlen erinnert zwar an das Stehlen der Maibäume, wie es jetzt noch zuweilen vorkommt bei rivalisierenden Burschengruppen. Nur zog das Hutbaumstehlen ganz andere und wesentlich ernstere Konsequenzen nach sich. Auch kam es dabei nicht selten zu schweren „Unfällen", um den landläufigen Ausdruck dafür zu benutzen.

Dem Hutbaum wurde bis in unsere Zeit — wie vielen anderen derartigen Zeichen — sowohl heilbringende als auch schadenabwehrende Wirkung zugeschrieben. Und zwar nicht nur dem Baum selbst, sondern auch den als Aufputz bezeichneten Zutaten wie Spiegel, Disteln und Maschen, was denn auch in der Letztverwendung all dieser Dinge zum Ausdruck kommt.

Das Fehlen eines Hutbaumes, beziehungsweise sein Abhandenkommen wurde auch nicht nur als eine Sache der Weinhüter angesehen, sondern betraf genau so den Ort und die Weinhauerschaft. Und so überlieferten sich im Laufe von Generationen denn auch einerseits die Mittel, den Hutbaum und damit den Stolz des Hüters und den Segen der Gemeinde zu sichern, und verfeinerten sich andererseits die Methoden, wie man dies alles erfolgreich anderen entwenden könne.

Auffallend hart sind bezeichnenderweise die traditionellen Strafen die in eigener Machtvollkommenheit, wenn es dem Weinhüter gelang, den Hutbaumdieb stellig zu machen, vollzogen wurden. Es waren dies unter anderem Leibesstrafen verschiedenen Grades, wie sie die alte österreichische Armee kannte, wie Spießrutenlaufen, Kurzschließen oder Hängen an den Gelenken, bis der Delinquent bittlich wurde um Freigabe.

Dieses „Bittlichwerdenmüssen", wie der überlieferte Ausdruck heißt, veranlaßte wiederum härtere Burschen (die für gewöhnlich die nicht ausgewählten Weinhüterkandidaten waren) dazu, noch das Beste für sich aus der Situation zu machen, indem sie ein beachtliches Strafausmaß ertrugen, daß schließlich darüber wieder geredet wurde wie über sonst irgendeine richtige Renommierleistung, die es letztlich auch war.

Und jemandem eine gehörige Tracht Prügel zu verabreichen, das fiel einem Weinhüter, der schon Kraft seines Amtes wehrhaft zu sein hatte, wohl zu keiner Zeit schwer, verläßt man sich nur — und ich meine, man kann es getrost tun — auf den geradezu kriegerischen Stimmungsgehalt der so reichlich kursierenden Hütergeschichten, deren ich im Laufe von Jahren nicht wenige zu hören und manche von ihnen auf Tonband aufzunehmen das Vergnügen hatte.

Vom „Abwehren"

In unserer Zeit trägt der Weinhüter den Vorschriften gemäß keine Waffe bei sich. Die alten Säbel kamen außer Gebrauch, Schußwaffen sind nur fallweise erlaubt, meist aber verboten. Natürlich rüstet sich der Weinhüter mit Verschiedenem aus, das es ihm möglich macht, mit Erfolg „abwehren" zu können, falls er in Ausübung seines Dienstes in Bedrängnis kommen sollte.

Das kann beispielsweise ein Gehstock sein mit geschnitztem Knauf, wunderschön volkskünstlerisch ausgestaltet und gerade dadurch, wie man mir glaubhaft versicherte, sehr gut verwendbar als Waffe in Notwehr. Aber auch ein Rehfuß kann sehr geeignet sein. Er läßt sich gut in die Rocktasche stecken oder im Ärmel verbergen. Sein Abdruck ergibt unter Umständen eine Markierung des Diebes, falls dieser erst widersetzlich, dann aber flüchtig und schließlich doch aufgegriffen werden sollte.

Nicht nur als Gehstock verwendbar sind natürlich die Ochsenziemer, wie sie auch die Viehtreiber verwenden und früher jeder Hausvater hatte, um Ruhe und Ordnung für sein Hauswesen zu sichern. Daß im Notfall jeder beliebige Stecken besser ist als gar keine Waffe, ist klar. Aber der Ochsenziemer hat ihm gegenüber den Vorteil, sagt man, daß er, als Schlagwaffe verwendet, meist keine Platzwunden verursacht.

Ein anderes Gerät, mit dem der Weinhüter für gewöhnlich ausgerüstet ist, dem man zunächst aber nicht zutrauen würde, daß es im Notfall zu einer in ihrer Wirkungsweise gar nicht so harmlosen Waffe werden kann, ist das Weinhüterhorn. Damit kann man kräftig zuschlagen — wie schon von dem berühmten Olifant des Rolandliedes bekannt ist — und man kann damit, wenn der Rand des Hornes entsprechend zugerichtet ist, dem Angreifer im Nahkampf ein Muster ins Gesicht schreiben.

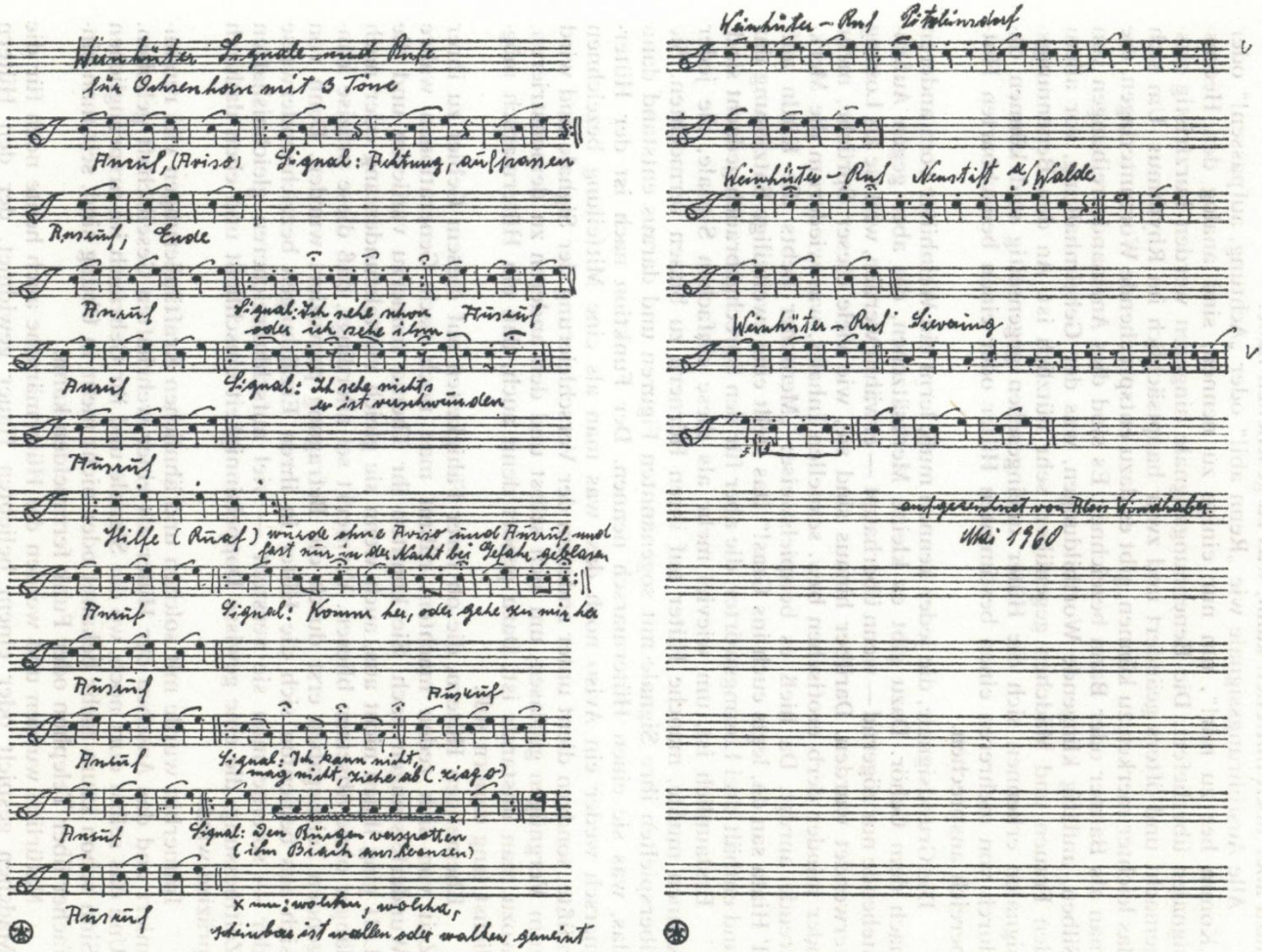
Von Hüterhorn und Schallsignalen

Was nun das Weinhüterhorn betrifft, so ist es allerdings nicht in erster Linie als Waffe, sondern vielmehr als Blasinstrument gedacht und dient vor allem der Nachrichtenübermittlung. Erstaunlich ist, wie gut das funktioniert. Freilich muß der Weinhüter ein guter Bläser sein und ein Horn zur Verfügung haben, das ihm entspricht.

Jede Gemeinde hat ihre eigenen Signale die jeder ihrer Hüter blasen muß, einesteils zur Verständigung untereinander und andernteils auch als Aviso für die Bürgen und Weinhauer.

Jedes Signal beginnt mit dem Anruf oder dem Aviso, dann folgt das eigentliche Signal oder die Mitteilung und endet mit dem Ausruf, der beim Normalsignal in der Tonfolge dem Anruf gleichen soll. Nur das Ordonnanzblasen und der Ruf werden als Notsignal ohne Anruf und Ausruf geblasen und bedeuten einfach „Hilfe".

Da aber alle Signale nur von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang geblasen werden durften, rief jedes andere Hornsignal, bei Nacht geblasen, die Hauer und ihre Knechte zu Hilfe. Der Unterschied zwischen dem Ruf- und dem Ordonnanzblasen liegt darin, daß der Hüter beim Rufblasen persönlich in Gefahr ist und meist gar keine Möglichkeit zu längeren Mitteilungen hätte,



Notenbeispiel 4: Weinhütersignale und -rufe aus Wien. Aufgezeichnet von Alois Windhaber, 1960

während beim Ordonnanzblasen der Hüter zwar auch dringend Hilfe benötigt, dazu aber noch mitteilen kann, was zu geschehen habe.

Alle Ausführungssignale wie „Renn abi!" oder „Achtung, aufpassen!" oder „Komm her zu mir!", um nur einige zu nennen, sind analog den Heeressignalen überliefert. Die Benennungssignale hingegen werden kurzfristig ausgemacht und öfters geändert und zwar hauptsächlich im Rhythmus. Um sich das leichter merken zu können, gibt es dazu entsprechende Wortunterlagen, die man als Banner oder Bann bezeichnet. Es sind dies Aneinanderreihungen von Silben, unflätig klingende Wortbildungen, was der Geheimhaltung, vor allem den Frauen und Mädchen gegenüber, sehr nützlich ist. An den Benennungssignalen erkennen sich die Hüter uneingesehen gegenseitig und können dadurch von mehreren einen bestimmten Hüter oder einen benachbarten Hutbereich ansprechen.

Die Grundsignale, die jeder kennen muß, lernt ein Weinhüter vom anderen nach dem Gehör. Dazu gibt es kleine Merksätzchen, die aber gegen Außenstehende nur zögernd — wenn überhaupt — erwähnt werden, weil sie als Losung verwendet wurden. Darüber hinaus sind sie, wie viele dieser Sprüche, mehr oder minder derb erotischen bzw. sexuellen Inhalts, was wiederum die Merkfreude anregt. Da hieß es beispielsweise: „Menscher hebts die Kittln auf, d' Hiata san da, legts euch ins Gras!" Das stellt eine zweiteilige Satzlosung dar und enthält drei Losungswörter, die aber für den Sprechgebrauch gedacht sind.

Erstaunlich ist, um wieviel mehr als diese einfachen Signale, die jeder können mußte, manche Hüter auf ihren Hörnern zu blasen vermochten. Sie überspielten ihre Signale mit sogenannten Figuren und daraus entstand dann das, was sie einen Hütermarsch nennen. Der Funktion nach ist der Hütermarsch weder ein Aviso noch das, was man als eine Mitteilung bezeichnen müßte, sondern dient unter anderem der Verschleierung der Signale und wird zum Vergnügen geblasen, um sich selbst und den anderen zu demonstrieren, wozu man imstande ist. Dazu gehört denn auch, daß ein Hütermarsch möglichst lang dauern soll.

Ehemaligen Hütern, die ob ihrer Fähigkeiten auf diesem Gebiet zu ihrer Zeit von sich reden machten, rühmt man noch nach Generationen wahre Wunderleistungen nach. Sie konnten ihr Thema immerzu variieren und die Luft ging ihnen nicht aus, auch wenn sie gleich viertelstundenlang oder noch länger ohne Absetzen bliesen. Vermerkt sei allerdings, daß diese präzise klingenden Zeitangaben erst durch die Befragung provoziert wurden. Denn von sich aus bedienten sich die Hüter in ihren Erzählungen bezeichnenderweise der — soferne man sie versteht — viel aufschlußreicheren gleichnishaften Zeitmessung, die eine gewisse Doppelsinnigkeit einschließt und eben dadurch präzise wird.

Immerhin wurde mit solchen und ähnlichen Kraftäußerungen viel renommiert und das Ansehen der Hüter als einer wehrhaften Gesellschaft gehoben. Und das selbst dort noch, wo die Signale und ihr Gebrauch im ursprünglichen Sinn schon kaum mehr bekannt oder nicht mehr in Übung sind, seit man einfacher über Telephon oder Funk fernmelden kann.

Natürlich wurden und werden die Hütermärsche auch heute noch für die Mädchen gespielt oder einem beliebten Hauer gewidmet, der den Hütern Essen und Trinken oder auch Trinkgeld zukommen ließ. Sie gehörten auch in

den Bereich der öffentlichen Festbräuche der Hüter. Deshalb kam es auch vor, daß Weinhütergruppen, die in den eigenen Reihen über keinen besonders guten Bläser verfügten, für ihre Feste bergfremde Bläser, die anderswo Weinhüter waren, einluden und dafür sorgten, daß diese unerkannt mitgingen.

Wenn sich die Weinhüter gegenseitig verständigen und ihre Mitteilungen dabei differenzieren wollten, dann bedienten sie sich bestimmter Spielweisen nach vorheriger Absprache. Sie mußten aber dazu ein feines Gehör haben, um die Bedeutungsunterschiede in den wenigen Abweichungsmöglichkeiten in Tonfolge und Rhythmus schnell zu erfassen. Erleichtert wurde die Verständigung jedoch dadurch, daß sich die Burschen gegenseitig gut kannten und daß alle Weinhütermitteilungen einen gewissen Inhaltsbereich niemals sehr weit überschritten, wie das bei allen derartigen nur durch Klangübermittlung funkionierenden Gruppensprachen der Fall ist.

Das war sehr eindrucksvoll, wenn die Weinhüter einander weit über die Berge hin etwas zuspielten. Gesehen hat man sie nicht, dazu waren die Entfernungen meist auch zu groß. Aber das Aufnehmen und Weitervermitteln des Gehörten, bis es sich endlich verlor und schließlich später als Antwort zurückkum, umspielte die Berge, besonders gegen Abend, wenn es anfing zu dämmern.

Inwieweit die Weinhüter militärisches Signalisieren, wie es die alte Armee übte, direkt übernahmen oder es nur nachahmten — womit für Wien, wo das Militär bis zum Ende der Donaumonarchie zum Stadtbild gehörte, wohl auf alle Fälle zu rechnen ist —, läßt sich schwer sagen. Immerhin mußte ein jeder, der amtlich weinhüten wollte, bei seiner Bewerbung erst einmal blasen, ehe er in engere Wahl kam. Außerdem mußte er zwar nicht gedient, aber gemustert und für den Militärdienst tauglich befunden gewesen sein.

Daraus erklärt sich auch ein Teil des Hutschmuckes und die Körperdekoration der Hüter und Burschen beim Festaufzug, wofür ursprünglich das sogenannte „Mihamsghalten-Büscherl" Verwendung fand.

Heute jedoch ist dieser Sachverhalt nur noch Hütern der ganz alten Garde bekannt. Jenen nämlich, die in einer Endphase des Weinhütens nicht mehr durch nachrückende Jungmänner aus ihrer Position gedrängt wurden und sich infolgedessen altersgemäß dekorierten. Daraus ergab sich ganz allgemein das „Frischaufbüscht"-Gehen, das nun seinerseits wieder gewandelt wurde. Es führte bei den alten Hütern über die haltbaren Trockenblumen zu den Plastikblumensträußeln und bei den jungen Burschen über das Modevorbild „Chrysantheme im Knopfloch" von der großblütigen Einzelblume, die von Jahr zu Jahr kleiner gewählt und schließlich sogar durch das weiße Stecktuch ersetzt wurde, zur Anstecknadel als vereinheitlichendem Festabzeichen beim Kirtag, der von den Weinhütern veranstaltet wird.

Die Weinhüter mußten, da sie als junge Burschen meist noch nicht in genügendem Ausmaß über eigenen Besitz verfügen konnten, für die Dauer ihres Hutamtes einen Bürgen stellen, der mit seinem Vermögen bei allfälligen Unzukömmlichkeiten für die Hüter einstehen mußte. Diese Bürgen hatten sowohl im eigenen als auch im Interesse der Hauerschaft nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die Tätigkeit der Weinhüter zu überwachen, beziehungsweise sie zu kontrollieren.

Und dafür war das Blasen sehr praktisch, weil der Bürge sich daran orientieren konnte. Die Hüter ihrerseits aber waren nicht immer und jederzeit

daran interessiert, genau kontrolliert zu werden. Sie hatten dementsprechend ein ganzes System (in dem auch die Hütermädchen und Töchter der Bürgen ihre Rolle zu spielen hatten) von teils optischen, teils akustischen Warnsignalen über die Weinberge hin ausgeklügelt, um einander mitteilen zu können, daß beispielsweise die Bürgen im Anmarsch waren oder sich sonst etwas ereignen sollte, das der Mitteilung wert schien. Etwa, daß irgendwo eine neue Sommerpartei eingezogen sei mit Dienstmädchen und guter Aussicht auf Herrschaftsverpflegung oder Zigaretten, wofür die Hüter immer sehr dankbar waren; das sicher nicht nur deshalb, weil sie für die Dauer der Hutzeit selbst für Verpflegung und Unterhalt aufkommen mußten.

Ihre Dankbarkeit oder Zuneigung, wenn es um Mädchen ging, drückten die Hüter durch allabendliches Ständchenspielen aus oder beim Weinlesebrauchtum durch Extraschießen von Böllern. Da man anläßlich des Böllerschießens aber nicht nur Schußlärm erzeugen, sondern auch Steine statt Erde zielgerichtet in die Luft fliegen lassen konnte, war es immer auch ein wenig mit Rügegerichtspraxis verbunden. Insonderheit dann, wenn man mißliebige Leute an die Verbindlichkeit einer Wohngemeinschaft erinnern wollte, was zu Zeiten wohl notwendig und sicher sehr wirkungsvoll gewesen sein muß, besonders bei städtischen Zusiedlern.

Beim Böllerschießen zur Weinlese handelt es sich um einen Brauch, der meistens der Literatur entsprechend als das Gebirgaufschießen bezeichnet wird, aber im Wiener Gebiet auch Giebischiassen hieß, von Giebigkeit, und der wie so viele andere Bräuche, auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen werden kann, längst abgekommen ist.

Es ist heute so, daß das Brauchtum, das den Weinhüter einst so vielfältig umgab, langsam schwindet, soweit es keine Funktion mehr hat und vor allem keinen Träger, da ja das Weinhüten aufhört oder eigentlich schon, zumindest gebietsweise, aufgehört hat, da es sich in unserer Zeit nicht mehr rentiert.

Von den Gefahren des Weinhüters

Die jungen Burschen haben, auch wenn sie selbst noch draußen waren zur Hutzeit, ihrer Zeit entsprechend eine völlig andere Einstellung zu den geschilderten Traditionen, als sie noch die vorhergehende Hütergeneration hatte. Und das ist nicht zufällig so, denn sie brauchten den Weingarten und das Lesegut nicht mehr in diesem Ausmaß zu schützen, wie das noch vor Jahrzehnten notwendig war, um ernstlichen Schaden abzuwehren.

Damals kamen organisierte Gesellschaften hinaus in die Weinberge und raubten nicht nur die Weingärten aus, sondern zerstörten durch Mutwillen und Unverstand auch noch die Weinstöcke durch Herumtanzen und Fangerlspielen und sonstigen Unfug. In manchen Fällen mußten die Hauer zu Hilfe gerufen werden. Die liefen, wenn sie das Hilfesignal hörten, sofort hinaus mit ihren Knechten, alle bewaffnet mit Knüppeln und Ochsenziemern, und das hat dann oft richtige Schlachten gegeben, weil ja die Diebsgesellschaften auch nicht mit leeren Händen gekommen waren, sondern Messer und Totschläger bei sich hatten.

Berühmt-berüchtigt waren den Berichten zufolge die sogenannten Brigitta-Platten oder die Kriminger aus Döbling. Das sollen Burschen von kräftiger

Statur gewesen sein; angeblich war mancher von ihnen schon mehrfach mit dem Gesetz in Konflikt geraten. Die kamen hinaus mit Mädchen und Musikanten — so recht das Stimmungsbild feiernden Volkes an schönen Herbstnachmittagen — und lagerten sich an den Waldrändern. Sie versorgten sich ungefragt aus den Weingärten mit Pfirsichen, Weintrauben und was es dort sonst noch zu finden gab. Sie brieten sich Speck und Brotscheiben, die sie wieder wo anders unentgeltlich besorgt hatten und luden auch gastfreundlich ein, wenn jemand vorbei kam und mithalten wollte.

Nur den Weinhüter, den luden sie nicht ein, der war ihr Gegner. Er war die Zielscheibe des Mutwillens, ihn provozierte man, weil man den Mädchen daheim schon versprochen hatte, es werde zum Kampf kommen. Und dieser Kampf war gefährlich — weil Mädchen dabei waren, die zuschauten.

Aber weitaus gefährlicher als ein Kampf mit bekannten Ganoven war für den Weinhüter ein Zusammentreffen mit kleinen Lumpen. Mit jenen Leuten also, die nur schnell einen Korb voll Weintrauben stehlen wollten und die, wenn sie dabei erwischt wurden, gleich mit dem Messer zustachen, weil sie noch im Vollbesitz ihrer bürgerlichen Ehre waren und diese verteidigen wollten.

Nach der Weinhüterordnung obliegt es dem Weinhüter, die seiner Obhut anvertrauten Weingärten zu schützen. Aber nur im Rahmen dessen, was gesetzlich erlaubt ist. Er darf niemanden schlagen, es sei denn in Notwehr, auch darf er nicht schießen, es sei denn auf Amseln, und auch das Messer, von dem man so oft hört, hat meistens der andere, nämlich der Dieb in der Hand.

Kommt es zu einer Rauferei und hat der Dieb auch nur eine Schramme am Rücken, dann ist es der Weinhüter, der im Fall einer Anzeige durch den Dieb damit rechnen muß, daß er wegen Notwehrüberschreitung belangt wird. Soweit die Klagen der Weinhüter, die dann aber auch in umgewandelter Form als Histörchen kursieren können.

Es soll also der Weinhüter den Dieb, den er erwischt hat, zum geschädigten Weinhauer bringen oder ihn beim nächstliegenden Polizeiwachzimmer anzeigen. Das ist natürlich nicht leicht, weil ja der Dieb nicht freiwillig mitgeht und so kann es wohl vorkommen, daß der Weinhüter den Dieb nur beschreiben kann und die Polizei diesen dann ausforscht.

Kam da ein Weinhüter ins Wachzimmer und meldete den Dieb; befragt, wie dieser aussieht, kann er nur sagen: „Es war finster . . .", und dann fällt ihm etwas ein, greift in die Tasche und legt etwas Kleines hin auf den Tisch und sagt zum Inspektor: „Vielleicht hilft Ihnen das? Mir ist es in der Hand geblieben, wie ich den Dieb auf den Weg weisen wollte." Es war das Ohr von dem Dieb . . .

So wild und romantisch die Hutzeit für die jungen Burschen auch bei günstigen Umständen gewesen sein mag, war sie doch auch gefahrvoll und strapaziös in mehr als einer Beziehung. Beispiele aus dem reichen Erzählschatz belegen es.

Darum freuten sich auch die Weinhüter darüber, wenn sie ihr Hutgeld oder die Maut und das Trinkgeld einkassiert hatten und wenn sie im Ort fröhlichen Einzug feiern konnten, was noch vor ungefähr zwanzig Jahren unter Beteiligung der Bevölkerung festlich begangen wurde.

Vom Wandel in der Gegenwart

Diese Einzüge, bei denen nebst anderen Schauzeichen auch der Hutbaum, nochmals frisch aufgeputzt, mitgeführt wurde, waren aber dann im Wiener Gebiet das erste, das mit der geringer werdenden Gefahr am Weinberg und dem daraus resultierenden Bedeutungs- und daher auch Ansehensverlust der Weinhüter aufgegeben wurde. Freilich spielten dabei auch bauliche Veränderungen in den einstigen Ortschaften eine Rolle, so das Auflassen der ehemaligen Gemeindegasthäuser. Von Einfluß war auch die Einführung der etwa gleichzeitig fälligen offiziellen Erntedankfeiern als Veranstaltungen von Kirche und Landwirtschaftskammer. Aber der Hauptgrund war doch wohl der, daß jemand, der eigentlich gar nicht mehr richtig „draußen" ist, auch keinen Grund hat, feierlich einzuziehen.

Ähnlich verhält es sich mit dem sogenannten Valedri, der festlichen Begehung des letzten Lesetages, die kaum noch gefeiert wird, weil die Lesergemeinschaften in ihrer Zusammensetzung und Beziehung zum Lesherrn durch wirtschaftliche Umstellung und allgemeine Zeitläufe so verändert wurden, daß nur noch selten Anlaß zum Valetfeiern gegeben ist.

Anders ist es beim Neustifter Kirtag, der immer noch als Weinhüterveranstaltungen gehalten wird, obwohl auch in Neustift am Wald das Weinhüten schon ziemlich abkommt. Aber dort sind, einem noch vorwiegend eigenständigen Ort entsprechend — der zwar auch zu Wien gehört, aber erst in den letzten Jahren durch großstädtische Neubauten zersiedelt wird —, nicht nur die Weinhüter, sondern auch die Weinbaubetriebe und Heurigenschenken sowie der Weinbauverein an der jährlichen Abhaltung des Kirtags mit seinem für Ausflügler so günstigen Sommertermin interessiert.

Deshalb hat er wohl auch den Verlust des traditionellen Lokals, dessen jahrzehntelang dafür benutzter Saal zu Fremdenzimmern umgebaut wurde, überdauert, und bis jetzt auch manch andere Einschränkung wie beispielsweise das Durchführen des Auto- und Autobusverkehrs während des Kirtags, was noch vor wenigen Jahren aus Rücksicht auf die Veranstalter nicht gemacht wurde und jetzt das Tanzen auf offener Straße, das so beliebt war, weitgehend behindert und die früher so ausgelassene Stimmung beeinträchtigt.

Trotzdem strömen die Wiener Stammgäste und viele andere Leute, die die Kirtagsplakate anlocken, bei nur halbwegs gutem Wetter noch immer zum Kirtag, wo man nicht nur Wein trinken, sondern auch Blasmusik hören und eben auf offener Straße tanzen kann. Auch kann man Schießstandrosen und Lebzeltherzen bekommen und schenken, Würstel und türkischen Honig, Schaumrollen und Zuckerwatte, Essiggurken vom Faß, Kukuruzstriezel, frisch gekocht und mit Salz bestreut, essen. Und alles gleich so auf der Gasse und aus der Hand, wie es sich eigentlich gar nicht gehört im Zeitalter der hygienisch einwandfreien Verpackungen ...

Literatur

Grünn, Helene, Weinbauvolkskunde des niederösterreichischen Südbahn-Weingebietes. Phil. Diss. Wien 1951 (maschinschriftlich).

Haberlandt, Arthur, Volkstümliches aus Groß-Wien. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 28. Jg., 1923, S. 1 ff.

Haberlandt, Arthur, Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs, Wien 1953, S. 161 ff. (Stichwort Weinbau).

Kaut, Hubert, Wiener Weinkultur. In: Österreichisches Weinbuch, Wien 1962, S. 256 ff.

Kaut, Hubert, Lied und Volksmusik in Wien. 25. Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien, 8. X.—29. XII. 1968 anläßlich des 4. Seminars für Volksliedforschung der Akademie für Musik und darstellende Kunst in Wien. Wien 1968, S. 29 ff. (Kapitel VIII, Wiener Weinkultur).

Koenig, Otto, Probleme tierischer Verständigung. In: Schriften des Vereines zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in Wien. Bericht über das 101. Vereinsjahr 1960/61, S. 149 ff.

König, Johann, Alt Ottakring — Liebhartstal — Wilhelminenberg, Wien 1922, S. 41 ff.

Lies, Elfriede G., Die Pötzleinsdorfer Hauerkrone. In: Unser Währing. Vierteljahresschrift des Vereins zur Erhaltung und Förderung des Währinger Heimatmuseums, 3. Jg., Wien 1968, S. 34 ff.

Schmidt, Leopold, Volkskunde von Niederösterreich. Bd. 1, Horn 1966, S. 117 ff. (Kapitel III/6, Weinhüter).

Schneider, Karl, Geschichte der Gemeinde Ottakring, Wien 1892, S. 226.

Schunko, Franz, Von den Weinhütern in Perchtoldsdorf. In: Österr. Zeitschrift für Volkskunde, Bd. XVII/66, Wien 1963, S. 154 ff.

Währing, Ein Heimatbuch des 18. Wiener Gemeindebezirkes, Wien 1923, S. 311.

Dokumentation

Wissenschaftliche Filmdokumente, veröffentlicht im „Gemeinschaftsarchiv für Filme aus der Verhaltensforschung" (Verleih: Abteilung Wissenschaftlicher Film der Bundesstaatlichen Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm, Schönbrunnerstr. 56, 1050 Wien):

VTf 1192 Neustifter Kirtag. (Aufnahme 1966).
Vf 1272 Hutbaumaufstellen durch den Weinhüter. (Aufnahme 1968).
Vf 1280 Winzerkronenanfertigen durch den Weinhüter. (Aufnahme 1968).
Vf 1286 Valedri. (Aufnahme 1968).

Tonbandaufnahmen, archiviert im Phonogrammarchiv der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien:

B 5213—5215 Hornsignale, Erlebnisse und Geschichten des Weinhüters A. W. (Sievering), Aufnahme 1961 (Notenbeispiel 4).
B 8570 Altbursch F. N. spricht über den Neustifter Kirtag (Neustift am Wald), Aufnahme 1961.
B 9363 Weinhütersignale von Grinzing, Nußdorf und Heiligenstadt, Erläuterungen und Erzählungen des Weinhüters F. W. (Grinzing), Aufnahme 1964.
B 9974 Neustifter Kirtag (Neustift am Wald), Aufnahme 1965.

Anmerkungen

*) Aus einem am 11. Oktober 1968 anläßlich des 4. Seminars für Volksliedforschung des Instituts für Volksmusikforschung der Akademie für Musik und Darstellende Kunst in Wien unter dem Titel: „Der Weinhüter. Vom vergehenden Brauchtum im Wiener Weingebirge" gehaltenen Vortrag mit Vorführung des wissenschaftlichen Filmdokuments: „Neustifter Kirtag. Weinhüterumzug mit der Hauerkrone".

[1]) Für freundliche Auskünfte bin ich Herrn Dr. Hubert Kaut, Historisches Museum der Stadt Wien, zu Dank verpflichtet.

[2]) Währing. Ein Heimatbuch des 18. Wiener Gemeindebezirks. Wien 1923, S. 311.

[3]) Aus einem 1961 kurz vor dem Fest auf Tonband aufgenommenen Gespräch.

[4]) Abteilung Wissenschaftlicher Film der Bundesstaatlichen Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm und Phonogrammarchiv der Österr. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Die weiße Fahne am Schulgebäude

(Mit 1 Plan im Text und 2 Abbildungen auf Tafel)

Von Sepp Walter, Graz

Die erste zusammenfassende Untersuchung über den Brauch, am Gebäude einer Mittelschule (inzwischen sind daraus höhere Schulen geworden) eine weiße Fahne zu hissen, falls sämtliche Maturanten die Reifeprüfung bestanden haben, stammt aus der Feder des mit dieser Festschrift Geehrten [1]). Leopold Schmidt stellte auch die übrigen Gepflogenheiten mit einer weißen Fahne in den Zusammenhang seiner Betrachtung: Gefängnis ohne Insassen, Großspital ohne Todesfall sowie militärische Kapitulation. Vorher war der Brauch schon von Hans Commenda erwähnt worden [2]).

Daß dieser Beitrag aber hier erscheint, geschieht ferner in Entsprechung einer ausdrücklichen Aufforderung von Leopold Schmidt: „Für eine wirkliche Kenntnis der inneren Zusammenhänge wären freilich Einzelwahrnehmungen und deren Aufzeichnungen in älterer wie in jüngerer Zeit stets willkommen und von Nutzen" [3]).

In der Steiermark wurde die weiße Fahne am Schulgebäude seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts über den Kreis der durch eigene Anschauung Erfaßten hinaus durch Berichte in den Grazer Tageszeitungen und später auch in den lokalen Wochenzeitungen allgemein bekannt. Auch im Rundfunk hörte man im Rahmen der „Steirischen Rundschau" gelegentlich diese Erfolgsberichte eines Gymnasiums in einer steirischen Bezirksstadt oder einer allgemeinbildenden oder berufsbildenden höheren Schule in der Landeshauptstadt.

In meiner Gymnasialzeit gab es diesen Brauch in Graz noch nicht. Es hätte damals auch kaum eine Gelegenheit dazu gegeben. Die acht Jahresberichte des Oeverseegymnasiums, die ich seinerzeit erhalten hatte, begannen in der Chronik des abgelaufenen Schuljahres jeweils mit den auf den Herbsttermin reprobierten Matura-Kandidaten ...

Was lag also näher, als vom Steirischen Volkskundemuseum aus einen Fragebogen an sämtliche Direktionen der in Betracht kommenden Schulen auszusenden? In diesem Zusammenhang ist es meine Pflicht, dem Amtsdirektor des Landesschulrates für Steiermark, Herrn Wirkl. Hofrat DDr. Ewald Scheiber, für sein Einverständnis und seine Mithilfe herzlich zu danken. Nicht weniger bin ich sämtlichen Damen und Herren Landesschulinspektoren für ihre bereitwilligen Auskünfte und für das Überlassen von Anschriften und Jahresberichten sehr dankbar.

Der Fragebogen lautete:

Pflegt man an ihrer Anstalt eine weiße Fahne zu hissen, falls sämtliche Schüler einer Klasse die Matura (bzw. Abschlußprüfung) positiv bestanden haben?
Wann war dies zum ersten Mal der Fall?
Woher kam die Anregung?
Gab es über dieses Ereignis einen Zeitungsbericht?
Wurde es im Jahresbericht ihrer Anstalt erwähnt?
In welchen Jahren konnte das Aushängen der weißen Fahne wiederholt werden?
Waren außer der Fahne am Schulgebäude noch persönliche Kennzeichen der Schüler (zum Beispiel weiße Krawatte, weißes Mascherl) üblich?
Fand auch ein Umzug mit einer weißen Fahne statt? Mit einem bestimmten Zielpunkt?
Gab es noch weitere Bekundungen dieses glücklichen Ereignisses?

Der vor Jahresende 1970 versandte Fragebogen wurde bis Anfang Februar 1971 von 43 steirischen Fach- und höheren Schulen beantwortet. Lediglich acht Grazer und zwei auswärtige Direktionen ließen sich bis Ende März Zeit oder mußten höflich erinnert werden. Jedenfalls kamen als Endergebnis 53 Beantwortungen zustande, davon 29 positive mit insgesamt 59 Jahreszahlen von 1951 bis 1970, wofür ich allen sehr zu Dank verpflichtet bin.

Die Dichte der Streuung nimmt in den letzten Jahren sichtbar zu, was ja bereits durch die laufende Vermehrung der höheren Schulen bedingt ist. Den Gipfel stellt das Jahr 1968 mit acht steirischen Schulen dar, welche die weiße Fahne hissen konnten — also ein besonders guter Jahrgang!

1951	1	1956	6	1961	1	1966	5
1952	1	1957	1	1962	—	1967	4
1953	1	1958	3	1963	—	1968	8
1954	2	1959	—	1964	4	1969	4
1955	5	1960	5	1965	3	1970	5

Die Frage, woher die Anregung kam, wurde von 13 Schulen mit „unbekannt" beantwortet, in 7 Fällen wurden andere Schulen als Vorbild angegeben (dazu muß man auch den einen Fall rechnen, für den die Anregung der Zeitung entnommen wurde), in 6 Berichten werden Schüler oder Schülerinnen als die Anreger erwähnt, je einmal der Direktor bzw. der Klassenvorstand, einmal schließlich wird lediglich Tradition angegeben.

Am interessantesten sind natürlich die Angaben aus den fünf frühesten Nennungen. Vier davon betreffen drei Schulen aus Graz, die fünfte das Bundesrealgymnasium aus Bruck. Der damalige Klassenvorstand kann sich genau entsinnen, daß ein Schüler der Klasse bereits wußte, daß man in Graz bei einem so guten Ergebnis eine weiße Fahne hisse. Das zweite Beispiel aus demselben Jahre 1954 ist bereits eine Wiederholung in einer Schule, also müssen wir uns auf die drei Einzelfälle von 1951 bis 1953 beschränken.

1953, damaliges 5. Bundesrealgymnasium Graz, Kirchengasse 1: unbekannt.
1952, damalige Bundes-Lehrerinnenbildungsanstalt Graz, Hasnerplatz 12: von der männlichen Anstalt.
1951, damalige Bundes-Lehrerbildungsanstalt Graz, Hasnerplatz 11: unbekannt.

Mit anderen Worten: Das Auftauchen dieses Brauches vor zwei Jahrzehnten ist heute nicht mehr faßbar. Daß es von Jahr zu Jahr immer schwieriger wird, kommt nicht überraschend. Wenn wir im allgemeinen Brauchtum von Generationen sprechen, so nimmt man meistens eine Zeitspanne von 33 Jahren an. Drei Generationen ergeben nicht nur in der Volksmeinung,

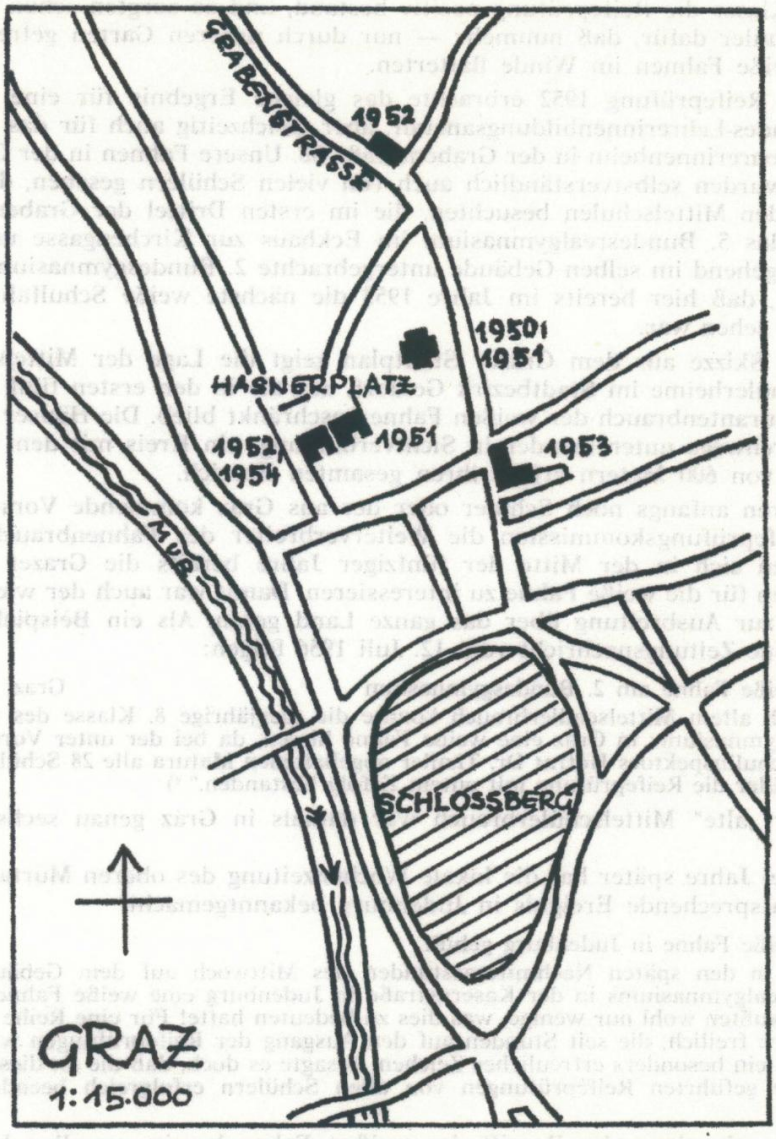
sondern auch bei Historikern die Spanne eines Jahrhunderts. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß in den heutigen höheren Schulen mit ihren fünf bis neun Schuljahren der Durchschnitt einer Schülergeneration lediglich sieben Jahre ergibt, so daß drei Generationen erst den Zeitraum von 21 Jahren bedeuten, mithin genau die Frist vom Hissen der ersten weißen Fahne auf einem steirischen Schulgebäude bis zum Erscheinen dieses Beitrages. Die etwas längeren „Generationen" der durchschnittlichen Dienstzeiten eines Direktors oder einer administrativen Hilfskraft scheinen hier kaum einen Ausgleich zu bilden. Im konkreten Falle hat keine einzige der erwähnten Schulen heute den gleichen Direktor wie damals. Auch das Gedächtnis der übrigen Mitglieder des „Lehrkörpers" ist durchwegs durch so viele andere Dinge belastet, daß wir keine präzisen Angaben erwarten können.

Mithin wäre auch ein gewissenhaft und hartnäckig vorgehender Exploratator nicht über das Jahr 1951 hinausgekommen. Herkunft, Anregung und Motivenbericht wären notgedrungen im Dunkeln geblieben. — Daß es in diesem Falle ausnahmsweise anders verläuft, ist dem glückhaften Umstande zu verdanken, daß der Verfasser dieses Berichtes und der Anreger für diesen steirischen Schülerbrauch vom Beginn der fünfziger Jahre identisch sind ...

Von meiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft im Herbst 1945 bis zum Eintritt ins Steirische Volkskundemuseum im Herbst 1951 war ich durch sechs Jahre zuerst Erzieher und dann Heimleiter des Grazer Katholischen Lehrerheimes gewesen, das infolge der Beschlagnahme des alten Lehrerkonviktes in der Carnerigasse durch britische Besatzungstruppen im Hause Grabenstraße 39 geführt wurde, einem von einer Industriellenfamilie vor 84 Jahren erbauten Stadtschlößchen mit Turm und einem die Fiakerauffahrt überdeckenden Balkon inmitten eines größeren Gartens.

Im Jahre 1950 kam nun der erste Jahrgang unserer Heimschüler an der Bundes-Lehrerbildungsanstalt am Hasnerplatz zur Reifeprüfung, nachdem 1946 bis 1949 schon auslaufende Jahrgänge — teilweise noch Kriegsheimkehrer — mit mehr oder weniger Erfolg die Matura machten, wobei es gelegentlich auch Reprobierungen auf den Herbsttermin gab. Die ersten seit der Aufnahmeprüfung von uns betreuten Heimschüler waren ein recht fleißiger Jahrgang. Am Nachmittag des letzten Tages der mündlichen Reifeprüfung am 19. Juni 1950 stand fest, daß sämtliche gut durchgekommen waren.

Zufällig hatte es sich in diesem Jahre ferner ergeben, daß genau für den nächsten Tag die Aufnahmeprüfung am Hasnerplatz festgesetzt war, also der Tag, an dem die Eltern mit ihren Söhnen auch wegen der Heimplätze für das kommende Schuljahr vorsprechen kamen. Ich muß ganz ehrlich bekennen, daß bei mir neben der selbstverständlichen Freude über den Erfolg unserer Maturanten auch die Überlegung einer zusätzlichen Werbemöglichkeit für unser Schülerheim eine Rolle spielte. Und so machte ich die Anregung, auf dem ohnehin funktionslosen Turm, dessen Zugang schon aus Sicherheitsgründen abgeschlossen war, eine weiße Fahne zu hissen. Das heißt, Fahne war es weitaus keine, sondern ein schlichtes weißes Leintuch, das uns die gestrenge Verwaltung nach einigem Überlegen aus den Beständen für das Personal zur Verfügung stellte. Sämtliche acht „Durchgekommenen" waren mit auf den Turm gestiegen, als die behelfsmäßige Fahnenstange am Blitzableiter befestigt wurde. Das Ereignis wurde auch mittels eines alten



Planskizze 4: Die weiße Fahne an Schulen in Graz, 1950 bis 1954
(Zeichnung: Maria Leiner)

Plattenapparates photographisch festgehalten; leider war die Kassette nicht ganz lichtdicht. (Abb. 18.)

Im Jahr darauf konnten wir diese „Première" mit neun Maturanten wiederholen. Diesmal ergab sich aber bereits die neue Situation, daß die ge-

samte Klasse die Reifeprüfung positiv bestand, und so sorgten schon unsere Heimschüler dafür, daß nunmehr — nur durch unseren Garten getrennt — zwei weiße Fahnen im Winde flatterten.

Die Reifeprüfung 1952 erbrachte das gleiche Ergebnis für eine Klasse der Bundes-Lehrerinnenbildungsanstalt, aber gleichzeitig auch für das Katholische Lehrerinnenheim in der Grabenstraße 88. Unsere Fahnen in der Grabenstraße wurden selbstverständlich auch von vielen Schülern gesehen, die eine der beiden Mittelschulen besuchten, die im ersten Drittel der Grabenstraße lagen: das 5. Bundesrealgymnasium im Eckhaus zur Kirchengasse und das vorübergehend im selben Gebäude untergebrachte 2. Bundesgymnasium. Kein Wunder, daß hier bereits im Jahre 1953 die nächste weiße Schulfahne von Graz zu sehen war.

Die Skizze aus dem Grazer Stadtplan zeigt die Lage der Mittelschulen und Schülerheime im Stadtbezirk Geidorf, auf die in den ersten fünf Jahren der Maturantenbrauch der weißen Fahne beschränkt blieb. Die Häuser stehen fast durchwegs untereinander in Sichtverbindung, ein Kreis mit dem Durchmesser von 600 Metern erfaßt ihren gesamten Bereich.

Waren anfangs noch Schüler oder der aus Graz kommende Vorsitzende der Reifeprüfungskommission die Weiterverbreiter des Fahnenbrauches, so begannen sich in der Mitte der fünfziger Jahre bereits die Grazer Tageszeitungen für die weiße Fahne zu interessieren. Damit war auch der wichtigste Schritt zur Ausbreitung über das ganze Land getan. Als ein Beispiel dafür möge eine Zeitungsnachricht vom 12. Juli 1956 folgen:

„Weiße Fahne am 2. Bundesgymnasium Graz, 11. Juli

Nach altem Mittelschülerbrauch konnte die diesjährige 8. Klasse des zweiten Bundesgymnasiums in Graz eine weiße Fahne hissen, da bei der unter Vorsitz des Landesschulinspektors Hofrat Dr. Thaller abgehaltenen Matura alle 28 Schülerinnen und Schüler die Reifeprüfung mit gutem Erfolg bestanden." [4]

Der „alte" Mittelschülerbrauch war damals in Graz genau sechs Jahre jung!

Zwei Jahre später hat die lokale Wochenzeitung des oberen Murtales das erste entsprechende Ereignis in Judenburg bekanntgemacht:

„Weiße Fahne in Judenburg gehißt.

Als in den späten Nachmittagsstunden des Mittwoch auf dem Gebäude des Bundesrealgymnasiums in der Kasernstraße in Judenburg eine weiße Fahne gehißt wurde, wußten wohl nur wenige, was dies zu bedeuten hatte! Für eine Reihe besorgter Eltern freilich, die seit Stunden auf den Ausgang der Reifeprüfungen warteten, war dies ein besonders erfreuliches Zeichen, besagte es doch, daß die an diesem Tag zu Ende geführten Reifeprüfungen von allen Schülern erfolgreich beendet wurden." [5]

Wie sehr dann der Begriff der weißen Fahne bereits an allen höheren Schulen vorhanden war, dies möge ein köstliches Beispiel aus einer Ennstaler Wochenzeitung aus dem Jahre 1961 illustrieren:

„Eindrucksvolle Maturafeier in Admont.

Der Direktor des Gymnasiums, Hofrat Dr. P. Engelbert Lachowitz, trat als erster zum Rednerpult und betonte, daß man mit den gezeigten Leistungen der Maturanten vollauf zufrieden sein dürfe, wenn man auch die weiße Fahne nicht hissen könne, die der hochwürdigste Herr Abt in seiner Güte schon ‚bügeln lassen' wollte." [6]

Erst acht Jahre später konnte man in Admont mit der Fahne herausrücken.

Viele höhere Schulen in der Steiermark veröffentlichen regelmäßig gedruckte Jahresberichte. Auch in diesen waren bald Erwähnungen der weißen Fahne zu finden: Kurze Notizen in der Chronik des Schuljahres oder eigene Berichte, die bald auch illustriert wurden. Neben Außenaufnahmen vom Schulgebäude mit wehender Fahne erscheinen auch Bilder von Zeugnisverteilungen, bei welchen eine Schülerin mit der weißen Fahne neben dem die Reifezeugnisse verteilenden Direktor steht[7]).

Ein Beispiel dafür, daß es unbeteiligte Chronisten nicht immer leicht haben, liefert der Jahresbericht 1968 des 4. Bundesgymnasiums in Graz:

„Weiße Fahne am Oeverseegymnasium.

Unter dem Vorsitz Hofrat Dir. i. R. Wilhelm Hübels bestanden alle 20 Kandidaten der 8. b-Klasse die Reifeprüfung, darunter vier mit Auszeichnung. Während nach Schluß der Matura im Zeichensaal, dem ‚Austragungsort' der Prüfungen, wohl zum ersten Mal in der Geschichte der Schule Sektpfropfen knallten, ließ Direktor Lehner — seit 1935 das erste Mal — am Schulgebäude die Weiße Fahne hissen. Da auch alle Kandidaten der 8. a-Klasse die Reifeprüfung bestanden, darunter drei mit Auszeichnung, flatterte die ‚Weiße Fahne' auch für sie."

Daraus würde wohl jeder den Schluß ziehen, daß hier bereits im Jahre 1935 die weiße Fahne gehißt wurde; denn das seinerzeitige 2. Bundesgymnasium ist weit älter, es wurde bereits im Jahre 1908 gegründet. Nun gehöre ich ausgerechnet dem Maturajahrgang 1935 dieser Schule an. Und beim ersten Maturantentreffen unseres Jahrganges im Jahre 1955 gehörte die Schilderung des Aufzuges unserer auf den Herbsttermin reprobierten Mitschüler zu den nun erst offenbar gewordenen Köstlichkeiten: Es waren nämlich zur Verwunderung unserer Professoren Kleriker, Laien, Soldaten und Zivilisten in bunter Reihe erschienen ...

Über eine erfreuliche Nebenwirkung der weißen Fahne berichtet der Jahresbericht 1957/58 des Seckauer Abteigymnasiums:

„Durch die mündlichen Prüfungen am 6. und 7. Juli (1958) erlangten alle Maturanten die Mittelschulreife. Nach Jahren wurde zum erstenmal die weiße Fahne beim Fenster des Prüfungsraumes (Zeichensaal) gehißt. Dadurch nahm die Öffentlichkeit mehr als bisher an den großen Tagen der Maturanten teil."

Aber auch hier könnte die Feststellung „nach Jahren zum erstenmal" zu irrigen Auffassungen führen. Es war überhaupt das erste Mal!

✲

Nun erwarte ich selbstverständlich die Frage, wie ich auf diesen Gedanken mit der weißen Fahne gekommen bin. Als Schulbrauch war er mir weder aus meiner Mittelschulzeit noch damals im Jahre 1950 bekannt. Wohl aber hatte ich zu Beginn eben dieses Jahres einer kurzen Nachricht in einer Tageszeitung entnommen, daß man am Gefangenenhaus des Bezirksgerichtes Landeck in Tirol eine weiße Fahne habe hissen können, weil erfreulicherweise kein einziger Sträfling „einsaß".

Wie ich es erst jetzt erfragen konnte, handelte es sich um die Frist vom 31. Dezember 1949, 12 Uhr mittags, bis zum 2. Jänner 1950, 4 Uhr nachmittags, also genau um den Silvester- und Neujahrstermin, den man im Österreichi-

schen Rundfunk immer mit der „Fledermaus" im fröhlichen Gefängnis-Milieu zu feiern pflegt ...

Der damalige Gefängnismeister von Landeck, Herr Ludwig Walch, hatte die weiße Fahne gehißt. Trotz der Winterkälte kamen viele Neugierige zum Bezirksgericht, um dieses Unikum in Augenschein zu nehmen. Einer davon wird wohl auch den Zeitungsbericht veranlaßt haben [8]).

Hier wird man wohl vom Weiß als der Farbe der Unschuld ausgehen müssen, die zu diesem in Österreich und vielleicht auch andernorts überlieferten Gerichtsbrauch geführt hat. Und man muß auch Hans Commenda nachträglich Recht widerfahren lassen und den etwas pessimistischen Zweifel Leopold Schmidts als auf die Großstadt Wien bezogen erklären:

„Wir haben es noch nicht erlebt und werden es ja vermutlich leider auch nicht erleben, daß eines dieser Gebäude in unserem Gesichtskreis eines Tages leerstehen wird." [9])

Denn daß dieser Brauch auch in anderen österreichischen Gerichtssprengeln wohlbekannt ist, dafür kann ich aus dem Vorjahre zwei steirische Belege anführen. In der Zeit vom 22. Juni bis zum 1. Juli 1970 war das Gefangenenhaus des Bezirksgerichtes Liezen im steirischen Ennstal ohne Insassen. Da der Gerichtsvorsteher auf Urlaub war, ließ der mit der Aufsicht des Gefangenenhauses betraute Gerichtsoberoffizial die weiße Fahne hissen. Es war dies hier in Liezen zum ersten Male der Fall, aber man wußte um den Brauch [10]).

Knapp eine Woche später, am 6. Juli 1970, trat der gleiche Fall beim Bezirksgericht Mürzzuschlag ein. Auch hier wurde „nach altem Gerichtsbrauch" die weiße Fahne ausgehängt. Allerdings handelte es sich hier nicht um das erste Mal: Schon im Jahre 1938 konnte an diesem Gerichtsort einmal die weiße Fahne gehißt werden [11]).

In Graz traf es allerdings noch niemals zu, wie ich von unseren unmittelbaren Nachbarn erfahren konnte. (Der Blick aus den nordseitigen Fenstern des Museumsneubaues in der Paulustorgasse gleicht ja dem auf eine aufwendige Fidelio-Inszenierung, da in der frühen „Palmburg" nunmehr das Grazer Bezirksgericht mit seinem Gefangenenhaus untergebracht ist.)

Es gäbe freilich auch eine recht vertrackte Variante der Ausdeutung, mit deren Hilfe man notfalls auch die weiße Fahne am Gefängnis mit der weißen Fahne der militärischen Kapitulation in Zusammenhang bringen könnte. Auf diesen dem normalen menschlichen Empfinden einigermaßen widersprechenden Erklärungsversuch wurde ich hingewiesen, als ich bei einem steirischen Bezirksgericht wegen des Fahnenbrauches anfragte. Die resolut verneinende Auskunft eines Beamten der einfacheren Dienste gipfelte in dem Satz: „Das wäre eine schöne Schande für unsere Gendarmerie!"

Die Nachricht vom Landecker Bezirksgericht war es jedoch, die mich im Frühsommer 1950 zum Hissen der weißen Fahne am Turm des Lehrerheimes in der Grabenstraße anregte. Dabei habe ich gewiß nicht an den Zusammenhang von „Internieren" und „Internat" gedacht; denn dieses Wort war bei uns von Anfang an als Gegensatz zur 1945 neu gewählten Bezeichnung „Heim" empfunden worden — wie ich hoffen darf, auch von den damaligen Schülern, die heute zum größten Teil als Oberlehrer und Schuldirektoren an steirischen Pflichtschulen wirken.

Daß wir dieses stolze Zeichen des Erfolges im nächsten Jahre wiederholen konnten und daß damals, eben durch unsere Heimschüler veranlaßt, auch die Bundes-Lehrerbildungsanstalt am Hasnerplatz eine weiße Fahne am Schulgebäude hißte, stellte den Beginn eines steirischen Schulbrauches dar, der heute nicht mehr wegzudenken wäre.

Das geht vor allem aus den mit strengsten Maßstäben der Logik nicht zu wertenden Beantwortungen des Fragebogens durch etliche höhere Schulen klar hervor. Frage 1: „Pflegt man an ihrer Anstalt eine weiße Fahne zu hissen ...?" wird mit „ja" beantwortet; Frage 2: „Wann war dies zum ersten Male der Fall?" mit „bis heute noch nicht" oder „hoffentlich in diesem Schuljahre"...

Die erste Fahne an einem steirischen Schulgebäude im Jahre 1951 galt nur für die eine der beiden parallelen Maturaklassen. Man ging eben von der Klasse als Ganzheit aus. Später tauchten dann einschränkende Richtlinien auf, augenscheinlich auch nach Konsultierung des Herrn Landesschulinspektors, der in den fünfziger Jahren noch in der Regel der Vorsitzende bei der mündlichen Reifeprüfung war. Es wurde nun in mehreren Schulen zur Bedingung erhoben, daß nur dann eine weiße Fahne gehißt werden darf, wenn sämtliche Schüler aller Maturaklassen gut durchgekommen waren. Mit der Neuregelung der Reifeprüfungsbestimmungen kam dann noch der verschärfende Zusatz, daß auch sämtliche Schüler zur Matura zugelassen worden sein mußten, daß also die weiße Flagge auch dann zu unterbleiben hat, falls es von der Reifeprüfung zurückgestellte Schüler gäbe.

So konnte es passieren, daß eine Grazer höhere Mädchenschule schon seit sechs Jahren im Besitze einer schönen weißen Fahne ist, sie aber noch nie zeigen konnte, weil jeweils nur immer eine Klasse erfolgreich war [12]).

Schließlich haben sich köstliche Feinheiten der Unterscheidung herausgebildet, wie sie etwa der Beantwortung des Fragebogens durch das Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium in Leoben entnommen werden können:

„Grundsatzbeschluß: Weiße Fahne am Schulgebäude nur, wenn alle Schüler bestanden haben. Für einzelne Klassen Fahne nur vom Klassenfenster, bzw. individuelle Kennzeichen für die Klassen." [13])

Was man sich unter diesen „individuellen Kennzeichen" vorstellen soll, ging schon aus dem (ganz ohne meine Beteiligung weiterentwickelten) Brauch bei den Maturanten 1951 der Grazer Lehrerbildungsanstalt hervor: Sämtliche Schüler trugen bei der Verabschiedung in der Schule sowie bei der geselligen Maturafeier an Stelle des Selbstbinders eine weiße Masche. (Die Abbildung Nr. 19 „Alle neune!" wurde am Nachmittag photographiert, als sich zwei Junglehrer noch nicht „eingekleidet" hatten; sie mußten deshalb zur Seite rücken ...)

Ein paar Jahre später waren in den Privatschulen der Frauenorden kleine weiße Ansteckschleifen aufgetaucht (Ursulinen in Graz, Schulschwestern in Eggenberg und Kreuzschwestern in Bruck an der Mur). Hier scheint eine in manchen Klosterschulen bereits seit langem übliche Form der persönlichen Auszeichnung durch farbige (vor allem blaue) „Mascherln" mit dem neuen Gedanken der Kennzeichnung von erfolgreichen Maturaklassen verbunden worden zu sein. Auch an der Grazer Bundes-Lehrerinnenbildungsanstalt trägt

man diese weißen „Orden". Zuletzt erschien damit im Jahre 1968 ein gemischter Lehrerbildungs-Jahrgang für berufstätige Maturanten. Die Photographie zeigt alle Damen und Herren mit der kleinen weißen Masche und den sich augenscheinlich etwas zu reichlich geschmückt fühlenden Klassenvorstand mit einer riesengroßen . . .[14]).

Einen dritten Schritt der Entfaltung dieses Schulbrauches stellten dann die öffentlichen Umzüge mit einer weißen Fahne dar. Der erste Bericht darüber stammt aus dem Jahre 1959 und aus Judenburg; in diesem Jahre hatte nur eine der beiden 8. Klassen einen vollen Erfolg zu verbuchen. Da am Schulgebäude keine weiße Fahne gehißt wurde, hielten die Maturanten einen Umzug mit einer weißen Fahne durch die Stadt.

Drei weitere höhere Schulen aus dem oberen Murtal führten seither solche Umzüge durch: das Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Leoben, das Musisch-pädagogische Realgymnasium Murau sowie das Abteigymnasium Seckau. Ausgangs- und Zielpunkt sind stets das Schulgebäude sowie das Lokal der Maturafeier (Hotel oder Brauhaus). Da in der Seckauer Internatsschule für beide Zwecke die Benediktinerabtei dient, zieht man mit einer weißen Fahne durch den Marktort. Im Festsaal hängt dann noch eine weitere weiße Fahne von der Empore herunter[15]). Daß auch die Bundeserziehungsanstalt Liebenau auf dem Gelände der ehemaligen Kadettenanstalt einen Umzug mit einer weißen Fahne durchführt, kommt kaum unerwartet.

Den eindeutigen Höhepunkt des Maturantenbrauches haben aber im Jahre 1969 die Schüler des V. c-Jahrganges der Grazer Bundes-Handelsakademie gesetzt. Am 12. Juni berichtete darüber eine Grazer Tageszeitung:

„Aus Freude darüber, daß sie alle die Reifeprüfung bestanden hatten, pilgerten gestern nachmittag die 16 Maturanten — elf Mädchen und fünf Burschen — der 5. c-Klasse der Grazer Handelsakademie vom Hilmteich zur Wallfahrtskirche Mariatrost und zurück. Klassenvorstand Prof. Dr. Franz Scherer begleitete seine tüchtigen Schülerinnen und Schüler, die es sich nicht nehmen ließen, die Strecke barfuß zurückzulegen." [16])

Die dazugestellte Abbildung stammte vom Grazer Pressephotographen Steffen und zeigt Klassenvorstand und Schüler in sommerlicher Kleidung, jedoch mit den Schuhen in der Hand. Die mitgetragene weiße Fahne zeigt die Beschriftung „HAK 5. c".

Mit der Barfuß-Wallfahrt nach Mariatrost scheint bereits eine Nebenform des Brauches erreicht zu sein, die man nicht mehr unter die Kategorie „Brauch ohne Glauben" eingliedern kann[17]). Daß man aber diese Wallfahrt hinter dem Hilmteich begonnen hat, weist wieder auf einen besonderen Zusammenhang gerade dieser kaufmännischen höheren Lehranstalt mit einem großen Steirer hin. Im Stiegenhaus der Grazer Handelsakademie erinnert eine Skulptur Wilhelm Gössers an den berühmtesten Schüler dieser Anstalt; die Gedenktafel darunter enthält die Worte:

„Ich habe die Grazer Handelsakademie von 1865—1869 besucht
Peter Rosegger"

Sein Lieblingsspazierweg am Grazer Stadtrand, längst nach ihm benannt, war eben der Waldweg vom Hilmteich nach Mariatrost. — Und daß die Schüler heute auch alle Formen der modernen Werbung lernen, geht aus dem nur für den Klassenvorstand unvermuteten Auftauchen des Photoreporters am Wall-

fahrtsweg hervor... Leider hat dieser den Film von 1969 bereits vernichtet, so daß es nicht möglich war, für diesen Beitrag ein Bild zu erhalten.

☆

Der Turm des Heimgebäudes Grabenstraße 39 wurde im Jahre 1960 abgetragen, die Schüler sind im Jahre 1963 in das alte Konviktsgebäude Carnerigasse 34 übersiedelt. Aber im März 1971 wehte auch dort wieder die weiße Fahne: Alle 21 Maturanten des Musisch-pädagogischen Bundesrealgymnasiums am Hasnerplatz hatten es wieder geschafft. Die Schule konnte aber nicht flaggen, weil es außerhalb der Heimschüler einen „Märzgefallenen" gab. Damit ist sozusagen eine Welle, die vor 21 Jahren im Grazer Grabenviertel begonnen hatte, wieder an den Ausgangspunkt zurückgekehrt. Wie weit sie sich von hier aus auch in Nachbarländer verbreitet hat, müssen erst genauere Nachforschungen ergeben. Nicht unwahrscheinlich wäre es für Kärnten und Oberösterreich, zumal aus diesen Ländern viele künftige Lehrer an höheren Schulen bisher in Graz zu studieren pflegten. Daß es aber daneben auch andere und noch ältere Bereiche für diesen Brauch etwa in Niederösterreich [18]) und Vorarlberg gab — vielleicht von der Achse Feldkirch—Kalkburg ausgehend —, war das überraschende Ergebnis einer leider nicht von allen Landesschulräten beantworteten Anfrage vom Beginn des Jahres 1971. Auch hier können nur landeseigene und kritisch prüfende Untersuchungen zu einwandfreien Ergebnissen führen.

Anmerkungen

[1]) Leopold Schmidt, Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten — Gebilde — Gebärden, Berlin 1966, S. 286 ff.: Fahnen in vielen Farben. Bemerkungen zum Wachstum einiger neuer Bräuche. — In kürzerer Fassung erschienen in: Schweizer Volkskunde, Band 50, Basel 1960, S. 83 ff.

[2]) Hans Commenda, Volkskunde der Stadt Linz an der Donau, I. Band. Linz 1958. S. 213.

[3]) L. Schmidt, s. Anm. 1, S. 288.

[4]) Kleine Zeitung, 53. Jg., Nr. 159, Graz, 12. Juli 1956, S. 7.

[5]) Murtaler Zeitung, 47. Jg., Nr. 29, Judenburg, 19. Juli 1958, S. 1.

[6]) Der Ennstaler, 56. Jg., Nr. 23, Gröbming, 9. Juni 1961, S. 4.

[7]) Bundeshandelsakademie Graz, Jahresbericht über das Schuljahr 1965/66, Bildanhang.

[8]) Freundliche Auskunft des Herrn Rechnungsführers Gstraunthaler vom 24. März 1971.

[9]) L. Schmidt, s. Anm. 1, S. 286.

[10]) Freundliche Auskunft des Herrn Oberlandesgerichtsrates Dr. Sprenger vom 29. Jänner 1971.

[11]) Freundliche Auskunft des Herrn Oberlandesgerichtsrates Dr. Samek vom 29. Jänner 1971.

[12]) Freundliche Auskunft von Frau Oberstudienrat Gertrud Arnold vom 26. März 1971.

[13]) Freundliche Auskunft des Herrn Hofrates Dr. Matthias Wieland vom 22. März 1971.

[14]) Freundliche Auskunft des Herrn Direktors Karl Haas vom 25. März 1971.

[15]) Freundliche Auskunft des Herrn Hofrates P. Sanktinus Hammer O.S.B. vom 26. März 1971.

[16]) Südost-Tagespost, Jg. 24, Nr. 140, Graz, 12. Juni 1969, S. 6.

[17]) L. Schmidt, s. Anm. 1, S. 288.

[18]) Hier gilt mein besonderer Dank Herrn Landesschulinspektor Hofrat Dr. Leopold Gartner für das umfangreiche Material.

Nachrichten über Schwert-, Reif- und Steckentänze in Niederösterreich

(Mit 1 Karte im Text)

Von Otto G. Schindler, Wien

Die einzige Nachricht über Schwerttanz-Aufführungen in Niederösterreich, die bis zum Erscheinen der beiden bis heute grundlegend gebliebenen Schwerttanz-Monographien von Kurt Meschke [1]) und Richard Wolfram [2]) in das volkskundliche oder germanistische Schrifttum eingegangen war und in den genannten Arbeiten verwertet werden konnte, bestand in dem dreizehnzeiligen Bericht Eugen Frischaufs über „Schwerttanz und Wettlauf" in der Badener Gegend [3]) — ein Bericht, der übrigens — wie noch zu zeigen sein wird — bei näherem Zusehen einige Unstimmigkeiten aufweist und dadurch ziemlich an Authentizität verliert. — Erst Leopold Schmidt hat in seiner Abhandlung über „Das Schauspielwesen in Niederösterreich im 16. Jahrhundert" [4]) auch die in einigen älteren lokalhistorischen Darstellungen erwähnten Schwert- und Reiftanz-Aufführungen verzeichnet und in der Folge die neu hinzugekommenen Belege laufend nachgetragen [5]).

Mit einigen von mir aufgefundenen Zeugnissen aus dem Viertel unter dem Wienerwald, auf die ich an anderer Stelle bereits kurz hingewiesen habe [6]), ist die Zahl der niederösterreichischen Nachrichten über brauchtümliche Figurentänze auf immerhin rund zwanzig Einzelbelege angewachsen. Zusammen mit der zeitlichen Streuung der Belege über drei volle Jahrhunderte (Anfang 16. bis Ende 18. Jahrhundert; den von Ilka Peter 1952 aufgezeichneten Schwerttanz von Groß-Pertholz im Waldviertel, der direkt aus dem böhmischen Grenzbezirk Kaplitz übertragen wurde [7]), jetzt nicht eingerechnet) sowie dem Vorkommen der Tänze in allen ihren drei wichtigsten Erscheinungsformen (Schwert-, Reif- und Steckentanz) und auf beiden Brauchtumsebenen (der städtischen und der bäuerlichen) macht es diese Zahl doch sehr wahrscheinlich, daß die Figurentänze auch in Niederösterreich einstens ein ziemlich fest verwurzeltes Element innerhalb der Brauchtumskomplexe der Winter-Festzeiten dargestellt hatten.

Der Informationsgehalt dieser Tanz-Belege ist freilich meist nur sehr gering; es geht aus ihnen vielfach nicht viel mehr hervor als eben nur die Tatsache der Aufführung selbst bzw. des Aufführungs-Ansuchens, wohl auch — ein sehr wesentlicher Punkt — der Aufführungstermin sowie allenfalls einige weitere Begleitumstände, so gut wie nichts aber hinsichtlich der eigentlichen Form der Tänze und der mit ihnen wohl stets verknüpften mimisch-deklamatorischen Spiele. Ein Grund mehr, diese Zeugnisse nochmals gesammelt und

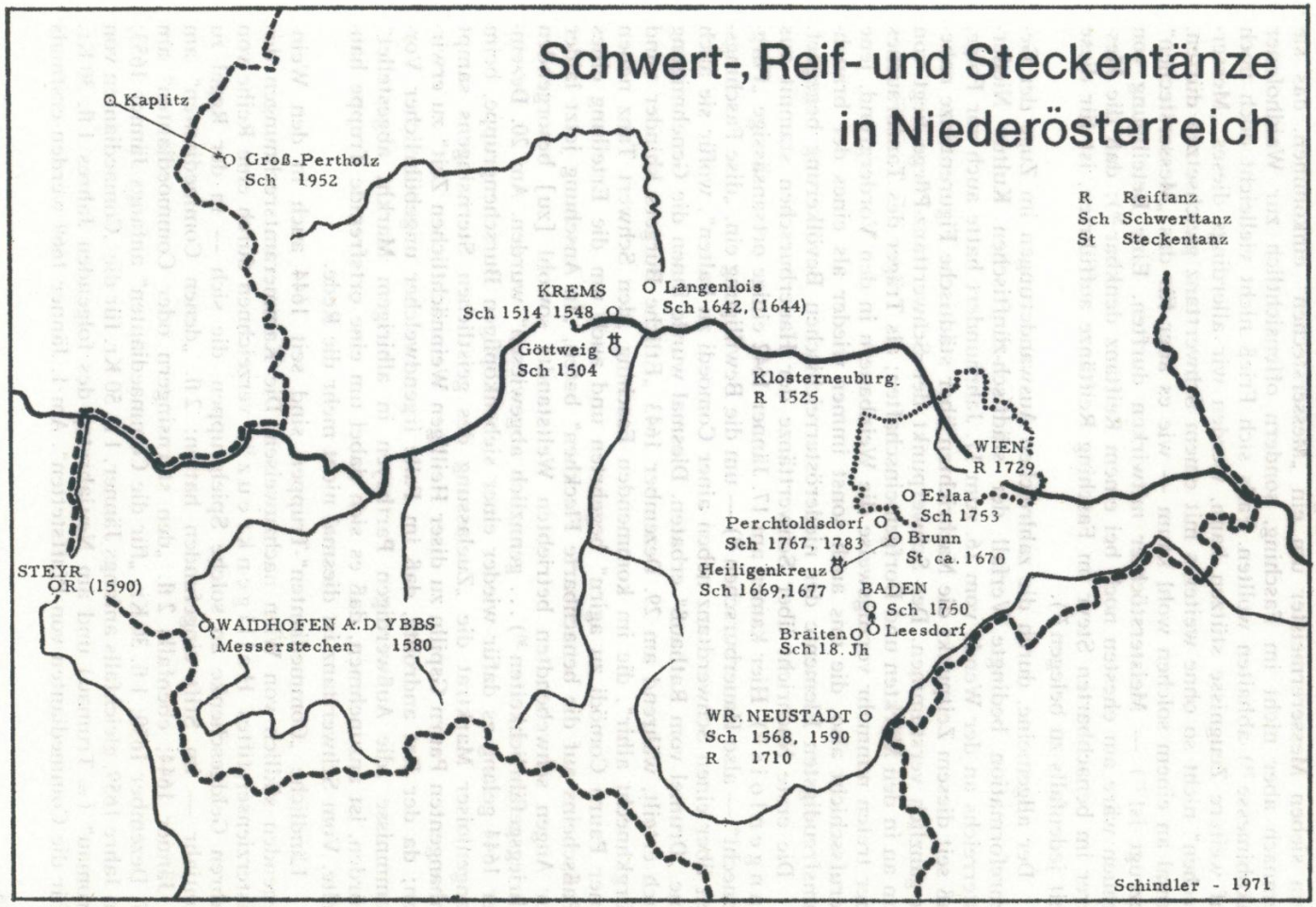
diesmal in möglichst vollständigem Wortlaut der volkskundlichen Forschung vorzulegen, da wohl nur durch einen Vergleich mit anderen und besser dokumentierten Schwerttanz-Formen die zahlreichen noch offenen Fragen, die im Zusammenhang mit unseren niederösterreichischen Tanzbelegen allenthalben auftauchen, einer Lösung zugeführt werden können.

Betrachten wir zunächst die frühesten Nachrichten, die uns Aufführungen von Schwert- und Reiftänzen in Niederösterreich schon für das 16. Jahrhundert bezeugen, so zeigt sich hier — nicht anders als in den übrigen deutschsprachigen Gebieten — ein signifikantes Vorherrschen der städtischen Tänze. Ist jener „swertdancz", für den in den Rechnungsbüchern des Benediktinerstiftes Göttweig am 10. Februar 1504 eine Geldspende vermerkt wird [8]), noch keiner bestimmten Trägerschicht zuzuordnen, so werden in den Ratsprotokollen von Krems an der Donau [9]) im Jahre 1514 bereits die Kürschnergesellen genannt, die dort am 3. November gemeinsam mit den Studenten der lateinischen Stadtschule „nach swerts gerechtigkait" einen Schwerttanz aufführen. Auch im Jahre 1548 sind uns die Kremser Kürschner als Ausführende eines Schwerttanzes bezeugt, den sie im Fasching dieses Jahres zwei- oder dreimal halten dürfen.

Die früheste Nachricht über die Aufführung eines Reiftanzes erreicht uns aus dem Augustinerchorherrenstift Klosterneuburg. Am 22. Februar — also wieder im Fasching — des Jahres 1525 werden dort den „iunioribus propter rayfftanz 1 sol. 2 d." ausgehändigt [10]). Über die Herkunft der Tänzer wird leider nichts ausgesagt. Die „Juniores" — also die jungen Stiftsgeistlichen ohne höheren Weihen —, die das Geld in Empfang nahmen, kommen dafür wohl kaum in Betracht; sie fungierten sicherlich nur als Organisatoren der Faschings-Veranstaltung, eine Aufgabe, die sie auch heute noch zu erfüllen haben [11]).

Die weiteren Tanzbelege dieses Jahrhunderts nennen uns die Messerer als Träger des Schwerttanzes, unter deren Obhut er auch in den Städten des Reiches vorzugsweise zu finden ist [12]). Ihnen wird im Jahre 1568 in Wiener Neustadt [13]) die Genehmigung erteilt, „disen Faschung den Schwerttanz zuhalten", doch sollten sie dabei „Khain vnwillen Anfahen, vnnd vleis haben, das khainer durch Ir vngeschickhligkhait geschettigt werde" [14]). Auch im Fasching des Jahres 1590 wird dem Wiener Neustädter „Handwerch der Messer schmid" ihr „begert schwert Tanz" bewilligt, auch diesmal mit dem Zusatz, sie sollten sich dabei „beschaiden" und „gebürlich" aufführen [15]). — „Gebüerlich verhalten" müssen sich auch die Teilnehmer an einer „offentlichen Fechtschuel", die der Wiener Neustädter Rat 1578 dem Kürschnergesellen Bartlmer Annderß von Khunigsperg [16]) am Sonntag vor Johannis abzuhalten gestattete [17]). Ob es im Rahmen dieser Fechtschulen, die uns im übrigen auch für die Kremser Kürschnerzunft (1559) bezeugt sind [18]), ebenfalls zur Aufführung eines Schwerttanzes gekommen war, geht aus unserer Quelle allerdings nicht hervor. In Ulm etwa ist dies jedoch nachweislich der Fall [19]), und umgekehrt haben viele städtische Schwerttänze einen „starken fechterischen Einschlag" [20]).

Im 16. Jahrhundert soll nach Edmund Frieß [21]) auch die mächtige Messererzeche von Waidhofen an der Ybbs, die 1583 nicht weniger als 130 Meister zählte [22]), Schwerttänze im Fasching aufgeführt haben. Belegbar



Karte 5: Schwert-, Reif- und Steckentänze in Niederösterreich. (Entwurf und Zeichnung: Otto G. Schindler, 1971)

ist freilich — soweit ich sehe — lediglich ein Ansuchen vom 17. Juli 1580[23]), in dem sieben Messerermeister um ein „Messerstechen" einkommen, das sie demnach aber nicht im Fasching, sondern offensichtlich zur Waidhofener Jakobimesse[24]) abhalten wollten. Falls sich Frieß nicht vielleicht doch noch auf weitere Zeugnisse stützen kann, werden wir allerdings dieses „Messerstechen" nicht so ohne weiteres mit einem Schwerttanz gleichsetzen dürfen, zumal an einem solchen wohl kaum — wie es aber für das „Messerstechen" bezeugt ist[25]) — Meisterstöchter mitwirken durften. Eine Beteiligung von Frauen wäre am ehesten noch bei einem Reiftanz denkbar[26]); daß die Messerer im benachbarten Steyr im Fasching Reiftänze aufführten, ist für diese Zeit jedenfalls zu belegen[27]).

Der allgemeine, durch die zahlreichen Auswanderungen im Zuge der Gegenreformation bedingte Verfall der städtisch-zünftischen Kultur Niederösterreichs an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert hatte auch zur Folge, daß seit diesem Zeitpunkt die Nachrichten über städtische Figurentänze nahezu gänzlich verstummen. Der Schwerpunkt der Schwerttanz-Pflege liegt von nun an in den Märkten und Dorfgemeinschaften; als Träger des Tanzbrauches aber treten nunmehr vorzugsweise die Weinbauern in den Vordergrund, jene Berufsschicht also, die uns auch sonst immer wieder als eines der brauchtumsfreudigsten Elemente der niederösterreichischen Bevölkerung begegnet.

Die erste Nachricht über Schwerttänze der Hauerburschen stammt aus Langenlois[28]). Hier kamen am 17. Jänner 1642 einige ortsansässige „Pürgkhnecht" — also Hauerburschen[29]) — um die Bewilligung ein, „dise Faschingszeit über einen Schwerdtanz neben ainer Comoedi zu halten", wofür sie auch eine „Drumel vom Rathauß" erbaten. Diesmal wurde ihnen die Genehmigung auch erteilt, während am 29. Dezember 1643 „Etliche Burgers khinder vnnd Pürgkhnecht alhir", die im kommenden Fasching „den Schwert Tanz neben ainer Paurn Comödi zu agirn" begehrten und auch um die Erteilung eines „Paßscheins auf die benachbarte Fleckhen" baten, „In Ansehung jetzt laider vor Augen schwebendten betriebten Weltstandts sowohl [zu] besorgenden Khriegsgefährlichkeiten[30]) ... gennzlich abgewiesen" wurden. Am 20. Dezember 1644 gelang es dafür wieder einer siebenköpfigen Burschengruppe, beim Langenloiser Marktrat die „Zuelassung des geistlichen Sternsingens sampt anhangenten Paurn Gspilln zu diser Heilligen Weinnächtlichen Zeit" zu erwirken; da der Rat androhte, daß im Falle irgendwelcher ungebührlicher Vorkommnisse „die Außwerdigen Partheyen in alhirigem Markht abgestellet" würden, ist anzunehmen, daß es sich dabei um eine ortsfremde Truppe handelte. Vom Schwerttanz ist diesmal nicht mehr die Rede.

Ländliche „Commedianten"-Truppen sind seit 1644 auch in den Weingegenden südlich von Wien nachzuweisen. Die Kammeramtsrechnungen des Zisterzienserstiftes Heiligenkreuz[31]) verzeichnen durch eine Reihe von Jahren Geldgeschenke an solche Spielgruppen, die sich — in der Regel zu Neujahr — im Stift eingefunden hatten: 2 fl. „denen Commedianten" am 1. Jänner 1644; ebenfalls 2 fl. „den sternsingern oder Commoedianten" am 27. Dezember 1650; 1 fl. 30 Kr. „für die Commaedianten" anfangs Jänner 1653; im Jahre 1659, gleichfalls anfangs Jänner, 1 fl. 50 Kr. für die „Comaedianten von Tromau" (= Trumau) und am Neujahrstag des folgenden Jahres 1 fl. 30 Kr. „für die Commedianten von Pfaffstetten". Am 1. Jänner 1669 werden erstmals

„schwerdtdanzer" erwähnt, die 3 fl. erhalten, und am Neujahrstag 1677 wird der gleiche Betrag den „Pfaffstetterischen Comedianten vnd Prunnerischen Tanzern" ausgehändigt.

Über die zuletzt genannten „Prunnerischen Tanzer" (aus dem Markt Brunn am Gebirge) ist uns glücklicherweise noch ein weiteres Zeugnis erhalten geblieben. Es ist dies eine Rechnung des Brunner Schneidermeisters Peter Schwalb, in der dieser die Material- und Arbeitskosten für Kostüme verzeichnet, die er „zu der Comety" bzw. — wie es auf der Rückseite der Rechnung heißt — für den „Stökhen donz" anzufertigen hatte. Der Brunner Lokalhistoriograph August v. Schönefeldt hat diese Schneiderrechnung schon 1906 auszugsweise mitgeteilt [32]), doch ist sie von der volkskundlichen Forschung bisher kaum beachtet worden [33]). Dieser — leider undatierte — Rechnungsbeleg [34]) soll nach Schönefeldt aus dem Jahre 1631 stammen. Diese Datierung ist aber unrichtig, denn das Papier, das unser Schneidermeister benützte, trägt das Wasserzeichen des Welser Papiermachers Andreas Deck [35]), der aber erst um 1661 die Welser Mühle übernommen und seit 1665 dieses Wasserzeichen verwendet hat [36]). Somit ist wenigstens der Terminus a quo unseres Dokumentes genauer zu fixieren; der Terminus ad quem ist ungewiß, doch sind vermutlich die „Prunnerischen Tanzer", die sich 1677 in Heiligenkreuz einstellten, bereits in den Kostümen des Meisters Schwalb aufgetreten.

Acht „Kleider von schwarzer Leinboth" hatte Schwalb angefertigt, dazu „von gelber leinboth zu ein Jeden Kleidt ein schirzel" (zus. 4 fl.); weiters „von schwarzer Leinboth ein Predicanten Rokh" (18 Kr.), „für den läutl von weiser Leinboth ein Klaidt ... sambt einen Fölkhl" (24 Kr.) und schließlich „van vnblaichten zwilch einen Sokh" (8 Kr.). An Stoffen und Zubehör hatte er dafür „3 1/2 Elen vnblaichten zwilch, 1/2 Elen waise lainboth, 16 Elen Gelbe bändel, 11 Elen schwarze bändel" sowie „häfftel ... in die Klaidter" (zus. 1 fl. 22 Kr.) benötigt. — Die dominierende Farbe des Brunner Steckentänzer-Kostüms war somit Schwarz — angesichts des sonstigen signifikanten Vorherrschens der weißen Farbe bei Schwerttänzen und deren Nebenformen [37]) jedenfalls ein sehr auffälliger Zug, den unser Brunner Steckentanz am ehesten noch mit dem Moriskentanz gemein hat, für den gleichfalls hin und wieder ein schwarzes Kostüm bezeugt ist [38]).

Neben den schwarzen Kleidern und gelben Schürzen für die acht Tänzer nennt unsere Rechnung noch einen schwarzen Rock für den „Prädikanten", eine Figur, die sonst meist „Redner" oder „Sprecher", bisweilen aber auch „Prediger" genannt wird und meist die Stelle des Anführers oder eines (zweiten) Narren vertritt [39]), sowie ein weißes Kostüm mit einem „Fölkhl" für den Narren, der hier „Läutl" [40]) genannt wird. Was wir unter diesem „Fölkhl" zu verstehen haben, ist nicht eindeutig zu beantworten, jedenfalls aber war es etwas „Gefälteltes" [41]), vielleicht eine Art Halskrause. Auch der übliche Heische-Sack findet sich erwähnt, der, wenn tatsächlich alle 3 1/2 Ellen Zwillich für ihn aufgewendet wurden, ziemlich geräumig gewesen sein muß. Da Schwalb den „Steckentanz" auch als „Komödie" bezeichnet, werden wir ferner mit ziemlicher Sicherheit auch auf eine mimisch-deklamatorische Ausgestaltung des Tanzes schließen dürfen; der Kostümfundus gehörte jedenfalls nicht zur „Komödie" allein, da in diesem Falle wohl kaum acht offensichtlich gleichartige Kostüme benötigt worden wären.

Obwohl weder aus der Brunner Schneiderrechnung noch aus den Heiligenkreuzer Aufführungsbelegen hervorgeht, welcher Berufsschicht die Tänzer und „Komödianten" angehörten, darf doch mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß es sich auch hier um Hauerburschen gehandelt hat. Dafür spricht auch ein Zeugnis aus dem 18. Jahrhundert, in dem wieder ausdrücklich Hauerburschen als Ausführende eines Schwerttanzes genannt werden.

Am 11. Juli 1767 stellten nämlich Richter und Rat des Marktes Perchtoldsdorf eine Bescheinigung aus [42]), in der bestätigt wird, „daß Vorzeiger dessen aus dem allhiesigen Landsfürstlichen Marckt Perchtoldsdorf gebürtig, auch derenselben Aufenthalts orth, und daß Sie dahier hauer-Purschen seyen ... Womit ihnen die anheftende Erlaubnuß, das Schwerdt Tanzen exerciren zu dörfen, ertheilet werden möge". Auch im Jahre 1783 (4. Juni) wird an den Perchtoldsdorfer Rat das Ersuchen gerichtet, „daß den Schwerd Tänzern allhier zu tanzen erlaubet" und, „damit dieselbe auch in der nähe tanzen dörfen, Ihnen eine Urkund" ausgestellt werden möge. Da diese Schwerttänzer „hiesige Söhne" waren und ihre Darbietungen „weder etwas gefärliches noch etwas anstössiges" enthielten, wurden sie in Perchtoldsdorf selbst auch zugelassen, bezüglich ihrer Auftrittswünsche in der Nachbarschaft aber an die betreffenden Ortsobrigkeiten verwiesen [43]).

Wie die Aufführungstermine dieser beiden Belege (Juni und Juli) zu erkennen geben, ist — zumindest bei den Perchtoldsdorfer Tänzen — die ursprüngliche Bindung des Schwerttanzes an die winterlichen Kultzeiten (Neujahr und Fasching), wie sie im 16. und 17. Jahrhundert noch durchwegs zu beobachten war, bereits verlorengegangen. In einem gewissen Grad werden bei dieser Terminverschiebung wohl auch „fremdenverkehrspolitische" Erwägungen eine Rolle gespielt haben. Der Raum südlich von Wien zählte ja zu den bevorzugten Sommerausflugsgebieten der Wiener Stadtbevölkerung [44]), und wie bei anderen brauchtümlichen Veranstaltungen [45]) wird man wohl auch bei den Schwerttänzen das „folkloristische" Interesse und die Spendefreudigkeit dieser Sommerfrischler ins Kalkül gezogen haben.

Auch der Wiener Hof pflegte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wieder alljährlich im Frühjahr auf sein Lustschloß Laxenburg zu fahren, um dort für einige Wochen die Freuden des höfischen Landlebens zu genießen. Wie wir den Tagebüchern des Fürsten Khevenhüller-Metsch [46]) entnehmen können, ist es im Jahre 1753 zum Abschluß eines solchen Séjours auch zur Aufführung eines Schwerttanzes gekommen: „Den 7. (Juni) ... Mittags speisten wir zu Erla, welches der Graff von Ulfeld von dem dermahligen chur-böhmischen Comitial Gesanten, Graff von Seilern, in Bestand genohmen; und nachdeme mann nachmittags Pharaon gespillet und einem Baueren- und Schwerd-Danz zugesehen, kerte alles gegen 7 Uhr zuruck nach Schönbrunn, und anmit wurden die Excursionen nach Laxenburg für dises Jahr beschlossen." — Leider erlaubt es der knappe und oft sprunghafte Tagebuch-Stil Khevenhüllers nicht, mit Sicherheit angeben zu können, ob nun dieser „Bauern- und Schwerttanz" in Laxenburg oder in Erlaa stattgefunden hatte.

Im Gegensatz zu Harald Kunz, der in seinem Wiener Theaterspielplan von 1741 bis 1765 auch diesen Tanz verzeichnet und ihn nach Laxenburg verlegt [47]), halte ich es jedoch für wahrscheinlicher, daß sich der Hof mit seiner zahlreichen Begleiterschaft von Erlaa, das ja unmittelbar vor den Mauern Schön-

brunns lag, nicht wieder nach Laxenburg zurückbemüht, sondern vielmehr seine Rückreise nach Schönbrunn direkt von Erlaa aus angetreten haben wird [48]). Wer die Ausführenden dieses Erlaaer Schwerttanzes gewesen waren, geht aus der Eintragung Khevenhüllers nicht hervor; es handelte sich dabei aber wohl sicherlich um eine Burschengruppe aus einem der umliegenden Hauerorte.

In den Händen der Hauerburschen lagen vermutlich auch die Schwerttänze in der Badener Gegend, die in der Eingangs bereits genannten Notiz Eugen Frischaufs erwähnt werden [49]). Frischauf berichtet hier über eine Bemerkung „im Pfarrgedenkbuche von Leesdorf ... zum Jahre 1694", derzufolge dort am Tage Johannis des Täufers ein Wettlauf stattgefunden habe, zu dem auch die Burschen und Mädchen der benachbarten Gemeinden Braiten und Weikersdorf eingeladen waren. „Vor dem Wettlauf wurde zu Johannis in den genannten Dörfern Leesdorf, Braiten [nicht Breilen] und Weikersdorf bis gegen Anfang des 19. Jahrhunderts ein Schwerttanz in der Weise gehalten, daß hölzerne bemalte Schwerter in die Erde gesteckt wurden, zwischen denen die jungen Bursche hin und her sprangen." Näheres habe sich nicht ermitteln lassen, „obschon sich die Erinnerung an den Schwerttanz und Wettlauf bei alten Leuten noch bis jetzt" (1894) dort erhalten habe.

Auf die zahlreichen Schönheitsfehler, die dieser Bericht vor allem in dem Teil, wo er sich auf schriftliche Zeugnisse beruft, aufweist, kann hier nicht näher eingegangen werden. Haben wir einmal die „Kirchliche Topographie" [50]) als die eigentliche Quelle Frischaufs erkannt, sind sie dort an Hand der jeweiligen Artikel über die betreffenden Orte unschwer aufzuzeigen. Fest steht jedenfalls, daß hier lediglich in dem Artikel über Braiten von einem „künstlichen Schwerttanz" gesprochen wird, der allerdings nicht zu Johannis, sondern „am Fest der heiligen drey Könige" aufgeführt wurde und „schon seit langen Zeiten" — also wohl noch im 18. Jahrhundert — aufgehört habe. In dem Leesdorfer Gedenkbuch aber, das ich im Melker Stiftsarchiv einsehen konnte [51]) (Schloß und Herrschaft Leesdorf gehörten seit 1617 dem Stifte Melk, und um ein Gedenkbuch der Herrschaft, nicht der Pfarre Leesdorf handelt es sich auch), werden Schwerttänze mit keinem Wort erwähnt. Dasselbe gilt für eine zweite und noch viel ausführlichere Quelle [52]), die uns zwar für den Zeitraum von 1653 bis 1695 einen ausgezeichneten Einblick in die Organisation und den Ablauf des Leesdorfer Kirtags (der allerdings — wieder entgegen der Behauptung Frischaufs — am „heyl. Pfings Erchtag", also am Dienstag nach Pfingsten stattfand) gewährt, wo jedoch gleichfalls nur von dem „ordinari" Kirtags-Tanz und dem anschließenden Wettlauf die Rede ist, nirgends aber davon, daß es sich bei diesem Tanz um einen ausgesprochenen Schwerttanz gehandelt habe.

Nun hat sich aber an einer anderen Stelle eine Notiz gefunden, die die Angaben Frischaufs — zumindest, was den Leesdorfer Tanz betrifft — zu bestätigen scheint. Den Ratsprotokollen von Baden ist nämlich zu entnehmen [53]), daß dort am 14. Mai 1750 „auf Herrn Statt Richters Proposition die von Leestorff anhero Kommende Schwerdt Tanzer noch fehrners, Jedoch gegen deme, daß Selbe in die arme Leuth Cassam Jedes mahlen ein Siebenzehner, dem gerichts diener aber nichts à parte vor Ihme zu geben schuldig seyen, passiret worden". Sollten die Leesdorfer den Schwerttanz erst im Laufe

des 18. Jahrhunderts eingeführt haben? Das Fehlen konkreter Hinweise in den doch sonst so ausführlichen Gedenkbüchern des 17. Jahrhunderts scheint jedenfalls in diese Richtung zu weisen, doch möchte ich ohne weitere Nachrichten diese Frage vorderhand noch offen lassen.

Sehr problematisch ist auch die von Frischauf geschilderte Aufführungsform dieser Tänze, wie sie in der Erinnerung seiner Gewährsleute haften geblieben sein soll — eine Erinnerung, die in diesem Fall ein volles Jahrhundert zurückgereicht haben müßte und deren Quellenwert somit ohnedem etwas fraglich erscheint. Welche Bewandtnis es aber auch immer mit diesen in die Erde gesteckten bemalten Holzschwertern, „zwischen denen die Bursche hin und her sprangen", gehabt haben mag: als eine „Neubildung des 18. Jahrhunderts auf Grund irgendeiner gelehrten oder ungelehrten Deutung" der bekannten Schwerttanz-Stelle in der „Germania" des Tacitus — wie dies Meschke [54]) allen Ernstes vorschlägt — werden wir diese Tanzform jedoch kaum auffassen dürfen. Man wird sie vielmehr mit Wolfram [55]) und Zoder [56]) mit dem Typus des „Spanltanzes" in Zusammenhang bringen müssen, einem solistischen Geschicklichkeitstanz über am Boden liegenden Stöcken oder Schwertern [57]), wie er vor allem im nördlichen Niederösterreich einst ziemlich verbreitet gewesen sein dürfte, über den sich vor einigen Jahren aber auch eine Nachricht aus dem Wienerwald gefunden hat [58]). Es handelt sich um den sogenannten „Steckenhupfertanz", der noch in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts von einem Bauernburschen aus Füllenberg bei Sittendorf (unweit des Stiftes Heiligenkreuz) in der Weise ausgeführt wurde, daß er zwischen am Boden liegenden „Steckerln" hüpfend und tanzend gewisse Dorftypen nachahmte, wozu eine Ziehharmonika „dudelsackähnliche Weisen" spielte. Vielleicht ist dieser „Steckenhupfertanz" der letzte Überrest, der sich von den einstigen Schwert- und Steckentänzen des Wienerwaldes und der Weinbaugebiete des Alpen-Ostrandes erhalten hat.

Neben den doch verhältnismäßig zahlreichen Nachweisen ländlicher Figurentänze besitzen wir für das Barockzeitalter nur zwei Tanzbelege aus dem städtischen Bereich. Der erste stammt wieder aus Wiener Neustadt [59]), wo am 9. Juli 1710 der dortige Schulmeister Johann Adam Spreizenbarth mit seinen Schülern im Rahmen einer „Comoedi" auch einen „binder Tanz" aufführen wollte. Kurz vor der Vorstellung waren ihnen aber „die darzue gehörige Raiff" von drei Bindergesellen „mit gewalt hinweckh genohmen" worden. Der Schulmeister reichte gegen die Spielverderber sogleich die Klage ein [60]), worin er verlangte, daß „zu fortführung diser denen Kindern angestölten recreation" die entwendeten Reifen sofort wieder zurückgestellt würden. Das Protokoll der zwei Tage später erfolgten Gerichtsverhandlung ist erhalten geblieben [61]) und lautet:

Den 11. Juli 710. — Anhent seint Georg Perger, Vlrich Hartmann vnd Antoni Wolf, alle 3. Binder gesellen, erfordert, Vnd vmb daß Sie vor 2. tagen, über des Herrn Statt Richter gethannes Verboth, sich gleichwohl Vermessentlich Vnterstandten, dem Schuellmeister Spreizenbarth mit seinen Schuell Khindern, wegen eines bey einer Comoedi angestelten Binder tanz, auf ofentlicher gassen gewalttätig anzugreiffen, Vnd denen Khindern die zum tanz gebrauchte Raiff weckhgenohmen haben; alß seint Sie ein ieder in 5 fl. straff erckhent worden, welche Sie gleich erlegen (Vnd ehenter nicht abtretten), auch sich khönfftig aller gewaltthättigkheit gegen dem Spreizenbarth Vnd seiner Schuel Jugend bey noch grösser straff genzlich enthalten

vnd sich im wenigisten nichts rechen sollen. Nichtweniger seint auch Hanns Fritsch vnd Hannß Crafftmayer, beede burgerl. Bindermeister alhier, fürgefordert, vnd vmb willen Selbe die gesellen zu ihren begangenen Vnfueg animiert haben, Jeden 10 fl. straff dicirt worden.

Dieses gewaltsame Einschreiten der Neustädter Bindergesellen gegen eine Schüler-Aufführung eines Reiftanzes läßt wohl den Schluß zu, daß derartige Reiftänze damals auch in ihren eigenen Reihen aufgeführt wurden, wobei die Ableitung eines gewissen Eigentumsrechtes zugleich eine ziemlich alte Tradition vermuten läßt.

Jener Reiftanz hingegen, den die Gesellen des Innsbrucker Bindermeisters Joseph Zimmermann am Aschermittwoch des Jahres 1729 in Wien aufführten, dürfte hier keine unmittelbaren Vorgänger gehabt haben. Die von Gustav Gugitz aufgefundene Beschreibung des Tanzes ist im Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes bequem zugänglich[62]), weshalb ich hier nicht näher darauf einzugehen brauche. — An derselben Stelle findet sich auch der von Ilka Peter 1952 aufgezeichnete Schwerttanz von Groß-Pertholz im Waldviertel[63]), auf den ich hier gleichfalls nur verweisen möchte. Er ist nach Kriegsende von einem heimatvertriebenen Fleischhauer aus dem Kaplitzer Bezirk mitgebracht worden und ist meines Wissens der einzige Schwerttanz, der in neuerer Zeit auf niederösterreichischem Boden aufgeführt wurde.

Damit sind zwar die bis heute vorliegenden unmittelbaren Zeugnisse über Schwerttänze und verwandte Tanzformen in Niederösterreich erschöpft, jedoch bei weitem nicht alle Möglichkeiten, um über deren einstige Verbreitung und ihre Stellung im Rahmen der gesamten niederösterreichischen Volkskultur ein annähernd genaues Bild zu erhalten. So wird es beispielsweise vonnöten sein, jenen mehr oder minder deutlichen Zusammenhängen nachzuspüren, wie sie sowohl zwischen den weltlichen als auch zwischen manchen religiösen Spielformen des Winterhalbjahres auf der einen und den Schwerttanzspielen auf der anderen Seite zu bestehen scheinen. Einige Vermutungen sind in dieser Hinsicht bereits ausgesprochen worden[64]); es ist zu hoffen, daß man mit einem weiteren Anwachsen des Belegmaterials bald auch über diese Zusammenhänge wird Näheres aussagen können.

Anmerkungen

[1]) Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, Leipzig 1931.
[2]) Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1936 ff.
[3]) Zs. d. Ver. f. Volkskunde, Bd. 4, 1894, S. 88.
[4]) Zs. f. dt. Philologie, Bd. 65, 1940, S. 50 ff.
[5]) Atlas von Niederösterreich (und Wien), Wien 1951—58, Karte 135 c: Volkstanz; — Das deutsche Volksschauspiel, Berlin 1962, S. 334.
[6]) Barockes Volksschauspiel in Perchtoldsdorf, Öst. Zs. f. Volkskunde, Bd. 23, 1969, S. 84, Anm. 38; S. 86, Anm. 46.
[7]) Zwei Schwerttänze aus dem Böhmerwald (Jb. d. österr. Volksliedwerkes 3, Wien 1954, S. 111 ff.).

[8]) Hans Plöckinger, Die Auswertung der Geschichtsquellen für die Volkskunde. Mit besonderer Berücksichtigung Niederösterreichs (ÖZV II/51, 1948, S. 19).

[9]) Ebenda, S. 21; — vgl. auch Leopold Schmidt, Volkstümliches Geistesleben der Stadt Krems im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. In: Krems und Stein. Fests. zum 950jährigen Stadtjubiläum. Krems 1948, S. 154.

[10]) Stiftsarchiv Klosterneuburg, Notanda aus den Rechnungsbüchern, Rub. 5/8, fol. 21r.

[11]) Freundl. Mitt. von DDr. Floridus Röhrig Can. Reg.

[12]) Vgl. Wolfram (wie Anm. 2), S. 19, Anm. 34.

[13]) Josef Mayer, Geschichte von Wiener Neustadt, Wiener Neustadt 1924—28, Bd. III, S. 174; — Schmidt, Schauspielwesen, S. 57, 64; — Herbert Schuster, Theatergeschichte von Wiener Neustadt, Diss. Wien 1960, S. 74 f.

[14]) Stadtarchiv Wr. Neustadt, Ratsprot. 1565—69, fol. 288r (3. Feb. 1568).

[15]) Ebenda, Ratsprot. 1590, fol. 21v (6. Feb.).

[16]) Wohl das preußische Königsberg.

[17]) Stadtarchiv Wr. Neustadt, Ratsprot. v. 19. Juni 1578; — Schuster (wie Anm. 13), S. 78.

[18]) Plöckinger (wie Anm. 8), S. 21.

[19]) 1551; Wolfram (wie Anm. 2), S. 60.

[20]) Ebenda, S. 64.

[21]) Volksglaube und Brauchtum im Ybbstale (Unsere Heimat, Monatsbl. d. Ver. f. Ldskde. v. Niederösterreich u. Wien, N. F. Bd. I, 1928, S. 82); — danach Schmidt, Schauspielwesen, S. 57.

[22]) Edmund Frieß, Geschichte des Hammer- und Sensengewerbes in Waidhofen a. d. Ybbs (Jb. f. Ldskde. v. Niederösterreich, N. F. Bd. X, 1911, S. 158, Anm. 3).

[23]) Ders., Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Eisenarbeiter in Waidhofen a. d. Ybbs (Jahresber. d. Museal-Vereins für Waidhofen a. d. Ybbs und Umgebung, II, 1911, S. 28).

[24]) Frieß, Volksglaube, a. a. O., Bd. II, 1929, S. 329 ff.

[25]) Wie Anm. 23.

[26]) Vgl. etwa den Lungauer Reiftanz oder den „Altbayrischen Rittertanz" von Bruck a. d. Mur; — Wolfram (wie Anm. 2), S. 70.

[27]) 1590, wo er ihnen diesmal allerdings untersagt wurde; Robert Stumpf, Das alte Schultheater in Steyr (SA. aus den Heimatgauen, H. 21), Linz 1933, S. 34 f.

[28]) August Rothbauer, Schwerttanz und Sternsingen in Langenlois (Öst. Zs. f. Volkskunde, Bd. II/51, 1948, S. 147).

[29]) 'Pürg' < mhd. 'birg' = Gebirge, hier in der Bedeutung „Weingebirge", ma. 'Biri'; 'Biriknecht' für 'Hauerbursche' heute schon selten; siehe die Belege der Wörterbuchkanzlei der Österr. Akad. d. Wiss., Wien; vgl. auch Hans Plöckinger, Aus der Geschichte des Weinbaues der alten Städte Krems und Stein. In: Krems und Stein. Fests. zum 950jährigen Stadtjubiläum. Krems 1948, S. 113.

[30]) Gemeint sind die schweren Belastungen und Bedrohungen der niederösterreichischen Bevölkerung während der letzten Phase des Dreißigjährigen Krieges („französisch-schwedischer Krieg").

[31]) Stiftsarchiv Heiligenkreuz, Rub. 14, Fasz. 32, Kammeramtsraittungen; — Schindler, Barockes Volksschauspiel in Perchtoldsdorf, S. 86, Anm. 46.

[32]) Die Marktgemeinde Brunn am Gebirge, Brunn 1906, S. 235.

[33]) Nur Leopold Schmidt verzeichnet den Beleg in seiner niederösterreichischen Tanzkarte, a. a. O.

[34]) „Verzaichnuß, Waß Ich Meister Petter Schwalb zu der Comety für Arbeit gemocht hob"; 1 Bl. 2°, Marktarchiv Brunn a. G., A-13-1, Gewerbeakten, Kart. 71, Nr. 8: Schneider. — Der untere Rand des Blattes wurde nachträglich beschnitten, wodurch die ursprünglich wohl vorhandene Datierung verlorenging.

[35]) Monogramm AD, darüber Krone mit Spruchband „WELS"; siehe Gilbert Trathnigg, Die Welser Papiermühle, ihre Geschichte und ihre Wasserzeichen (Jb. d. Musealver. Wels, Bd. 11, 1964/65, S. 75, Tafel V, Nr. 2).

[36]) Ebenda, S. 70 ff.

[37]) Vgl. Meschke, S. 32 ff.; — Wolfram, Schwerttanz, S. 66.

[38]) Wolfram, Schwerttanz, S. 30 f., 96 ff. u. ö.

[39]) Meschke, S. 80.

[40]) 'loitel', 'leutel' = dummer, träger Mensch, Tölpel; vgl. Schmeller, Bayr. Wrtb., I, Sp. 1541; Fischer, Schwäb. Wrtb., IV, Sp. 1211, sowie die Belege der Wörterbuchkanzlei der Österr. Akad. d. Wiss.

[41]) 'Falche', 'Falke' usw. = 'Falte'; 'Felkel' (Dimin.) = 'Fältel'; siehe die Belege der Wörterbuchkanzlei.

[42]) Marktarchiv Perchtoldsdorf, Kart. 142, Fasz. b.

[43]) Ebenda, Ratsprot. B 1/39, fol. 22r.

[44]) Vgl. Otto G. Schindler, Theatergeschichte von Baden bei Wien im 18. Jahrhundert, Diss. Wien 1971, Bd. I, S. 1.

[45]) Vgl. Schindler, Barockes Volksschauspiel in Perchtoldsdorf, S. 91.

[46]) Aus der Zeit Maria Theresias. Tagebuch des Fürsten Johann Josef Khevenhüller-Metsch, 1742—1776. Hrsg. v. Rudolf Graf Khevenhüller-Metsch und Hanns Schlitter, Wien-Leipzig 1907—25, 1752—1755 (Bd. IV), S. 117 f.

[47]) Harald Kunz, Der Wiener Theaterspielplan 1741—1765 (Jb. d. Ges. f. Wiener Theaterforschung, 1953/54, Wien 1958, S. 91). Kunz hält diesen Schwerttanz allerdings für ein „französisches Ballett"(!).

[48]) In den Zeremonialprotokollen des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchives wird der Hofbesuch in Erlaa leider nicht erwähnt.

[49]) Wie Anm. 3.

[50]) Historische und topographische Darstellung von Baden und dem Stift Heiligenkreuz mit ihrer Umgebung, Kirchliche Topographie, Bd. IV, Wien 1825; Leesdorf: S. 94 ff.; Braiten: S. 101; Weikersdorf: S. 163 ff. Darnach Fr. Schweikhardt v. Sickingen, Darstellung des Erzherzogthums Österreich unter der Ens, Bd. I, S. 112; Bd. III, S. 92; Bd. VII, S. 150, und die Topographie von Niederösterreich, hrsg. v. Ver. f. Landeskunde v. N.Ö., Bd. II, Wien 1885, S. 187. Lediglich J. P. Kaltenbaeck hat in seinen Vaterländischen Denkwürdigkeiten (in: Austria. Österr. Universal-Kalender, 9. Jg., Wien 1848), S. 9 f., Nr. 15, auf das Leesdorfer Gedenkbuch selbst zurückgegriffen.

[51]) Stiftsarchiv Melk, W. A. 4/5, Protokoll vnd Denk Buch über die Herrschafft Leestorf vom Jahre 1694 bis [1790].

[52]) Stiftsarchiv Melk, W. A. 4/5, Gedenckh- vnd Kürchtag anstellungs Buech bey der Herrschafft Leestorff, angefangen Ao. 1652 [bis 1695].

[53]) Stadtarchiv Baden, Ratsprot. 1747—52, fol. 175v.

[54]) A. a. O., S. 97.

[55]) Schwerttanz, S. 39 ff.

[56]) Raimund Zoder, Der Volkstanz in Niederösterreich, in: Jb. f. Landeskunde v. N.Ö., Bd. 27, 1938, S. 257.

[57]) Vgl. auch Richard Wolfram, Der Spanltanz und seine europäischen Verwandten (Oberdt. Zs. f. Volkskunde, Bd. 9, 1935, S. 35 ff.).

[58]) Franz Muck, Volkskundliches aus Gaaden. In: Heimatbuch für den Bezirk Mödling. Wien 1958. S. 99 f.; vgl. auch die Rez. v. Leopold Schmidt (ÖZV XIII/62, 1959, S. 149).

[59]) Mayer, a. a. O., S. 383; Schmidt, Schauspielwesen, S. 64; Schuster, a. a. O., S. 197 f.

[60]) Stadtarchiv Wr. Neustadt, Scrin.P., Nro. 117/2.

[61]) Ebenda, Gerichts Prothocoll von 1710 bis 1714, Tom. 561.

[62]) Eine unbekannte Reiftanzaufführung im alten Wien (Jb. d. österr. Volksliedwerkes, Bd. III, 1954, S. 86 ff.).

[63]) Wie Anm. 7.

[64]) Leopold Schmidt, „Ich tritt herein ganz knödelfest (Wr. Zs. f. V., 36, 1931, S. 101 ff.); — ders., Ein obersteirisches Nikolausspiel (Ebenda, 38, 1933, S. 70); — Richard Wolfram, Die Böhmerwälder „Faschingbursch" (Ebenda, 40, 1935, S. 33 ff.); — Leopold Teufelsbauer, Das Jahresbrauchtum in Österreich. Teil I: Niederösterreich (= Bücher der Heimat, Bd. 11). Wien 1935, S. 39; — Leopold Schmidt, Das Volksschauspiel des Burgenlandes (Wr. Zs. f. V. 41, 1936, S. 84 u. ö.); — ders., Formprobleme der dt. Weihnachtsspiele (= Die Schaubühne, Bd. 20), Emsdetten 1937, S. 40 ff.

Brauchkundliches vom Ende des 14. Jahrhunderts

Von Hans Moser, Göttingen

Einer vierzigjährigen Freundschaft kann man nur mit Freude und Dankbarkeit gedenken. Umsomehr, wenn außerhalb der Sphäre ungetrübten Sichverstehens im Menschlichen, in der Arena der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zuweilen auch nicht geteilte Auffassungen, Absichten und Methoden hinzunehmen waren. Man wußte, daß man sich in Grundsätzlichem einig war, daß jeder auf seine Weise dem Fach förderlich dienen wollte und die Aufgabe gleich ernst nahm, und dazu sah man sich in der übereinstimmenden Hinneigung zu bestimmten komplexen Forschungsbereichen verbunden.

Das gemeinsame Interesse am Volksschauspiel hatte zur ersten Begegnung und zu früher Zusammenarbeit geführt. Geweckt durch das eigene Erleben alpenländischer Aufführungen hatte es dazu gedrängt, regionaler Verbreitung in der Gegenwart und danach in geschichtlicher Entwicklung nachzugehen. Den Spieltexten war mit anderen Kriterien als denen der Philologie und Literarhistorie beizukommen, und über der Sammlung von Spielbezeugungen, mit der Feststellung ständisch unterschiedlicher Spielträgerschaften, gewann die Frage nach den sozial- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen jeder Spielkultur zunehmendes Gewicht [1]). Aus diesem Einstieg hatte sich ein guter Lehrgang ergeben, weil er das Blickfeld nach verschiedenen Richtungen weitete und so vor spezialfachlicher Enge bewahrte, weil er Tradition als einen von realen Gegebenheiten, von vielerlei Zusammenhängen und Einflüssen bedingten Prozeß zu erkennen gab, und weil er zur Gleichwertung, zu wechselseitig klärender Nutzung rezenter und historischer Befunde nötigte.

Ein wieder beiderseits starkes und dauerndes Interesse galt dann der Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde. Mit parallellaufenden Arbeiten zu den aufklärungszeitlichen Ansätzen wurde eine Stofflücke gefüllt und ein Komplex von Problemen neu aufgerissen. Sie ergaben sich aus den Widersprüchlichkeiten des Zeitgeists im Verhältnis zwischen Aufklärung und Volkswelt, sie stellten die Wertung zeitgenössischer Dokumentationen und rückblickender Interpretationen zur Debatte, sie führten zum Abwägen aufklärerischer und romantischer Intensionen und sie gaben erneut zur Überlegung, wie sehr die Ausgangssituation die Linie jeder Entwicklung bestimmt und welche Folgen das im Falle „Volkskunde" hatte. Nun kann man die erste Aufgabe wissenschaftsgeschichtlicher Forschung darin sehen, daß sie vollständig und objektiv registriert, was eben im Laufe der Zeit innerhalb eines Faches geschehen war. Aber danach stellt sie dann doch zur Beurteilung, was Fortschritt und was Rückschritt bedeutete, wobei die Meinungen auseinandergehen können, vor allem aber, wo Versäumnisse und Irrwege schlechterdings nicht zu übersehen sind, wonach schließlich zu überdenken ist, wo und wie ein Nachholen und Berichtigen notwendig und möglich erscheint.

Hier ist nun ein Fazit für den zentralen, von Wien wie von München stets für gleich wichtig erachteten Forschungsbereich der Brauchkunde zu ziehen. Die Beschäftigung mit allem, was unter dem lange formelhaft verwendeten, dann auf unterscheidenden Sinngehalt hin viel diskutierten Begriffspaar „Sitte und Brauch" verstanden werden konnte, hat Gelehrte wie Dilettanten stets in besonderem Maß angezogen, war am zähesten im Bann romantischer Ideologie befangen geblieben und schien schließlich in den unheilvollen dreißiger Jahren ganz in völkischer Schwärmerei und politischer Propaganda aufzugehen. Ein völlig neuer Ansatz war hier seit langem fällig. Es ist ein fatales wissenschaftsgeschichtliches Manko, daß die Volkskunde nicht zu einer langfristigen systematischen Quellenforschung gelangte und auch allzu wenig wahrnahm, was ihr von einer sehr regen kulturgeschichtlichen Forschung hätte zugute kommen können, statt starr an ahistorischen Fiktionen festzuhalten, aus den mit solider Methodik erschlossenen Fakten historischer Realität Folgerungen zu ziehen. Gemeinhin operierte die Volkskunde jahrzehntelang mit einem Grundstock an Brauchzeugnissen, den im wesentlichen schon Jakob Grimm und Wilhelm Mannhardt, danach noch einige Sammler des späten 19. Jahrhunderts zusammengebracht hatten. Er vermehrte sich nur wenig und gelegentlich, weil der Wert von neu Entdecktem nicht erkannt [2]), an entlegenen Stellen Veröffentlichtes übersehen und nicht so recht dem in langer volkskundlicher Inzucht erstarrten Vorstellungsschema Gemäßes totgeschwiegen wurde; eher schrumpfte er noch durch wiederholte Selektierungen, und mit der wachsenden Zahl der Abschreiber mehrten sich fehlerhafte Zitate, unlogische Verwendungen, verfälschende Um- und Ausdeutungen. Die Erfahrungen aus Vergleichen von Primärquellen und späteren Dokumentierungen sind trüb genug [3]) und müßten zu einer späten quellenkritischen Überprüfung aller für fragwürdige Konstruktionen verwendeten Unterlagen raten lassen, aber dazu wird es freilich kaum noch kommen.

Dankbarer ist die nach wie vor gestellte Aufgabe, bisher ungenützte Quellen jeder Zeitstufe und Region, jeder ständischen Gebundenheit aufzuschließen, auch die Literatur benachbarter Wissenschaften heranzuziehen und Auswertungen in kulturgeschichtlicher Orientierung vorzunehmen, die über die drei Brauchtums-Kategorien alter volkskundlicher Schematik und über ihre ständischen Abgrenzungen hinaus alle Formen traditionsgebundener und Tradition schaffender Gebräuchlichkeit miteinzubeziehen. Daß noch immer sehr vieles zu finden und zu gewinnen ist, hat für jüngere Zeiten die immense Quellenkenntnis Leopold Schmidts in so vielen Veröffentlichungen erwiesen und hat sich für frühere Jahrhunderte stets gezeigt, wo immer man sich in staatlichen und kommunalen Archiven darum zu bemühen gewillt war.

Neuerlich exemplifizieren soll das die Interpretation einer Quelle aus der Übergangszeit vom Hoch- zum Spätmittelalter, einer Epoche, deren Volkskultur, wie Leopold Schmidt zutreffend feststellte, „nur auf einigen Teilgebieten erschlossen" ist, für die nun aber gerade ihm über zusammenfassenden Darstellungen zur Sachkultur und in verschiedenen Zusammenhängen, über Beiträgen zu Brauch und Lied, Heiligenverehrung und Wallfahrt, wichtige Anstöße und Aufschlüsse zu verdanken sind [4]). Zur Erörterung stehen Rechnungen der Hofhaltung des Herzogs von Niederbayern-Straubing, die mit Herbst des Jahres 1389 beginnen und bis zum zweiten Viertel des Jahres 1393 reichen. Auf

sie hatte schon 1828 der damalige Vorstand des Kgl. Archivs in München, Max von Freyberg, aufmerksam gemacht und ihre Veröffentlichung in Aussicht gestellt [5]). Diese blieb dann aber auf nur einen Jahrgang (1392) beschränkt und fand auch nur geringe Beachtung. Von den Zeitgenossen schöpfte daraus der große Quellenkenner Andreas Schmeller für sein Bayerisches Wörterbuch. Eine erste partielle Auswertung auf regionale Brauchgeschichte hin erfuhr sie 1966, und der Ertrag mußte dazu anreizen, diesen Archivalienbestand im Ganzen vorzunehmen [6]).

Mit vier Jahrgängen ist er gewiß nicht sonderlich groß, aber dadurch von hohem Wert, daß ein sehr genauer Rechnungsführer nicht davor zurückgeschreckt war, Tausende von Einzelbuchungen zu verzeichnen und ihnen bei aller gebotenen Knappheit der Formulierung doch sehr oft noch verdeutlichende Details einzufügen [7]). Wieder unter brauchkundlichem Aspekt, der eine Fülle von sonstigen Aufschlüssen nur gelegentlich andeuten kann, dokumentiert die vervierfachte Menge von Einträgen vielerlei, was in dem einzeln bekannt gewordenen Jahrgang nicht enthalten war, und was dort noch unklar oder mißverständlich erscheinen mußte, findet nun seine Erklärung. Auch ist es jetzt erst möglich, zwischen schon traditionell gewordenen Gebräuchlichkeiten und einmaligen Fakten aus speziellem Anlaß zu unterscheiden. Wichtig ist weiterhin, daß der vermehrte Bestand auch von vielem berichtet, was sich außerhalb der Grenzen des niederbayerischen Verwaltungsgebietes abspielte. Die Befunde geben Anlaß, sie daraufhin zu prüfen, was sich daraus als zeittypisch für einen noch wesentlich weiteren Raum erkennen läßt.

Der genannte Zeitraum gilt gemeinhin als noch arm an einschlägigen Quellen, aber das trifft nur gebietsweise zu [8]). Keinesfalls für einen kulturell bedeutsamen westeuropäischen Raum, aus dem große, streckenweise lückenlose Rechnungsbestände erhalten sind [9]), die weit ins 14. Jahrhundert zurückgehen und Vergleichungen zulassen, denen im hier gegebenen Fall eine in herrschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen begründete Relevanz zukommt.

Kaiser Ludwig der Bayer hatte durch seine zweite Ehe die Grafschaft Holland mit Seeland, Friesland und Hennegau gewonnen. Sie erbte 1346 sein Sohn Wilhelm, der aber ein Jahrzehnt später einer Geisteskrankheit verfiel, wonach sein jüngerer Bruder Albrecht, Herzog in Niederbayern-Straubing, an seine Stelle trat. Mit dem Sitz in Den Haag amtierte er erst als Rugwart (Vogt), nach Wilhelms Tod übernahm er 1377 die Regierung als bestätigter Graf. In den von Parteikämpfen zerrissenen Niederlanden verstand es der neue Herr geschickt zu lavieren und zu vermitteln, er gewann sich mächtige Freunde, auch die Zuneigung der Städte, denen er ihre alten Privilegien bestätigte und mit der Bewilligung von Jahrmärkten Zoll- und Marktfreiheiten erweiterte [10]).

Von außen her festigte er Macht und Ansehen seiner Herrschaft durch Versippung mit großen Häusern, indem er seine vier Töchter der Reihe nach an den Herzog von Jülich und Geldern, an den Böhmenkönig, an den Herzog von Burgund und an den Herzog von Österreich verheiratete. Aller höfisch-ritterlichen Zeitmode aufgeschlossen, errichtete er einen neuen Ritterorden und liebte glanzvolle Feste und Turniere. Als 1385 zu Cambrai eine Doppelhochzeit gefeiert werden konnte, die der Tochter Margarethe mit Johann (ohne Furcht) von Burgund und die des ältesten Sohnes Wilhelm mit einer burgundischen Margarethe, hatte als Augenzeuge der große französische Chronist Jean Frois-

sart von einer Festlichkeit zu berichten, wie es sie seit 500 Jahren nicht gegeben haben dürfte. Aus den Grafschaftsrechnungen seiner Zeit geht hervor, wie sehr Albrecht es schätzte, sich von Sprechern, Sängern und Musikanten unterhalten und rühmen zu lassen, was ihm den Ruf als „Vater der Minstrels" eintragen sollte. Des weiteren ist dokumentiert, daß es ihm gefiel, auch die Bevölkerung an örtlich-öffentlicher Festfreude teilhaben zu lassen, daß er das Schützenwesen förderte und einmal eine sehr aus dem Rahmen sonstiger caritativer Zweckbestimmungen fallende Stiftung machte, als er den Bürgern von Haarlem ein Gelände zusprach, das „op ewige daghe" ausschließlich als Erholungs- und Spielfeld genützt werden sollte [12]).

In dieser Atmosphäre war der 1368 in Holland geborene zweite Sohn Albrecht (II.) aufgewachsen, bis er im Alter von 10 Jahren nach Straubing zu übersiedeln hatte, um auf die Nachfolge in der dortigen Regierung vorbereitet zu werden. Zu dem Zeitpunkt, an dem die erhaltenen Rechnungen einsetzen, war er nun 21, eine stattliche Erscheinung, gesund und lebensfroh, in einer günstigen Situation von Regierungsgeschäften kaum belastet, auch unvermählt, somit an nichts gebunden und recht mobil.

Um Michaeli 1389 war er eben wieder von einem Besuch beim Vater zurückgekehrt, mit keiner größeren Sorge als der, einem väterlichen Wunsch nachzukommen, wonach „von groß[er] ross[e] wegen, die mein alter herr gern gehabt hiet zu der vasnaht gein Hollande" Zehrungskosten von 12 Gulden zu verrechnen waren. Dazu erhielt der Knecht, der den Roßkauf besorgt hatte, das ihm zustehende, in solchem Zusammenhang oft angeführte „Zaumrecht" von 72 Pfennigen.

Schon zu Anfang des Jahres 1390 war der Herzog wieder unterwegs, zum Besuch des Schwagers Wenzel in Prag, der seit 1378 neben der böhmischen auch die deutsch-römische Königskrone trug. Zu diesem Anlaß wurden vier Seidentücher und für 3 Pf. dn. Trinkgeschirre vom Goldschmied gekauft, unter vielerlei Reisebedarf auch „Confect" vom Apotheker. Übernachtet wurde in Klöstern, die auf dem Wege lagen, in größeren Städten bei wohlhabenden Bürgern, und da hatte dann — ein Ausgabeposten, der zu allen Fahrtspesen regelmäßig wiederkehrt — beim Abschied das Gesinde eine Verehrung von durchschnittlich 1 Pf. dn. „zu Letz" [13]) oder „pro valete" zu bekommen. Am Reiseziel erwuchsen den Gästen natürlich keine größeren Kosten, außer für herkömmliche Spenden. Dort nun wurden für „Almusn und opfergelt" beim Besuch von Spitälern und an Arme summarisch 1 Schock und 20 Groschen verrechnet, dazu noch einige Ehrengaben: „Item dem Eysvogl des romischen kunigs herold 4 gld. (facit 1 Pf. dn.) Item den andern des kunigs pfeiffern, pusaunern und andren iren gesellen 7 gld. (f. 3 Pf. dn.). Item eines ritters pfeiffer vom lande doselben 1 gld. (f. 60 dn.) [14])".

Am Sonntag nach Lichtmeß trat der Herzog den Heimritt an. Nachdem er die Fasnacht in Landshut gefeiert hatte, wovon noch zu reden sein wird, gab es bald einen festlichen Anlaß zu neuem Aufbruch, nun die Donau hinunter. Die Rechnung hatte einen Zwischentitel zu bringen: „Was meinem herrn der hof kost[et hat] zu Wienn, dohin er mit seinen rittern und knechten [15]) zoch, mit seiner swester Johanna, der hochgeborn fürstinne, die man do herczogen Albrecht dem jungen von Osterrich gemahelt und zulegt. Do erhub sich mein herr zu varen an Erihtag nach Georij anno lxxx^{mo}." Die Zusammenstel-

lung bezieht sich auf die persönlichen Ausgaben des Herzogs, nicht auch auf die der Braut, die der Vater in Holland bestritt.

Da sind nun u. a. Trinkgelder verrechnet, die allen Überbringern von Schenkungen aus der Bevölkerung oder einer Herrschaft am Reiseweg gegeben wurden: „Item Michl fronvischer und sein[e] gesellen, [die] schankchten meinem herrn visch, dem knecht trinkchgelt 12 dn." / 2 Knechten des Bischofs von Passau, der ebenfalls Fische schickte, 36 dn. / „Item di burger daselbn schankchten meinem herrn auch visch, dem knecht tr. 24 dn." Dann erhielten zehn Schiffsknechte, die die Fürstin von Passau nach Schärding führten, je 12 dn. Trinkgeld. Auslagen auf Opfergeld, Wein und Badgeld wiederholten sich ohne verdeutlichende Zusätze. „Item zu Lincz almusn 4 wiener [Pfennige]" — von da an wurde in Wiener Währung verrechnet — „Item zu Krems zu lecz in dem kloster 1 pf. w. / Item den schulern [den dortigen Klosterschülern, die den Herrn vermutlich angesungen hatten] 24 w. / Item in dem strudl sancto Nicolao 16 w. [16])".

Bei der Ankunft in Wien gab man „umb klain ding" und für Leute, die das Kleidergepäck vom Schiff bringen halfen, „von den watsekchen ab dem wasser zu tragen", 20 w. aus, dazu noch „1 w. einem plintten mit einem huntt". Ein Eintrag „Item dem moler von schilten zu moln an di Häuser zu Wienn 1 pf. 16 w. dn." betrifft die (auch in den niederländischen Quellen oft belegte) Gebräuchlichkeit, bei Fürstenbesuchen das Hauswappen des Gastes an den von ihm und seinem Gefolge bezogenen Herbergen anzuschlagen. Die Höhe der Vergütung läßt annehmen, daß ein Maler des Wiener Hofes die Anfertigung besorgt hatte, wofür ihm dann auch eine persönliche Dankerstattung zukam. Weiters erhielten drei Hofbedienstete eine Gratifikation dafür, daß sie, wie es ebenso in der bayerischen Heimat bräuchlich war, den Herzog außer nächtlicherweile auch bei feierlichen Gelegenheiten mit brennenden Kerzen geleiteten. Für die in Wien zu erwartenden Turnierfreuden hatte schon zuhause sein Waffenmeister namens Pfaffenvanger alles vorbereitet, „wes er bedorfft zu seinem stechgeschirr und stechzeug und zu den rossen", sein Goldschmied Heinrich hatte ihm Silberbleche für den Brustpanzer geschlagen, und Malerknechten war für „des Herrn Zeug", Reiterdecken und andere Roßzier zu bemalen, ein Trinkgeld zugekommen. Daß der Gast dann aber im Stechspiel nicht nur erfolgreich abgeschnitten hatte, verrät ein Eintrag im nächsten Jahrgang, in dem der Rechnungsführer den Ankauf eines besonders wendigen Turnierrosses meldete: „Item Purkharten dem Sekkndorfer geben für ein roß, darauf er meinen herrn zu Wienn ernider stach, 54 pf. 40 dn. rh[einisch]."

Während eine eigene Sparte „Varenden leuten" das Jahr hindurch nicht wenige Herolde, Spruchsprecher und Spielleute verschiedenster Art mit Angabe ihrer Herkunft aufführt, bringt sie immer dort, wo ihrer allzuviele zu nennen gewesen wären, nur summarische Abrechnungen und so leider auch für die Festtage in Wien, mit einer gewiß beachtlichen Summe von 25 Pf. dn., umgerechnet runde 100 Gulden.

Was schon eineinhalb Jahrhunderte früher der Dichter des Reimschwanks „Der Wiener Meerfahrt" gerühmt hatte: „Wiene daz ist lobes wert, / da vindet man ros unde pfert, / grozer kurzewile vil, / sagen, singen, seitenspil. / Swelch[er] man[n] hat den pfennink, / der vindet manger hande dink . . ." [17]). Da Herr Albrecht den nötigen Pfennig hatte, konnte er alles das genießen und

dazu auch noch, was der alte Reimschmied, der sich selbst als der „Vröudenlaere" hatte bezeichnen müssen, nur vom Hörensagen kannte, nur warnend nannte und unbelobt ließ, ein etwas anrüchiges Bad, in dem man „einen unbekannten man[n] / schiere bloz gemachen kan, / des silbers und der kleider / pfendet man i[h]m beider." Ein Ausgabeposten „padgelt" kommt neben „spilgelt" in diesen Rechnungen sehr oft vor, nun in kurzer Zeit mit zweimal 1/2 Pf. dn. von beträchtlicher Höhe. Dazu kamen noch Trinkgelder für die Bedienung, und die besorgten einmal „drei frawlein" für je 8 dn., ein anderes Mal, genauer signalisiert „VI gemaine frawlein" für je 10 dn. Außerdem entfielen noch jeweils 12—16 dn. „umb kranczl" an, die sich auch sonst regelmäßig zum Badgeld verrechnet finden; wie das in so vielen Bereichen geselligen Lebens wichtige Brauchrequisit des Kranzes auch dieser Lustbarkeit verbunden war, dafür gibt die Manesse-Handschrift auch ein zeitgenössisches Bildzeugnis [18]). „Ein padtuch in das pad auf die penkch, do er auf ligt", hatte der Herzog, für 15 dn. gekauft, vorsorgend selbst mitgebracht. An schon vergangene Freuden mahnte ihn sein Leibförster „umb 1 pf. 8 dn., di er zu Passau dargelihn het den gemainen frawlein".

Von Sehenswürdigkeiten des damaligen Wien ist über einen Trinkgeldvermerk nur ein früher Tiergarten genannt: „Item di straussen und lepart zu beschauen, den knechten 8 w. dn." Außer auf vielerlei Kleinbedarf beziehen sich sonstige Ausgaben in Wien und danach auf der am Sonntag nach Christi Himmelfahrt angetretenen, durch die Ortsnamen „Lengpach, Melk, Amsteten, Enns, Everding" markierten Heimreise vornehmlich auf die Verpflichtung eines fürstlichen Gastes zu „Opfergeld" und „Letz".

Ins Jahr 1391 fielen außer Besuchen in niederbayerischen Klöstern drei größere Reisen. Zur Fasnacht nach Nürnberg, dann zu Ritterspielen, wohl wieder von der Prager Verwandtschaft geladen, nach Pilsen. Dafür erwuchsen wieder Kosten auf Rüstung und Sattelzeug. Bemerkenswert ist eine kleine Ausgabe, die ein Souvenir betrifft: „Item meinem herrn kaufft ein klaines truhel der gesniten truhl von Beheim um 25 dn." Die Formulierung dürfte andeuten, daß es sich bei diesem geschnitzten Trühlein um eine geschätzte böhmische Spezialität in der Art der Minnekästchen handelte. Kurz vor Ostern machte sich der Herzog abermals nach Holland auf, und diesmal brachte er, vom Marstaller begleitet, ein wieder aus Wien besorgtes und wieder ausdrücklich „auf dy vasnacht" gewünschtes Roß gleich mit. Während der Vater damit 1392 zu Den Haag reiten und stechen lassen konnte, vergnügte sich der Sohn gleicherweise auf dem Fasnacht-Hof zu Regensburg.

Wenige Wochen danach drängte es ihn zur Teilnahme an außergewöhnlichen religiösen Feierlichkeiten, die isaraufwärts unversehens ein anderes Rom hatten entstehen lassen. Zum Ostermontag sagt die Quelle: „Item mein herr erhub sich zu reiten hinauf gein Munchn zu den genaden und zu dem heiltumb und gab do an aller zerung di mein herr do tet, 27 pf. 20 dn. (rh)." Nachdem drei Jahre zuvor zu Andechs auf mirakulöse Weise Reliquien, darunter, wie man glaubte, Stücke der Dornenkrone Christi und des Longinus-Speeres, aufgefunden, dann in die Lorenzkapelle des Alten Hofes nach München verbracht und zur öffentlichen Verehrung aufgestellt worden waren, erlangte der oberbayrische Herzog Stephan von Papst Bonifaz IX. die Gewährung eines Gnadenjahres für die Zeit vom 17. März bis 1. August 1392 und eines

Jubiläumsablasses, der sonst nur durch eine Romfahrt zu gewinnen war [19]). Der Zustrom von Pilgern überstieg alle Maße, in mancher Woche sollen ihrer 60.000 gezählt worden sein. Wie es zur Erlangung der Gnad' geboten war, besuchte auch Herzog Albrecht die vier Kirchen: Unser Lieben Frau, St. Peter, St. Jacob und Heiliggeist, und spendete dabei „armen leuten als almusn" 60 dn. In die Sammelbüchse gab er 12 fl., seinem Beichtiger 5 fl. und einem Klosterbruder 2 fl. Seine Herberge hatte der fürstliche Besucher nicht bei der oberbayerischen Verwandtschaft, sondern bei einem reichen Bürger, Hans dem Rudolf, aus einem der ältesten und angesehensten Geschlechtern der Stadt; seiner Dienerschaft kamen kleine Beträge als Zehrungs-, Herbergs- und Badgeld zu. Für ein Gastgeschenk der Ratsherren — „da schankchten di von Munchen meinem Herrn wein" — erhielten die Knechte, die es übergaben, 72 dn. Amberger Münz als Trinkgeld.

Am Montag nach Quasimodogeniti nahm der Herzog Abschied und ritt über Freising und Landshut wieder zurück. Vier Monate später erhielt er durch seinen Münchner Hauswirt ein von ihm bestelltes, von Stephan dem Steinmetzen zu München gefertigtes Bildwerk des Ritterheiligen Georg zugesandt, das in einer Truhe auf der Isar bis Deggendorf, dann auf der Donau nach Straubing geführt, von vier Knechten zum Karmelitenkloster getragen und dort mittels Eisen und Blei aufgesetzt wurde [20]).

Im Spätherbst war wieder eine Reise nach Holland fällig, von der Albrecht gerade noch am Christabend nach Straubing zurückkam. Die Fasnacht 1393 sah ihn schon wieder in der Ferne, diesmal in Heidelberg. Danach brechen die Rechnungen ab. Die Reiselust dürfte dem weiterhin ledig gebliebenen Herrn nicht vergangen sein, bis er wenige Jahre danach auf dem Heimritt von Holland schwer erkrankte und noch vor dem Ziel am 21. Jänner 1397 in Kehlheim starb. Seinem Wunsch nach wurde er in die Kirche der Karmeliten zu Straubing überführt und dort beigesetzt. In ihrem Chor steht auch seine wenige Jahre danach entstandene Tumba [21]), und ihre marmorne Deckplatte überliefert der Nachwelt ein künstlerisch hochbedeutendes überlebensgroßes Abbild des Dreißigjährigen: eine hochgewachsene schlanke Gestalt und ein schmales Gesicht mit klaren Zügen. Stärker als Rüstung, Schwert und Rennfahne des Ritters bestimmen ein auffallend hoher, nach oben sich verbreiternder, pelzverbrämter Fürstenhut und ein weiter, von einer Agraffe zusammengehaltener Mantelumhang den Eindruck von geschmackvoll adaptierter modischer Eleganz eines edlen Herrn, der nun mit geschlossenen Augen der Heiterkeit eines allzu kurzen Lebens nachzutrauern scheint.

Wie aus dem Itinerarium zu ersehen war, hatte der Herzog die Fasnachtszeit jedes Jahr in einer anderen Stadt verbracht. Gleichwohl ergibt sich aus den Quellen, daß der Drang nach Abwechslung doch eine Entschädigung des Straubinger Stadtvolkes, im besondern der Frauen, durch einen Vorfasching zuließ. So 1390: „Item an mittbochn nach Conversionis Pauli [25. Jan.] zu nacht lud man meinen herrn und di burgerinn[en] zu Strawbing und [er] het damit einen tancz, umb smalcz, ayr, öpfl, nuss, pirn, visch, wildpret und gewurcz außgeben dem Jacobe Mulich 15 ß 18 dn." [22]). Danach wurde die höfische Festfeier vorbereitet. „An Freitag vor herrn vasnaht [= Sonntag Estomihi] komen ritter und knecht zu meinem herrn gein Strawbing, die sich des morgens am

sampcztag mit i[h]m erhuben zu reiten zu dem hof gein Lanndeshut", nachdem sie noch eine Fischmahlzeit eingenommen hatten.

Die Teilung der Festfeier findet sich auch für 1391: „Item in nocte Purificationis Marie do gab mein herr der herczog den frawen gemainklichen ein mol [Mahl] und letst sich [nochmals] mit i[h]n[en], do er auf den hof gein Nurmberg zoch; [das] schuf mein herr der herczog selb, das kost i[h]n zu dem Jacobe 2 pf. 3 ß 5 dn." In diesem Jahr waren auch Stechspiele vorausgegangen, bezeugt durch Ausgaben für den Herrn „umb einen wappenrokch, vber ein platten, do er mit den gesellen [23]) hie zu Strawbing stach", und um Speere, datiert auf Montag vor Antoni (17. Jan.). Am Tag zuvor waren die herzoglichen Musikanten in Aktion getreten: „Dem Liebl, Haider und Hennsl den pfeiffern und Perchtolden und Lieblein den pusaunern und [Chuncz] dem paukker, geben also ir sexen, jedem 60 dn. macht 12 ß dn." Noch vor dem Zwischentitel „Nota was meinem herrn der hof kost hat zu Nurmberg, dohin er mit seinen rittern und knechten geriten ist zu der vasnaht anno lxxxxı" sind dazu zwei spezielle Formen geselliger Erheiterung in bürgerlichem Bereich genannt, die sich demnach auch noch auf Straubing beziehen. Zur einen: „Item zu vasnaht verpadt mein herr ettlich burger und burgerinn[en] und seine [Kürzel für seinem oder seinen] gesellen geben zu padgelt 60 dn." [24]), wozu noch 8 dn. für zwei Fräulein und 6 dn. „umb pirn" anfielen. Als zweiter Eintrag: „Item Fridl dem Geschirrer geben für rumani [Südwein], den er meinem herrn gegeben het vor vasnaht, do er [der Herzog] des nahts lief an und aus in dem tänt mit seinen gesellen, 70 dn." Damit war das Umlaufen in Verkleidungen gemeint. Ein Jahr vorher war unter den Vorbereitungen für den Fasnacht-Hof in Landshut auch eine darauf bezügliche Ausgabe zu verzeichnen: „Item dem moler geben, der meinem herrn in der vasnacht tant molt und macht, 36 dn." Für Regensburg berichtet Gemeiners Stadtchronik nach dem Ratsprotokoll von 1388: „Meine herren haben verboten all tännt, daß niemand im tännt gehe heimlich oder offentlich, weder pfaff noch lay" [25]).

Für 1392 berührt unter den Fasnachtausgaben eine zusätzliche Gabe an den Anführer der herzoglichen Spielleute ebenfalls die Festlichkeit mit den Frauen im gleichen Bürgerhaus: „Item Liebl dem pfeiffer und seinen gesellen des nachts und [als] mein herr frolich was zum Jacobe mit den frawn, zu trinkgelt 8 dn." Wieder hatte es hier auch Stechspiele gegeben. Der Waffenmeister Pfaffenvanger hatte sich zu bemühen „zu dem gesellen hof gein Strawburg [sic!] umb sper, vilcz und gürt und geriem" und nochmals am Tag der hl. Agnes (21. bzw. 28. Jan.) um allerlei „klain ding zu dem stechhof". Ein weiterer Eintrag stellt die Verbindung zum Tanz mit den Frauen her: „Item do mein herr der herczog stach und des nahts nach dem tancz schuf mein herr den pfeiffern zu trinkchgelt 16 dn." Über den oft genannten Jakobe lieferte Heinzl, der Goldschmied, Ringe für 6 fl., vermutlich zu Geschenken auf den folgenden Besuchsfahrten.

Für 1393 konnte eine Formulierung zu Ausgaben auf Bestellungen „gein Straubing zu dem hof Herren-vasnaht" zunächst an einen Irrtum in der Buchführung denken lassen, weil nach mehreren anderen Ausgabenposten dieser Hof eindeutig für Heidelberg gesichert ist. Nach dort brach der Herzog am Montag Scolasticae (10. Febr.) auf und traf über eine anhand der täglichen Zehrungsvermerke genau verfolgbaren Route gerade zu Herrenfasnacht (16. Febr.) am

Ziele ein. Der obige Eintrag erklärt sich nun dahin, daß mitzunehmender Bedarf, teils an Textilien, teils an Gewürzen verschiedener Art noch nach Straubing geliefert worden war. In Heidelberg blieb der Herr bis zum nächstfolgenden Freitag, das war Petri Stuhlfeier, der 22. Februar, und am Mittwoch danach, am 27. Februar, konnte er schon wieder in Straubing die fällig gewesene Feier nachholen und mit einem Fastenmahl verbinden: „An mittbochn nach Petri was mein herr frolich zum Jacobe mit den frawen, darnach und [statt: umb = für] di frawen auskumen umb visch 32 dn."

Bei allen vier Fasnachtreisen beziehen sich die meisten Ausgaben auf die Teilnahme an Turnier-, Renn- und Stechspielen. Wiewohl es alle Spielarten höfisch-ritterlicher Festlichkeit bei gegebenen Anlässen auch sonst das Jahr hindurch gab und Aufwendungen für standesgemäße Repräsentation in Gewandung und Rüstung sich durch den ganzen Rechnungsbestand hinziehen, so hatten sie doch in der Fasnacht einen konstant dominierenden Festtermin gefunden, zu dem alljährlich eine Menge von Neuanschaffungen für nötig erachtet wurde. Da waren vom Plattner (meist aus München) Harnische, Helme, Speere, „Turney- und Stechplatten", „Prech-, Sweb-, Hinter- und Vorderscheiben, Arm- und Paingerait", von Sporern, Sattlern und Riemern Gehenke, Sattel-, Zaum- und anderes „Roßzeug" zu beschaffen. Der Goldschmied verzierte die fürstliche Rüstung mit Silberschmelz, Seidennater hatten Pferdedecken und Satteltücher kostbar zu besticken oder auch von Malern schmükken zu lassen. Einem namens Chunz wurden allein „umb zway tucher prawn und satplab [sattblau] zu rosstekchn auf den hof gein Lanndeshut 5 pf. 3 ß 14 dn." bezahlt.

Zum Zeremoniell gehörte der Aufzug mit Wimpeln. 1390 ist unter Mitarbeit eines Malers „ein rennvandl zum torney, mit silber belegt" genannt, 1393 wurden „2 elln golsch [gewürfeltes Leinen] zu einem vandl in den turney und zu pintten [für Binden]" verrechnet. Von speziellen Formen der Reiterkampfspiele ergibt sich aus der Ausgabe für „Krondl" neben anderem Stechzeug zum Fasnachthof in Landshut 1390 ein früher Beleg für das Krönl(ein)stechen. Daß der Termin Fasnacht den Ritterspielen eine eigene Note gegeben hätte, sei es auf Kostümierungen vorgegebener Thematik hin, wie sie für große höfische Turnierfeste schon des 13. Jahrhunderts bezeugt sind, sei es auf Züge der Parodie hin, wie sie von der Mitte des 15. Jahrhunderts an beliebt werden sollten, dafür findet sich hier kein Anzeichen [26]).

Die jeweils reichlichen Kostümanschaffungen auch für diese Festbesuche zielen in erster Linie auf kostspielige modische Repräsentation. In Regensburg ließ sich der Herzog 1390 ein Überkleid nach französischem Modeschnitt anfertigen: „einen parchantenen schappn nach frenkchischem siten gesniten, mit xxviii lot seidener gefrenns" für 4 Pf. 5 ß 10 dn. Ein anderes Mal wurden allein für seidenes Fransenwerk auf Silberborten 5 Pf. 72 dn. ausgegeben. Zusammen mit den Seidenstickern hatten Schneiderknechte Seidenstoffe und gefärbte Tuche, neben grauen und braunen besonders blaue, in den Abwandlungen „lichtplab", „sattplab" und „kornplüm varb", zu verarbeiten. Hohe Summen kommen wiederholt für feines Pelzwerk vor, so 16 Pf. 40 dn. für je zwei „vehwamleine" und „madreine kürsen", 15 Pf. dn. für „drei vehrukkeine k."; neben diesen Stücken von Grauhaar- und Marderpelzen ist, mit anderer

Kürschnerarbeit zusammen verrechnet, noch eine „fuchswamleine kursen" genannt [27]).

Daran gemessen ist ein Tribut an den Fasching von 36 dn. für „Tant"-Verkleidung aus bemaltem Leinen sehr bescheiden, was aber gewiß dem vom Wein befeuerten Vergnügen des — bezeichnenderweise für die inoffizielle Straubinger Vorfeier bezeugten — nächtlichen Umlaufs keinen Abbruch tat. Offen bleibt die Frage, ob dabei auch Gesichtsmasken getragen wurden. Von den dafür im folgenden 15. Jahrhundert in weiter Verbreitung belegten Bezeichnungen kommt in diesem Quellenbestand im Zusammenhang mit der Fasnacht keine vor, wohl aber einmal eine eindeutige für die weihnachtliche Festzeit.

Möglicherweise gab es so etwas wie einen Narrenfürsten. Für einen öfters zukehrenden und stets überdurchschnittlich hoch beschenkten Gast aus der Elite der Spielleute, „Liendl, des romischen kunigs singer" wurden 1390 (zu Weihnachten) „umb einen narrenkchitl" 32 dn. [28]) und 1391 um „ein chutten zu der vasnacht" einem Schneider namens Stiglicz die beachtliche Summe von 1 Pf. 12 dn. bezahlt. Vielleicht hatte er das buntgemischte Volk zu dirigieren, das sich von auswärts zusammenfand, um zu Unterhaltung und Belustigung beizutragen, worauf sich die summarische Verrechnung (1390) bezieht: „Item an Aschermittwochen zum hof zu Lanndeshut allen varenden leuten 4 pf. 24 dn." Einzeln genannt ist nur ein einheimischer Musikant von einigem Ruf, „Hanns der pfeiffer zu Landeshut", der schon an Herren-Fasnacht 36 dn. empfangen hatte. Im übrigen brachte der Herzog zu jedem der Fasnachthöfe auch seine eigenen Pfeifer und Trompeter mit, die bei den obligaten Gelagen und Tänzen aufzuspielen hatten. Am Pfinztag nach Estomihi 1393 oblag es ihrem Anführer, anderem Musikanten- und Gauklervolk Gaben zu übermitteln: „Liebl dem pfeiffer geben zu Haidlberg, davon er von meins herrn wegen ausrichten solt all spilleut zu dem hof 12 gulden."

Unter vielerlei Kleinbedarf ist einmal (1390) auch „1 puch papirs zu der vasnacht" angeführt. Es liegt nahe, daß es dazu diente, alle Ausgaben zunächst genau spezifiziert zu notieren, etwa, an wen und wofür Honorierungen und Trinkgelder vergeben wurden. Verständlicher-, für die Forschung bedauerlicherweise wurde dieses Register dann nicht für aufhebenswert befunden, sobald die Hofzahlamtsrechnung die Unterlagen für ihre kräftig kürzenden Zusammenfassungen verwertet hatte. Sie verschweigen nun ganz, was hinter dem Sammelbegriff Spielleute an Künsten und Kurzweil steckte, und sie lassen auch unklar, was unter der Formulierung einiger Einträge zu verstehen sein mag. So der von 1390: „Item an dem Gailen Montag meinem herrn, rittern und knechten umb 12 par schebling [?] 36 dn." War das ein Gesellschaftsspiel um geringfügige Scherzgewinne? [29]) Oder: wozu mußte sich 1391 der Herzog in Nürnberg, wo ihm der Burggraf Fische und Wildpret, der Rat der Stadt Wein spendiert hatte, zusätzlich zu den üblichen Besuchskosten und zu einer Honorierung der Stadtpfeifer noch eigens an Herrenfasnacht 8 fl. und am Geilen Montag 6 fl. ausfolgen lassen, und was bedeutet der anschließende sehr hohe Ausgabeposten: „Item meinem herrn zum hof, das[s] i[h]n di geselln anlegtten, 100 gulden zu 65 dn., machnt 27 pf. 15 dn."? Nachdem sich bei Schmeller „einem eine Steuer, Abgabe anlegen" findet, erscheint am ungezwungensten der Bezug auf das in späterer Zeit oft bezeugte Fasnachtsrecht, eine

hochgestellte Persönlichkeit gefangen zu nehmen und zur Auslösung zu nötigen [30]). Von selbst hingegen verstehen sich 1392/93 Ausgaben für „Kränzel" teils auf eine Schlittenfahrt, teils in Verbindung mit den Reiterspielen.

Der Winterruhe gab sich Herzog Albrecht alljährlich in Straubing hin, und da stand er stets vom Christabend bis Dreikönig im Mittelpunkt eines schon traditionell gefestigten gegenseitigen Schenkbrauchwesens. Regelmäßig erscheinen, nur der Formulierung nach variiert, zwei Einträge, die 1389 so lauten: „In vigilia Nativitatis Christi meinem herrn und allem seinem hofgesind opfergelt 14 pf. 3 ß 16 dn." und „Item in den Weinaht veirtagen in di gotshäuser zu ansingen hincz Unser Frawen [= Kapelle Unser Lieben Frau], an das spital [= St. Nikolaus oder „zu den Siechen im Feld"] [31]), sand Elzpethn, hincz sand Jacobn [die älteste Stadtpfarrkirche], in das kloster [der Karmeliten] 60 dn."

Das in sehr vielen Rechnungsbeständen vom jeweils frühesten Jahrgang an, in München zum Beispiel schon 1319 verzeichnete weihnachtliche Opfergeld wurde den Bediensteten einer Obrigkeit ursprünglich zum Spenden in der Kirche gewährt, im Laufe der Zeit aber als Festgratifikation zur Besoldung hingenommen. Die Bezeichnung war dann auch auf Schenkungen zu irgendwelchen anderen Terminen übergegangen, so daß sie auch synonym mit Almosen gebraucht werden konnte. Ebenso häufig und früh ist allenthalben die Gebräuchlichkeit belegt, zur Weihnachtszeit und darüber hinaus jemand um Gaben anzusingen, oft, wie eben in Straubing, zugunsten von Gotteshäusern, Spitälern und Klöstern. Dazu auch 1390: „An pfincztag nach Erhardi sungen arm leut meinen herrn an zu einer kirchen gein Tetenkofen, den[en] schuf mein herr 31 dn." [32]). Jedes Jahr sind außerdem Ansinger genannt, die für sich selbst sammelten, vor allem arme Schüler, die damit konstant jeweils 12 dn. erlangten. Wie die Schulbuben von Straubing hielten es auch anläßlich eines Neujahrsbesuches des Herzogs die von Cham. Auf einer anderen Besuchstour zum Würfel- und Brettspiel mit dem Vetter Herzog Friedrich auf der Burg Trausnitz spendete Albrecht, „do er herab rait von Lanndeshut gein Lanndaw den frawen zu ansingen in die Thome von Kandlberg [29. Dez.] 67 dn." Aber singen konnten auch noch andere. Zum Tag Stephani 1392 sind „den gemainen frawlein zu ansingen 12 dn." verrechnet. Im Jahr zuvor hatten die sogar, ob singend oder nicht, eine erheblich größere Christgabe erhalten: „In die Nativitatis Christi den gemainen frawl, schuf mein herr, opfergelt 36 dn."

Alljährlich bezeugt ist noch, daß vor Weihnachten Fische zur Festspeise geliefert wurden, und hier ist ein Beispiel dafür gegeben, wie eine ursprünglich pflichtgemäße Naturalienabgabe an die Herrschaft den Charakter einer Schenkung hatte annehmen können, die mit dem Trinkgeld an die Überbringer quittiert wurde. Es fällt auf, daß dafür 1389 ein zweifacher Hinweis auf altes Herkommen beigefügt wurde, der in diesem Quellenbestand sonst, bei Ansprüchen und Zuwendungen, die offensichtlich auch schon auf Gewohnheitsrechten beruhten, nicht vorkommt: „An pfincztag nach Thome Apostoli schankchten di vischer meinem herrn vische auf die heiligen zeit zu Weinachten als gewondlichen ist und [sie] von alter her habent getan, zu trinkchgelt geben 84 dn." 1391 sind die Spender aufgeschlüsselt: „Nota zu Weinachtn trinkchgelt allen vischern, di meinem herrn zu der heiligen zeit mit vischn

e[h]rten / item den vischern zu Tekkndorff 32 dn. / item den von Strawbing 32 dn. / den von Hofkirchen 32 dn. / item den von Vilshofen 32 dn. / item den von Reiberstorff 32 dn." 1392 sind außerdem noch Fischer von „Kessnach" genannt; damals erhielt jede Gruppe 24 dn.

In die private Brauchsphäre des jungen Herrn, doch abermals mit Einbeziehung von Landeskindern (hier im doppelten Wortsinn), gehörte zur Vorbereitung auf das Fest auch wieder das Bad. 1389: „An Mittwochen vor Nativitatis Christi meinem herrn padgelt, zu hochzeit [= Spende zur hohen Festzeit] dem padfolkch 60 dn. / item zwain frawlein 8 dn." Das „Badvolk" ist 1391 verdeutlicht: „Item zu Weinahten meinem herrn padgelt und den kindern zu hochzeit 60 dn. / Item zwain frawlein 8 dn." Im Jahr danach war der Herzog erst am Christabend aus Holland zurückgekommen, aber das Badefest wurde nachgeholt: „Item an Sampcztag nach Epiphania meinem herrn padgelt und hohzeit den kinden, wann mein herre an dem Weinahtabnt erst zu lannde kom, 60 dn. / item vier frawlein 16 dn. / item dem losser [= Aderlasser] 4 dn. / item umb pir[n] 4 dn. / item umb öpfl 4 dn." Anscheinend gab es zur Geldbescherung auch noch Kletzen.

Besondere Beachtung kommt einem Zeugnis für ein weihnachtszeitliches „Schemenlaufen" in Straubing für 1391 zu, weil es für die noch immer mit manchen Hypothesen ringende Maskenforschung einen nicht nur der Zeitlage nach seltenen, örtlich und zeitlich fixierten und mit knapp-präziser Aussage zu Termin, Trägerschaft und Funktion hochwertigen konkreten Zuwachs bedeutet: „Item in die Nativitatis Christi den schulern, die mit den schemhaupp[t]en lauffent, zu trinkchgelt 12 dn." Als Übersetzung von „larva" war „Schemhaupt" für Gesichtsmaske den Schreibern altbayerischer Klostervokabularien noch das ganze 15. Jahrhundert hindurch geläufig. Neben einer nicht genauer lokalisierbaren Handschrift um 1400 stammt eine von 1456 aus nächster Nachbarschaft, aus dem Kloster Oberaltaich, und zwei weitere von 1418 und 1419 waren in Burghausen und Wasserburg am Inn entstanden [33]). Die Verbindung der beiden Fakten, daß es Schüler waren, die mit den Masken umliefen, und daß das zu Weihnachten geschah, legt es nahe, eine Beziehung zu den Knabenbischofs-Aufzügen zu erwägen. Da diese, gleicherweise über herrschaftliche Honorierung von Schülern, durch die holländischen und ebenso durch flandrische und burgundische Rechnungsquellen für das 14. und 15. Jahrhundert reichlich bezeugt sind, ließe sich daran denken, daß der junge Herzog etwas, was ihm aus dem Herrschaftsgebiet des Vaters bekannt sein konnte, auch im eigenen angeregt haben mochte. Es brauchte aber einer solchen Vermittlung nicht bedurft zu haben, weil auch eine einheimische, bis wenige Jahrzehnte vorher nachweisbare Schultradition vom Raum Regensburg ausstrahlenden und nachwirkenden Einfluß gehabt haben konnte [34]). Im Kloster Prüfening war das Fest des Knabenbischofs nach wüsten Exzessen seiner „monstra larvarum" schon 1249 einem päpstlichen Verbot erlegen. Im Kloster St. Emmeram aber wurde es in domestizierter Form weiter gefeiert, jedenfalls noch 1325, und — für dieses Jahr gesichert, aber wahrscheinlich darüber hinaus — durch eine Spende an die Klosterschüler gefördert. In der Regensburger Domschule wurde es, nachdem es dabei zu einem Totschlag gekommen war, 1357 eingestellt. Dem 1320 angelegten Satzungsbuch der Stadt Regensburg zufolge sahen sich die Herren des Rats veranlaßt, „alle schemen ...

und alle verchernuzze und wandlung der antlütz" bei Strafe von einem Pfund zu verbieten, doch ließen sie ausdrücklich eine Ausnahme zu: „ez sin dann chint bei zwelf iaren" [35]). Damit mußte auch hier vornehmlich die Schuljugend gemeint sein, der also das Recht zur Gesichtsmaskierung verblieb. Man mochte die Ausnahme als damit gerechtfertigt empfunden haben, daß man in den vermutlich meist einfachen Masken der Kinder nichts anderes als ein den allgemein legitimierten Heischegängen zugewachsenes Attribut sehen konnte. Aufzüge und Maskierung der Schüler konnten dann auch dort bestehen bleiben, wo man — was nicht überall der Fall war —, das Nachspielen, seltener nur noch das Parodieren kirchlicher Würden in den späteren Knabenbischofsfeiern als anstößig empfunden und deshalb die zentrale Figur des Bischofs eliminiert hatte.

Auch wenn eine Gewißheit, wie es faktisch zu dem Straubinger Schemhauptlauf gekommen war, kaum noch zu erlangen sein wird, so liegt die Bedeutung des Zeugnisses von 1391 auf jeden Fall im Nachweis für das Fortleben weihnachtszeitlichen Maskengebrauchs im Bereich des (von kirchlicher zu weltlicher Lenkung übergehenden) Schulwesens bis zur Schwelle des 15. Jahrhunderts, in dem dann die Fasnacht der Städte die weitere Entwicklung des Maskenwesens übernahm [36]).

Während in der nüchternen Registrierung nichts darauf hindeutet, daß sie sich auf etwas Erstmaliges und Überraschendes bezogen hätte, könnte man aus der Verwendung des bestimmten Artikels sowie des Präsens im Verbum, das sich als „zu laufen pflegen" interpretieren ließe, herauslesen, daß von einer bekannten Erscheinung die Rede war. Dafür spricht außerdem, daß der Herzog für diesen Maskenlauf nicht mehr spendierte als die 12 dn., die er zum gleichen Termin den ansingenden und sonstwie heischenden Schülern zu geben pflegte.

Im übrigen entfielen auf Schüler, die nur mit dem zumeist fast selbstverständlichen Zusatz „arm" charakterisiert sind, stets das ganze Jahr hindurch Spenden. Auf Existenzbeihilfen angewiesen, nützten sie alle Gelegenheiten, die ihnen der Festkalender und die Anwesenheit der Herrschaft boten, sich mit Gesängen und Sprüchen dort bemerkbar zu machen, wo es etwas zu holen gab, und offensichtlich hatte der selbst noch junge Herzog dafür Verständnis samt Geduld und Humor. Neben summarischen Verrechnungen sind dann und wann die Schüler einzelner Orte erwähnt, die auf den Reisestationen des Herrn beschenkt wurden: von Dingolfing, Kehlheim, Neumarkt, Berching, Greding, Gunzenhausen, Mergentheim und noch von Mosbach vorm Odenwald. In der Regel erhielt jede Gruppe wieder 12 dn. Bei den zu höheren Schulen über Land ziehenden „varenden schulern" gab es schon pro Person 8—12 dn., einzelne kamen in akuter Notlage oder auf Grund von Stand, Bildungsstufe oder besonderen Fähigkeiten noch höher. Von „zwain erbern schulern studenten, di das almusen von meinem herrn paten", erhielt jeder 20 dn. „Einem erbern gelerten schuler mit des romischen kunigs brif, der beraubt ward zwischen Kamb und Rorpach, schuf mein herr das almusen 60 dn." Wenn auch ohne derartige Begründung „einem varenden schuler genant Letus Georgius" 60 dn. zukamen, so lag das vielleicht daran, daß dieser „lustige Schorsch" — die Benennung deutet auf eine Verwandtschaft zu den berufsmäßigen Spielleuten hin — den Herrn auf vergnügliche Weise zu unterhalten gewußt hatte.

Fraglich bleibt, ob mit einem nur einmal, 1391, vorkommenden Eintrag Schüler der Unterstufe in Straubing und eine, sonst nur für Schlesien bekannte Schulfeier am St. Gallus-Tag (16. Okt.)[37]) gemeint sind: „Den le[h]rkinden Galli, di meinem herrn zusprachen umb hilff zu irem hoflein 24 dn." Alljährlich mit einer Spende quittiert wurde der Psalmengesang von Schülern am Heiligen Grab bei der Karfreitagsliturgie nach der ausführlichen Formulierung von 1392: „In die parasceves den schulern bey unsers herrn grab zu sant Peter 60 dn."

Regelmäßig wie diese Karfreitagsspende zur zweiten Straubinger Pfarrkirche St. Peter erscheint innerhalb der „Marterwoche" (so 1392) eine andere, die zum Gründonnerstag für die Abendmahlsfeier im Karmelitenkloster fällig war: „Item in Cena domini dem prior in das chloster zu der mandat 3 ß dn." Ob die Fußwaschung damit verbunden war, wird nirgends ersichtlich[38]). Weiters ist für die Karwoche Jahr für Jahr eine Reihe von Spenden verzeichnet: den vier Bettelorden 38 dn., zweimal eigens „den parfussen" 12 dn., Opfergeld 60 dn. und wiederholt „armen Leuten" unterschiedliche Beträge um 24 dn. Das Hofgesinde hatte „peichtgelt" zu erwarten, in anscheinend jahrweise wechselnder Verteilung; genannt sind der Koch und seine Gesellen mit 22 dn., zwei Hoffrauen mit 12 dn., zwei Stallknechte oder „die Knaben im Marstall" ebenfalls mit jeweils 12 dn. Aus dem Rahmen der üblichen kurzen Eintragungen fällt 1391: „An Mittwochen vor Cena Domini den armen knechten geben, das[s] sy dest bas lebten di heiligen zeit, 6 ß dn.", und diese Zuwendung wurde im nächsten Jahr auch in Abwesenheit des Herzogs, nun mit etwas anderem Zusatz, gereicht: „Den armen knechten geben, dieweil mein herr bei dem lande nicht gewesen ist, zu steur an irer chost, das si meins herrn gnaden destbas gewarten mochten."

Der Osterfeier des Herzogs ging wieder das Bad samt Festschenkung voraus: „In vigilia Pasce meinem herrn padgelt und dem volkch di hochzeit 60 dn." zusätzlich 8 dn. den Fräulein. Die Beisteuer der Fischer zur Feiertagsküche ist im Gegensatz zu den alljährlichen Weihnachtslieferungen nur 1392 verzeichnet: „An Erihtag nach suntag Palmarum den vischern von Mammingen, di meinem herrn visch heten braht zu der heiligen zeit, trinkchgelt 24 dn." Ihnen folgten zwei Tage danach auch die Fischer von Deggendorf, die außerhalb der Festzeiten einmal auch einen großen Hausen geschickt und dafür 60 dn. Trinkgeld erhalten hatten. Es wurden auch noch Fische gekauft, u. a. von einem Tausentteufl, einmal 6 Pfund Hausen, das Pfund zu 9 dn. Am österlichen Fischmahl war auch das Hofgesinde beteiligt, 1390 wurden dafür „an Erihtag nach festum Pasce umb 200 hofschüssl in den veirtagen 42 dn." verrechnet. Nur einmal, 1393 zu Ostern, ist eine in der Herzogsburg vollzogene Speisenweihe erwähnt: „Einem leviten, der meinem herrn das essen uber dem tisch [ge]weiht 1 fl."

Zu den großen kirchlichen Festen nach Ostern findet sich in diesen Quellen so gut wie nichts. Pfingsten scheint nur in Datierungen auf, so 1391 für eine vordem nicht genannte Unterhaltung: „In den Pfingstveirtagen kom mein herr gein Lanndaw, doselbn meinem herrn geben zu zwain moln chüglgelt 24 dn." Es scheint, daß er das oder ein bestimmtes Kugelspiel dort erst kennengelernt und besonderen Gefallen daran gefunden hatte, denn in der Woche danach verlangte er an drei Tagen Kugelgeld, einmal bei einem Kammerer 12 dn., dann

ebensoviel beim oftgenannten Jacobe und „des nahts zu vesperzeit chuglgelt auf dem hof [in der Burg] 24 dn." Danach kommen dann Ausgaben auf Kugelgeld des öftern und gern zusammen mit Zechgeld vor.

Für Fronleichnam könnte man versucht sein, die Vorbereitung eines kleinen Umgangs von der Hofkapelle aus anzunehmen, wenn es 1392 heißt: „An Mittwochen vor Festum Corporis Christi umb gras auf meins herrn kamer, in den sal und fur das tor 6 dn." Aber abgesehen davon, daß danach nichts folgt, was damit zusammenhängen könnte, ist wenige Wochen später das gleiche nochmals, doch nur für die Innenräume vermerkt: „An sampztag vor Johannis umb gras auf meins herrn kammer und in den sal 5 dn." Zeitgenössische Quellen haben es als verbreitet gebräuchliches Mittel erwiesen, zur Sommerszeit auf diese Weise die Räume zu kühlen [39]).

Für Mitte Juli 1392 ist, wie schon bekannt, ein Schützenfest in Straubing durch zwei Einträge bezeugt: „Zwei knechten, die di zilstat [auf dem sog. Hagen] gemacht haben, 10 dn." und „An suntag vor Margarete, do mein herre den vogl herab schos auf dem Hakken, den schützen trinkchgelt 24 dn." Daß bei diesem Vogelschießen nun einmal ein offenkundiger Import aus den Niederlanden vorliegt, wurde schon in der Solleder-Festschrift erörtert. Für die dort geäußerte Vermutung, daß der Zeitpunkt der Übernahme noch etwas weiter zurückliegen und somit damals schon eine örtliche Tradition bestanden haben dürfte, hat sich jedoch keine Stütze ergeben [40]). Auch im erweiterten Unterlagenbestand ist ein Schießen nur dieses eine Mal genannt.

Zum Herbst betreffen einige Ausgaben den herrschaftlichen Grundbesitz. Unter Verrechnungen auf Kost, Wein und Bier ist vermerkt, daß „nach Kelheim in das weinlesen" geschickt und „Weichslwein" spendiert wurde. Man gab „einem armen menschen, der der chü gehüt hat, zu lon 33 dn." und „des Seidel sone, der des vichs den summer gehüt hat, 3 ellen grabs tuch, di ellen 9 dn., facit 27 dn." Daß die Erntearbeiter zuweilen lang auf die Auszahlung durch den herrschaftlichen Verwalter zu warten hatten, zeigt ein Eintrag von 1389: „Omnium Sanctorum, so han ich gein Kabers dem hofmaister hinauss geben, das er dannoch [bis jetzt noch] den snitern, di bey i[h]m in dem dorff gesessen wern, und den dreschern schuldig was, und auch den ehaltten iren lon, 7 pf. 5 ß 10 dn."

Allerheiligen/Allerseelen war wieder ein Heischetermin der Jugend: „Omnium Sanctorum sungen arm schuler, denselben schuf mein herr 12 dn." Dasselbe mochte man zum Nikolaustag erwarten, aber gerade zum Fest ihres Patrons sind Umgänge von Schülern nicht erwähnt, wie auch das „Einlegen" zu diesem Tag noch fehlt.

Sofern man damals schon sagte, „Kathrein stellt den Tanz ein" (25. Nov.) nützte der Herzog 1390 in Landau die Zeit dafür noch aus: „An Pfincztagenaht vor Katherine do was mein herr frolich mit ettlichen frawen zu dem Lienhart Goltschalkch, do verert er umb wein, krantwitvogl, visch 6 ß 12 dn."

Groß ist die Zahl der nicht an Termine, sondern an bestimmte Anlässe gebundenen gewohnheitsrechtlichen Ausgaben für Spenden und Gegenleistungen. Schon alte höfische Gebräuchlichkeit war es, dem Überbringer einer freudigen Nachricht, in besonderen aus verwandten Fürstenhäusern eine Verehrung als „Botenbrot" zu reichen. Das galt auch für hochgestellte Persönlichkeiten wie am Pfinztag vor Pfingsten 1392 „Magistro Wernhero, der kunigin

canczler von Frankchreich zu potenprot, das[s] sy wer eins sons genesen, 6 pf. dn.".

Dann war das Trinkgeld für die Übermittlung von Geschenken wie bei den genannten festlichen Anlässen auch in jedem einzelnen Fall ungeschriebene Verpflichtung. Da waren jahraus jahrein nicht wenige aus dem landschaftlichen Adel, aus dem Bürgertum, aus der Geistlichkeit, die es für dienlich hielten, sich bei Gelegenheit durch ein Geschenk zur Küche, meist Geflügel oder Wildpret, in freundliche Erinnerung zu bringen; zugleich trug das dem, der die Gabe zu überreichen hatte, ein Nebeneinkommen ein, mit dem „die armen Knechte" von Zeit zu Zeit zu rechnen gewohnt waren. Wenn Jäger oder Jagdhelfer des Herzogs, der selbst einige Male auf Bärenjagd im Bayerischen Wald war, Beute lieferten, einen Bären- oder Wildsaukopf, so stand ihnen das oft verzeichnete „Jägerrecht" zu. Darin war auch noch das Jagdglück des Herrn selbst einbezogen: „In die Bartholomei, meine herrn jägern geben für irew recht von einen hirssen, den mein herr erjagt het, 3 ß dn." Vom „Zaumrecht" bei Roßkäufen war bereits die Rede. Der bei sonstigen Kaufabschlüssen fällige Zuschlag ist auch in dieser Quelle schon als „leitkauf" belegt.

Eine mittelbare Aufbesserung ihrer festen Bezüge stand hier wie anderwärts den im Dienst der Herrschaft stehenden Musikanten damit zu, daß sie Zechen und Herbergskosten schuldig bleiben, ihr Instrument zu Pfand lassen und unbesorgt auf die Auslösung durch den Herrn zählen konnten.

Neben solchen, als brauchrechtlich stets respektierten Zuwendungen finden sich andere, die von Fall zu Fall aus freiem Willen gegeben wurden, wobei sich der Rechnungsführer zuweilen betont auf das Geheiß des Herrn berief. So etwa 1393 eine Kindbetthilfe: „Einer frawen in den kindlpetn zum Wolflein dem Schuster geben von meins herrn des herczogen wegen 60 dn." oder zu Mariae Geburt 1392: „Zu naht einem wenngen [= kleinwinzigen] kindl, das seiner muter einer kindspetterin pat das almusen von meinem herrn, schuf mein herr 60 dn." Beihilfen bei Krankheits- und Todesfällen im Kreis des Hofgesindes finden sich in den Posten: „Perchtolden dem pusauner geben, den het maister Hanns geworffen auf ein fus, das[s] er nicht wol ge[h]n mocht, 60 dn." und „Hennsel dem koch, dem sein vatter in dem wag [= in einem Wassergraben] verdorben ist, domit er seinem vatter di grebnus begie [= begehen konnte], geben 12 dn."

Einem wiederum nur durch Gebräuchlichkeit legitimierten Anspruch auf soziale und caritative Beihilfe entsprachen, ständig wiederkehrend, die Ausgaben für Almosen an Arme und Kranke. Zu den summarisch verrechneten Armenspenden bei Kirchenfesten und Reiseaufenthalten weisen spezifizierte Angaben auf Schrecken der Zeit, auf die verbreitete Lepra, die in einer Reihe von Orten, 1392 auf einer kurzen Strecke schon in dreien, in Deggendorf, in Furth im Wald und im böhmischen Taus „Sundersieche" hinterlassen hatte, und auf die Unsicherheit der Landstraßen, die Beraubte zum Betteln zwang. Bei allen Ausritten hielten Bittsteller an, außer den vagierenden Schülern Mönche und Gaukler, ein Jude, der „kristenlichs gelauben begert", „eine tawfte jüdin mit irer tochter", „ein gemaines frawlein, das sich von dem leben keren wolt" und andere „gemaine" oder „varende frawl", die auch ohne solche Absicht nicht unbeschenkt weiterzogen. Dann und wann ist ein „Pilgreim" verzeichnet und dazu zweimal ein Wallfahrtsziel: Rom.

Von der nachmals bedeutenden Wallfahrt auf den nahen Bogenberg vermeldet noch nichts [41]), doch muß es schon eine vom Kloster Oberaltaich betreute Marienkirche oder -kapelle gegeben haben. Einer der Rompilger war „ein pruder von Pogen", und eine geringe Ausgabe „gen Pogen hincz unser lieben frawen" betrifft einen Fährlohn; ein Hinweis auf eine Andachtsübung, Schenkung oder Stiftung folgt nicht. Als Wohltäter der Kirche weist die Quelle den Fürsten auch sonst nicht aus. Er begnügte sich mit den festzeitlichen Tributen standesgemäßer Gebräuchlichkeit. Daß er für Primizen, als in drei Fällen ein einheimischer Geistlicher „hie sein erste mess sang, [als] opfergelt 60 dn." gab, gehörte dazu; Spenden zu Primizfeiern sind in Herrschafts- wie Stadtkammerrechnungen der Zeit überall in bemerkenswerter Häufigkeit verzeichnet. Was Herzog Albrecht jeweils und insgesamt für kirchliche Feiern und Institutionen ausgab, steht in keinem Verhältnis zu den gewaltigen Summen, die auf den persönlichen Lebensgenuß und Aufwand, auf weltliche Festlichkeit und auf seine Vorliebe für Spielleute jeden Genres entfielen.

Zum Vergleich des Gesamtbefundes aus der niederbayerischen Rechnungsquelle mit dem aus den gleichartigen und zeitgleichen sehr viel größeren Quellenbeständen müssen einige leidig kurze Feststellungen genügen. Herzog Albrecht war nach Neigungen und Lebensführung der gleiche Typus seiner Epoche und seines Standes, wie sein Vater in Holland und die ihm nahestehenden Herren. Nur sah er sich in eine Situation gestellt, die einen minder großzügigen Zuschnitt der Hofhaltung bedingte und stärkere Kontakte zur außerhöfischen Welt begünstigte. Das niederbayerische Herrschaftsgebiet war klein, der Regierungssitz nur als Marktstadt eines Bauernlands von Bedeutung. Ein angeborener Drang zur Repräsentation, dazu die Freude an rittersportlicher Aktivität ließ den jungen Fürsten jede Möglichkeit wahrnehmen, aus der Enge seines Lebensraumes auszubrechen, andererseits verringerte diese die Distanz zwischen ihm und dem Volk, und sein unproblematisch heiteres Naturell konnte sie leicht ganz aufheben. War er im Ort, so hatte er offensichtlich an allem teil, was die heimische Volkswelt ausmachte, und was ihr bescheidenes Festwesen betrifft, so kamen belebende Impulse von ihm, nicht von den Bürgern.

In Regensburg war das schon anders und vollends in den volkreichen Städten des nordwesteuropäischen Raumes, in denen ein wohlhabendes und selbstbewußtes Bürgertum nach eigenständiger festlicher Demonstration verlangte. Dort entstanden zu den alten Schützenverbänden neue Bruderschaften, die Gilden der Rederijker und andere Vergesellschaftungen, und kurz vor 1400 zeigten sich die ersten Ansätze zu jener Manifestation bürgerlicher Spiel- und Schaufreudigkeit, die in der Folgezeit in figurenreichen Prozessionen, Umgangs- und Vastelabend-Spielen dominierte, das Papageienschießen und die Kirmesfeier aus- und aufbaute und mit alldem neue, für ein wachsendes Ausstrahlungsgebiet charakteristische und sehr lange, in Wiederaufnahmen bis heute lebenskräftige Traditionen schuf.

Um 1390 aber fielen die vereinzelten neuen Ansätze noch nicht ins Gewicht. Aus einem mitteleuropäischen Quellenbestand, der beträchtlich über den bisher genannten hinausgeht, läßt sich heute ein Querschnitt ziehen, aus dem zu erkennen ist, was um diese Zeit gemeinhin und für viele Lebensbereiche, nicht etwa nur für die Festlichkeit gebräuchlich, nicht mehr und noch

nicht gebräuchlich war, und danach, was sich von dem als zeittypisch Erkennbaren da und dort, unter geographischer und soziologischer Sicht, unterschied. Daran gemessen erweist der Befund der niederbayerischen Rechnungsquelle nicht bodenständigen Eigenwuchs, sondern Fakten und Daten, die alle auf den Generalnenner der Zeit zu bringen sind.

Was bürgerliches Brauch- und Festwesen damals zu bieten hatte, konnte der Herzog in den besuchten größeren Städten antreffen. Das lag durchwegs noch in den Händen des Patriziats. Zunftmäßig organisiertes Handwerk, das in stärkerem Ausmaß erst im späten 15. Jahrhundert brauchschaffend aktiv werden wollte, scheint in den Herzogsrechnungen nicht auf. Sie bezeugen zahlreiche spezialisierte Handwerker, die von der Herrschaft Arbeit und Entgelt erhielten, aber noch keine Standesschicht.

Andeutungen von bäuerlichem Brauchwesen hätte man am ehesten für ein Gebiet wie Niederbayern erwarten können. Da der Herzog viel über Land ritt, hätte er wohl gelegentlich einmal etwas von dem zu sehen bekommen, was nach verbreitetem Volkskundlerglauben in so vielen Formen für die Kontinuität agrarkultischen Brauchtums zeugen sollte, und es müßte verwundern, wenn er nicht auch dafür sein Interesse und seine offene Hand bewiesen hätte. Unter den vielen Einträgen zu Spenden auf dem Land so gut wie in den Städten enthält jedoch keiner einen Zusatz, der einen spezifisch bäuerlichen Brauchbezug annehmen lassen könnte.

Daß im Heischebrauchwesen Schüler in den Abstufungen: Schulbuben, Chorsänger, Studenten und überfällige fahrende Scholaren besonders stark vertreten sind, deckt sich mit dem Befund aus allen vergleichbaren Quellen. Ihren Heischegängen mit dem über langer Tradition legitimierten und auch stets anerkannten Anspruch auf Gabe gegen Gabe kommt mit der Vermittlung und Verfestigung von Lied-, Spruch- und Spielgut außerordentliche Bedeutung zu. Das gleiche gilt für die „Fahrenden Leute", die neben den in höfischen und städtischen Diensten besoldeten, seßhaften Musikanten wieder in allen Rechnungsbeständen in unendlicher Zahl verzeichnet sind. Was zu den aus solchen Quellen gleicher, früherer und späterer Zeit schon veröffentlichten Zusammenstellungen von Joculatoren und Histrionen, Instrumentalisten jeder Spielgattung, Sprechern und Sängern, Gauklern und Schaustellern nun aus der niederbayerischen Quelle hinzugebracht werden kann, würde Seiten füllen. Über die Angaben von Herkunft, Dienstbarkeit und sonstigen Details, läßt sich ersehen, über wie viele Städte und Dörfer, Höfe und Klöster ihre Wanderwege führten, auch über Grenzen von Ländern hinweg. Die Wirkung auf eine Internationalisierung von Kulturgut ist nur von der Musikgeschichte her in zahlreichen Veröffentlichungen von Walter Salmen gewürdigt worden. Was dieses Volk der Spielleute von dem, was sie konnten und wußten, schon übernommen oder neu erfunden hatten, in den Wirtshäusern ihrer Wanderstrecken den Gästen an Geschichten und Schwänken, Liedern und Tänzen, mimischen und theatralischen Künsten zum Besten gaben, damit auch Lager und Zeche bestritten, was davon an Stoffen und Formen aufgenommen, dann umgebildet und weitergetragen werden konnte, muß der volkskundlichen Traditionsforschung zur Überlegung gestellt sein.

Was die Fachterminologie „Volksbrauch" und „Volkskultur" nennt, ist aus vielerlei notwendigen, zweckhaften und spielerischen Gebräuchlichkeiten, über

verschiedene Wege und Medien und unter ständigen Wandlungen zustandegekommen. Wenn die historische Forschung in der Volkskunde, von Ideologen im „Dritten Reich" als Positivismus verworfen und heute wieder verschiedentlich angefochten, in dieser Richtung Aufklärungen bringen und nachgeschleppte Irrtümer berichtigen kann, so dient sie damit der unumgänglichen Selbstbereinigung des Faches. Dazu hat Leopold Schmidt in nicht wenigen Veröffentlichungen seines kaum noch überschaubaren Oeuvres mit einer Fülle von Material und wertvollen Erkenntnissen beigetragen.

Anmerkungen

[1]) Im Endergebnis jahrzehntelanger Forschung konnte Leopold Schmidt sein Handbuch „Das deutsche Volksschauspiel", Berlin 1962, nach 32 Landschaften unterteilen und für jede die geschichtliche Entwicklung und ihre Eigenart aufzeigen.

[2]) Auch allseits anerkannte Gelehrte wie Johannes Bolte, Eduard Hoffmann-Krayer, Josef Klapper, Adolf Spamer, die so viel an wertvollem Material aus neuerschlossenen Quellenbereichen beizubringen hatten, konnten doch keine Erweiterung des fachlichen Horizonts und keinen Wandel in Problemstellungen herbeiführen. Es wäre einer Untersuchung wert, welche Beiträge faktisch wirksam wurden und welche nicht, und welche fortschritthemmende und dem Ansehen des Fachs schädliche Rolle die populärvolkskundliche Literatur spielte, von der heute noch die Reportagen und Bildbeschriftungen zu Volksbräuchen auch in der sog. Weltpresse allein zehren und längst berichtigte Irrtümer und offenkundigen Unsinn weitervermitteln.

[3]) An einem beispielhaften Fall war das abzuhandeln bei Hans Moser, Variationen um ein Thema vermeintlicher Brauchgeschichte. Das „Weberschiff von Saint Trond". In: Volkskultur und Geschichte, Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, Berlin 1970, S. 236 ff.

[4]) Leopold Schmidt, Volkskunde der gotischen Epoche. In: Die Gotik in Niederösterreich. Kunst und Kultur einer Landschaft im Spätmittelalter (Ausstellungskatalog). Krems-Stein 1959, S. 121—128, S. 214. — Zur vorausgegangenen Epoche sein Beitrag „Volkskunde" zum Katalog der Ausstellung „Romanische Kunst in Österreich", Krems 1964, S. 209 ff. — Ders., Das Volkslied im mittelalterlichen Wien, (Bellaria-Almanach 1947, Wien—Zürich 1947, S. 42 ff.). — Ders., Aus der Verehrungsgeschichte des heiligen Thomas von Canterbury in Österreich. In: Österreich und die angelsächsische Welt, hsg. von Otto Hietsch, Wien-Stuttgart 1961, S. 325 ff. Im Sinne der ihm stets notwendig erschienenen Verbindung von volkskundlicher und kulturgeschichtlicher Forschung hatte Schmidt schon 1948 in seiner Abhandlung „Die Volkskunde als Geisteswissenschaft", in: Handbuch der Geisteswissenschaften, 2. Lieferung, S. 24, in Ablehnung „nationaler oder rassischer Differenzierungen"... die Einwirkung von bestimmten Kulturschichten, Kulturstufen, Beeinflussungsschichten usw." betont.

[5]) Max Frhr. von Freyberg, Sammlung historischer Schriften und Urkunden, 2. Band, Stuttgart-Tübingen 1828, S. 81 ff.

[6]) Hans Moser, Brauchgeschichtliches aus dem Donauraum zwischen Regensburg und Passau. In: Archive und Geschichtsforschung, Fridolin Solleder zum 80. Geburtstag, Neustadt a. d. Aisch 1966, S. 110 ff. Die als „Liber rationis Walfardi Helttampt, protonotarii illustriis principis Alberti junioris inferioris Bavariae" bezeichneten Rechnungen liegen jetzt faksimiliert in zwei Bänden vor, unter der Signatur GL Straubing 3 1/3 des Bayer. Hauptstaatsarchivs in München.

[7]) Trotz sorgfältiger Anlage und guter Lesbarkeit der Handschrift ist die Auswertung auf genaue Datierungen hin dadurch erschwert, daß die Ausgaben nach zweckbestimmten, doch unscharf abgegrenzten, auf ungleiche Zeitabstände bezogene und nur teilweise betitelte Sparten unterteilt sind. Das hat zur Folge, daß termingemäß zusammengehörige, doch oft nicht mit Tagesangaben versehene und vielfach erheblich später nachgetragene Posten erst an verschiedenen Stellen zusammengesucht werden müssen.

[8]) Schon aus räumlicher Nähe sind Rechnungsbestände aus dem 14. Jahrhundert aus den Klöstern St. Emmeram und Niederviehbach und der Stadt Regensburg erhalten. Die Münchner Stadtkammerrechnungen beginnen 1318 und weisen bis 1400 nur geringe Lücken auf; sie sind auch bereits für einen weiten volkskundlichen Interessenbereich bearbeitet.

[9]) Sehr viel davon liegt schon seit langer Zeit zumindest in Exzerpten veröffentlich vor, so eine von verschiedenen, sich ergänzenden Gesichtspunkten aus bearbeitete lange Folge von Rechnungen der Grafen von Holland sowie der mit ihnen stets verbundenen Grafen von Blois, und weiter der Herzöge von Burgund. Von Städten wie Gent, Deventer, Nijmegen sind die Kammerrechnungen des 14. Jahrhunderts vollständig publiziert. Reiches Quellenmaterial bringt die im ganzen Raum sehr rege Lokalgeschichtsschreibung alter wie neuer Zeit. In den Grenzen, die dem Umfang eines Festschriftbeitrages gesetzt sind, konnte die Auswertung eines sehr großen Bestandes nur zu gelegentlich vergleichenden Angaben genützt werden.

[10]) Joseph Ritter von Mussinan, Geschichte der herzoglich-niederbaierischen Linie Straubing—Holland. Sulzbach 1820; — Franz Löher, Jakobäa von Bayern und ihre Zeit. 1. Bd., Nördlingen 1862, S. 139 ff.; — P. J. Blok, De erste regeeringsjaren van Hertog Albrecht van Beieren 1358—1374 ([Nijhoffs] Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde, 3. Reihe, 2. Teil, s'Gravenhage 1885, S. 244 ff.).

[11]) M. Kervyn de Lettenhove, Froissart. Étude littéraire sur le XIVme siècle. Bd. I, Paris 1857, S. 135 ff.

[12]) Frans van Mieris, Groot Charterboek van Holland, van Zeeland en der Graaven en Heeren van Vriesland. 3. Teil, Leiden 1755; — J. Ter Gouw, De Volksvermaken. Haarlem 1871, S. 37 f.

[13]) Schmeller, Bayer. Wörterbuch I, Sp. 1546, erklärt: Ergötzung zum Abschied, wobei „letzten" und „zu guter Letzt" gleicherweise mitklingen.

[14]) Die Verrechnungsbeträge sind in der Regel nach dem Pfund (Pf.) Regensburger oder Münchner Pfennige (dn.) angegeben, das Pf. = 8 ß (Schillinge) = 240 dn. Nach der Guldengewährung ist ein rheinischer Gulden (fl. rh.) = 60 dn. Bei der streckenweise gebrauchten Amberger Münze schwankt die Berechnung von 60 Amberger dn. zwischen 30 und 36 Regensburger dn. Die obige Angabe in böhmischer Münze ist eine Ausnahme. Schmeller, Bayer. Wb. I, Sp. 1014 f., gibt dafür nur die Umrechnung 20½ böhmische Groschen = 1 fl. rh. Für die Wiener Münze bringt II, Sp. 392, die Umrechnung 7 Wiener Sch. oder 210 Wiener dn. = 1 fl. rh.

[15]) Mit den „Knechten" in dieser öfter verwendeten formelhaften Verbindung sind nicht nur Knappen (dazu Löher, wie Anm. S. 161 f., 170 f.), sondern alle im Dienst des Hofes Stehenden gemeint, so nach gelegentlichen Aufschlüsselungen auch die sechs herzoglichen Musikanten, der Koch und der Weinschenk.

[16]) Damit liegt ein frühes Zeugnis für die nach Leopold Schmidt, Schifferbrauch und Schifferglaube im Bereich der oberen Donau, in: Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1966, S. 120, „nur recht ungefähr überlieferte Spendesitte" vor, daß nach Überwindung des gefürchteten Greiner Strudels an die Kirche des Wasserpatrons St. Nikolaus eine Geldspende zu entrichten war.

[17]) Friedrich H. von der Hagen, Gesamtabenteuer, Bd. 2, Stuttgart-Tübingen 1850, S. 463 ff.

[18]) Eine Abbildung der Miniatur, die Herrn Jakob von Warte in einer hölzernen Wanne sitzend zeigt, wobei ihm eines von drei Fräulein einen Kranz reicht, ist abgebildet bei Max von Boehn, Menschen und Mode im Mittelalter, München 1925, S. 66.

[19]) Dazu Fridolin Solleder, München im Mittelalter. München 1938, S. 409 f., 486 f.; — Michael Schattenhofer, Die geistliche Stadt, in: Der Mönch im Wappen, München 1960, S. 18 und 34.

[20]) Das Werk ist zu unbekannter Zeit in Verlust gegangen. Die Kunstdenkmäler von Bayern, Reihe IV: Niederbayern, Bd. VI: Stadt Straubing, bearb. von Felix Mader, München 1921, konnten S. 197 davon nur nach den Auszügen aus M. v. Freybergs Veröffentlichung berichten.

[21]) Philipp M. Halm, Studien zur süddeutschen Plastik, Bd. 1, Augsburg 1926, S. 54 ff. mit Abb.

[22]) Daß Fürsten bei Stadtbesuchen den Bürgerinnen Festmahl und Tanz gewährten, war schon und blieb Tradition. So tanzte der Graf van Blois 1358, 1363 und 1364 jeweils mit den Frauen und Jungfrauen der Stadt Dordrecht, 1362 mit denen „uter stat te Norenberch", 1366 mit denen von 's Hertogenbosch. Vgl. C. J. De Lange van Wijngaerden, Geschiedenis der Heeren en Beschrijving der Stad van de Goude. Amsterdam-Den Haag 1813, S. 217 u. 245; W. J. A. Jonckbloet, Geschiedenis der middennederlandsche Dichtkunst. 3. Teil, Amsterdam 1855, S. 630, 631 f. und 638. Für das 15. Jahrhundert sind solche Festveranstaltungen nach O. Brunner, Die Finanzen der Stadt Wien. Wien 1929, S. 264 f mehrfach für Wien und ebenso, nach noch nicht veröffentlichten Auszügen aus den Stadtkammerrechnungen, für München bezeugt.

[23]) Die Bezeichnung „Gesellen" erlaubt hier keine ständische Zuordnung. Sie wird in dieser Quelle für Teilnehmer an irgendwelchen gemeinschaftlichen Aktionen gebraucht, im Singular auch für einen, der irgendwelche Hilfsdienste leistet.

[24]) Das Fragezeichen, das Schmeller, Bayer. Wb. I, 209, nach verbaden = im Bad freihalten setzte, erübrigt sich mit diesem kaum anders zu deutenden Eintrag.

[25]) Schmeller, Bayer. Wb. I, 609, gibt zu diesem und zwei späteren Regensburger Belegen die Erklärung: „Also wohl Faßnachtpossen", wogegen nun als speziellere Bedeutung Fasnacht-Kostümierung gewonnen ist.

[26]) Vgl. Hans Moser, Städtische Fasnacht des Mittelalters, in: Masken zwischen Spiel und Ernst, Tübingen 1967, S. 152 ff. u. 172.

[27]) Zu diesen Angaben s. Schmeller, Bayer. Wb. I, 701 u. 1295 f., und II, 914.

[28]) Da der damit Beehrte vom Prager Hof kam, hatte vielleicht eine Erinnerung daran mitgespielt, daß dort der Vater des Königs, Karl IV., seinen Hofnarren mit einer scherzhaften Urkunde zum Narrengrafen ernannt hatte. Vgl. Josef Klapper, Die soziale Stellung des Spielmanns im 13. und 14. Jahrhundert (Zeitschrift f. Volkskunde, Bd. 40, 1930, S. 111 f.); Otto Fischer, Karl IV., Bremen 1941, S. 74.

[29]) Aus Schmeller, Bayer. Wb., konnte sich dazu nichts ergeben. Am nächsten kommt dem Wort II, 361, Schiebling für eine Art Bratwurst, aber sollte man danach etwa auf Kränze von je einem Paar solcher Würste schließen?

[30]) Vgl. dazu Hans Moser, Archivalisches zu Jahreslaufbräuchen der Oberpfalz (Bayer. Jahrbuch f. Volkskunde 1955, S. 169 ff.). Daß der Eintrag nichts mit dem Anlegen der Kleider zu tun haben kann, ergibt sich, ganz abgesehen von der Höhe der Summe, auch daraus, daß noch eine eigene Ausgabe einen Knecht betrifft, der des Herrn „klaider zu beraitten" half und dafür 25 dn. erhielt.

[31]) Wenn es bei der Vergabung von Ansinggeld gelegentlich nur heißt, den „Siechen", so ist dabei wohl anzunehmen, daß diese für sich singen ließen. Es ist aber doch auch bezeugt, daß Sieche selbst sangen. Die 1333 erneuerte Ordnung des Siechenhauses St. Nikolaus in Regensburg enthält den Passus, „daß kein Siecher Lieder oder Mähr singe oder mache" und dazu, „daß weder die Siechen noch Gesinde tanzen oder raien in den Siechhaus". Nach G. Lammert, Zur Geschichte des bürgerlichen Lebens und der öffentlichen Gesundheitspflege, Regensburg 1880, S. 215.

[32]) Daß solche singende Sammler ihrerseits eine Entschädigung von kirchlicher Seite erhielten, ist durch Rechnungen des niederbayerischen Klosters Niederviehbach von 1385 und später bezeugt.

[33]) Vgl. Hans Moser, Zur Geschichte der Maske in Bayern, in: Masken in Mitteleuropa, hg. von Leopold Schmidt, Wien 1955, S. 100 ff. Mit dem frühen Zeugnis entfällt nun die Vermutung, daß sich die Bezeichnung von Nürnberg aus verbreitet haben dürfte.

[34]) Zum folgenden: wie Anm. 30, S. 158.

[35]) Nach M. v. Freyberg, Sammlung historischer Schriften und Urkunden, 5. Bd., Stuttgart und Tübingen 1836, S. 20. Parallelen zu dieser Annahme in dem Anm. 26 genannten Aufsatz, S. 180.

[36]) Wenn es auch noch nicht zu verallgemeinernder Feststellung zureicht, ist es doch bemerkenswert, daß sich in dem bisher herangezogenen niederländischen Quellenbestand über die Erwähnung von Vermummungen hinaus eindeutig Gesichtsmasken betreffende Zeugnisse zuerst zu einer Kirchenfeier finden ließen. Von 1370 an zunächst lückenhaft erhaltene Rechnungen der Unser-lieben-Frauen-Bruderschaft zu Hertogenbosch führen 1391 und in den nächsten Jahren Ausgaben für die Einfügung lebender Figuren in ihre Prozession an. Dazu erscheint einige Male die Angabe „van

aengesichten te vermaken". 1396 spezialisiert: „Von der Coningen aensichten te vermaken". Das betraf eine Gruppe der hl. drei Könige, und daß es sich nicht um Bildwerke handelte, geht daraus hervor, daß sie 1399 in der Prozession zu agieren hatten und dafür eine Zuwendung erhielten. Mit einer Ausgabe des gleichen Jahres „item Cristofero, die [= der] Christus droech, viii pl." dürfte hier auch ein früher Umgangsriese dokumentiert sein. Vgl. C. R. Hermanns, Bijdragen tot de Geschiedenis, Oudheden, Letteren ... der Provincie Noord-Braband. s'Hertogenbosch 1844, S. 88 f. — Ein Maskenverbot zur Fasnacht erscheint, durchaus in die Reihe der bisher bekannten städtischen Zeugnisse (vgl. Anm. 33, S. 98) passend, erstmals 1451 für Amsterdam, als Männern und Frauen, Knechten und Mägden verboten wurde, „met verdekt aengzicht" umzulaufen, wozu dann noch speziell die Maskierung als Teufel genannt ist. Vgl. J. H. Gallée, Bijdrage tot de Geschiedenis der dramatische Vertooningen in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen. Haarlem 1873, S. 23.

[37]) Vgl. Josef Klapper, Schlesische Volkskunde auf kulturgeschichtlicher Grundlage. 2. Aufl., Stuttgart 1952, S. 102; — Paul Sartori, Sitte und Brauch, 3. Teil, Leipzig 1914, S. 128.

[38]) Zur Zusammenlegung mit der Mandatfeier im 14. Jahrhundert s. Klaus Beitl, „Der Brotsegnende Heiland" (Österr. Zeitschrift f. Volkskunde XIX/68, 1965, S. 144). Für das 15. Jahrhundert ist die Verbindung von Mandat und Fußwaschung auch für niederbayerisches und oberpfälzisches Gebiet gut bezeugt. Vgl. Hans Moser, Osterei und Ostergebäck (Bayerisches Jahrbuch f. Volkskunde 1957, S. 71 ff.).

[39]) Vgl. De Lange van Wijngaerden, wie Anm. 22, S. 149 und 200.

[40]) Wie Anm. 7, S. 115; die dort für notwendig befundene Nachprüfung eines Zitats konnte erfolgen, und sie ergab, daß das Privileg der Schützen zu Leiden 1351 durch den Grafen Wilhelm IV. bestätigt wurde.

[41]) In dem 1962 von Hans Bleibrunner herausgegebenen Gemeinschaftswerk „Der Bogenberg. Ein altes Heiligtum in Niederbayern" mußte die Frage nach dem Alter der Wallfahrt offengelassen werden. Nach den Indizien, die Lenz Kriss-Rettenbeck, S. 18 ff., außer der örtlichen Chronistenüberlieferung vorbringt, dürfte ihre Entwicklung zu Anfang des 15. Jahrhunderts eingesetzt haben. Ein Kuriosum des nach Texten und Bildbeigaben durchaus rühmenswerten Bandes ist, daß die berühmte Bogenberger Kerze der Gemeinde Holzkirchen auf S. 42 als 11 m, auf S. 122 als 13 m lang angegeben wird. Beide Maße hatten sich schon in der bisherigen Heimatliteratur abgewechselt. Nachdem Herr Dr. Günter Kapfhammer (München) der Anregung gefolgt ist, sie noch einmal nachmessen zu lassen, steht nun ihre Länge von 12,40 m fest.

Das Brauchtum der deutschstämmigen Siedler in Brasilien und Peru

Von Karl Ilg, Innsbruck

Wie mich seinerzeit das Schicksal der Menschen unseres Volkes an den oberen Grenzen der Ökumene beschäftigte und zur Darstellung der „Walser in Vorarlberg“ [1]) führte, so ließ mich später das Schicksal der Menschen unseres Volkes an den Grenzen immer wieder auch zu diesen aufbrechen, angefangen von „Südtirol“ und den „Vier, Sieben und Dreizehn Gemeinden“ über die „Inseln“ im Südosten, bis ich mich endlich eines Tages in den Weiten Südamerikas befand und unseren Siedlungen auf dem „Camp“, im Urwald und in den Bergen Brasiliens nachritt und in gleicher Absicht die Anden Perus — die Pässe waren allein schon 5000 m hoch — überschritt.

Es ging mir dabei um die Erarbeitung einer „Volkskunde“ [2]) dieser über zwei Millionen Deutschen und schlußendlich — obwohl zunächst nicht beabsichtigt — auch um eine Organisierung von Hilfen, vor allem Bildungshilfen an diese leider häufig in jedem Entwicklungsprogramm vergessenen und auch nicht, oder wenn, dann erst in der zweiten Etappe ihrer Siedlungsgeschichte, „Kolonisten“.

Um letzteres durchzuführen, dürfte allemalen der Beweis angefordert werden, daß es sich bei diesen Menschen wirklich noch um Deutsche handelt, wofür neben den volkstümlichen Erscheinungsformen der Siedlungsweise, der Bau- und Wohnformen, der Nahrungsvolkskunde usw. die Aufnahme und Darstellung von Sitte und Brauch eine besonders wichtige Rolle spielen dürfte. In ihnen zeigen sich nämlich Volksgruppen häufig in besonders eindringlicher Form. Bei meiner Aufnahme staunte ich zuweilen selbst über die Erhaltung und den Fortbestand zweifellos deutscher Brauchtumsformen trotz völlig andersartiger Umstände. Ich mußte sie gleichzeitig auch immer wieder als untrügliche Stützen zum Fortbestand dieser Gruppen erkennen und verstehen.

Bei der Darstellung darf ich Sitte und Brauch getrennt vorführen, nachdem ich es seit langem gerechtfertigt und für die Anwendung vorteilhaft halte, die beiden Erscheinungen nicht als Synonyma zu begreifen [3]).

Die Sitte der Kolonisten

Die Sitte bezeichnete ich vielmehr als ein Regulativ im Verkehr der Menschen untereinander [4]). Einordnung in die überlieferten Gepflogenheiten, Richtlinien und Verbindlichkeiten hebt auch unsere Kolonisten als besondere Gemeinschaft hervor und macht sie deutlich.

Zu dieser Gemeinschaft veranlaßte sie sicherlich in erster Linie und zwangsmäßig ihre Schicksalsgemeinschaft. Denn als „Deutsche“ waren sie ja

nicht oder wenn, dann erst in der zweiten Etappe ihrer Siedlungsgeschichte ins Land gekommen. Dieses machen nämlich die Urkunden in den einzelnen Archiven, in die ich gütigerweise Eingang finden konnte, ohne Umschweife deutlich: Unsere Siedler waren aufgenommen worden als Angehörige zum Beispiel des „Königreiches Württemberg", des „Großherzogtums Baden", der „Österreichischen Monarchie", des „Königreiches Preußen" und sofort, einschließlich der kleinen Hoheitsgebilde nach der politischen Landkarte zufolge des Wiener Kongresses. Sie mußten auch zum Teil hinnehmen, daß ihre mitgebrachten Familiennamen verschrieben wurden, wie ich dies zum Beispiel in Rio Pardo, aber ebenso auch anderenorts feststellen konnte: ein ehrlicher Bürger namens Schäfer aus dem heutigen Baden-Württemberg mußte sich, nachdem er wie jeder Kolonist, ob Katholik oder Protestant, den „Staatseid auf die Bibel und bei allen Heiligen" abgelegt hatte, Chafer schreiben lassen; ein biederer Josef schrieb sich jetzt José. So steckt hinter mancher derartigen Verschreibung eine deutsche Herkunft, welche nur noch urkundlich nachweisbar wäre. Eine gemeinsame politische Idee war unseren ersten Auswanderern jedoch offenbar fremd gewesen. Auch die Gemeinschaft des Volkstums erlebten sie gewissermaßen erst in der Fremde, in der nicht mehr die ehemalige Zugehörigkeit zu einem kleinen Fürstentum entscheidend war, sondern die gemeinsame Sprache und die Art, welche die Leute unwillkürlich miteinander verband, sowie die Tatsache, daß die Südamerikaner die deutschen Siedler ebenfalls zufolge letzterer Tatsachen als Einheit verstanden und danach auch behandelten. Darüber hinaus war es das gemeinsame Kolonistendasein, das sie zusammenschweißte, sowie die Notwendigkeit, daß sie sich alle in Nachbarschaft unterstützen mußten, wenn sie das Leben bestehen wollten. Denn der Ausfall und Verderb eines Siedlers leitete häufig genug den Niedergang einer ganzen Siedlergruppe ein. Not lehrte Gemeinschaft und den Grundsatz „einer für alle". Wir werden später ebenso feststellen müssen, daß „Not auch beten lehrte". Aus eben dieser Siedlergemeinschaft wird uns auch die nun zu behandelnde Sitte verständlich. Daß sie größtenteils auf europäischer Tradition beruht, ist dabei nicht weiter verwunderlich. Denn die Kolonisten schufen sich am Tage ihres Beginnens nicht plötzlich neue Anschauungen über Ordnung und Recht, sondern wandten selbstverständlich jene an, welche sie gewohnt waren und die bei ihnen und ihren Eltern erprobt und in Geltung gewesen waren.

Eine der wichtigsten Gewohnheiten bei Bauern ist zweifellos die Erbfolge. Hatte der Kolonist sich eingekauft und gerodet und bekam er sodann Kinder, die ihm gleichzeitig auch als treue und billige Helfer willkommen waren, dann mußte sein Trachten, wollte er vor seinen Nachbarn bestehen, dahin gehen, rechtzeitig für diese seine Kinder vorzukehren und auch für sie Grund und Boden — eine „Kolonie" — erwerben. Dabei wurde und wird folgendermaßen vorgegangen: den Söhnen versucht man, Land zu verschaffen, die Töchter aber werden mit der „Aussteuer" versehen; vor allem wird ihnen zu Ehren eine große, aufwendige Hochzeitsfeier veranstaltet.

Die Aussteuer wird nach den schlichten Bedürfnissen der Siedler bemessen und ist nicht sehr hoch. Die Mitgabe einer Nähmaschine stellt heute in ihr oft den größten Wert dar. Vor dem zweiten Weltkrieg war das häufigste Geschenk der Eltern an die Braut ein Reitermantel, ein Frauensattel und

eine Kuh; unter solchen Umständen erhält die Hochzeit als Geschenk an die Braut eine besondere Bedeutung. Wollen wir daher Hochzeit und Eheschließung zunächst als weltliche Angelegenheit, eben als Sitte betrachten! Der Tochter steht eine große Feier durch die Sitte gewissermaßen zu. Sie ist für ihr Ansehen unentbehrlich. Auch der Bräutigam erwartet sich diese Dokumentation, denn wenn eine Feier ausgeschlagen wird, betrifft dieses auch das Ansehen und den Ruf des Bräutigams. Die Feier gibt aber auch dem Brautvater Gelegenheit, seine Liebe zur scheidenden Tochter zu bekunden, bzw. ganz allgemein die guten Familienverhältnisse öffentlich unter Beweis zu stellen. Darüber hinaus kann der Vater aber auch sein wirtschaftliches Können dokumentieren. Es kommt nicht selten vor, daß sich die Kolonistenväter dabei übernehmen, so daß nach einer Hochzeit wieder lange Zeit „Schmalhans ins Haus zieht", zumal eine Hochzeit zwei oder drei Tage dauern „soll". Dabei wird auch in den Nächten gefeiert, getrunken, gegessen und getanzt. An Getränken wird Cachaça, das ist Zuckerrohrschnaps, und Bier, öfters auch Wein aufgetragen. Sofern letzterer nicht in der Umgebung geerntet wird oder der Kolonist nicht selbst einen Rebberg besitzt, geht der Weinkonsum für den Brautvater hoch und „rasch ins Geld". Doch auch ein Bierkonsum kann große Summen verschlingen, zumal häufig hundert und mehr Personen bewirtet werden müssen. Der Fleischbedarf verschlingt ein bis zwei Rinder. Dazu kommt noch die Schlachtung kleinerer Tiere, etwa von Schweinen und namentlich von Hühnern. Für das Aufspielen zum Tanz müssen auch noch einige Musikanten bezahlt, verpflegt und bewirtet werden.

Zur Hochzeit werden möglichst alle Verwandten und Nachbarn geladen. Die „zwei Säulen" der Gemeinschaftsbildung, „Nachbarschaft und Verwandtschaft", heben sich dabei deutlich ab [5]). Die Ladung erfolgt durch den Brautführer, nachdem zuvor die Nachricht von der Vermählung am Kirchenportal angeschlagen und diese also kundgemacht wurde. Der Brautführer ist in der Regel ein Bruder oder sonst ein naher Verwandter der Braut. Er wird später auch Pate der Kinder aus dieser Ehe sein. Der Brautführer ist in der Regel einige Tage, zumeist beritten, unterwegs, um alle Geladenen zu verständigen. Auf dem Hut trägt er bunte Bänder. Eine Hochzeit wird heute in der Regel an einem Samstag gefeiert, während früher der Montag Hochzeitstag war. Die Ankunft der Gäste ist einprägsam und malerisch. Ein großes Begrüßen, jeweils mit anhaltendem „abraço" verbunden, setzt ein und ihm folgt ein Erzählen und Berichten. Ist der Hof des Kolonisten geräumig genug, so findet die Veranstaltung auf ihm statt. Dabei ist wohl die Frage der nächtlichen Unterkunft, sofern überhaupt eine benötigt wird — die Männer verzichten mitunter auf sie —, sofort zu lösen. Dies ist leichter als bei uns. Jüngere Frauenspersonen erwarten sich von vornherein kein Bett, sondern suchen sich selbstverständlich in den Wirtschaftsgebäuden ein Lager aus. Die Männer, soweit überhaupt, kampieren im Freien, indem sie sich einen Sattel unter den Kopf ziehen. Auch die Bewirtung spielt sich im Freien ab; Bänke und Tische werden durch Bretter gebildet, die auf in die Erde gerammten Pfosten aufruhen. Sind die Hofgebäude zu klein, oder gebricht es an Geschirr oder an anderen Notwendigkeiten, so findet die Hochzeitsfeier in der nächsten „Venda" statt. Sie entspricht etwa unseren Gasthöfen einschließlich einer Gemischtwarenhandlung. Die Venda besitzt vor allem auch einen Tanzsaal, was für an-

spruchsvolle Tänzer einen besonderen Anziehungspunkt bildet. Ein weiterer Umstand zur Wahl einer Venda als Veranstaltungsraum einer Hochzeit kann sein, daß der Kolonist die Auslagen der Hochzeit durch Erntelieferungen an die Venda nach und nach abstatten kann. Bei Bargeldnot ist dieser Ausweg trotz beträchtlicher Zinsenaufrechnung der nächstliegendste. Das Brautpaar kleidet sich, wenn irgend möglich, nach europäischer Manier, die Braut in Weiß und Schleier, der Mann in einen schwarzen Anzug; auch wenn dieser bei Verwandten ausgeliehen werden muß. Natürlich beginnt der Hochzeitstag mit einer kirchlichen Feier, und werden Segen und Glück auf das Paar vielfältig herabgefleht; stellenweise wird auch Zauber versucht. Doch darüber im folgenden Abschnitt. Die Gedichte, welche die verwandten Kinder dem Hochzeitspaar darbringen, künden häufig vom „Schatz der Jungfrau" und vom großen Schritt im Leben, der der Braut bevorsteht, wie umgekehrt in ihnen dem Bräutigam Tüchtigkeit nachgerühmt bzw. abverlangt wird. Handelt es sich um einen Hof, in den die Braut neu einzieht und ihn also als Herrin antritt, so wird sie von der „Venda" oder von den Wirtschaftsgebäuden aus, an denen und um die die Feier stattfindet, mit Musikbegleitung durch die Verwandten zum Wohnhaus und durch alle Räume desselben geführt. Verlobungsfeiern gibt es nur in den Städten. Auf dem Lande legen die jungen Leute vielmehr darauf Wert, möglichst lange „unbekannt" zu bleiben. Die Hochzeitsfeiern bleiben bei allen Beteiligten in lebenslanger Erinnerung. Durch den vorerwähnten Umstand bilden sie nämlich für das Paar außer allem Zweifel wirklich die „Höchste Zeit".

Im Lebensbrauchtum ist einer Hochzeit nur noch eine Begräbnisfeier gegenüberzustellen. Es mag trotzdem den Leser verblüffen, daß ich sogleich auf dieses Thema übergehe. Allein Lebensfreude und Tod, Werden und Sterben sind einander im Kolonistendasein unglaublich nahe. Trotz ihrer Gegensetzlichkeit sind sie Geschwister. Der Tod eines Familienmitgliedes trifft die kleinen, einsamen Gemeinschaften immer hart, gleichviel, ob es sich um einen Eltern- oder Geschwisterteil handelt. Besonders bitter, wenn Eltern von noch unerwachsenen Kindern abberufen oder den Eltern Kinder „im schönsten Alter" genommen werden. Daß sich beides bei unseren Kolonisten oft ereignet, versteht sich aus ihrer Lage. Unfälle bei der Arbeit, Schlangenbisse und ähnliches sind häufig, die ärztliche Hilfe ist fern und die finanziellen Mittel sind zu gering. Kommen Krankheiten über einen, versucht man sie anfänglich mit Hausmitteln aller Art, wozu auch der Zauber gehört, später nach Rezepten des Apothekers zu heilen und „schickt sich darein". „Denn", so hört man es aus der Kolonisten Mund oft, „jedem ist das Schicksal vorbestimmt". Die Schicksalsgemeinschaft unter den Kolonisten macht es selbstverständlich, daß der Tod eines der ihren alle, nicht nur die engere Familie betrifft. Jedermann sind die Glockenzeichen bekannt, durch die vom nächsten Glockenturm sofort der Tod bekannt gemacht wird. Wenn es keine Kirche gibt, wird es von der nächsten Kapelle aus besorgt. Stirbt ein Kind, läutet die Glocke einen Schlag, stirbt ein Erwachsener fallen zwölf einsame Schläge; in manchen Orten wird je nachdem, ob ein Mann, eine Frau oder ein Kind verstorben ist, eine andere Glocke angeschlagen. Und zwar läßt man zur Todesanzeige die Glocken nur „halbschlagen", das heißt, man fängt das Pendel im halben Schlag auf.

Doch gibt es natürlich lange nicht überall Kirchen und Kapellen, ganz ab-

gesehen davon, daß nicht einmal alle von ihnen Glocken besitzen. Nicht jede Kolonistengemeinde konnte sich schon solche leisten. Es mußten deshalb auch andere Verständigungsmittel angewendet werden. Ist eine Schule am Ort, werden die Kinder zum Austragen der „Laufzettel" ersucht oder man gibt „Umlaufzettel" aus, welche von Hofangehörigen von einem Hof zu anderen weiter gereicht werden. Oder der Sohn des oder der Verstorbenen begibt sich selbst aufs Pferd (oder heute auch ins Fahrzeug) und bringt die Kunde selbst von Haus zu Haus. Letztere Kundmachungsart ist sicherlich die ältere. Die Kunde muß rasch weitergelangen! Eile ist nämlich schon infolge der klimatischen Notwendigkeiten und den damit verbundenen Vorschriften gegeben. Ihnen zufolge soll bzw. muß der Verstorbene innerhalb der nächsten 24 Stunden bestattet sein. So wird es verständlich, daß zum Begräbnis oft nur die Hälfte der Gäste erscheinen kann, als solche zu kommen willens wären und etwa bei der Hochzeit erschienen sind. Beim Toten wird während aller 24 Stunden Wache gehalten; er wird in der „Sala" aufgebahrt. Die „Sala" ist neben Küche und Kammern der Wohnraum des Hauses. Sie entspricht unserer Stube, besitzt aber keinen Ofen [6]). Wie man seinerzeit den Toten in der Stube im Herrgottswinkel aufbahrte und zum Teil noch tut, genauso halten es also auch die Kolonisten. Im Zeichen der Nachbarschaft wird der Tote auch von jungen Männern aus derselben zu Grabe getragen. Wo der Friedhof fern liegt, kommt es auch vor, daß man die Toten am Rande ihrer Roça bestattet. Ich habe viele solche einsame Gräber oder Gräbergruppen mit deutschen Inschriften gesehen. Doch lassen sich auch die Fazendeiros besonders gerne auf ihrem Besitze, in der Regel in pompösen Grabmälern, bestatten. Caboclesgräber, oft nur mit einem verfaulenden Holzkreuz gekennzeichnet, trifft man ebenso oft an manchem Wege. Lusobrasilianer und Italienabstämmlinge hingegen bevorzugen richtige Totenstädte. Bei verfallenden Gemeinschaften wird bezeichnenderweise auf Bestattungsmöglichkeiten in der Nähe kein Wert mehr gelegt. Dann wird der Sarg von einem Lastwagen abgeholt und oft ohne Beisein eines Familienangehörigen zum fernen Großfriedhof geleitet und dort an einer Stelle beigesetzt, die bald vergessen ist, da sie niemand von den Angehörigen besuchen kann. Ich habe solches zum Beispiel in der niedergegangenen Vorarlberger Siedlung Corredeira am Itararé erfahren. Diese Gemeinde hatte es infolge unglücklicher Umstände nie zu einer eigenen Kirche oder Kapelle mit Friedhof gebracht.

Es ist üblich, daß bei der Bestattung der Toten öffentlich gedacht wird, sei es durch den anwesenden katholischen oder protestantischen Geistlichen, sei es durch den „Kirchenvater" oder den „Küster", welcher die Zeremonien anführt. Während sonst üblicherweise ein Nachruf nur „gut" ausfällt, sind die Mennoniten durchaus in der Lage, am Grabe „Gericht zu halten". Das Mahl nach dem Begräbnis fällt weniger reichlich als bei der Hochzeit aus. Fehlen den Kindern nun Vater oder Mutter, so übernehmen die Paten deren Stelle. Ich habe oft bewundernswerte Zeugnisse dieser besonderen Hilfsbereitschaft gefunden und darf deshalb hier noch bemerken, daß mit guter Begründung den beiden Paten am Hochzeitsfest ihrer Patenkinder neben den Eltern der Ehrenplatz eingeräumt wird.

Auch eine flüchtige Darstellung der Sitten im Lebensbrauchtum könnte an der Geburtsfeier nicht vorübergehen. Sie ist allerdings unter diesen Feiern die

geringste. Bei einer Geburt selbst wird oft gar nicht gefestet. Das „Kinderbekommen" fällt meistens mit dem sorgenvollen Stadium des Hofaufbaues zusammen. „Kinder gibt es viele." Mitunter muß der Mann sogar die Stelle der Hebamme vertreten. Da gibt es zum Feiern nicht viel Zeit. So wird die Geburt eines Menschenkindes erst bei der Taufe gefeiert. Doch kann bis zu ihr längere Zeit verstreichen. Bis dann ist auch die Kindesmutter schon wieder auf und kann das kleine Mahl für ihre Familie und die beiden Paten selbst besorgen und damit einem der stärksten Gemeinschaftsgebilde — Familie und Patenschaft — nach Möglichkeit ihre Aufmerksamkeit schenken.

Im folgenden wären unter Sitte jene Einrichtungen und Veranstaltungen zu schildern, zu welchen nicht Familien, Sippen und Nachbarschaft, sondern die Allgemeinheit zusammenruft. Früher durfte unter den Veranstaltungen der Siedlergemeinschaft zu den Schützengesellschaften wohl die größte Teilnahmeverpflichtung bestanden haben, doch nur für Männer. Solche „Gesellschaften" gab es früher in jeder einigermaßen großen „Kolonie". Ihre Aufgabe war der Selbstschutz, einmal vor den Indianern, dann aber auch in den wechselvollen kriegerischen Ereignissen, welche die älteren Kolonien nicht selten schon wenige Jahre nach ihrer Gründung heimsuchten [7]). Auch in außenpolitische Auseinandersetzungen wurden sie herangezogen [8]). Daneben gab es Grenzdörfer, welche sich gleichzeitig als Wehrdörfer einzurichten hatten. Der deutsche Blutzoll war hierbei häufig überdurchschnittlich [9]). Die Kriegerdenkmäler erinnern daran. Doch ist von dieser „Wehrhoheit" längst nicht mehr die Rede. Die Ereignisse um den Zweiten Weltkrieg führten zur Ablieferung aller Waffen und die Gesellschaften fanden sich nach längerem Verbot nur als gesellige Einrichtungen wieder; namentlich obliegt ihnen eine Ballveranstaltung. Sie steht immer noch in großer öffentlicher Wertschätzung. Daneben veranstalten sie einige Vorträge. Die Veranstaltungen bauen sich in erster Linie auf den Besuch der Mitglieder auf; doch werden auch Nichtmitglieder eingeladen. Der öffentliche Einfluß der Schützengesellschaften ist örtlich sehr verschieden. Der „Schützenball" ist jedoch immer ein großes Ereignis; in vielen Kolonien stellt er die einzige größere Veranstaltung während der ganzen Faschingszeit dar. Er ist untrüglich deutscher Prägung!

Andere von der Allgemeinheit getragene Veranstaltungen sind die „Domingeiras". Darunter versteht man das sonntägliche Zusammentreffen bei Plauderei, Spiel und Tanz. Besonders beliebte Spiele sind dabei das Kegel- und Boccaspiel. Zum Tanz kann schon die Musik einer Ziehharmonika ausreichen, während Bälle eine Musikkapelle „beinahe voraussetzen". Diese Veranstaltungen finden in der „Venda", in einer vor der Kirche errichteten Halle oder aber in den „Salons" statt. Die „Salons" sind von der Siedlergemeinschaft erbaute und erhaltene Gebäude — oft prächtige Fachwerkhäuser —, welche eben diesen Gemeinschafts- und Geselligkeitszwecken dienen. Man kann sie füglich als ganz besonders sichtbare und eindringliche Schöpfungen des Gemeinschaftswillens unserer Kolonisten bezeichnen. In ihnen hat auch die Musikkapelle, sofern es eine gibt, ihr Heim und finden sich die „Liedertafeln" ein, deren Chöre neben schönen brasilianischen Liedern immer noch — genauso viel oder noch mehr als bekannte städtische Chöre — deutschsprachiges Liedgut pflegen. In diesen Salons werden auch die Bälle „unter dem Jahr" veranstaltet, ebenso in den Vendas. Außer im Fasching finden vor

allem an Weihnachten, an Ostern und an den Staatsfeiertagen Ballveranstaltungen statt. Den Weihnachtsball bezeichneten die Kolonisten stets als den vornehmsten. Sie werden in der Regel von den Jungmannen der Siedlung organisiert; dasselbe gilt auch von den „Domingeiras". Doch kann es auch sein, daß letztere der Seelsorger bzw. der Kirchenvorstand organisiert. In Streugebieten ohne eigenen Seelsorger ist der jeweilige Tag der Meßfeier, etwa alle vier bis acht Wochen, Anlaß, um alle Siedler zusammenzuführen und auch anschließend eine Domingeira zu veranstalten. Den Deutschen wird ganz allgemein eine große Tanzlust nachgesagt, den Katholiken noch mehr als den Protestanten. Auch die jungen Mütter wollen nicht auf die Tanzfreuden verzichten. Deshalb nehmen sie ihre Kleinkinder, die von Zeit zu Zeit gestillt werden müssen, mit auf den Tanzboden. Den Kindern werden zu diesem Zwecke einige Kammern in einem Nachbarhaus freigemacht und die Wickelkinder dann nebeneinander auf die bereitstehenden Betten geschichtet.

Auch die Schulferien bilden in diesen Ländern eine die Gemeinschaft außerordentlich berührende Erscheinung. Dieses hängt nicht nur mit der Kinderliebe zusammen, sondern auch mit dem staatlichen Bestreben, schon die Kinder für die vaterländischen Aufgaben zu gewinnen. Und wann immer diese Feiern stattfinden, die Eltern und Anverwandten der Kinder machen mit Begeisterung mit! Schulferien sind mit Theater und Gesangsaufführungen der Kinder, aber auch mit öffentlichen Aufmärschen, in welchen gewisse Stände, namentlich der Kolonistenstand, gewisse Wohlfahrtsorganisationen, wie Rotes Kreuz, landwirtschaftliche Beratungsgruppen und ähnliches, aber auch Szenen aus der Geschichte des Landes, der Gegend usw. dargestellt werden, verbunden. In einer von unserer Kolonistenbevölkerung stark durchsetzten Landschaft kommen selbstredend auch ihre Geschichtserinnerungen zur Geltung. Noch mehr gilt dieses von den Theateraufführungen. Auf die „Weihnachtsspiele" muß später noch besonders eingegangen werden.

Während die geschilderten Veranstaltungen regelmäßig zu erwarten sind, gibt es weitere, welche über besondere Veranlassung inszeniert werden. Man freut sich, wenn sie gegeben werden, bilden sie doch einen außerordentlichen Anlaß zur Unterhaltung und lockern so unerwartet und damit besonders verdankt den harten Alltag auf der Roça auf, der, jahraus, jahrein, ohne Unterschied in den Jahreszeiten, harten Tribut abfordert. Solche Veranstaltungen betreffen den Neubau eines Spitals, einer Schule oder Um- und Zubauten an denselben. Oder man will ein bestimmtes anderes Vorhaben fördern. Diese Veranstaltungen sind ebenfalls stets mit einem Ball, einer Tombola und einem Churrascoessen verbunden, und es mag den Fremden verwundern, wenn er alsdann jung und alt zur Feststätte ziehen sieht und beobachtet, wie jedermann sich sowohl an den Spenden wie auch an den gebotenen Unterhaltungen beteiligt und beglückt später wieder heimkehrt. Die Sehnsucht, sich zu begegnen, Erfahrungen und Neuigkeiten auszutauschen, sich zu unterhalten, ist offenkundig sehr groß. Dieses läßt aber wohl auch auf die noch in den meisten Fällen sehr starke, ungebrochene Kraft der Siedlergemeinschaften schließen. Daher sind alle diese Veranstaltungen, alle diese Bälle wichtige soziologische Erscheinungen und gesellige Ereignisse im Jahresablauf. Sie führen die Kolonisten aus ihrer Einsamkeit heraus und zusammen, auch biologisch, was äußerst wichtig ist.

Wir dürfen jedoch dieses Kapitel der Gemeinschaftspflege nicht beschließen, ohne nicht noch einmal einen Blick auf die „Vendas" geworfen zu haben. Das sind bekanntlich Krämerläden der Siedlungen. In ihnen finden sich jeden Tag Menschen aus den Siedlungen zum Einkauf ein und bilden, da ihnen an diesem Tag die Zeit nicht eilt, eine kleine Gemeinschaft. In der Venda atmet man im Interior nicht nur den Hauch der großen Welt, sondern sie bildet das Zentrum. Hier kauft man nicht nur ein, hier erfährt man gegenseitig die Neuigkeiten. Sie ist stets mit einem großen Saal ausgestattet, in dem alles an den Wänden hängt, was der Kolonist benötigt. In der Mitte befindet sich ein langer Tisch, auf dessen einem Ende der Schlußteil des Kaufes abgewickelt wird, zum Beispiel Stoffe ausgeschnitten werden und ähnliches. Alsdann setzt man sich an den gleichen Tisch am anderen Ende, plaudert, und die Männer trinken und spielen Karten mit den anderen Käufern, so daß ein solcher „Venda"-Besuch häufig einen ganzen Tag dauern kann. Jedermann wird später den aus der Venda Heimgekehrten begrüßen und sich an den Neuigkeiten laben, die er nach Hause bringt; ein solcher Besuch bildet oft für lange den einzigen Kontakt mit der Welt und häufig auch mit den anderen verstreut lebenden Nachbarn. Auch uns war es bald klar geworden, daß der Weg zur Venda bei Betreten einer Siedlung eine der ersten Handlungen sein sollte. Man konnte von ihr aus mit der Siedlung am schnellsten Kontakt finden und etwas über ihre Geschichte und ihr Schicksal erfahren. Dabei bilden die Vendabesitzer die bestorientierten Gewährsleute. Die Vendabesitzer sind in der Regel geachtete Leute und nehmen, unseren Wirten in den Dörfern gleich, eine höhere soziale Stellung ein. Natürlich zählen sie auch zur Schichte der Vermögenden.

Doch gibt es nicht nur Begegnungen auf Tanzböden, Hochzeiten, in Vendas usw., sondern auch das Zusammentreffen auf den Straßen und Pfaden führt der Gemeinschaft Kräfte zu. Frauen wie Männer nützen jede Gelegenheit ausgiebig. Das Weitauseinanderwohnen macht dieses mehr als begreiflich. Und die Kolonisten „haben noch Zeit"! Es ist ganz verständlich, daß Freunde, welche sich auf Wegen begegnen, von den Reittieren absteigen, die man etwa grasen läßt. Jede herzliche Begegnung beginnt mit einem ausführlichen Abraço, während dem man sich gegenseitig die Schultern und den Rücken beklopft und die rechte und linke Wange abwechslungsweise an die Wangen des anderen drückt. Das kann zehn Minuten so dauern. Erst nach dem Abraço wird eine intensive Unterhaltung einsetzen können. Wir haben diese Grußform immer von neuem als besonders herzlich und reizend empfunden. Während des Beklopfens und Betätschelns, das ohne Zweifel einer echten Freude und Zuneigung zum anderen entspringt, sind Ausdrücke zu hören, wie: „Ich freue mich so, Dich wiederzusehen", „wie großartig, daß ich Dir begegne" und ähnliches. Wenn möglich, wandern die sich Begegneten am Ende der Rast noch ein Stück des Weges gemeinsam, wieder ein vornehmer und herzlicher Zug, der die Achtung vor dem anderen bekräftigt. Wenn jemand bei Arbeitenden auf der Roça vorübergeht, erfolgen ebenfalls Zurufe oder eine kurze Unterhaltung.

Ist „Not am Mann", dürfen die Kolonisten mit Sicherheit auf Unterstützung der im Umkreis wohnenden Siedler rechnen. Einige Anlässe wurden schon genannt: bei Bauarbeiten, bei Geburten, bei Krankheiten und nament-

lich bei Unglücksfällen. Desgleichen bei Überfällen, die es immer noch geben kann. Diese Hilfsbereitschaft unter der Voraussetzung der Gegenseitigkeit kommt auch bei Schlachtungen zum Tragen. Bei der leichten Verderblichkeit der Ware liegt es im Interesse des Besitzers, sie rasch zu gebrauchen. Was er und seine Familie an Schlachtfleisch nicht benötigen, nehmen die Nachbarn mit Dank an und revanchieren sich, sobald sie selbst schlachten. Auf diese Weise kann man vielleicht mehrmals im Jahre zu dem so heiß begehrten Frischfleisch gelangen.

Die Abende beschließen die Kolonisten, wie erwähnt, gerne in der Runde. Häufig stoßen zur Familie, welche auf der Veranda Platz genommen hat, Nachbarn und man läßt den „Chimarrão" umgehen. Kommt aber „richtiger Besuch" auf den Hof, dann ist für alle Feiertag. Der Gast wird selbstverständlich zum Mahl eingeladen und muß bleiben, so lange er kann.

Jegliche Gemeinschaft nimmt jedoch, wie anderswo, auch hier ihren Anfang in der Familie. Sie zählt hier größtenteils zu den bewundernswertesten Gebilden. Die Familien sind auch noch weit mehr als unsere Familien die eigentlichen Lehrstätten zur Heranbildung der Jugend. Hier lernt die Tochter nähen, flicken und kochen, den Haushalt führen und der Sohn, Kolonist zu sein, den Urwald zu schlagen, die Capoeira zu brennen, die Roça zu bestellen, Vieh zu ziehen und die Erträgnisse zu verkaufen, Häuser und andere Gebäude zu errichten, den Cachacca zu brennen usw. Hier lernen die Jungen auch die Muttersprache und mitunter noch in ihr zu lesen und zu schreiben. Die Kinder erkennen früh, daß es ihre Eltern sind, die ihnen das tägliche Brot nicht nur reichen, sondern buchstäblich und im Schweiße ihres Angesichtes erarbeiten, so daß, wenn sie dieses für sie nicht tun würden, sie hungern und dürsten müßten. Was Wunder, wenn in dieser Lehr- und Lerngemeinschaft und in diesem auf Gedeih und Verderb Aufeinander-angewiesen-Sein, wobei sich in späteren Jahren der Schwerpunkt der Verantwortung auch verlagern kann, eine unzertrennliche Gemeinschaft aufblüht! Man spürt solches bereits beim Eintritt in den Hof: Kinder und Eltern stehen eng gedrängt zusammen und erwarten den Eintretenden. So fanden wir immer wieder in diesen einfachen Behausungen hellen Glanz und menschliche Wärme. Die Kolonistengemeinschaften in den Siedlungen spiegeln das wider, was in den Familien erzogen wird.

Der Brauch der Kolonisten

Der Darstellung der Sitte mag nun jener des Brauches folgen. Wollte ich die Sitte als Reglement mit Ordnungskraft im Verkehr der Menschen untereinander verstanden wissen, so nun den Brauch oder die Bräuche als heutige oder ehemalige Ausdrucksmittel im Verkehr einer menschlichen Gruppe mit Gott oder dem Göttlichen [10]).

Daß der Kolonist an Gott glaubt, steht außer Zweifel! Es ist auch begreiflich, denn er begegnet Außermenschlichem ständig, wie ihm auch seine Macht bzw. Ohnmacht stets vor Augen geführt wird. Es gibt daher kaum einen areligiösen Kolonisten, genau wie es Karl Rumpf seinerzeit vom alten deutschen Bauern aussagte. Allerdings erscheint nicht jeder Brauch im Glauben gleich tief verankert. Zum wohl beständigsten Brauchtum unserer Kolonisten

zählt das tägliche Gebet um die Hilfe in all den Nöten, welche hundertfach auf ihn in seiner Einsamkeit hereinzustürzen vermögen. Kirche und Gottesdienst liegen für ihn ja oft weitab. Das Gebet schien uns oft so stark und inbrünstig gesprochen und in einem Glauben, als könnte man mit ihm Berge versetzen! In den katholischen Gebieten werden auch die Heiligen häufig zu Hilfe gerufen. Es ist hier nicht der Raum, auf sie einzugehen. In den katholischen Kirchen und Kapellen fallen auch die vielen Votivbilder auf. Besonders viele begegneten uns in Asambugu bei Brusque und auf dem Kreuzberg von Nova Trento. Unter den Heils- und Abwehrkräften, welche den Katholiken zur Verfügung stehen, sind auch die vielen Glocken zu nennen. Doch auch das „Besprechen" spielt heute noch eine nicht geringe Rolle. Ich zeichnete einige Formeln auf [11]).

Unter den Lebensbräuchen nannte Koren [12]) den Totenbrauch als jenen Bereich des Brauchtums, der sich am längsten hält. Da ich hier dasselbe beobachtete, nenne auch ich es an erster Stelle und kann meine Bemerkungen zu diesem Thema im letzten Kapitel ergänzen. Solange der Tote in der Sala aufgebahrt liegt, brennen Kerzen vor dem aufgestellten Sterbekreuz, das in jedem Haus vorhanden ist, und die Besucher verrichten vor ihm und vor dem Verstorbenen leise murmelnd Gebete. Da die Bestattung aus früher erwähnten Gründen rasch erfolgen muß, nehmen nicht an allen Bestattungen Geistliche teil. In vielen Fällen führt der Kapellenvorstand oder der Küster den Kondukt an. Er spricht die Gebete an der Grube. Bei Mennoniten wird der Sargdeckel vor dem Grabe nochmals abgenommen, oder das Gesicht des Toten von den ihn einhüllenden Tüchern befreit. Darauf betet man nun vor dem Toten und zwei Laienprediger „halten über ihn Gericht". Wie man mir berichtete, sei es öfters schon vorgekommen, daß ein Prediger nur gesagt habe: „N. N. hat gelebt, wie er es nicht sollte. Wolle ihm Gott gnädig sein." Nach dem Begräbnis wird die Sala vielerorts ausgekehrt, die Stühle werden umgekippt, „auf daß der Tote nicht wiederkehre". Aus dem gleichen Grunde läßt man sich die Haare wachsen, auf daß der Tote den Lebenden nicht erkenne. Bei den Pommern im Hügelland von Pelotas ist es noch vielfach üblich, daß dem Toten bei der Aufbahrung im Hause die Füße zusammengebunden werden, auf daß er nicht „Gehen" bzw. „wiederkehren" könne. Erst nach der Totenfeier werden ihm die Schuhe aufgebunden. Ab dann „sei er nämlich öffentlich tot gesprochen". Gar nicht selten werden den toten Kolonisten auch ihre Schmucksachen, dem Manne vor allem die Uhr, mit ins Grab gegeben. Die Sterbenden würden sogar darum bitten. Nicht selten komme es auch in Espirito Santo vor, daß man dem Toten eigens einen neuen Anzug und ein neues Kleid anmesse und mitgebe. Bei den Katholiken stiften die Verwandten und Bekannten viele Seelenmessen. Die Ehefrauen tragen beim Tode ihres Mannes 13 Monate „das Leid", das heißt, sie tragen schwarze Kleidung zumindest an den Feiertagen.

Der Gräberbesuch ist ein häufiger. Die Zier der Gräber ist jedoch notwendigerweise schlicht. Blumen gedeihen in diesem Klima schlecht, so daß vielfach Kunstblumen die Grabeszier bilden. Die Friedhöfe sind sauber gehalten. Ich staunte immer wieder darüber und über die vielen deutschsprachigen Inschriften mit gotischen Zügen. Stets aber lagen Katholiken und Protestanten in zwei Bereichen sichtbar voneinander getrennt. Die glaubensmäßige

Trennung hat zweifellos oft, weniger durch die Kolonisten als durch die Geistlichen verursacht, zur Schwächung des deutschen Elementes beigetragen. Oft waren dem Namen und Datum Sprüche aus der Bibel oder aus der Volksweisheit beigegeben. In den Außenorten von São Bento, einer Böhmerwäldersiedlung, entdeckten wir zu unserem Erstaunen auch noch die „Totenbretter", wie sie sonst im bairischen Raum üblich waren! [13])

Im Gegensatz zum feierlichen Austritt aus dem Leben bzw. aus der volkstümlichen Gemeinschaft ist der Eintritt, wie erwähnt, sehr schlicht. Die Taufe fällt selten mit der Geburt zusammen. Ja, dieses ist vielmehr nur bei Nottaufen der Fall. Nicht selten werden im Interior sehr verschiedene Altersstufen gleichzeitig zum Taufbecken geführt.

Im Lebensbrauchtum sind „Erstkommunion", Konfirmation und Firmung noch tiefgreifende brauchtümliche und religiöse Ereignisse. Die Kinder werden in der Schule und im Pfarrunterricht nachdrücklich auf sie vorbereitet. Doch auch zu Hause werden ihnen Lehren erteilt und der Unterricht unterstützt. Wieder einmal tritt auch hier die Kolonistenfamilie deutlich in Aktion. Die Kolonisten gestalten diese Tage sehr schön und erinnerungsreich. In den meisten Fällen wird auch eine Reise in die nächste größere Siedlung, oft in eine Stadt nötig, in der der Bischof die Weihe erteilt. Dann konnten wir erfahren, daß eine solche Reise für Frauen oft der „weiteste Ausflug in die Welt" war, an den sie ihr Leben lang zurückdachten. In der Regel erhalten die Kinder durch den Pfarrer auch Kommunions- oder Konfirmationsbilder. Sie bilden den Hauptschmuck in den einfach ausgestatteten Kinderkammern.

Die Hochzeit ist eines von den brauchtümlich größten Ereignissen. Die Kirche oder Kapelle, in der der Verspruch stattfindet, wird herausgeputzt und die Verwandten und Nachbarn tun alles, den Küster entsprechend zu unterstützen. Die neben dem Altar aufgestellten Fahnen tragen die kirchlichen und die Staatsfarben, womit auch auf diese Weise der kirchliche Akt neben dem politischen symbolisiert wird. Fast jedes Brautpaar bereitet sich noch durch Gebet, durch Wallfahrten oder auch durch Fasten vor. Während die kirchliche Feier früher nach der weltlichen anberaumt war und in der Regel auf einen Montag fiel, hat man sie, wie erwähnt, seit zehn Jahren auf den Samstag vorverlegt und der weltlichen Feier vorangestellt.

Primizen sind in unseren Siedlungen nicht häufig. Es ist für die Kolonistenbuben nicht leicht, ein akademisches Studium zu erlangen. Um so großartiger wird eine Primiz begangen. Um den Segen des Primizianten zu erlangen, werden größte Reisebeschwerden auf sich genommen. Die Heimatgemeinde wetteifert mit der Sippe, den Tag zu einem für alle unvergeßlichen zu machen.

Nach den Höhepunkten im Lebensbrauch sind auch jene im Jahreslauf kurz aufzuzeigen. In ihnen klingt die alte Heimat besonders stark durch. Wenn die Kolonisten zunächst über kein anderes Brauchtum als Ersatz verfügten, so war später die Absicht wirksam, durch diese Traditionen die alte Heimat und die in kindlicher Geborgenheit liebgewordenen und liebwerten Gewohnheiten zu erhalten.

Am augenfälligsten trat dieses bei der Gestaltung der Weihnacht entgegen. Bei diesem Fest konnten und mußten die Kolonisten offenbar am selbständigsten und nach ihrer Art vorgehen. Denn die vor ihnen eingewanderten

Portugiesen hatten anderes aufzuweisen. Die Liebe zum Weihnachtsfeste ließ jedoch unsere Kolonisten alle Schranken des Klimas mißachten und das lieblichste Fest ihrer Heimat auch in der neuen Welt in vollem Glanze erstrahlen. In der Folge wurden auch die romanischen Nachbarn in Südamerika vom Weihnachtsbrauch der deutschen Kolonisten erfaßt, so daß sich heute viele den Festbrauch, namentlich den des Christbaumes, zu eigen gemacht haben. In den kaholischen Kirchen unserer Siedlungen stehen stets Christbaum und Krippe; in den protestantischen Kirchen kann letztere auch fehlen, doch der Baum nie! Was den Brauch in den Wohnungen der Kolonisten betrifft, so gibt es wohl kein Haus, in dem das geschmückte Araukarienbäumchen fehlt. Ich habe oft beobachtet, daß man diese Bäumchen direkt am Zaun zieht, um sie alle Weihnachten in nächster Nähe griffbereit zu haben. Der Schmuck der etwas dornigen Bäumchen erfordert keine größeren Auslagen. Man behängt sie mit „Strohsternen und mit buntem Papier", aus dem verschiedene Formen geschnitten werden. Man vergoldet Nüsse und hängt sie auf. Es werden „Girlanden aus Strohröhrchenketten" fabriziert. Nach jedem Strohteilchen folgt eine getrocknete Frucht verschiedener Sträucher. Endlich wird Gebäck in Ring- und Sternformen, auch in Engelformen, aufgehängt und das Bäumchen mit Kerzen geschmückt. Es gibt keinen Zweifel, daß diese Überlieferungen aus deutschen Landen mitgebracht wurden. In wenigen Fällen wurde auch gläserner Christbaumschmuck bei der Ausreise mitgenommen. Die Gebäckformen haben sich die Kolonisten aus Blechformen vielfach selbst zurechtgebogen. Doch wurden dabei auch Vorbilder aus der alten Heimat nachgebildet. Da sich Kerzen in der Hitze alsbald nach unten biegen, versuchte man relativ früh, sofern es technisch möglich war, eine elektrische Kerzenbeleuchtung zu installieren. Noch mehr als Christbaumschmuck hatten die Kolonisten Krippenfiguren mitgenommen und stellen sie heute noch auf. Während solches in katholischen Häusern zu beobachten war, fand ich in protestantischen nicht selten alte Weihnachtspyramiden vor, die sicherlich zum Teil wieder bei der Ausreise mitgenommen worden waren. Man wird diese Gebilde sogar als Vorläufer des Christbaumes bezeichnen können.

Die Vorbereitung zum Weihnachtsfeste setzt selbstverständlich schon Tage, wenn nicht Wochen vor diesem ein. In den Küchen wird gebacken, vor allem „Doce" (Süßes) in vielgestaltigen, teilweise schon erwähnten Formen. Das Volk empfindet in diesen zweifellos „in gewisser Weise Segen". In der Kirche oder Kapelle wird geputzt und gescheuert, was vor allem die größeren Mädchen besorgen. In der Pfarre oder Schule wird hingegen ein „Weihnachtsspiel" geprobt, auf daß es am 28. Dezember zur Freude der ganzen Kolonistenheit gut über die Bretterbühne gehe. Dem Pastor wird für die Leistung der sogenannten „Weihnachtsschule" ein ansehnliches Geldgeschenk dargebracht. Die Kolonisten hängen an diesem Spiel außerordentlich und spielen selbst mit Begeisterung mit. Sie bitten schon lange Zeit voraus um für sie passende Rollen!

In den protestantischen Gebieten mag man dieses Spiel als religiösen Höhepunkt der Weihnachtszeit bezeichnen, in den katholischen ist es ohne Zweifel die Mitternachtsmette, zu der alles hinströmt, was gehen kann. Heimgekehrt, erwartet die Kinder am Christabend die glückliche Bescherung und sodann ein Mahl in der Sala. Neben Hühnersuppe gibt es den obligaten

Schweinebraten. Den schönsten Augenblick stellt aber ohne Zweifel das Entzünden des Christbaumes dar. Alt und jung sind darob erregt. Dabei erklingen in allen Häusern die alten Weisen: „O Tannenbaum", „Ihr Kinderlein kommet", „Es ist uns heut eröffnet" und vor allem das im österreichischen Oberndorf geschaffene „Stille Nacht, Heilige Nacht", das sich unterdessen die Welt eroberte. Selbst in der dem Untergange geweihten „Colonia Austria" versammelt sich die letzte Vorarlberger Familie Grabherr-Meyer unter einem Christbaum, „stellt ein Jesuskind darunter und singt davor".

In einigen Kolonistengebieten, namentlich österreichischen und süddeutschen Ursprungs, hat sich auch noch das Rauchnacht-Brauchtum erhalten, wenngleich fast nur noch am Dreikönigstag. An diesem gehen dort auch die Sternsinger um.

Bei allem alten Hauch und Zauber möchte ich aber nicht den Unterschied verkennen: Die Kolonisten-Weihnacht hat auch fremde Akzente erhalten Drüben steht alles in gewaltigem Wachstum, man befindet sich mitten in der landwirtschaftlichen Tätigkeit; die Abende und Nächte sind wärmer als sonst im Jahr und erfüllt von Düften und vom Schwirren der sogenannten „Weihnachtskäfer".

Der Natur nach wird dieser Jahreszeit daher ein südamerikanisches Fest mehr gerecht, der Carneval. In Brasilien erlangte er eine besonders reiche Entfaltung. Der Carneval von Rio de Janeiro wurde weltbekannt. In der deutschstämmigen Bevölkerung faßte er jedoch kaum Fuß. Während die anderen sich bereits ab Neujahr in den Sambatänzen ergehen, ist in den deutschen Siedlungen keine Spur davon zu merken. Daß er ihnen auch „fremd" blieb, daran hatte sicherlich auch ihre Umwelt Schuld. Denn wie hätte sich in ihren entlegenen Rodungssiedlungen ein Sambazug aufstellen und durchführen lassen? Die strenge protestantische Einstellung zu den carnevalistischen Aufführungen, der sich ein großer Teil der deutschstämmigen Bevölkerung verhaftet fühlt, dürfte ein weiteres dazu beigetragen haben. Das Faschingsbrauchtum unter den Deutschstämmigen beschränkt sich somit auf die schon erwähnten Bälle. In den katholischen Gemeinden mögen mehr Bälle veranstaltet werden, und es wird innerhalb der Familie etwas „Schabernack" getrieben. In den alttirolischen Siedlungen konnte ich am meisten Faschingsbrauchtum erfahren.

Nach Weihnacht und Fasnacht folgt in unseren Kolonien der „Bratscherão". Er leitet die Maisernte und damit in vielen Fällen die Haupternte ein. Die Bezeichnung „Bratscherão" ist von einer Tätigkeit abgeleitet, welche während der Maisernte notwendig ist. Es handelt sich um das Abschälen der Kolbenblätter, wobei die letzten vier Blätter belassen und zusammengeknüpft werden, um den Kolben zum Trocknen aufzuhängen. Diese Verrichtung wird in den Alpenländern „Bratschen" genannt, und es ist üblich, daß man sich nachbarweise aushilft. Dieses besorgt man auch in den Kolonien in der Regel am Abend, wobei die Hausfrau reichlich Essen und Trinken aufträgt und der Hausherr einen kleinen Tanz organisiert. Die Bezeichnung selbst ist eine typische Verbrasilianisierung eines durchaus deutschen Wortes.

Am Palmsonntag zogen die Buben von Dreizehnlinden jahrelang mit ihren Prangstangen zur Kirche. Weil sie aber in der Kirche damit kindlichen Unfug trieben und die Andacht mit ihren heimlichen Auseinandersetzungen, welcher die größte und schönste Prangstange besaß, störten, hätten die „Schul-

schwestern diesen Brauch untersagt" und nur noch „Palmbuschen" gestattet. Solche sahen wir an vielen Häusern unter dem Giebel als Segens- und Abwehrzeichen aufgehängt. Sie waren mit bunten Bändern und Papierblumen verziert.

Ostern wird ähnlich wie bei uns gefeiert. Allerdings sind iberische Züge unverkennbar vorhanden. In den katholischen Kirchen stehen „Heiliggräber" mit wahrhaft südländischem Temperament aufgemacht. Wenn möglich, finden auch Prozessionen statt, in denen lebende Bilder aus dem Leiden und der Verherrlichung Christi gezeigt werden. Die Mennoniten besitzen ausgeprägte Osterspiele. Die Protestanten feiern am Karfreitag ihren höchsten Jahrestag. Daheim gibt es am Ostersonntag in allen Kolonistenhäusern gekochte gefärbte Eier oder leere Eierschalen mit „Erdnuß-Doce" gefüllt. Das ist eine aus Erdnüssen und Feigen verknetete Masse. Daneben beschenkt man sich mit „Osterhasen aus Kuchenteig". Auf Grund zahlreicher Umfragen war festzustellen, daß unsere Kolonisten beim Genuß dieser Speisen auch heute noch die Vorstellung haben, daß ihnen diese Glück und Segen bringen. Dem Osterfest folgt der „Buscherão". Der „Buscherão" trägt die Bezeichnung nach dem ersten Vorgang der neuerlichen Feldbestellung. Die Bezeichnung geht auf das deutsche Wort „Busch" zurück. Die Beseitigung des Sekundärwaldes, das heißt der Capoeira, heißen unsere Leute kurz „Buschen". Auch beim Buscherão wird Nachbarschaftshilfe in Anspruch genommen und entsprechend mit Speise und Trank verdankt.

Ein besonders schönes Fest bei den katholischen Siedlern ist das Fronleichnamsfest. Wir haben es mehrmals erlebt. Alles ist auf den Beinen. Zuvor werden überall die Straßen gefegt, so daß der Staub meterhoch aufwirbelt. Dann versieht man die Hauswände mit grünem Bauschwerk. Ähnlich wie bei uns werden Statuen, welche die Lebensstände kennzeichnen, mitgetragen. Selbst im Amazonasurwald von Pozuzo sah ich diese Tradition bis zum letzten beibehalten.

In den deutschsprachigen Siedlungen wird auch „São João", das Sonnwendfest in alter Tradition begangen; es fällt hier in die Winterwende. Überall lodern die Feuer auf. Ganz besonders feierlich schien uns das Fest von den „Pommern" gehalten zu sein. Da sprangen auch noch überall die jungen Paare über die zerfallene Glut und sah man ältere Leute Asche sammeln und für die Äcker mit heimtragen. In Dreizehnlinden läßt man zum Johannisfest die Böller krachen.

Am 25. Juli wird der Einwanderungstag des deutschen Elementes in Brasilien gefeiert. Wir konnten die Feier ausführlich miterleben.

Mit seinem Datum neigt sich sodann das südamerikanische Jahr merklich dem Frühling zu. Gleichzeitig fallen aber auch wieder Ernten an. In dieser Zeit ist die „Freßkerb" fällig. Darunter haben wir das Kirchweihfest zu verstehen, das mit feierlichem Gottesdienste eingeleitet wird, aber mit einem Mahl schließt, zu dem alles aufgeboten werden soll, was der Hof Gutes bieten kann.

Allerheiligen und Allerseelen zeichnen sich bei den Kolonisten durch ein ergreifendes Totengedenken aus. Es handelt sich um ein wahrhaft ehrliches Bekenntnis der Verbundenheit der Lebenden mit den Toten. Die Ahnenketten, in denen jeder selbst nur Glied ist, sind dem gesunden Kolonisten voll gegen-

wärtig. Die Gräber werden schön geschmückt, oft werden die Grabsteine oder -kreuze erneuert, und das ganze Friedhoffeld weist kein Unkraut mehr auf. Nach dem Kirchenbesuch und Libera verweilen die Familien lange vor den Gräbern im Gebete. Auch erlebte ich es, daß die Alten bei dieser Gelegenheit „Ihrer Gräber in Europa" gedachten und still an der Hoffnung zehrten, daß der Tod alle Verwandten dereinst wieder zusammenführen werde. In Dreizehnlinden findet am Allerseelentag eine „Gefallenenehrung" statt, wobei die Tumba mit der brasilianischen und österreichischen Fahne geschmückt wird, und die Kapelle einen Trauermarsch bläst.

Bis 1965 wurden dort auch noch Anklöpfellieder gesungen, welche den Advent und eine neue Weihnacht ankündigten, die wir mit Recht als brauchtümlichsten Höhepunkt des Jahres der Kolonisten und als ein Zeugnis der Verbundenheit mit ihrem Herkunftsland bezeichneten. Dieses begegnet uns aber nicht nur im Brauchtum, sondern auch in vielen anderen volkstümlichen Erscheinungen.

Anmerkungen

[1]) Karl Ilg, Die Walser in Vorarlberg, 2 Bde., Dornbirn 1949 und 1956. (= Schr. z. Vlbg. Landeskunde 3, 6).

[2]) Im Erscheinen begriffen: Pioniertat. Durch Bergwelt, Urwald und Steppe zu Tirolern.

[3]) Karl Ilg, Die Gegenwartsaufgabe von Sitte und Brauch. (Tir. Heimat 20, 1956, S. 123—131).

[4]) Ebenda, S. 130.

[5]) Karl Ilg, Volk, Volkskunde, Europäische Ethnologie; in: Beitr. z. Namenkunde und Sprachgeographie, Innsbruck 1970. (= Ibk. Beitr. z. Kulturwiss., Bd. 16; Finsterwalder Festschr.)

[6]) Karl Ilg, Ein Beitrag zur Geschichte des Ofens und der Stube. In: Volk und Heimat (Geramb-Festschrift), Graz 1949, S. 85 ff.; — Ders., wie Anm. 2.

[7]) Karl H. Oberacker, Der deutsche Beitrag zum Aufbau der brasilianischen Nation. São Paulo 1955. S. 233 ff.

[8]) Aurelio Porto, Die deutsche Arbeit in Rio Grande do Sul. São Leopoldo 1936. S. 221 ff.

[9]) Ebenda, S. 225 ff.

[10]) Karl Ilg, wie Anm. 3, S. 130.

[11]) Ich verweise daher auf die im Erscheinen begriffene Gesamtveröffentlichung „Pioniertat", wie Anm. 2.

[12]) Hanns Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr. Salzburg 1934.

[13]) Josef Huber, Das Brauchtum der Totenbretter. München 1956.

Mummereien im Rheinland

(Mit 1 Karte im Text)

Von Matthias Zender, Bonn

Leopold Schmidt hat vor anderthalb Jahrzehnten aus dem Besitz seines Museums zwei Masken „von der Mosel" beschrieben und den rheinischen Volkskundlern in diesem Zusammenhang einige Fragen gestellt [1]).

Klaus Beitl hat danach in Zusammenhang mit einer ähnlichen Maske im Eifelmuseum Mayen auf den Gegensatz zwischen dörflicher Fastnachtsfeier des Rheinlandes und den modernen Formen des Karnevals, wie sie in Köln geschaffen wurden und von dort das ganze dörfliche Brauchtum beiseite schoben, hingewiesen. Jedenfalls ist durch die Ähnlichkeit der Masken in Wien und Mayen die Herkunft aus dem Moselland oder der Koblenzer Gegend gesichert. Es ist unwahrscheinlich, daß sie aus Baden stammen, wie vermutet wurde. Wahrscheinlicher ist, daß ein Fastnachtsbegeisterter an irgendeinem Ort an der unteren Mosel sich in recht unbeholfener Weise vielleicht nach einem Fotovorbild im Maskenschnitzen versuchte. Ob allerdings das Moselland zum Verbreitungsgebiet der Holzmasken zu rechnen ist, wie Beitl vermutet, bleibt ungewiß [2]).

Vielleicht aber läßt sich im Überblick über das ältere Maskenwesen zu Fastnacht im Rheinland die Grundlage für einen derartigen Versuch, Masken zu fertigen, etwas deutlicher machen.

Dabei stützen wir uns zunächst auf die literarischen und archivalischen Nachrichten, dann auf die Sammlung für das Rheinische Wörterbuch, insbesondere eine erste Umfrage von 1909 und eine zweite von 1922, in denen fast alle Orte der ehemaligen Rheinprovinz erfaßt sind. Die Maskenbeschreibungen treten dabei durchaus gegenüber Schilderung von Umzügen, von Fastnachtsheischeliedern und anderem zurück. In etwa hilft schon die Bezeichnung der Maske weiter, außerdem geben Lieder und Zurufe Hinweise.

Die Schilderung der dörflichen und kleinstädtischen Fastnacht für die Zeit von 1880 bis 1900, als der Brauch noch kaum von den Kölner Neuerungen tangiert war, ist für größere Areale ziemlich einheitlich. Maskierte oder unmaskierte [3]) Jugendliche oder schulpflichtige Kinder, Knaben und Mädchen, ziehen um und erbitten Gaben, die sie nachher gemeinsam verzehren. Im Bereich westlich von Köln und am Niederrhein tragen die Kinder dabei einen Rommelpott oder Fuckepott, ein Rubbeldöppe, einen mit einer Schweinsblase überspannten Topf, wobei man in der Schweinsblase ein Stöckchen bewegen kann [4]), so daß ein durchdringendes Geräusch zu hören ist.

Auf dem Hunsrück und in der Eifel ziehen die Kinder, vielfach unmaskiert, ihre Heischelieder singend mit einem Holzsäbel, Spieß oder einem Stock mit Apfel in der Hand um, auf den die Gaben gesteckt werden [5]).

Am Niederrhein reiten die Bauernburschen und Knechte mit ihren aufgeputzten Pferden über Feld, besuchen auf den Höfen die Mädchen oder Mägde, die bunte Bänder bereithalten und den Pferden in die Mähne flechten. Das ist ein ausgesprochen bäuerlicher Brauch, der der sozialen Situation dieser Landschaft entspricht. Der Brauch ist oft verbunden mit dem Sammeln von Würsten, die an einer Gabelstange getragen werden.

Die Antworten, nach denen nur arme Kinder sammeln, oder gar der Heischgang zum regelrechten Bettelgang geworden war, sind nicht zu übersehen [6]). Ein Ansatz zu solcher Entwicklung war möglicherweise schon in den vielen Heischegängen der Handwerkergesellen und des unteren Bedienstetenstandes gegeben, die für das 18. Jahrhundert und ältere Zeit charakteristisch sind, um 1880 aber bis auf geringe Reste verschwunden waren [7]).

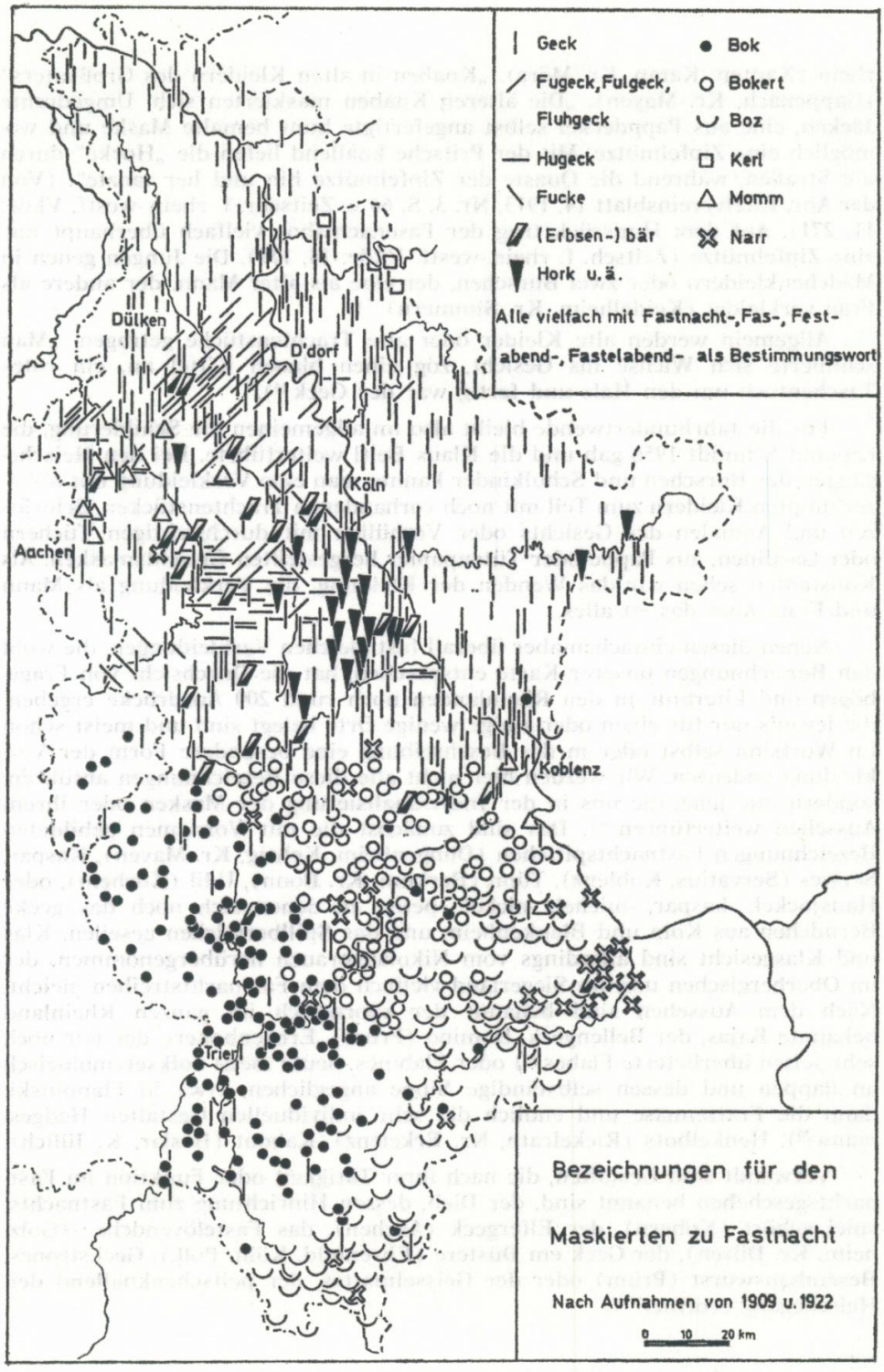
Über die Verbreitung und die Art der Masken gewinnen wir ein deutlicher gezeichnetes Bild nicht bloß aus den Beschreibungen und historischen Nachrichten, sondern auch aus den Bezeichnungen, die zum Teil fest abgegrenzt verbreitet sind, wie die beigegebene Karte zeigt.

Als recht feste Grenze erweist sich die Eifel, bis zu der ripuarisch/niederfränkisches „Geck" reicht [8]).

Als Besonderheit ist zu nennen Fugeck, nach dem Zuruf zu Hugeck, volksetymologisch zu Flugeck, Fulgeck und Fuckegeck umgestaltet, zu dem das Fujagen (der Heischegang) gehört [9]). Hork mit Horregeck [10]) und verwandten Formen wird westlich von Bonn und nördlich der Ahrmündung überliefert, während Ableitungen des im 16. bis 18. Jahrhundert allgemein gebrauchten Vermummen [11]) sich nur nördlich von Aachen und westlich von Jülich gehalten haben.

In der Westeifel, an der Mosel und im Rheinfränkischen gelten in fest abgesetzten Gebieten die untereinander verwandten Formen (Fas-nachts)-bō : k, -bō : kert, -bōts, die nicht, wie behauptet wurde [12]), zu Bock gehören, sondern zu einem Wort boken, bokezen, Bautz [13]), Butz, Wörter, die wir als Bezeichnung von Einhüllung und Drohendem erkennen. Von der Bezeichnung der Fastnachtsmaske aber gibt es wieder Bedeutungsableitungen verschiedener Art. Alle diese Bezeichnungen sind in charakteristischen, der Mundartforschung bekannten, fest abgegrenzten Räumen verbreitet, deren Prägekraft für die Jahrhunderte vor der industriellen Wende erwiesen ist, und die die Bezeichnungen und ihre Verbreitung in jedem Falle zum wenigsten in die Zeit vor 1800 verweisen [14]).

Für die mit diesen Ausdrücken bezeichneten Masken ergeben die Beschreibungen ein ziemlich einheitliches Bild. „Die Spieler des Rommelpottes, halbwüchsige Burschen trugen eine aus Tütenpapier geschnittene Gesichtsmaske mit Löchern für Augen, Mund und Nase, einen Napoleonshut aus ebendiesem Papier gefaltet, einen mit dem Futter nach außen gekehrten Rock" (Lümbach, Kr. Erkelenz). „Der Junge trug einen alten Hut, eine Schürze vors Gesicht gebunden, eine alte, zu große Jacke links gemacht und so angezogen, daß sie auf dem Rücken zugeknöpft wurde. Die Schulmädchen einen langen Rock, ein Kopftuch, einen Buckel" (Blankenheim, Eifel-Kal. 1939, S. 43 ff.). „Die Kinder haben das Gesicht mit einer Gardine verhüllt, — 1900" (Schmidtheim, Kr. Schleiden). Die umgekehrten Kleider erweisen sich als Konstante im rheinischen Fastnachtsbrauch, zum Beispiel auch beim Wurstjagen am Nieder-



Karte 6: Bezeichnung für den Maskierten zu Fastnacht im Rheinland
(Entwurf: Matthias Zender, 1971)

rhein (Xanten, Kamp, Kr. Mörs). „Knaben in alten Kleidern des Großvaters" (Gappenach, Kr. Mayen). „Die älteren Knaben maskierten sich. Umgedrehte Jacken, eine aus Pappdeckel selbst angefertigte bunt bemalte Maske und womöglich eine Zipfelmütze. Mit der Pritsche knallend liefen die „Horke" durch die Straßen, während die Quaste der Zipfelmütze hin und her tanzte". (Von der Ahr, Eifelvereinsblatt 14, 1913, Nr. 3, S. 66 = Zeitschr. f. rhein.-westf. Vkde. 11, 271). Auf dem Hunsrück trug der Fasenachtsboz vielfach überhaupt nur eine Zipfelmütze (Zeitsch. f. rhein.-westf. Vkde. 14, 171). Die Jungen gehen in Mädchenkleidern oder zwei Burschen, der eine als alter Mann, der andere als Frau verkleidet (Keidelheim, Kr. Simmern) [15]).

Allgemein werden alte Kleider oder alte Trachtenstücke getragen. „Man schmierte sich Wichse ins Gesicht, zog einen blauen Kittel an, ein rotes Taschentuch um den Hals und fertig war der Geck [16])."

Für die Jahrhundertwende bleibt also im allgemeinen die Schilderung, die Leopold Schmidt 1956 gab und die Klaus Beitl weiterführte. Bei den Heischegängen der Burschen und Schulkinder kannte man eine Verkleidung mit alten, zerlumpten Kleidern zum Teil mit noch vorhandenen Trachtenstücken, Schwärzen und Anmalen des Gesichts oder Verhüllen mit durchsichtigen Tüchern oder Gardinen, aus Pappe oder Tütenpapier hergestellten Gesichtsmasken. Als Konstanten sehen wir das Wenden der Kleidung, die Verkleidung als Mann und Frau. Aber das ist alles.

Neben diesen einfachen aber überall fast gleichen Verkleidungen, die wohl den Bezeichnungen unserer Karte entsprechen, hat die Durchsicht von Fragebögen und Literatur in den Rheinlanden noch rund 200 Ausdrücke ergeben, die jeweils nur für einen oder einige wenige Orte belegt sind und meist schon im Wortsinn selbst oder in der Beschreibung eine besondere Form der Verkleidung andeuten. Wir werden hier nicht alle diese Bezeichnungen anführen, sondern nur jene, die uns in der Individualisierung der Masken oder ihrem Aussehen weiterführen [18]). Das sind zunächst die mit Vornamen gebildeten Bezeichnungen Fastnachtspittchen (Düngenheim, Kehrig, Kr. Mayen), Kaspar, Serwes (Servatius, Koblenz), Tünn (Berkum, Kr. Bonn), Udil (Kochem), oder Hansjockel, -kaspar, -michel, -nickel, -peter, zu denen sich noch das gecke Berndchen aus Köln und Blankenheim und das Spillberndchen gesellen. Klas und Klasgesicht sind allerdings vom Nikolausbrauch herübergenommen, der im Oberbergischen und im Siegerland vielfach dem Fastnachtstreiben gleicht. Nach dem Aussehen sind benannt der sporadisch im ganzen Rheinland bekannte Bajas, der Bellengeck, Domino (Prüm), Erbsenbokert, der nur noch sehr selten überlieferte Flabes [19]) oder Flabines, heute meist volksetymologisch an flappen und dessen selbständige Sippe angeglichen, etwa in Flappinski, dann die Fratzennase und endlich die sehr individuellen Gestalten Hedgesmann [20]), Henkelbots (Rickelrath, Kr. Erkelenz), Kabout (Boslar, K. Jülich).

Verwandt sind Gestalten, die nach ihrer Tätigkeit oder Funktion im Fastnachtsgeschehen benannt sind, der Dieb, dessen Hinrichtung zum Fastnachtsspiel gehört (Kobern), der Elfergeck (Aachen), das Fastelövendcher (Golzheim, Kr. Düren), der Geck em Düstere (Ehrenfeld, Köln, Poll.), Geckstrones, Besemhanswurst (Prüm) oder der Geisselmattes, der peitschenknallend den Heischegang eröffnet [21]).

Zum Teil von der Rolle der Handwerker im Fastnachtsbrauch, zum Teil auch vom fremdartigen Aussehen ergibt sich die Verkleidung als Handwerker, Krämer oder Hausierer, wie in bestimmten Bezeichnungen deutlich wird: Felleisen (Bundenbach, Kr. Birkenfeld), Glaskomiker (Köln), Kazaue, Klütekopp (Köln), Kohlepözer (Burscheid bei Aachen), Moschelekrämer, Schottelejan, Schorit (Kettenis b. Eupen). Hier schließen sich Gestalten zerlumpten Aussehens an: Lumpengarwes (Engers, Kr. Neuwied), -geck (Bad Salzig), -scheusal (Koblenz), und die Strohverkleidungen Strohgeck, Strohmann, Strohbär. Von der Vogelscheuche sind die beiden Ausdrücke Bohnenscheusal, Hanfboz (Ravengiersburg, Kr. Simmern) genommen, von Kinderschreckgestalten die Donnermoder und Graumar (Morshausen, Kr. St. Goar). Die Maskierten tragen Beutel bei sich, mit deren Inhalt sie Mädchen schwärzen. Sie heißen daher Aschebeutel, Puderbeutel (St. Goar), Schwarzsack, Spinnebeutel [22]) und der schwarze Pitter in Kobern.

Die Verkleidung mit Hilfe von Frauenkleidern, schon im Spätmittelalter gerügt, führt zu Bezeichnungen wie leddelige Alte, Brakelsus, Eiersus [23]), Fastnachtsmensch, Grieth (Nieukerk bei Geldern), Hex, Hutringche, Huttkatring, Möhnemantel (Godesberg), Mohnegeck (Dremmen, Kr. Heinsberg), Mohnen (Prüm), Preizebill und Puhhex (Niederembt, Kr. Bergheim).

Unter den Tiermasken weist der Erbsenbär (Erbsen[stroh]bär) oder Strohbär [24]) in seiner geschlossenen Verbreitung wohl auf eine ältere Grundlage, in den Streubelegen auf gelegentliche und individuelle Nachahmung der Bärentreiber hin. Eine besonders interessante Maske kennt das Birkenfeldliche, der bolisch Bock [25]). Ein Bursche trägt einen Rechen mit einem Querholz schräg nach vorne, über den Burschen und den Rechen ist ein großes Tuch oder eine Decke gespreitet, die beide verhüllt. So geht der bolisch Bock über die Straße und macht dabei plumpe Angriffe auf die Mädchen (Hoppstädten, Heimbach, Baumholder). Mehrfach sind Vogelmaskierungen belegt wie Fastnachtshinkel, Juppmösche, Schlatervogel (Salatvogel), Schrauthuhn. Nur vom letzten haben wir in der Sage eine genaue Beschreibung [26]). Vogelstellermaskierungen verbergen sich wohl hinter den Bezeichnungen Möschegeck (Rheindahlen) und Vogelsgeck (Frechen, Kr. Köln).

Zum Abschluß der Fastnacht wird eine Maske und eine Puppe verbrannt: Bacchus (Backes), (Essen-Rotthausen, Essen-Altendorf, Kr. Rees, Dinslaken, Eupen, Gegend von Aachen), Hopfenditz, Lazarus (Jülich; Alsdorf, Kr. Aachen), Strohmann(us), Fastnacht [27]), Zachäus (Hermülheim, Kr. Köln), Jan (Immendorf, Kr. Geilenkirchen). Aber es kommt auch vor, daß ein Bursche in Stroh verkleidet oder der Erbsen- oder Strohbär zum Dorf hinausgeleitet wird, er muß dann rasch aus dem angezündeten Stroh heraus springen.

Wir verfügen zwar noch über eine ziemliche Anzahl weiterer literarischer und historischer Nachrichten über Mummereien im Rheinland, aber Holzmasken werden nirgends genannt. Im Gegenteil sowohl für Köln, wie Trier und Koblenz wird im 18. Jahrhundert ausdrücklich der Verkauf von Wachs- und Papiermasken erwähnt, und etwa ihre Auslage im Schaufenster verboten [28]).

Die Ursachen für das Verschwinden der alten traditionellen Verkleidungen und für die Vereinfachung sind rasch genannt. Drei Gründe sind anzuführen.

1. Die soziale Struktur hatte sich gewandelt, der Heischebrauch der Gesellen war entweder zum allgemeinen Kinderbrauch oder — im Rheinland besonders häufig — zu einer Bettelei der armen Leute geworden.

2. Da die Schulkinder schon früh Träger des Heischebrauches wurden (1720 in Afferden), gewannen Pfarrer und Lehrer Einfluß auf die Gestaltung. Der Heischegang wurde von der Schulbehörde verboten (Gürzenich, Kr. Düren). Zum wenigsten wurde das Maskentragen untersagt oder der Heischegang vom Lehrer geregelt. Er fand in der Schulpause statt (Berg, Kr. Schleiden). Einfluß von Kirche und Schule bemerken wir auch in den beim Heischen gesungenen Liedern, Kirchenliedern (Hösel, Kr. Düsseldorf) oder Schulliedern (Rieden, Kr. Mayen) oder gar Liedern wie: Es geht durch alle Lande; Üb immer Treu und Redlichkeit (Heistert, Kr. Schleiden). In Trechtingshausen ist der Heischegang zu einer Belohnung der Meßdiener geworden [29]). So kommt es, daß auf die Maskerade in ziemlichem Umfange, ja sogar auf die Heischegänge verzichtet wurde, daß um 1900 die ländlichen Bezirke weithin frei sind von dem Brauch einer umfangreichen und vielfältigen Maskierung.

3. Wenn wir für 1900 nur noch Bruchstücke der ursprünglichen Maskierung fassen, so liegt die Ursache vor allem in der raschen Ausbreitung der Kölner Karnevalsformen des 19. Jahrhunderts, auf die alle Beantworter ebenso wie die Heimatschriftsteller wie gebannt schauen; nur diese Formen scheinen beachtenswert, die einfachen, simplen eigenen Maskierungen werden allenfalls kurz erwähnt, aber nicht beschrieben.

Es fallen allerdings in diesem etwas einschichtigen Bild für die ältere Zeit bestimmte Orte heraus. Das ist nicht nur Köln. Schon im 18. Jahrhundert werden ausgedehnte Fastnachtsfeiern sowohl in Trier wie in Koblenz erwähnt. Ja für Koblenz spricht der Rheinische Antiquarius von Tausenden von Masken.

In unserer Umfrage sind Landstädte und Kleinstädte sehr oft Träger eines noch halbwegs traditionellen blumigeren Fastnachtslebens. Diese etwas aufwendigere Fastnachtsfeier zeigte um 1880—1900 noch lokale Züge, während die Mittelstädte wie Siegburg und Euskirchen schon dem Kölner Einfluß erlegen waren [30]). Es sind uns aufgefallen Blankenheim und Euren bei Trier mit ihrem Geisterzug, den allerdings um 1900 auch noch Bonn kennt, dann Orte wie Lechenich, Eupen, Prüm, die jeweils gegen ein Halbdutzend lokaler Masken überliefern. Dort hatten sich noch Reste einer ausgedehnten Fastnachtsfeier aus der Zunft- und Handwerkerzeit erhalten, diese waren im 19. Jahrhundert als Signum dieser Städtchen ausgebaut worden. Um 1880 war solch lokale Feier noch nicht von dem Schwall Kölner karnevalistischer Neuerungen überdeckt, hatte vielleicht nur Hanswurst und Bajas aus den frühesten Ausformungen des Kölner Karnevals des 19. Jahrhunderts übernommen.

In diesem Zusammenhang ist nun nicht zu übersehen, daß nicht bloß Koblenz selbst im 18. Jahrhundert einen vielfältigen Karneval kannte, sondern daß gerade die Orte an der unteren Mosel und am Rhein bis Boppard und Andernach, möglicherweise noch abhängig von der Koblenzer Feier im 18. Jahrhundert, eine reiche Gestaltung der Fastnacht um 1900 überliefern [31]). Als Hauptorte aber werden Kobern und Gondorf genannt. Kobern hatte am Fastnachtsdienstag einen Zug, dabei als Hauptpersonen den Hanspitter oder schwarzen Pitter, der auf dem Leib zwei Säckchen mit schwarzer Farbe trug und in den Häusern die Mädchen anschwärzte. Dann gab es den Dieb, als

zweite Gestalt, einen Strohmann mit Lumpen gekleidet. Eine Gerichtssitzung wurde anberaumt, in der alle Ereignisse des vergangenen Jahres behandelt wurden und die mit Verbrennung des Strohmannes endete [32]). Auch Gondorf kannte bestimmte Maskierungen in seinem Fastnachtszuge: den Soldaten, den Bauersmann und die Bauersfrau in Hunsrücker Tracht, einen Bärentreiber, einen Clown und Heinzelmännchen, dazu einen Zigeunerwagen mit Zigeunern.

Wir sehen also recht deutlich für das Ende des 19. Jahrhunderts im Raum der mittleren und unteren Mosel in den größeren Winzerorten und am Rhein in der Umgebung von Koblenz eine im Vergleich zu den unscheinbaren Formen der Eifel und des Hunsrückes aufwendigere lokale Gestaltung der Fastnachtsfeier.

Mit solcher Beobachtung aber fassen wir etwas von der geistigen und allgemeinen Grundlage, auf der Versuche zum Maskenschnitzen sich herausgebildet haben können mit Produkten, wie wir sie heute in den Museen von Wien und Mayen sehen. Wenn also diese Masken für sich in keiner wirklichen Tradition stehen, so scheinen sie mir doch ein bemerkenswertes volkskundliches Zeugnis für eine bestimmte Situation im Volksleben der Unteren Mosel und damit der volkskundlichen Beachtung vielleicht wichtiger als manche andere Besonderheit.

Anmerkungen

[1]) Leopold Schmidt, Masken aus dem Moselgebiet (Zs. f. Vkde. 53, 1956/57, S. 249—259).

[2]) Klaus Beitl, Masken aus dem Moselgebiet (Rhein.-westf. Zs. f. Vkde. 9, 1962, S. 263—267).

[3]) Keine Maske Hubbelrath, Kr. Düsseldorf; Ründeroth, Kr. Gummersbach; Rodenbach, Waldbreitbach, Rengsdorf, Hallenberg, Kr. Neuwied; Acht, Adenau, Kirchesch, Weiler, Kr. Mayen; Wallendorf, Kr. Bitburg; Becherbach, Desloch, Kr. Meisenheim; Dahlem, Kr. Schleiden; vgl. auch Christoffel, Wittlich S. 65.

[4]) Atlas der deutschen Volkskunde, hrsg. v. Harmjanz u. Röhr, Karte 43. Daneben gibt es noch die Büsse aus Holunderholz.

[5]) Clara Weber, Die Heischelieder an Fastnacht im Rheinlande, 1933. — Lengler, Birkenfelder Bilder S. 67.

[6]) Die armen Leute des eigenen Ortes, zum Teil auch ausgesprochen armer Dörfer, kommen maskiert heischen. Niel, Kr. Kleve; Ickten, Kr. Essen; Arsbeck, Kr. Heinsberg; Leimbach, Kr. Adenau; Oos, Kr. Prüm; Senheim, Kr. Zell; Dorsheim, Mandel, Büdesheim, Langenlonsheim, Niederhausen, Norheim, Kr. Kreuznach; Leiwen, Kr. Trier; Kempfeld, Kr. Bernkastel; Wasserliesch, Kr. Trier. Dazu Zs. f. rhein.-westf. Vkde 13, 215; 23, 74. Rhein. Wb. 1, 421 (= Rheinisches Wörterbuch, hrsg. v. Josef Müller). Für diese Armen erhält die Maske eine besondere Funktion, sie ermöglicht, anonym zu betteln. In dieser Hinsicht wird die Maske respektiert (Zemmer, Wasserliesch, Kr. Trier; Soest, Tünsdorf, Kr. Saarburg). Auch die Vermummten, die bei ihrem Heischegang schweigen, sind wahrscheinlich der Gruppe der Armen zuzuzählen (Oos, Kr. Prüm; Zemmer, Kr. Trier; Soest, Körrig, Tünsdorf, Kr. Saarburg; Niederlosheim, Kr. Merzig). Zum Teil ergeben sich kuriose Weiterungen. Es nehmen zwar alle Kinder am Heischegang teil, aber nur die armen verteilen die Gaben unter sich (Gürzenich, Kr. Düren). Auch die Masken bleiben wie die Bettler an gewöhnlichen Tagen hinter der Tür stehen und beten, bis sie Gaben erhalten haben (Bettingen, Mettendorf/Bitburg; Eifel 30, S. 28). Es ziehen sich jene Kreise, die sich im Dorf absondern, nicht immer die reichsten Bauern, vom Brauch zurück.

[7]) Joseph Klersch, Die Kölnische Fastnacht von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Köln 1961, S. 28 ff. — Nikolaus Kyll, Stadttrierisches Fastnachtsbrauchtum gegen Ende des 16. Jahrhunderts (Neues Trierisches Jahrbuch 1970, S. 6—16). Dort Webers Brauch und Ellenschiff 1583 genannt. Das Schiff als Fastnachtsspiel der Schiffer im 16. Jahrhundert auch in Nijmegen, wie schon 1133 in St. Trond (Rekeningen der stad Nijmegen, Bd. 8, 1919, S. 131). Schon im 15. Jh. war Maskierung im Kölner Gebiet allgemein üblich: dat eyn man sych also verstalt hadde myt eynem angesycht als heyr (hier) dye lude plegen zo doyn up den vastavent (Adelheid von Linnich). Germania 28, S. 28. Das Umgehen der Stadtdiener mit dem Handschuh in Köln, Klersch, S. 50. Trinkgelder an Fastnach (1426), Demandt, Regesten der Grafen von Katzenelnbogen Nr. 6120. In Trier wird 1590 den Hebammchen, Badermägden, Kohlenmessern und Holzliddern und Kindern das Eierheischen verboten. Trier. Chronik 7, S. 80. — Sehr ausgebreitet ist der Fastnachtsbrauch bei den Wollenwebern in Münstereifel (Toni Hürten, Bad Münstereifel, S. 41). Hierher gehört auch das Blasiusjagen am 3. 2. in Köln (Klersch w. o., S. 46). In Rheinberg 1554 bei Müllern, Bauern und Boten (Picks Monatsschrift 6, S. 78 f.). Das Blasiusjagen war im 19. Jahrhundert Brauch der Dorfjugend in der Umgebung von Köln geworden (Dormagen, Stommeln, Poulheim, Worringen usw., Rhein. Land 1923, Heft 3/4, S. 52). Am Niederrhein hatte sich der Heischegang der Müllergesellen (Loikum, Kr. Rees), der Schmiedegesellen (Ringenberg, Kr. Rees, Rh. Wb. 2, 305) und im Anschluß an solchen Handwerksbrauch der Schullehrer (Solingen) und der Briefträger (Düffelward, Frassel, Kr. Kleve) um Mettwürste bis zum 19. Jahrhundert, zum Teil bis 1900 erhalten. Das Fastnachtskollektieren der Müllerknechte in den Bezirken Kleve und Xanten war zwischen 1773—1790 Gegenstand zahlreicher Verordnungen (W. Oediger, Das Staatsarchiv Düsseldorf und seine Bestände I, 1957, S. 254, 278).

[8]) Kluge-Götze-Mitzka, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, [18] Berlin 1960, S. 238.

[9]) Zu ndl. fooi Trinkgeld. Jagen hier im Sinne von erwerben auch in Fastelowendsjagen und Blasiusjagen erhalten. Rh. Wb. 2, 846 f. Vuhjagen ist historisch für den Niederrhein vielfältig belegt (Geldrischer Heimatkalender 1966, S. 69). In Geldern 1665 die voeijachten of vastenavendsspelen der Junggesellen (J. Habets, Geschiedenis van het tegenwoording Bisdom Roermond Bd. 2, S. 401). 1689 in Viersen (F. W. Lohmann, Geschichte der Stadt Viersen 1913, S. 495 f.). 1732 wird in Kempen ein Vuhjäger an den Pranger gestellt (H. Kleintitschen, Geschichte von St. Hubert, S. 147). In Afferden sammelten um 1720 die Schulkinder durch Vouyjagen am Fastnachtssonntag Biergeld, davon tranken sie am „raesenden Montag" in der Schule Bier. Das herrschaftliche Verbot führte zur Gegenaussage der Einwohner, es handele sich da um eine Gerechtigkeit, welche von 100 zu 100 Jahren in Gebrauch gewesen. Noch um 1800 jagten in den Nachbarorten Swalmen und Grubbenvorst und wohl auch in Afferden die Knaben die Fuh, die dabei Hüte aus buntem Papier trugen. Die Gaben trugen sie in einer Kiepe und verzehrten sie in der Schule bei Bier (O. Ferber, Geschichte der Familie Schenck von Nideggen 1860, S. 13 f.).

[10]) Rh. Wb. hrsg. v. Müller u. a. III, 1935, Sp. 821.

[11]) Rh. Wb. V, Sp. 1394 f.

[12]) Rh. Wb. I, Sp. 848 f., 888 f., II, Sp. 308. Nikolaus Fox, Saarländische Volkskunde, 1927, S. 487.

[13]) Schon 1567; Rhein. Westf. Zs. f. Vkde. 13, 1966, S. 186.

[14]) Auch die historischen Belege bestätigen das Verbreitungsbild im allgemeinen. Nur Mommen, das im 18. Jahrhundert noch überall in den schriftlichen Quellen vorkommt, ist 1900 auf die Aachener Gegend zurückgedrängt worden durch „Geck", das bei Weinsberg noch Hofnarr im Dreikönigsspiel bedeutet und während des ganzen Mittelalters (in Aachen, Bonn, Kleve, Duisburg, Neuß usw.) den Hof- oder Stadtnarren bezeichnet. Es ist sonst in der Bedeutung töricht (die fünf gecken jonfferen) oder wahnsinnig (Geckshus) vielfach überliefert. Eine erste Weiterführung ist die Geckengesellschaft von 1381 am Hof von Kleve. Sonst erst 1689 in der Gegend von Krefeld: gecken en mommenspelen; Norrenberg, Geschichte der Herrschaft Grefrath, S. 141 f. Dazu um 1550 in Köln noch Fastnachtsbots im Fastnachtsspiel, butzengesicht und butzenmann (Archiv Rhein. Wb.).

[15]) Schon im 15. Jh. getadelt (Schulte, Geschichte der Stadt Linnich, S. 187). In Köln 1567 bestraft (Klersch, S. 42). Nach Heischeliedern gingen immer zwei als Mann und Frau Maskierte zusammen „En Herchen un en Fraichen" (Cl. Weber, a. a. O., S. 38 f., 42, 133, 171).

[16]) Heimatbuch Broichweiden, S. 138.

[17]) Leopold Schmidt, s. Anm. 1. — Klaus Beitl, s. Anm. 2. — M. Zender, Das Brauchtum als Zeugnis für Wesensart und Gliederung des Mosellandes (Zs. f. Vkde. 54, 1958, S. 38 f.). Einige zusätzliche ältere, um 1900 schon verschwundene Requisiten ergeben sich aus Zurufen und Heischeliedern. Die Lumpenmaske wird angesprochen: Fastnachtsgeck, Lompedreck, oder mit Lompe bedeckt (Dierdorf, Kr. Neuwied; Andernach, Kottenheim, Niedermendig, Kr. Mayen; Rübenach, Urmitz, Weißenturm, Kr. Koblenz; Lompesäck, Kaimt, Kr. Zell) oder „Lok en de Mau, ne Lapp dafür". Die Strohmaske: mit Stroh bedeckt (Melsbach, Kr. Neuwied). Auf den mitgeführten Stock spielt der Ruf an: Hujeck met de lange Besemsteck (Giesenkirchen, Kr. Mönchen-Gladbach; Nideggen, Roelsdorf, Soller, Stockheim, Kr. Düren; Caster, Kr. Bergheim). Vielleicht ist eine Bocksmaske angesprochen: Horjäck ... hat de Botz voll Geissehor (Heimersheim, Löhndorf, Sinzig, Westum, Kr. Ahrweiler) oder Hüh, hüh, Geißebart (Erpel, Kr. Neuwied) (J. Müller, Fastnachtsrufe im Rheinischen. Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 11, S. 271). Die Heischelieder sprechen vor allem die Trachtenstücke an: Fastelowendsmorgen komm ich widder met dem blauen Kittel (Kr. Düsseldorf-Mettmann). Ein Symbol der Armut und des Bettlers, das im Nikolausbrauch weit verbreitet ist (Zs. f. Vkde. 54, 1958, S. 28 f.), klingt zweimal im Heischelied auf: Fastelowend eß wiede gekomme, hat sing Stiwwele met Wid (ahd. witu Rute) gebonge (Unkelbach, Remagen, Kr. Ahrweiler, Fussingen/Westerwald), de Botz met Wigge (Weiden) gebonge (Remagen) (Cl. Weber, a. a. O., S. 107). Dutzende von Verordnungen des 17. und 18. Jhs. weisen das Eierheischen auch der Junggesellen mit und ohne Masken als allgemeinen Brauch aus (J. J. Blattau, Statuta Synodalia, dazu: Trier. Heimat 7, S. 54, 80, 141; 1609 Wolfersweiler. Zs. f. rhein. u. westf. Vkde 26, S. 16; Kyll, a. a. O.). Wohl gegen das Mitführen des Säbels oder Spießes: 1640 in Bachanalibus colligentes ova erunt inermes et faciunt decenter sine rixis (P. Oster, Geschichte der Dekanate Prüm-Waxweiler 1927, S. 612). Junggesellen heischen 1638 in Mettendorf Eier, die sie nachher in einem Privathaus verzehren (Th. Witry, Hexenwesen und Zauberei in Luxemburg 1939, S. 141). In Andernach waren vier Junggesellen „mommen" gegangen, einer mit einer „fidlen". Sie hatten im Kloster einen Schinken gestohlen (F. J. Heyen, Inventar des Archivs der Stadt Andernach 4, 1970, S. 142).

[18]) Näheres im Rh. Wb. unter den entsprechenden Stichwörtern.

[19]) Vgl. Rh. Wb. 2, 514; 9, 1186.

[20]) Ein mit Efeu überdeckter Bursche in Uerzig/Mosel. Christoffel, Von den Maaren bis zur Mosel, Wittlich 1966, S. 62. Dazu aus Grevenmacher, der Wilde Mann Ed. de la Fontaine, Luxemburger Sitten und Bräuche. Luxemburg 1883, S. 23—25.

[21]) Rh. Wb. 2, Sp. 1162.

[22]) Rh. Wb. 1, 283; 8, 361. — Schwarzsack: Karl Guthausen, Meine Heimat Dahlem. Eifel, 1967, S. 200. Aschensack: Monschau.

[23]) Rh. Wb. 2, 40.

[24]) Rh. Wb. 2, 150; 8, 856. Der Brauch des Erbsenbären ist seit der Mitte des 19. Jhs. deutlich im Rückgang. Die Zahl der literarischen Belege ist größer als die in Fragebogen.

[25]) Rh. Wb. 1, 853 (bohlia ist verlesen). G. W. Diener, Hunsrücker Volkskunde, 2. Aufl., 1962, S. 208. Mitt. Dr. Klar, Birkenfeld.

[26]) Trierische Heimat 5, 1929, S. 141. M. Zender, Sagen und Geschichten aus der Westeifel 1966, Nr. 421. Ein Bursche wurde in einen Trachtenkittel gesteckt und so zusammengebunden, daß er nur ganz kleine Schritte machen konnte und nichts sah. — Auch eine Wolfsmaske ist mir nur aus einer Sage bekannt; Zender, w. o., Nr. 279.

[27]) Rh. Wb. 1, 349; 3, 806; 5, 252; 8, 859 f. Dietz-Rüdiger Moser, Passionsspiele des Mittelalters in mündlich überlieferten Liedern (Jb. f. ostdt. Vkde. 13, 1970, S. 75 f.). Eifel 29, 29. Zs. f. rhein.-westf. Vkde. 3, 85 f.; 14, 72. Hopfenditz, Kaisers-

werth. Jan, Immendorf, Kr. Geilenlichen. Josef Langen, Der Jülicher Fastnachtsbrauch des Lazarus Strohmanus, Jülich 1971.

[28]) Über den Koblenzer Karneval des 18. Jhs., der stark vom Hof des Kurfürsten beeinflußt war und von Handwerkern getragen war, Chr. von Stramberg, Rheinischer Antiquarius I, Bd. 3, S. 767—787, II, Bd. 1, S. 86 ff. Bereits 1430 fuhr ein Adliger zu Fastnacht an den Hof nach Koblenz. Karl E. Demandt, Regesten der Grafen Katzenelnbogen, 3, 1956, Nr. 6089. Maskenverleihgeschäfte in Köln, Klersch, S. 42, 50. 1815/16 in Trier verschiedene Sorten wachsene und papierene Masquen sowie auch Weibs- und Kleydungsstücke verschiedener Nationen in Kaufläden, Trier. Heimat 9, S. 45. 1782 Viele Masken auf Straße, Trier. Heimat 3, S. 73.

[29]) Rh. Wb. 6, 950.

[30]) M. Zender, Eigenart und Entwicklung des Festtagsbrauchtums im Raum Euskirchen. In: 650 Jahre Stadt Euskirchen, hrsg. v. Josef Franke, Bd. 2, 1955, S. 202.

[31]) In unseren Fragebogen werden aus der Koblenzer Gegend neben Koblenz Lützel, Bendorf, Niederberg und Boppard genannt. Von der Mittelmosel Lieser und Wintrich. In Cröv sammelten die erwachsenen Mädchen von Haus zu Haus und trugen dabei einheitlich ein großes rotes Tuch (Zs. f. Rhein.-westf. Vkde. 1, 126). Wie hier an der Mosel regionale einfache Formen lokal aufgewertet und ausgeschmückt werden, zeigt sehr gut das Beispiel von Ernst. Hier wählen die Schüler der letzten Klasse einen Kaiser und eine Kaiserin, dazu werden die Ämter eines Säckelmeisters und eines Eierkorbträgers sowohl für Buben wie für Mädchen verlost. Der Kaiser trug einen Zylinder mit einem Musterungsstrauß, die Kaiserin einen weißen Kranz. Die Sammlung begann mit einem Lied beim Pastor. Der Dankspruch zeigt, daß eine Sammlung für den Kirchenpatron (nach Art des lothringischen trimazot) in den Brauch eingeflossen ist. Die Sammlung reichte für drei Pfannkuchenessen (Zs. f. Rhein.-westf. Vkde. 13, 269 f.).

Der heilige Abend in der Fabrik

Von Helene Grünn, Linz

Der heilige Abend, Höhepunkt des Weihnachtsfestkreises, wird auch in der Gegenwart als das höchste Jahresfest gefeiert. Noch vor etwa hundert Jahren wurde er in frommer Gesinnung mit dem Aufstellen einer Krippe, mit Singen und Beten und der Feier der Weihnachtsmesse festlich begangen [1]). Die heute so wichtige Bescherung war von geringer Bedeutung, die einfachen Gaben bestanden aus Früchten, Mehlspeisen, Zuckerwerk, mit einigen wenigen nützlichen Dingen.

Die Weihnachtskrippe wurde schließlich vom Christbaum, von einem mit Näschereien, Flitterwerk und Lichtern besteckten Nadelbaum verdrängt. Dieser fand zunächst Aufnahme in der Stadt [2]). Das erste Mal hören wir in Wien 1816 vom Christbaum bei einer aus Norddeutschland gekommenen Familie Arnstein. Um 1830 findet sich der Christbaum schon in mehreren adeligen Familien. Die katholische Bevölkerung blieb noch länger abweisend, jedoch 1860 setzte sich dieser Baumbrauch in Wien weitgehend durch. Der Christkindlmarkt bekam ein völlig anderes Gesicht, er gleicht seither einem „verschneiten Wald" [3]). Allmählich begann der Christbaum, auch auf dem Lande in dieser Form Anklang zu finden [4]).

Dort war der Zweig- und Baumsegen in verschiedener Form im Volksglauben tief verwurzelt und damit konnte sich der Christbaum, etwa als geschmückte Fichten- und Tannenäste, als Baumwipfel von der Decke herabhängend, als Tannenbuschen, die über der Türe, am Zauntor, dem Fenster, oder im Herrgottswinkel, auch mitten im Hof stehend, mit und ohne bunten Schmuck bis zum Christbaum unserer Tage, der vom Christkind gebracht wird, allmählich entwickeln [4]). Im Zusammenhang damit wurde die Bescherung Mittelpunkt des weihnachtlichen Familienfestes in Stadt und Land [5]).

In letzter Zeit weitete sich dieses Weihnachtsbrauchtum weiter aus. Viele Gemeinschaften und Vereine fühlten sich verpflichtet, ein Weihnachtsfest in ihrer Gemeinschaft zu feiern. Caritative und Sozialeinrichtungen, Kindergärten, Heime, Schulen, Internate und Dienststellen feiern ein Fest mit Musik, Christbaum und Bescherung.

Die Geschäftswelt nahm sich des Symboles des Weihnachtsfestes an, setzt Christbäume in die Auslagen, auf die Dächer und spielt in der Vorweihnachtszeit lautstark alte Lieder, läßt Christkind oder Weihnachtsmann in den Warenhäusern auftreten und droht, das Fest „der stillsten Zeit im Jahr" zu entwürdigen.

Moderne Zeiten und Menschen entwickeln neue Brauchformen. Es entstand das schöne „Salzburger Adventsingen" mit altem Lied- und Spielgut,

das nun schon viele Nachahmer in anderen Ländern und Städten gefunden hat und dem echten Weihnachtslied neuen Auftrieb verschaffte.

In den Dörfern, Märkten und Städten wurde es Brauch, einen Lichterbaum auf freien Plätzen, am Eingang eines Dorfes oder doch eines besonderen Bereiches, etwa vor einem Spital oder einer Kaserne, aufzustellen. Diesem Brauch liegt der Gedanke zugrunde, einen „Christbaum für alle", für die Lebenden, Toten und Künftigen, in der Weihnachtszeit leuchten zu lassen. So steht in Wien am Rathausplatz Jahr für Jahr ein hoher Tannen- oder Fichtenbaum in hellem Lichterglanz, der in heimatlichen Wäldern gewachsen ist und als Geschenk von jeweils einem anderen Bundesland, meist auf einer langen Fahrt gebracht wird und als Ausdruck des alle verbindenden Weihnachtsfriedens verstanden werden will.

Eine neue Sitte ist es auch — selbst wenn wir bisher meinten, es müßte eine alte Gepflogenheit sein —, die Gräber der Verstorbenen mit einem leuchtenden Weihnachtsbäumchen am heiligen Abend zu schmücken [3]).

Eine Komponente des alten Festes war die nahezu völlige Arbeitsruhe. Diese ist kaum mehr in den Bereichen der bäuerlichen Landschaften zu erreichen, um so weniger in den Märkten und Städten, wo eine erhebliche Anzahl von Menschen an ihren Arbeitsplätzen, in ihren Betrieben arbeitet. Nur wenige Beispiele seien angeführt. In den Städten wird in den letzten Jahren den dienstverrichtenden Polizisten ein Lichterbäumchen und Geschenke von anonymen Mitmenschen gespendet. Die Fernlaster auf unseren Straßen setzen ein kleines Bäumchen, mit bunten elektrischen Glühbirnen bestückt, auf das Dach ihres Führerhauses. Für die Versorgung mit Gütern sind sie auch in der heiligen Nacht unterwegs und grüßen als Ausdruck der Straßenkameradschaft mit dem Lichterbaum ihre Fahrerkameraden.

Auch die Arbeiter in den Fabriken entwickeln echtes Brauchtum. Wir dürfen bei der Nennung dieses Standes nicht an eine amorphe Gruppe von entwurzelten Großstadtmenschen denken. Wohl gibt es Arbeiter, vor allem Hilfsarbeiter, die ihren Arbeitsplatz häufig wechseln und nur wenig Bindung zum Werk und Werkstück, das sie selbst herstellen, besitzen. Von denen, die gar keine Bindung zu ihrem Betrieb haben, wird man keine Anstrengung oder Bereitschaft zur Pflege von Traditionen erwarten können. Das Weihnachtsfest bedeutet für sie allenfalls Bescherung, materielles Geschenk.

Viele der Fabriksarbeiter stammen aber „vom Land". Es ist eine Eigentümlichkeit, daß meist die, die in der ersten Generation in der Stadt leben und in einer Fabrik arbeiten, möglichst wenig mit ihrer Vergangenheit zu tun haben wollen, vielmehr dem alten Zwang entfliehen, die Kirchen meiden und sich sehr städtisch und modern geben wollen. Oft dauert es zwei Generationen, bis sie die verlorengegangenen Werte wieder schätzen lernen, dann ist ihnen ein ausgesprochen romantischer Zug zuzusprechen.

In den Anziehungsbereich der Industriezentren gelangten seit langem auch Angehörige fremder Völker in großer Zahl. Sie entstammen anderen Traditionsbereichen und zählen hier nicht mit.

Die Pendler jedoch sind die große Gruppe, die, durch ihre Familien noch im Landleben, im kleinstädtischen und dörflichen Bereich verankert, wohl unbewußt noch in einer starken Überlieferungswelt lebt. Alle diese Gruppen bilden die Arbeiterschaft in den Betrieben. Als Gemeinschaft führen sie ein

Eigenleben mit vielen Beweisen kameradschaftlicher Haltung, von gegenseitiger Achtung und Rücksicht getragen. Denn viele von ihnen leben und arbeiten gefährlich. Sie nehmen Anteil an den Festen des Lebens ihrer Kameraden. In Notzeiten stehen sie zusammen. Sie bauen gemeinsam ein Werkstück, montieren eine Brücke, errichten in fernen Ländern Fabriksanlagen und bleiben doch mit dem Mutterwerk verbunden. Deshalb soll es uns nicht wundern, daß sie den heiligen Abend auf ihre Weise auch feiern.

Man darf sich aber nicht täuschen lassen vom großen Lichterbaum, der etwa beim Eingangstor des Werkes steht, oder von den vielen Weihnachtsfeiern, wie Lehrlings-, Kinder,- Pensionisten-, Sportlerweihnachtsfeiern, die oft unerhört verbindend sein können. Diese werden vom Betrieb getragen und gehören zum sogenannten „Firmenimage". Im Ablauf dieser Feiern steht meist die Bescherung im Mittelpunkt.

Um echtes Weihnachtserleben der Arbeiter zu erfahren, müssen wir ihn an diesem hohen Feiertag auf seinem Arbeitsplatz aufsuchen. Als Beispiele seien Erlebnisberichte aus den VÖEST wiedergegeben [6]).

Da fällt vorerst auf, daß vor einzelnen Teilbetrieben, wie etwa der Kokerei, der Schmiede, vor den Hochöfen, Lichterbäume stehen. Diese, vor der „Bude" stehenden Christbäume werden von den Arbeitern selbst aufgestellt. Da gibt es überall einen, der im Mühlviertel, Inn- oder Traunviertel zu Hause ist und den Baum zur gegebenen Zeit anschleppt. Keiner fragt, woher er ihn genommen hat; keiner weiß, wie er herkam. Dieser, „ihr Baum" steht nun da —, so wie der Maibaum am ersten Maitag im Ort steht.

In der heiligen Nacht arbeiteten 1970 etwa 1420 Menschen, und zwar an den Hochöfen, im Stahlwerk, in der Kokerei, in der Sanität, als Werkschutz, als Feuerwehr u. a. m. Irgendwann in der Nacht, am Hochofen etwa zwischen der 11. und 12. Charge — wie es eben die Produktion erlaubt —, setzt sich die Arbeiterpartie zusammen. Den Tisch, um den sie sich scharen, bespannen sie mit weißem Packpapier, auf den Tisch stellen sie ein kleines Bäumchen mit Kerzen, eine Kiste Bier steht bereit. Die Gestaltung übernimmt fast immer der Partieführer. Die Kerzen werden entzündet und dann singen die rußigen, verschwitzten Männer in ihrer „Arbeitskluft" gemeinsam ein Weihnachtslied. Danach nehmen sie ihre Bierflaschen, öffnen sie und schlagen mehrmals in einer bestimmten Form gegeneinander (wohl als Rest eines Bergmanntrinkbrauches) und wünschen einander eine „frohe Weihnacht". Oft mit einem Händedruck und nach einem bedeutungsvollen „Glück auf" gehen sie wieder an ihre Maschinen zurück.

Der frühere Generaldirektor wußte von diesen kleinen Weihnachtsfeiern im Werk und machte es sich zur Gewohnheit, zu der einen oder anderen Feier mit kleinen Geschenken zu erscheinen. Das war den Arbeitern anfangs gar nicht recht, sie wollten unter sich sein und bleiben. Doch gewöhnten sie sich daran, weil der Gedanke, die Werksleitung möchte mit den Arbeitenden in dieser Nacht ihre Verbundenheit besonders zum Ausdruck bringen, doch von allen Seiten anerkannt wurde. Vor vier Jahren besuchte das erste Mal der gesamte Vorstand die Arbeiter bei ihren Feiern. Das überraschte sie und machte sie anfangs verlegen. Denn es gab zunächst die Schwierigkeit mit der Platzbeschaffung, auch hatten sie nur ein paar Gläser („für alle Fälle") ausgeborgt; doch dann sammelten sie sich, zündeten ruhig die Kerzen ihres Bäum-

chens an, und stimmten das Weihnachtslied „O Tannenbaum" an. Bei der ersten Strophe sangen alle mit. Doch die Männer kannten mehrere Strophen, die sie schließlich allein weitersangen.

Dabei fiel auf, daß ihr Kreis aus alten Männern bestand. Es schien als hätte man die Pensionisten hereingerufen. Überall im ganzen Werk teilen sich nämlich die Arbeiter im Einvernehmen mit dem Betriebsleiter den „Weihnachtsdienst" ein. Nach Tunlichkeit werden Familienväter abgelöst und ganz junge oder alte Männer kommen freiwillig zur Arbeit in der Weihnachtsnacht. Ein alter Mann meinte schlicht: „I spring scho 15 Jahr ein, wir haben keine Kinder, meiner Frau ist es auch recht, daß ein Junger bei seiner Familie sein kann."

Dann griffen alle Anwesenden ohne Unterschied nach den Flaschen und tranken daraus und verabschiedeten sich mit einem ehrlichen „Glück auf!"

Der Generalsekretär des Werkes hat schon viele dieser internen Feiern miterlebt. Er meinte: „Was Ethik der Arbeit, Glück in der Pflichterfüllung für Kameraden, Werk, werktätige Gemeinschaft ist, kann der fühlen, der die Männer am Hochofen in der heiligen Nacht sah und hörte, wenn sie unter sich mit rauher Stimme ihr „Stille Nacht, heilige Nacht" singen.

Anmerkungen

[1]) G. Gugitz, Weihnachten in Alt-Wien. In: Blümml-Gugitz, von Leuten und Zeiten im alten Wien, Wien 1922, S. 368 ff.

[2]) P. Geiger, Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch. Berlin 1936, S. 146 ff. (= Deutsches Volkstum, Bd. 5)

[3]) G. Gugitz, Das Jahr und seine Feste, Bd. II. Wien 1950, S. 242 f.

[4]) L. Teufelsbauer, Jahresbrauchtum in Österreich, 1. Niederösterreich. Wien o. J., S. 20 f.; — G. Heß-Haberlandt, Zur Krippe her kommet. Wien 1965.

[5]) L. Schmidt, Wiener Volkskunde, ein Aufriß, Wien 1940, S. 58 f.

[6]) Vereinigte Österreichische Eisen- und Stahlwerke, Linz.

Die österliche Fußwaschung am Kaiserhofe zu Wien

Öffentlicher Brauch zwischen Hofzeremoniell und Armenfürsorge

(Mit 1 Abbildung auf Tafel)

Von Klaus Beitl, Wien

Unter den zahlreichen Faszikeln des Archivs der österreichischen Volkskunde, das Leopold Schmidt in den frühen fünfziger Jahren am Österreichischen Museum für Volkskunde als eine inzwischen längst bewährte Dokumentationsstelle eingerichtet hat [1]), befindet sich ein wohlgefüllter Aktenordner „Fußwaschungs-Erinnerungen". Unter diesem Titel sind vereinigt alle Belege — Fragebogenantworten, Objektbeschreibungen, Aktenauszüge, Presseausschnitte und Literaturexzerpte —, die vom volkskundlichen Standpunkt aus zum Thema der kirchlich-liturgischen und der höfisch-zeremoniellen Gründonnerstagfußwaschung an zwölf armen Personen als Darsteller der Zwölf Apostel gesammelt werden konnten.

Der Griff nach diesem Faszikel soll hier nicht in der Absicht erfolgen, als Hommagium für Leopold Schmidt einen Stoff auszubreiten, der in gemeinsamer Bemühung zustande gebracht und teilweise auch schon bearbeitet werden konnte [2]). Lediglich drei ausgewählte Dokumente — zwei unpublizierte Aktenstücke und ein noch nicht bekanntes Bildzeugnis — sollen vorgelegt werden, die in besonderer Weise geeignet erscheinen, nicht nur die bisher gewonnenen vielzähligen Einzelfakten in ihre funktionellen Zusammenhänge zu rücken, sondern auch das Eingespanntsein der aus der liturgischen Praxis der Bischofskirchen entlehnten höfischen Gründonnerstagsfußwaschung zwischen Hofzeremoniell und Armenfürsorge aufzuzeigen [3]).

Die von den christlichen Fürsten seit dem Mittelalter bis in die neueste Zeit nach dem Vorbild des Papstes und der Bischöfe am Gründonnerstag vollzogene Fußwaschung war, wie Leopold Schmidt hervorgehoben hat, öffentliches Brauchtum, an dem außer der engeren Hofgesellschaft die Untertanen direkt und indirekt teilnahmen. Neben den zwölf armen Männern und zwölf armen Frauen, die mit ihren Begleitern, meist engsten Anverwandten, zur Hofzeremonie selbst zugelassen waren, erfuhren weite Bevölkerungskreise aus den gedruckten „Specificationen", aus Zeitungsberichten und Erzählungen von diesem alljährlich wiederkehrenden Ereignis [4]). Überdies hielten zumeist in Familienbesitz verwahrte Gegenstände wie die mit einem Doppeladler bemalten Fußwaschungskrüge und -schüsseln aus Steingut und Irdenware, gravierte Zinnbecher, eigens gewebte Tücher, festliche Kleidungsstücke, Almosenbeutel und Bilder über Generationen hinweg die Erinnerung an die einem Familien- und Pfarrmitglied einmal zuteil gewordene allerhöchste Ehre wach. Ohne nen-

nenswerte Lücken läßt sich auf diese Weise der Brauch der Fußwaschung „an dem grünen Donnerstag der heiligen Charwochen in der kayserl. Haubt- und Residenz-Statt Wienn" über Jahrhunderte hinweg verfolgen [5]).

I.

„In Betreff der öfentlichen Fußwaschungs Zeremonie am k: k: Hofe zu treffende Anstalten, und zu besorgende Geschäfte"

Die Ausrichtung der österlichen Fußwaschung, die im Leben des Wiener Hofes eines der wichtigen Ereignisse des jährlichen Zeremonienablaufes darstellte, oblag nach der Auflösung des geheimen Kammerzahlamtes im 19. Jahrhundert der Verwaltung der weltlichen und geistlichen Schatzkammer [6]). Der Schatzmeister hatte als Hüter der Insignien und des Zeremonialgerätes wie bei anderen Hofzeremonien — Krönungen, Huldigungen, Feierlichkeiten zu Familienanlässen usw. — auch an dem Zeremoniell der Karwoche mitzuwirken, die, wie die gedruckte Hofordnung von 1829 besagt, sich vom Passionsamt am Palmsonntag bis zum Hochamt des Ostersonntags erstreckte und die Pumpermette des Karmittwochs, die Communiermesse, die Abspeisung der Armen und die Fußwaschung am Gründonnerstag, die Grablegung am Karfreitag und die Osterzeremonien am Karsamstag miteinschloß [7]). Außerdem hatte er das ganze diesbezügliche Finanz- und Rechnungswesen zu besorgen. Es befinden sich demgemäß in den Zeremonialakten des österreichischen Haus-, Hof- und Staatsarchivs und in den heute vom Kunsthistorischen Museum/Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe und von der Hofburgpfarre verwahrten Fußwaschungsakten der weltlichen (für die weiblichen Teilnehmer) und geistlichen (für die männlichen Teilnehmer) Schatzkammer umfangreiche Aufzeichnungen, die detaillierte Auskunft über die jährliche Vorbereitung und Abwicklung dieser Hofzeremonie geben. Christiane Thomas hat sich in ihrer gründlichen Dissertation über die Wiener Schatzkammer auch mit dieser Funktion des Schatzkammerbeamten eingehend auseinandergesetzt und dessen Tätigkeit für die franziszeische, die ferdinandeische und erste franzisko-josephinische Regierungsperiode nachgezeichnet [8]). Das tatsächliche Ausmaß der organisatorischen und materiellen Vorbereitungen, die die k. k. Schatzkammerbeamten jeweils für die kaiserliche Fußwaschung am Gründonnerstag zu treffen hatten, läßt wie kein anderes Dokument die für die franziszeische Verwaltung 1828 neugefaßte Dienstanweisung erkennen. Sie war bis zum Erlöschen des Gründonnerstagsbrauches mit dem Untergang der Monarchie ohne wesentliche Änderungen gültig [9]):

„Uibersicht der, von den k:k: Schatzkammer Beamten, in Betreff der öfentlichen Fußwaschungs Zeremonie am k:k: Hofe zu treffenden Anstalten, und zu besorgenden Geschäfte.

Zu diesem an dem grün Donnerstage in der Charwoche, nach altem Gebrauche des k:k: Hofes, von beyden k:k: Majestäten, und zwar an 12. armen alten Männern durch S: Majestät dem Kaiser, und an 12. alten armen Weibern durch Ihre Majestät die Kaiserinn verrichteten Zeremonie, werden sowohl die 12. Männer, als auch die 12. Weiber aus Armen Hülfsbedürftigen gewählet, und soll hiebei vorzüglich auf hohes Alter und Armuth Bedacht genommen und ein und dieselbe Person auch nur ein Einzigesmahl zu diser allerhöchsten Wohltat zugelassen werden, wenn nicht ein ausdrücklicher allerhöchster Befehl Ausnahme anordnen möchte, daher die Gesuche

mit dem Taufscheine und Armuths Zeugnisse versehen seyn müssen. Die Aufnahme der Männer besorgt der k:k: Hof und Burgpfarrer; Jene der Weiber die k:k: Schatzkammer Beamten, die hierüber der letzten hohen Verfügung gemäß: an des Herrn k:k: Oberstkämmerers Excellenz Bericht zu erstatten haben.

Außer den 12. zur Feyerlichkeit bestimmten Männern und Weibern, werden von beyden Geschlechtern 2. oder 3. Supplirende, für den leicht möglichen Fall des Unvermögens einer aufgenommenen Person, gewählet, die sodann, da das Alter die Aufnahme bestimmt, im nächstfolgenden Jahre einrücken.

Die nicht aufgenommenen Bittsteller beyderley Geschlechtes, werden unter Zurückstellung ihrer Gesuche mit einem Almosen pr. 1. f CM pr. Kopf, so wie die Supplirenden mit 3. fm pr. Kopf betheilt.

Die Gesuche der aufgenommenen Weiber sind zur Einsicht zurückzubehalten und dem hierüber geführten Protokolle jeden Jahres beizufügen.

Alle zur erwähnten Feyerlichkeit gewählten Individuen müßen von dem Wundarzte, besonders die Füsse, genau untersucht werden, ob sie gesund und daher geeignet sind, und derselbe hat das ihm vorgelegte Nahmens Verzeichniß zu bestätigen.

Diese 24. Armen erhalten die vollständige Kleidung und Wäsche, ganz nach dem in der k:k: Schatzkammer aufbewahrten Muster, und die Unkösten dieser Bedürfniße nemlich Kleidungen von Tuch, Wäsche, Hüte, Handschuhe, Strümpfe, Schuhe, der Arbeitslohn der Handwerker, so auch die zur Zeremonie erforderlichen Wannen mit gemahlten k:k: Adler und Aufschrift, die Beutel, worinnen sich das Allmosen 30. Stk. Silbergroschen für die Männer 40. Stk. detti für die Weiber befindet, (NB durch Obstkäm. Dekt. ddo. 26. Feb. 1842. Z. 286, wurde das Allmosen ohne Unterschied des Geschlechtes, auf 5 f. pr: Kopf mittelst 30. Stk. mit der lauffenden Jahreszahl neu geprägten 10 kr. Stücken, genehmigt), die gedruckten zur Vertheilung gewidmeten Nahmens Verzeichnisse, der sie untersuchende Chirurg, ferner die erforderlichen 24. Wägen um die 24. Armen mit ihren erhaltenen Speisen, Wein etc. nach Hause bringen: werden von den k:k: Schatzkammerbeamten besorgt und beigeschafft, wozu ihnen ein Vorschuß von 1.400 f CM aus dem k:k: Hofzahlamte verabfolgt wird, (NB Zur Bestreitung der Allmosen und Wägen, wird ein Vorschuß pr. 300 f. aus dem Hofzahlamte erfolgt), daher bei Entwerfung des jährl.en Erforderniß Praeliminare, der k:k: Schatzkammer, diese Ausgaben einzubeziehen kommen.

Beobachtungen rücksichtlich der anzuschaffenden Gegenstände. Für die Kleidungen ist zuerst das schwarze und braune Tuch, dem Muster nach zu bestellen.

Der Bedarf bestehet für 12. Männer und 12. Weiber Kleider, in 110 Ell. 7/4 breites braunes Tuch à 36 grsch:, 60 Ell: 7/4 schwarzes Tuch à 35. grsch: (A° 1829 à 1 3/4.. — 323 f. im Jahr 1850).

An Wäsche 102 Ell: Rumberger Leinwand à 30 kr., 60 Ell: 4/4 breiter Leinwand à 30 x., 60 Ell: 4/4 Detta à 1 f 30 x (A° 1829 à 1 f.), 2. Stk Organtin à 5 f, Zwirn und Bänder 4 f. 30 x.

An Stoff zum Unterfutter. 60 Ell: schwarzer Bey à 54 x, 48 Ell: veilchenblau Candis à 38 kr.

An Strümpfen und Handschuhen. 1 dzt. schwarze Männerstrümpfe 12 f., 1 dzt. silberfarb felpnen Männer Handschuhe 5 1/4 f., 1 dzt. weißbaumwollene Weiber Strümpfe 8 1/4 f., 1 dzt. weiße Frauen Handschuhe 4 1/2 f.

An Schuhen. 12. Paar Männer Schuhe à 2 f. 36 x., 12. Paar Weiber Detti à 2 f. 24 x, 48. Ellen Bänder zu den Weiber Schuhen à 3 kr.

An Beuteln. 24. Stk. weißlederne Beuteln an gelb und schwarz seidenen Schnüren nemlich 12 Stk. runde für Weiber, 12 Stk. unten breiter auslaufende eckichte für Männer à 2 fr.

An Hüten. 12. Stk. runde Männer Hüte à 1 f. 27 x., 12. detti Weiber à 1 f. 27 x.

An Wannen. 26. Stk. 1. Sch: hoch 3. Sch: lang 1 1/2 Sch: weit sammt Deckeln à 2 f 48 x, 2. Wasserschaffeln sammt Deckel à 48 x für das Mahlen der k:k: Adler und Inschrift 1 f pr. Stk. Wanne.

An Bändern zu den Kleidern und Hüten. 109 Ell: violetblaue Tafftbänder à 12 x, 1 1/2 Stk. schwarztafftene Bänder à 5 f., 78 Ell: halbseidne Floretbänder à 4 x.

An Schneider-Arbeitslohn. für 1. Männer Kleid, als Rock, Weste und Beinkleid 2 f 30 kr., 24. Ell: schwarzer Kammfaß zum Ermelfutter und Westenrücken à 26 x, 60 Ell. weiße Leinwand zu den Beinkleidern u. Westenfutter à 27 x, 1 1/2 Zwirn à 44 x, 10. Loth Kamelhaar à 30 x, Knöpfe und Hafteln 1 f 24., 12. Stk. Lederne Gürteln sammt Schnalle à 1 f 12 x; — für 1. Weiberkleid sammt Mantel 2 f 48 x, 60 Ellen Kradl zum Futter, 2 W: Zwirn à 44 x., Hafteln 1 f., 50. Ell: Braunes Zwirnband à 3 1/2 x.

An Nähterlohn der Wäsche. 24 Hemden à 30 kr., 12. Vortücher à 12 x, 24. Halskrägen à 12 x, 12. Hauben à 12 x, 24. Tücheln à 3 x, Knöpfe 12 x.

Für Wundärztliche Besichtigung 1 f pr. Kopf.

Für Wägen. 24. Wägen à 3 fr. (A° 1829. Jeder außer den Linien Fahrende 24 x Zulage; 2 f. Jeder für 1. Wagen zum Eintreffen am grünen Donnerstage im Jahre 1850).

An Buchdruckerkösten. 3500. Stk. Nahmens Verzeichnisse für 100. Stk. Druckerlohn 1 f 15 x; 7 1/3 Riß Schreibpapier mit Einschluß von 100. Bögen Velinpapier 8 f pr. R., für Faltzen 3500. Stk. à 24 x. (A° 1829 4100 Stk., 1842. 5900 Stk.).

Die Kleidung eines Mannes bestehet in 1. Rock von schwarzem Tuch mit do. Boy gefüttert, 1. Weste von detto, 1. Beinkleid von detto, 1. Paar schwarz wollene Strümpfe, 1. Paar schwarze Schuhe, 1. Paar grauen Handschuhen, 1. Hut, an welchem beyde Krempen aufgeschlagen, 1. lederner Gürtel nebst Schnalle, 1. Hemd (und) 1. Sacktuch mit schwarzen Bändern von Leinwand, 1. Halskragen von Organtine mit schwarzen Bändern.

Die Kleidung eines Weibes 1. Korsett nebst Mantel von braunem Tuch violet farb gefütt., 1. brauntuchnener Rock, 1. P: baumwoll: Strümpfe, 1. P: schwarze Schuhe mit di: Bändern, 1. P. Handschuhe, 1. Hemd (und) 1. Vortuch mit blauen Bändern von Leinwand, 1. Sacktuch, 1. Haube (und) 1. Halskragen von Organtine mit blauen Bändern, 1. runder Hut mit blauen Bändern.

Sämtliche Allmosen der Männer und Weiber, so wie die Gabe in den Beutteln für die Aufgenommenen.

Um die Ausgabe für Allmosen an Jene nicht zur Fußwaschung bestimmten Individuen gehörig bemessen zu können, wären nur solche Gesuche anzunehmen, die noch nie vorgekommen waren, und die das 75. Lebensjahr überschritten zu haben beweisen, und Alle von Individuen die diese allerhöchste Wohltat schon genossen haben, sogleich zurück zu stellen.

Demnach kann ein Allmosen von 1. f CM: für jedes Gesuch über 75. Lebensjahre und von 40 x unter 75. Lebensjahre verabreicht werden.

Die Supplentinen bekommen 2 f. CM.

Die Lieferanten und Arbeitsleute sind bei Zeiten, Anfangs Jenner vorzurufen, wo ihnen die Gattung und Anzahl der zu liefernden Gegenstände, oder der zu verfertigenden Arbeit bekannt zu machen, die Preise ihrer Waaren und Arbeitslohne anzufordern sind: worüber dann ein umständlicher Bericht an den Herrn k:k: Oberstkämmerer zu verfassen kömmt.

Zur Richtschnur sind bei vorstehend ausführlich angegebenen Gegenständen, die Preise des Jahres 1828, beigefügt.

Uiber die Beschaffenheit der Kleidungen, Wäsche etca. geben die in der k:k: Schatzkammer aufbewahrten Muster den Fingerzeig, deren Form und Beschaffenheit genau einzuhalten kömmt. Werden diese jedoch durch längerer Aufbewahrung schadhaft, so müssen Neue angeschafft, und die Unbrauchbaren können den Supplentinen verschenkt werden.

Nach beendeter Zeremonie werden die bezahlten Conti, wozu der Allerhöchstgenehmigte Vorschuß früher behoben wird: in eine Rechnung zusammengestellt mit Finalbericht dem Herrn k:k: Oberstkämmerer übergeben, und nach vollendeter Prüfung der k:k: Hofstaatsbuchhaltung, der erübrigte Geldrest dem k:k: Hofzahlamte, gegen Quittung abgeführt.

Beobachtungen bei der Aufnahme.

Die eingehende Gesuche der um Aufnahme zur Fußwaschung bittenden Weiber, müßen mit den vorschriftsmässigen Taufscheinen und Armuths Zeugniß belegt seyn, und werden in ein Protokoll, laut angegebenen Formulare A: eingetragen, worinn ihr Name, Alter und Wohnort ersichtlich ist.

Bey Einreichung ihrer Gesuche wird ihnen bedeutet: daß sie sich am ersten Donnerstage in der Fasten zur Aufnahme, in dem hiezu bestimmten Locale (dem Vorzimmer des kleinen Redouten Saales) um 9. Uhr Morgens einzufinden hätten. Auf diesen Tag und zur nemlichen Stunde wird auch der Chirurg, Schneider, Schuster und Huterer dahin bestellet.

Indem die Bittstellerinnen dem Herrn k:k: Oberstkämmerer berichtlich unterlegt werden sollen, hierorts aber keine Gewißheit vorhanden seyn kann: ob All' Jene die um die Aufnahme eingeschritten sind, sich auch melden würden: so wird das Protokoll in Abschrift mit dem Bemerken abgegeben: daß aus der Gesammtzahl dem ältesten und als tauglich befundenen Bittstellerinnen, 12. Weiber, die noch nie dabey gewesen wären, und 2. der im Alter Nachkommenden, als Supplentinen gewählt werden.

Nach vollendeter Bestimmung der 12. ältesten Weiber, werden ihre Nahmen in ein Verzeichniß gebracht, und der Wundarzt hat diese Personen, so wie auch die Supplentinen zu untersuchen, und das ihm vorgelegte Nahmens Verzeichniß der anerkannten Tauglichkeit wegen und zur hierortigen Sicherheit zu unterschreiben. Hierauf wird der Wundarzt gesendet um eine gleiche Untersuchung an den Männern vorzunehmen.

Den hiernach aufgenommen 12. Weibern nehmen die Handwerksleute als Schneider, Schuster und Huterer die Maaß, und verrichten eben dieses an den 12. alten Männern beim Hofburgpfarrer.

Die Supplentinen werden mit der Weisung entlassen, sich dienstags in der Charwoche zu melden.

Die überzähligen Bittstellerinnen erhalten ihre Gesuche nebst einem Allmosen pr. 1. f CM: so wie der Burgpfarrer für jeden überzähligen Mann, gegen Quittung.

Die aufgenommen Weiber und die von dem Hofburgpfarr Kanzley vorgeführten Männer, empfangen sodann die in der Anlage B. entworfene Weisung ihres weiteren Benehmens, und werden entlassen.

Da demnach die wirklich Aufnahme der Weiber, nur nach vorgenommener wundärztlicher Prüfung ihrer Tauglichkeit zur öfentl: allerh.en Fußwaschung beendet werden kann: so wären hierauf erst der unterrichtende Bericht an gedacht S.e Excellenz abzugeben.

In dem Falle, daß in der Zwischenzeit von der Aufnahme bis zur Zeremonie, ein hiezu benanntes Individuum mit dem Tode abgehen, oder durch Krankheit verhindert werden sollte zu erscheinen: so rücken die Supplentinen nach Maßgabe des Bedarfes vor, weshalb sie auch auf den zum Abholen der Kleidungen festgesetzten Dienstag in der Charwoche bestellet werden.

Gestattet es noch der Zeitraum vom Abgange eines aufgenommenen Individuums bis zum Tage der Fußwaschungs Feyerlichkeit, so können die Handwerksleute von dem sohinnigen Eintritte der Stellvertretter verständigt werden, um ihre Arbeit darnach einzurichten.

Beobachtungen vor und während der Ceremonie

Vor Anfang der letzten Fastenwoche ist das laut Beylage C. & D. entworfene Verzeichniß den 12. Männern und den 12. Weibern zum Drucken zu geben, und anzuordnen, daß von jeder Gattung 48 Stk. auf feinem und 1700 Stk. auf gewöhnlichem Papiere gedruckt, und gehörig gefaltzt, bis Dienstag in der Charwoche abzuliefern seyen.

Die Vertheilung dieser Verzeichnisse wäre laut Beylage E: vorzunehmen.

Sämtliche Kleidungsstücke, die Wäsche, Hüte, Beutel etc. müssen am Mittwoche der letzten Fastenwoche fertig gebracht, und von den Schneider das jeder Person Gehörige zusammengelegt werden; zuvor hat derselbe die Bänder, nehmlich Schwarze an die Hemden und Krägen der Männer, und Blaue an die Hüte, Krägen und Hemden der Weiber anzumachen.

Die Hüte der Männer bekommen durch den Huterer schwarze Bänder, Jene der Weiber aber keine.

Die 24. Wannen für die Speisen, werden gerade in die Hofküche gesendet.

In die unten breiter zulauffenden Beutel werden für die 12. Männer 30. Stk. Silbergroschen in Jeden, dann in jeden runden Beutel der 12. Weiber 40 Stk. Silbergroschen gegeben, und sämtl: Beutel: zu 12. Stück: auf eine in der k:k: Schatzkam-

mer aufbewahrte eigens hiezu gewidmete silberne Tasse (welche mit roth seidenen Tüchern mit goldenen Borten besetzt / überdeckt sind:) geordnet, so daß die Schnüre des bequemeren Abnehmens wegen, herabhängen.

Nachdem die für Dienstag in der Charwoche bestellten 12. Männer und 12. Weiber versammelt sind, erhalten sie die Kleidungsstücke, und Wäsche nebst der sub F: angebogenen Weisung ihres Benehmens für den folgenden Mitwoch und Donnerstag.

Um für jedes Ereigniß gesichert zu seyn, können die Supplirenden am grünen Donnerstag bis 8. Uhr bestellet werden, und sollte eine angenommene mit Kleidung versehene Person ausbleiben: so wäre die statt derselben Eintrettende mit den vorfindigen Muster Kleidern zu versehen, und zur Zeremonie zu verwenden. Werden die Supplentinen nicht benöthigt, so empfangen sie ein Geschenk von 3. f CM.

Am grün Donnerstag ist zu beachten, daß die 12. Männer und 12. Weiber zur gegebenen Stunde in der k:k: Hofburg Pfarrkirche sich gehörig eingefunden haben, wo sie der heil: Messe beiwohnen, die heil: Komunion empfangen, und dann in das Vorzimmer des kleinen Redoutensaales geführet werden, wo sie ein Frühstück genießen, bis die Stunde heranrückt, die ihre Gegenwart zur Fußwaschungs Zeremonie, erheischt.

Dann werden sie in den Saal, der hiezu bestimmt ist geführet, und den Jahren nach an den Tischen geordnet, so daß die älteste Person oben wo die Funktion beginnt zu sitzen kömmt. Die sie begleitenden Personen stellen sich in den rückwärts der Bänke vorgerichteten Raum.

Später werden die silbernen Taßen, worauf in den rothseidenen Tüchern die Beutel liegen, in den Saal gebracht, welche nach vollendeter Fußwaschung der k:k: Schatzkammer bey S.er Majestät dem Kaiser und der k:k: Schatzmeisters Adjunct bey Ihrer Majestät der Kaiserinn, dem obersthofmeisterämtl. Directorium zu Folge, überreicht.

Die 2. Stücke Leinwand à 30 Ell: welche zum Aufspannen vor den Füssen gehören, werden den Silberdiener zugestellt, und wird sodann 1. Stück dem k:k: Hofburg Pfarrer, 1. Stück aber der k:k: Schatzkammer zurückgebracht. Eben so wird auch von der k:k: Hofküche eine Porzion der sogenannten Apostelspeisen, in der Wanne verabreicht.

Die 24. Wägen welche zur Abfahrt obiger Männer und Weiber, mit der Speisenwanne und unter Begleitung eines k:k: Trabanten Leibgarden: aufgenommen wurden, stehen auf dem Josephs Platze, je nach dem die Beendigung der Zeremonie ihre Gegenwart erforderlich macht.

Für den Fall, daß allerhöchstens Orts anzuordnen für gut befunden wird, die öfentliche Fußwaschungs Zeremonie, nur an den Männer oder nur an den Weibern vornehmen zu wollen: so können die nicht Benöthigten, gleich nach dem genossenen Frühstücke, mit den Beuteln, worinnen sich die Gabe befindet, und mit den Speisen, welche in der k:k: Hofküche in die Wannen gestellt werden, betheilet weggesendet werden.

Zur Vertheilung an dem k:k: Hofstaat sind die gedruckten Verzeichnisse der k:k: Kammer und Hoffouriere, beim Erscheinen der alten Männer und Weiber einzuhändigen.

Die im zuliegendem Verzeichnisse angemerkten derley Fußwaschungs Listen, wären von Dienstag Nachmittag auszutragen, und es dürften von jeder Gattung 2000. Stk. erforderlich seyn.

Die Stunde welche den Männern und Weibern zum Eintreffen in der Hofburgpfarrkirche am grün Donnerstage benannt wird, beruhet von der Hofordnung in der Charwoche, und soll immer eine ganze Stunde früher als für den Hof, die heil. Messe für diese Leute gelesen werden.

Das Frühstück für die zur Fußwaschung bestimmten alten Leute, als auch für die k:k: Schatzkammer, wird von der k:k: Hofbäckerey verabreicht." (1828).

Die Ausführungen über die Vorbereitungen, die die Schatzkammerbeamten für die Fußwaschungszeremonie zu treffen hatten, bedürfen keines weiteren Kommentars. Das feine Räderwerk des Verwaltungsapparates tritt in diesem Dokument offen zutage. Aber nicht nur die Einsicht in die Verwaltungspraxis des mit der Vorbereitung und Abwicklung der Fuß-

waschung befaßten Hofamtes interessiert hier, sondern auch die Aussage über die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte des höfischen Brauches. Die Behandlung der Aufnahmeansuchen, der Zulassungsmodus für die ältesten und geringsten unter den kaiserlichen Untertanen sowie der Geschäftsverkehr mit den Lieferanten und Handwerksleuten sind in diesem Zusammenhang aufschlußreich.

II.

„Ceremoniel bei den öffentlichen Hofandachten und Feierlichkeiten während der Charwoche"

Vergleicht man die gemäß der „Übersicht" aus dem Jahre 1828 vom Schatzkammerbeamten jährlich geleisteten Vorbereitungsarbeiten mit dessen Rolle bei dem eigentlichen öffentlichen „Schauspiel" der feierlichen Fußwaschungszeremonie, so nimmt sich diese freilich gering aus. Wie in der gedruckten Hofordnung aus dem nachfolgenden Jahr 1829 nachzulesen ist, beschränkt sich diese lediglich auf das Präsentieren der silbernen Tasse mit den Beutelalmosen, die zum Abschluß der Zeremonie vom Kaiser an die zwölf alten Männer verteilt wurden [10]). Dennoch bezeichnete diese mehr symbolische Teilnahme des Schatzmeisters die Bedeutung, die der Schatzkammer als Mittlerinstitution zwischen dem Hof und den Angehörigen des Volkes, die zu der von der Etikette geregelten Feierlichkeit alljährlich zugelassen wurden, zukam [11]).

„Ceremoniel bei den öffentlichen Hofandachten und Feierlichkeiten während der Charwoche.

...

Am Gründonnerstage.

Predigt und Hochamt. Seine k. und k. Apostolische Majestät und die durchlauchtigsten Herren Erzherzoge versammeln Sich an diesem Tage, wie auch am Charfreitage und Charsamstage, Vormittag im Audienzzimmer des grossen Appartements und fahren daher an der Bellaria zu. Die Begleitung folgt den höchsten Herrschaften, begibt sich aber in die geheime Rathsstube, wo auch der Erste Obersthofmeifter, der Oberstkämmerer und die Garde-Capitäne, wie der übrige Hofstaat sich versammeln.

Der gesammte Hofstaat fährt bei der Botschafterstiege zu.

Um 9 Uhr Früh sagt der Erste Obersthofmeister, über Meldung des Ober-Ceremonienmeisters, zum Kirchendienste an.

Seine Majestät, sowie die durchlauchtigsten Herren Erzherzoge, begeben Sich unter Vortritt des Hofstaates in das Oratorium der Hofburg-Pfarrkirche, um der Predigt und dem Hochamte beizuwohnen. — Bei diesem öffentlichen Kirchengange werden Seine Majestät wie gewöhnlich von dem Oberstkämmerer, den Garde-Capitänen und dem General-Adjutanten begleitet.

Während des Gottesdienstes werden die Generalität und das Officiers-Corps in den Ceremonien-Saal und zwar in dessen oberen Theil geführt. Auch werden in der zweiten Antekammer (Marmorsaal) die Credenz-Tische hergerichtet und die Speisen aufgestellt.

Nach dem Hochamte kehren Seine Majestät und die höchsten Herrschaften in derselben Art wie beim Kommen, in das innere Appartement zurück.

Abspeisung der Armen. Wegen des kürzeren Weges muß der Cortège verkleinert werden, und desshalb ein Theil des Hofstaates schon vorher in den Saal geführt und vor der Tribüne, wo die Fusswaschung stattfindet, gegenüber dem Haupteingange in den Saal, aufgestellt werden, um den Allerhöchsten Hof zu erwarten.

Nachdem zwölf Trabanten, welche die Speisen auftragen, sich hinter dem Tische postirt haben, werden die Leibgarde-Posten im Ceremoniensaale, dann die

Spalier im Marmorsaale aufgestellt und findet sich die Geistlichkeit zur Function ein.

Wenn der Ober-Ceremonienmeister gemeldet hat, daß Alles bereit sei, wird Seiner Majestät durch den Ersten Obersthofmeister die Meldung erstattet.

Seine Majestät und die durchlauchtigsten Herren Erzherzoge geruhen in der nämlichen Weise, wie früher in das Oratorium, Sich nun in den Ceremoniensaal zu begeben.

Der Erste Obersthofmeister, welcher bei dieser Ceremonie mit dem Stabe fungirt, empfängt denselben in der geheimen Rathsstube und reiht sich im Cortège vor den Herren Erzherzogen allein ein.

Im Saale angelangt verfügen Seine Majestät Sich an das obere Ende der Tafel (rechts), an welcher sich die alten Männer befinden und besteigen die Stufen — die durchlauchtigsten Herren Erzherzoge stellen Sich unterhalb der Stufen, einige Schritte davon entfernt, längs der Tafel auf.

Der Erste Obersthofmeister nimmt seine Stellung hinter Seiner Majestät, auf der nächst niederen Stufe, der Oberstkämmerer, die Garde-Capitäne und der General-Adjunct aber stellen sich hinter dem Ersten Obersthofmeister unterhalb der Stufen in einer Reihe auf.

Nunmehr werden die Speisen von Truchsessen und Edelknaben, unter Vortritt von Arcieren- und ungarischen Leibgarden, des Unter-Stabelmeisters und des für den Oberst-Stabelmeister eintretenden Würdenträgers aufgetragen, welch' Letzterer am oberen Ende der Estrade, unterhalb der Stufen die Stellung nimmt und dort bis zur gänzlich beendeten Abspeisung verbleibt.

Seine Majestät geruhen, vom dem Ersten Obersthofmeister auf der unteren Stufe begleitet, die Speisen von den Tragbrettern zu nehmen und vor jeden der alten Männer auf den Tisch zu setzen.

Hierauf treten die Trabanten-Leibgarden mit Tragbrettern vor die Tafelstufen.

Seine Majestät — am oberen Ende der Tafel stehend — und die nun ebenfalls auf die Estrade gestiegenen durchlauchtigsten Erzherzoge nehmen die Speisen vom Tische und setzen sie auf die Tragbretter.

Die Trabanten entfernen sich.

Die durchlauchtigsten Herren Erzherzoge begeben Sich auf die früher eingenommenen Plätze.

Gleichzeitig wird die zweite Tracht aufgetragen.

Bei der zweiten, dritten und vierten Tracht, welche jedoch nur unter Vortritt der Garden und des Unter-Stabelmeisters aufgetragen werden, wird das Nämliche, wie bei der ersten Tracht beobachtet.

Fußwaschung. Nach Abtragung des Desserts wird die Tafel schnell abgedeckt und aus dem Saale entfernt.

Den alten Männern werden von Hausofficiren die Schuhe und Strümpfe ausgezogen und wird dann ein langes Linnentuch über deren Kniee gebreitet.

Ein Hofkaplan fängt nun an, das Evangelium des Tages abzusingen.

Seine Majestät geruhen jetzt dem Oberstkämmerer den Hut zu übergeben, welcher denselben dem Kämmerer vom Dienste zum Halten darreicht.

Bei den Worten des Evangeliums: „Et coepit lavare pedes discipulorum" knieen Seine Majestät nieder und verrichten, von einem alten Manne zum anderen rückend, die Waschung und Abtrocknung der Füsse. Hiebei giesst der älterer der beiden zur Feierlichkeit geladenen Prälaten das Wasser auf, der jüngere Prälat hält das Becken unter.

Sobald die Fußwaschung an den zwölf Männern verrichtet ist, waschen Seine Majestät Sich am unteren Ende der Estrade die Hände, wobei ein Truchsess als Mundschenken-Stellvertreter das Wasser aufgiesst, ein Edelknabe das Becken hält, und der Erste Obersthofmeister das von einem Edelknaben auf einer Silbertasse bereit gehaltenen Handtuch zum Abtrocknen reicht.

Seine Majestät hängen hierauf den alten Männern nacheinander die Beutel mit den Silbermünzen um den Hals. Der Erste Obersthofmeister hat diese Beutel vorher von der durch den Schatzmeister gehaltenen Tasse genommen, und nachdem er die Schnüre geordnet, Seiner Majestät überreicht.

Sobald dieses geschehen und Seiner Majestät der Hut durch den Oberstkämmerer wieder dargereicht worden ist, steigen Seine Majestät von den Stufen herab,

und kehren mit den höchsten Herrschaften unter Vortritt und Begleitung des Hofstaates, welcher schon während des Umhängens der Beutel zum Cortège angetreten ist, in das innere Appartement zurück ..."

III.

„Die Heimkehr des Großvaters von der Fußwaschung"

Das abgezirkelte, in seiner distanziert gehobenen Sprache wie eine kunstvolle Choreographie zu lesende franziszeische „Ceremoniel" läßt, was in der Natur der Sache liegt, kaum etwas von den Personen der Teilnehmer, den Jahr für Jahr nach sorgfältiger Auswahl als Darsteller der Apostel zur Fußwaschung zugelassenen alten und armen Leuten vernehmen, obwohl wir aus anderen Dokumenten wissen, mit welchem großen Maß an öffentlicher Fürsorge sie zu diesem Anlaß umgeben wurden. Wohl überliefern die vom Hofkammeramt geführten Listen der alljährlichen Fußwaschungskandidaten und die für die Feierlichkeit selbst gedruckten Teilnehmerverzeichnisse, die sogenannten „Specificationen", Namen, Herkunft und Alter der jeweils Beteiligten; diese Unterlagen sind über lange Zeiträume hinweg sogar so vollständig, daß sich das Einzugsgebiet der zur Fußwaschung zugelassenen alten Leute — über den engeren Bereich der Residenz- und Hauptstadt Wien scheinen besonders die beiden niederösterreichischen Landesviertel unter dem Wienerwald und unter dem Manhartsberg bedacht gewesen zu sein — auf einer detaillierten Punktkarte nachzeichnen ließe [12]). Indes Einblicke in die persönlichen Lebensverhältnisse dieser Menschen lassen sich von hier aus nicht gewinnen. Sieht man von den Erinnerungsstücken ab, die die alten Leute von der ihren Lebensabend überstrahlenden Hoffeierlichkeit heimgetragen haben und die unter günstigen Umständen, bisweilen begleitet von einigen biographischen Daten, in privaten und öffentlichen Sammlungen die Zeiten überdauert haben, sind überhaupt nicht sehr viele Zeugnisse für das Miterleben der Karwochenzeremonie des Wiener Hofes erhalten geblieben. Direkte Lebenszeugnisse scheinen bisher überhaupt zu fehlen, und was an Berichten und Beschreibungen von zeitgenössischen Beobachtern, Literaten, Journalisten, Reiseschriftstellern usw. in nicht geringer Anzahl vorliegt, ist unter diesem Gesichtspunkt noch nicht durchgesehen worden [13]).

An dieser Stelle kommt einem bisher anscheinend unbekannten Bildzeugnis besondere Bedeutung zu. In Wiener Privatbesitz befindet sich ein Gemälde aus der Biedermeierzeit, das mangels eines überlieferten Titels etwas umständlich als „Die Heimkehr des Großvaters von der Gründonnerstagsfußwaschung am Kaiserhofe zu Wien" zu benennen wäre (Abb. 20). Ebensowenig wie ein Titel ist auch der Maler des in einem guten Zustand befindlichen Ölgemäldes auf Leinwand (67 x 84 cm) direkt zu erheben. Eine erste Zuschreibung, die freilich noch der eingehenden kunstgeschichtlichen Überprüfung bedarf, läßt an den bekannten Wiener Biedermeiermaler Johann Mathias Ranftl (Wien 1805—1854) denken. Der thematische Vorwurf des Bildes, der vielfigurige Aufbau der Innenraumszene und Details der Darstellung, beispielsweise das in die Bildkomposition humorvoll einbezogene struppige Hündchen unter dem großen Lehnstuhl, legen einen Vergleich mit dem etwa zeitgleichen Gemälde „Sommer- und Winterspiel" von 1834 des Niederösterreichischen

Landesmuseums in Wien nahe [14]). Der Gastwirtssohn Johann Mathias Ranftl aus der Kremser Vorstadt, der seine Studien an der Wiener Akademie unter Peter Krafft absolviert hatte und meist in Wien arbeitete, würde sich auch in diesem Gemälde, wenn die Zuschreibung sich bestätigen sollte, als der bewährte Genre- und Historienmaler erweisen, der in seinen einmal sentimentalen und dann wieder heiteren Schilderungen von Szenen aus der vorstädtischen und bäuerlichen Umwelt Wiens eine enge persönliche Beziehung zu den Erscheinungen des Volkslebens bekundet [15]).

Wenden wir uns dem Bild zu, so sehen wir den Augenblick festgehalten, da der Großvater, angetan mit dem neuen schwarzen Pilgergewand, von der Feierlichkeit am Hofe zu Wien in seine Stube im bäuerlichen Altenteil zurückkehrt. Er hat den Raum gerade erst betreten, die Türe steht noch offen. Seine Tochter, die ihn von der Kaiserstadt wieder nach Hause geleitet hat, überantwortet den Heimgekehrten nun dem Jungbauern, der ihn zusammen mit seiner ganzen Familie willkommen heißt. Der Bauer und die Bäuerin haben zu diesem festlichen Anlaß ihr gutes Gewand angelegt. Sie geleiten den Alten zu seinem gewohnten Lehnstuhl, damit er sich nach den Anstrengungen der Reise ausruhe. Die Bäuerin in ihrer Sorge, daß die Aufregungen des großen Tages dem Greis vielleicht doch haben schaden können, reicht ein Fläschchen stärkender Medizin. Vier muntere Enkelkinder füllen den kleinen Raum. Die Schwester hat das kleinste in ihre Obhut genommen. Ein Bub hat Großvaters Lehnsessel von hinten her erklommen und schwenkt zur Begrüßung die Hausmütze des Alten. Der größte unter den vieren ist der vorwitzigste. Er hat schon den Deckel von der Holzwanne abgehoben und muß nun schauen, wie er mit gebieterischer Gebärde den struppigen Haushund abwehren kann, der sich vom appetitlichen Geruch des von der kaiserlichen Tafel heimgebrachten Bescheidessens angezogen fühlt. Man nimmt in der Holzwanne, in weißes Linnen geschlagen, verschiedene Speisen — ein Brathuhn, Brote und dergleichen — und Geschirr wahr. Der Großvater, in dessen verklärtem Gesicht noch die ganze Freude und Erregung über die ihm zuteil gewordene Ehre geschrieben steht, hat auf den hoffnungsvollen Nachwuchs seiner Familie nicht vergessen und verteilt an die Enkelkinder als Mitbringsel aus der Stadt Zuckersachen aus einem kleinen Papierstanitzl.

Läßt man den Blick noch etwas auf dem Gemälde ruhen, so werden neben manchen Möbeln, Einrichtungsstücken und zahlreichem Hausrat vor allem zwei Dinge die Aufmerksamkeit des Betrachters anziehen, weil mit ihrer Hilfe eine recht genaue zeitliche und landschaftliche Zuordnung des dargestellten Brauchgeschehens möglich ist. Da weist der auf die schmale Schauseite der Holzwanne aufgemalte Doppeladler mit der österreichischen Kaiserkrone und der böhmischen sowie ungarischen Königskrone (seit 1804) im aufgelegten Bindenschild die Initialen Kaiser Franz' I. auf. Das Gemälde ist somit vor 1835, dem Todesjahr des ersten österreichischen Kaisers, entstanden. Dieses Bezugsjahr aber vermag die oben schon ausgesprochene Vermutung zu bestätigen, daß diese künstlerische Brauchdarstellung mit dem verwandten Gemälde Ranftls „Sommer- und Winterspiel" aus dem Jahr 1834 ungefähr zeitgleich sein könnte. Dieser möglichen Zeitstellung des Bildes entsprechen auch die sehr genau wiedergegebenen volkstrachtlichen Details, besonders die in diesem Zusammenhang aufschlußreiche „Drahtlhaube" der Bäuerin [16]). Solche über ein

Drahtgestell gearbeiteten starren Hauben, deren Bodenteil, in festen Falten gezogen, von langen Wangen aus reichem Brokatstoff eingefaßt und außerdem mit einem breiten Spitzenschirm versehen waren, hatten gerade um 1830 ihre Blütezeit und wurden dementsprechend auch häufig von den Biedermeiermalern dargestellt, etwa von Johann Mathias Ranftl — „Wallfahrer bei einem Marterl" oder „Rastende Grasschnitterin mit Kind" (1840) [17] — oder von Eduard Ritter — „Bauernhochzeit" (1851) [18]. Leopold Schmidt hat darauf hingewiesen, daß diese modischen Trachtenhauben, zu denen man auch eine eigene Frisur trug, als Gebilde besonderer weiblicher Eitelkeit sogar von den Pfarrern bekämpft wurden [19]. Dieser Haubentypus ist so prägnant, daß für ihn eine bestimmte kleinlandschaftliche Verbreitung geltend gemacht werden kann. Danach erstreckte sich die trachtliche Erscheinung über das Gebiet des südlichen Wienerwaldes bis zum Schneeberg unter Einbeziehung der Vororte in der Ebene [20].

Aus dieser trachtenkundlichen Bestimmung des Bildinhaltes, die in gleicher Weise auch für die übrigen trachtlich-modischen Gegebenheiten vorgenommen werden könnte, ergibt sich somit eine zusätzliche zeitliche und räumliche Zuordnung für die auf dem Gemälde dargestellte Brauchszene. Man könnte nun noch hergehen und die gedruckten Namensverzeichnisse, die sogenannten „Specificationen", der Jahre um 1830 durchsehen nach dem Namen eines Mannes, der in dieser Zeit aus einem Dorf des südlichen Wienerwaldes zur Fußwaschung nach Wien gekommen ist, um so vielleicht auch noch die dargestellten Personen individuell aufzuschlüsseln. Allein bei einem solchen Vorgehen würde man wohl der Gefahr einer Überinterpretation erliegen.

Die hier ausgewählten drei Quellen, die den am Wiener Hof bis zum Jahre 1918 geübten Brauch der Gründonnerstagsfußwaschung in dreifacher Brechung — verwaltungsmäßige Vorbereitung, zeremonieller Vollzug, Nachklang im Volk — sichtbar werden lassen, bergen immerhin die Möglichkeiten zu einer solchen Feininterpretation in sich.

Anmerkungen

[1]) Leopold Schmidt, Das Archiv der österreichischen Volkskunde. In: Estudos e ensaios folclóricos em homagem a Renato Almeida (Rio de Janeiro 1960), S. 111—138.

[2]) Ders., Erinnerungen an die Fußwaschung. Altes Gründonnerstagbrauchtum in Niederösterreich (Bauernbundkalender 1965, Hrsg. NÖ. Bauernbund, S. 54—56); — Klaus Beitl, Nachrichten aus dem Archiv der österreichischen Volkskunde: 16. Die Umfrage über die Fußwaschungs-Erinnerungen (ÖZV XIX/68, 1965, S. 168—169); — Ders., „Der Brotsegnende Heiland". Beschreibung eines Gründonnerstags- und Wallfahrtsbrauches aus Mariazell, Steiermark. Nach gemeinsamen Aufzeichnungen mit Elfriede Lies (ÖZV XIX/68, 1965, S. 105—150).

[3]) Thomas Schäfer, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie. Beuron 1956 (= Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei, 1. Abt.: Beiträge zur Begründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes, Heft 47); — Ders., Art. „Fußwaschung". In: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 4. Freiburg i. Br., Sp. 476—478; — Karl Amon, Die Fußwaschung zu Leoben als Ausdruck bürgerlicher und kirchlicher Armenpflege. In: Schule und Heimat... Hofrat Dr. Anton Klein zur Vollendung des 70. Lebensjahres dargebracht (= Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark, Sonderband 8), Graz 1964, S. 97—104; — Hans Moser, Osterei und Ostergebäcke. Brauch-

geschichtliches aus bayerischen Quellen (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1957, S. 70 ff.) — Josef Bogner, Die österliche Fußwaschung und ihr Brauch in der Münchner Residenz (Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1970, im Druck).

[4]) Leopold Schmidt, Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen (Antaios, Bd. VI, 1964, S. 209—238).

[5]) Gustav Gugitz, Bibliographie zur Geschichte und Stadtkunde von Wien. Nebst Quellen und Literaturhinweisen, II. Bd., Wien 1955, S. 224.

[6]) Christiane Thomas, Die Wiener Schatzkammer. Verwaltung und Funktion: 1800—1870. Phil. Diss. Wien 1963 (maschinenschr.), S. 14, 448 und 461—462.

[7]) Gedruckte Hofordnung von 1829, siehe unten.

[8]) Chr. Thomas, wie Anm. 6, S. 448 ff.

[9]) Ich danke an dieser Stelle Herrn Wiss. Oberrat Dr. Erwin Neumann, Direktor der Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe des Kunsthistorischen Museums in Wien, für die freundlich erteilte Erlaubnis zur Einsichtnahme und Exzerpierung der die kaiserliche Fußwaschung betr. Akten der Weltlichen Schatzkammer. Die beiden hier wiedergegebenen Dokumente sind diesem Archiv entnommen.

[10]) Die bei der Fußwaschung verwendeten Silberschüsseln werden in der Weltlichen Schatzkammer des Kunsthistorischen Museums/Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe verwahrt.

[11]) Chr. Thomas, wie Anm. 6, S. 462.

[12]) Hs. „Verzeichniß über jene alten Männer und Weiber, welche zu der Fußwaschungs-Feierlichkeiten am A. H. Hofe, vom Jahre 1829 an beigezogen waren bis 1868". Archiv der Weltlichen Schatzkammer des Kunsthistorischen Museums/Slg. für Plastik und Kunstgewerbe.

[13]) G. Gugitz, wie Anm. 5, S. 224.

[14]) Katalog: Ausstellung Alltag und Festbrauch im Biedermeier. Gemälde, Aquarelle aus den Sammlungen des Niederösterreichischen Landesmuseums, Wien. Wien 1966 (= Katalog Neue Folge Nr. 32), S. 89, Farbtafel 2.

[15]) Ebd., S. 78; — Vgl. die Einführung von Rupert Feuchtmüller, Über das Wesen des Biedermeier (S. 5—7); — Leopold Schmidt, Volkskultur zu Anfang des 19. Jahrhunderts und in der Mitte des 20. Jahrhundeerts (S. 8—10); — Hermann Steininger, Alltag und Festbrauch im Bild des Biedermeier (S. 11—13).

[16]) Arthur Haberlandt, Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs, I. Teil. Wien 1953, S. 36—37 (Art. „Drahthaube"); — Leopold Schmidt, Volkstracht in Niederösterreich. Eine Einführung nach Erscheinungsform, Funktion und Geschichte. Linz 1969 (= NÖ. Volkskunde, Bd. 5), S. 65; — Helene Grünn, Volkstracht in Niederösterreich. Eine Darstellung der lebendigen Tracht. Linz 1971 (= NÖ. Volkskunde, Bd. 7), S. 105.

[17]) Ausstellung Alltag und Festbrauch im Biedermeier, wie Anm. 14, S. 90; — L. Schmidt, wie Anm. 16, Abb. 22.

[18]) L. Schmidt, wie Anm. 16, Abb. 30.

[19]) Ausstellung Alltag und Festbrauch im Biedermeier, wie Anm. 14, S. 85, Abb. 17.

[20]) H. Grünn, wie Anm. 16, S. 105.

Die k. k. Arsenalkapelle zum heiligen Rochus auf dem Salzgrieß während der Administration durch das Stift „Zum Schotten in Wienn" (1772–1780) [1]

Von Franz L o i d l, Wien

1. Zur Geschichte

Im Jahr 1619 wurde Kaiser Ferdinand II. vom Magistrat und der Bürgerschaft Wiens in der Wiener Burg wegen des Verbotes der evangelischen Religion überfallen, bedrängt und „beängstiget".

„Wie man meldt aus wunderbahrlicher Stiftung Gottes der Obriste Graf Gülbert von Sentilieur (St. Hilaire, Anm. d. Verf.) mit einem Regiment bey dem Ausfall auf der Ellend-Bastion durch das Arsenal herumgerucket und zu richtiger Zeit annoch dem damals beängstigten Kaiser zu Hilf in den Burgplatz gekommen [2]).„

Unweit des Ausfalls, von dem der kaiserliche Obriste den Zugang zur Burg genommen hatte, ließ der vom Kaiser reich belohnte und priviligierte General zu Ehren der beiden Nothelfer St. Rochus und St. Sebastian eine Kapelle mit einem Altar erbauen.

1727 wurde diese Kapelle unter Kaiser Karl VI. von der Bastion weiter in das Arsenal hinein auf den Salzgrieß verlegt und renoviert. An Sonn- und Feiertagen wurden um 10 Uhr vormittags zwei heilige Messen zum Gedenken an die Errettung des kaiserlichen Ahnen, der um 10 Uhr am Vormittag damals überfallen worden war, zelebriert. Daran schloß man eine Andacht mit einer Danksagung. Am Sonntag nach dem St. Rochusfest (16. August) hielt man jährlich ein prunkvolles Kirchweihfest ab, an dem Vertreter der Klerisei der Stadt und cirka 2000 Gläubige teilnahmen [3]).

Vom Jahr 1737 oder 1739 bis 1772/73 versahen die Väter der Frommen Schulen, die PP. Piaristen (vermutlich solche von der Residenz St. Ivo in der Grünangergasse und andere von dem Kolleg Maria Treu in der Vorstadt) die gottesdienstlichen Handlungen [4]). Im Zuge der Renovierung, Neueinrichtung und Ausschmückung des kaiserlichen Zeughauses durch den Generaldirektor der gesamten k. k. Artillerie, Joseph Wenzel Fürst von Liechtenstein, im Jahre 1767, der Millionen seines Privatvermögens dem Vaterland zur Verfügung stellte, wurde auch die Arsenalkapelle im Inneren umgestaltet [5]).

Während des Jahres 1772 verhandelte man mit den Patres „zum Schotten" zwecks Übernahme der Administration der Kapelle: zuerst mit dem „hochwürdig-hochgelehrten, besonders hoch zu verehrenden Pater Prior Urbanus Wernberger" von Seiten des „hochlöblichen k. k. Hofkriegsrathes" durch Franz Philipp Edlen von Ehrenberg [6]). Der Schottenabt versammelte den Konvent und legte Rechnungen, Kostenvoranschläge und Vertragsentwürfe vor [7]),

gleichzeitig sichtete der kaiserliche Arsenals-Interimsadministrator Karl Aegidius Reinhold das Inventarium der Kapelle und ergänzte die Kirchenausstattung [8]). Schließlich erklärte Abt Benno zum Schotten [9]) am 3. April 1773 dem k. k. Oberzeugamt und dem k. k. Hofkriegsrath gegenüber sich bereit, für 250 fl. jährlich die Verwaltung der Kapelle und die jährliche Feier des Patrociniumfestes zu übernehmen; bei einer Taxerhöhung von 72 fl. würden die Schottenpatres auch die sonn- und feiertäglichen 10 Uhr Gottesdienste zelebrieren [10]). Am 7. August 1773 schlossen der Generalmajor des Haupt-Zeugamtes A. H. Schröder, Abt Benno und Prior Urbanus Wernberger in Vertretung des Konvents den „Contract wegen Übernehmung der gottesdienstlichen Verrichtungen in der in dem Arsenale befindlichen St. Rochi Kapellen". In dreifacher Ausführung vereinbarten sie:

1. Die Schotten übernehmen die Kapelle samt Inventar zur freien Disposition.
2. Sie halten nach der vorgeschriebenen Ordnung das Kirchweihfest ab, und „zu diesem Ende die in dieser Kapelle mit all vorhandenen Paramenten, Mesgewand und Ornaten, und was zur Verrichtung des Gottesdienstes nötig seyn wird, zu verschaffen, und zu unterhalten, deren nötigen Gebrauch den PP Piarum Scholarum zu Celebrirung den in erst gedachter Kapelle zu lesen habenden Messen zu gestatten, annebst Ihnen Kerzen, Opferwein, Hostien und überige Notdurft zum Meßlesen zu verschaffen, auch einen Kirchendiener und Ministranten zu bedienung der Geistlichen sowohl, als zum Gebetläuten zu unterhalten, wogegen alle Reparationen, soviel das Gebäude, Glocken, Uhr und derselben Reparationen betrifft, von dem kais.-königl. Genie und Fortifikationsamt werden bestritten werden".
3. Die Administration wird jährlichen mit 160 fl honoriert, schließlich ist
4. der Vertrag für 6 Jahre gültig; im Laufe des sechsten Jahres muß das Schottenstift um die Erneuerung des Kontraktes ansuchen, dann wird entschieden, ob der Kontrakt zu verlängern oder aufzukündigen ist [11]).

Prior Urbanus bemühte sich im Jahre 1779 um die Kontraktverlängerung [12]), dagegen wünschte am 6. Juli 1779 das Oberstzeugamts- und Distriktkommando vor der Vertragserneuerung eine Kapelleninventur [13]). Die Kapelleneinrichtung wurde überprüft, einstweilen hatte der Erzbischof von Wien, Kardinal Migazzi, beim Schottenabt angefragt:

„1mo ob kein Bedenken sey da die S. Rochus Capelle im Arsenal in die Kirche am Hof versezet werde?
2do waß für Stifftungen dabey sein?
3io welche Schuldigkeiten bey dieser Kappelle vorhanden?"

Abt Benno antwortete: „hab ich nicht das mindeste Bedenken Salvis tamen ut antea juribus Parrochialibus ad 2do hat mein Stifft bey der St. Rochus Kapelle niemals einige Stifftungen zu versehen gehabt sondern hierüber werden die, unter denen das Zeughauß steht, auskunft zu geben wissen. Ad 3tiu war meines Stiftes Schuldigkeit den auf den Sonntag nach St. Rochus einfallenden Kirchtag mit Predig Hochambt und Nachmittag mit einem Rosenkranz und Gesang von heiligen Rochus feyerlich zu begehen.
Welches einberichten und mich schuldigstem empfehlen sollen [14])."

Somit wurde der Kontrakt nicht mehr erneuert und das Stift zum Schotten übergab am 11. Februar 1780 dem k. k. Artillerieoberzeugwart Augustin Klug die Kapelle samt dem Inventar [15]).

2. Ausstattung der Kapelle

Die Inneneinrichtung der Kapelle zwischen 1768 und 1780 ist aus dem Bericht des Carl Aegidius Reinhold über das Kirchweihfest und die Geschichte

der Kapelle sowie aus drei erhaltenen Inventaren rekonstruierbar. Das erste Verzeichnis mit dem Datum: „Wienn, den 29. Juni 1772" legte C. Ae. Reinhold an; die Aufzählung des Inventars erfolgte eher großzügig und unsystematisch. (Inventar 1) Inventar 2 und 3 sind übereinstimmend; die Bestände wurden sorgfältig und genau aufgenommen. Inventar 2 trägt das Datum vom „20. Octobris 1773" mit den Unterschriften von P. Prior Urbanus Wernberger und Carl Aegidius Reinhold. Inventar 3 weist die bestätigte Übergabe an den k. k. Artillerie-Oberzeugwart Augustin Klug mit dem Zusatz: „Wienn, den 11. Februar 1780" auf.

Aus dem Inventar 2 kann man schließen, daß noch vor der Übernahme der Administration durch das Schottenstift die Inneneinrichtung der Kapelle zum Teil erneuert und ergänzt wurde. Die unbrauchbaren, alten Gegenstände, wie alte Samt-Altar Pölster, vergoldete Altarbuschen, Federbuschen, Canontafeln, rote Samt-Stockerln, Schiffahnen, „welsche Blumen in vergoldeten Vasen", alte Altartücher etc. wurden nicht weggegeben und veräußert, sie scheinen im Inventar 3 wieder als unbrauchbare Dinge auf.

In seinem Bericht über Geschichte und Kirchweihfest der Arsenalkapelle erwähnt C. Ae. Reinhold, daß Oberst Gilbert von St. Hilaire beim Kapellenbau einen Hochaltar, ein schwarzes Kreuz mit silbernem Corpus und den Figuren der Mutter Gottes und des heiligen Johannes, zwei mittelgroße silberne Leuchter, eine silberne Lampe, eine Messinglampe, einen silbernen Kelch und einen kupfernen Kelch gestiftet hatte „welches alles vorfindig ist". Der Hochaltar stand in der Ostrichtung: „Soviel habe anbei zu wissen, daß vorhero jene Kappellen mit einem Altar osten gestanden, nun aber seit 4 Jahren her (1768, Anm. d. Vf.) dadurch Gutthäter annoch zwey Altäre seynd beschafet worden, so ist selber von Ihro Dl Fürsten von Lichtenstein ... vergrösserrt, und mit 12 eingesetzten neuen Bethstühlen verzörrt worden ...". 1771 schenkte „Ihre k. k. Apostolische Majestät", Kaiserin Maria Theresia der Kapelle einen Ornat „bestehend aus ein von allerhöchst dero selben eigenen Hand von Gold gestickt und gewürkten Meßgewand, gleichen Vespermantel und 2 Levitenröck mit reich goldenen Quasten, samt Kelch-Tüchel und übriger Zugehör[16])". Wir bringen im folgenden das Inventar 2, sämtliche Gegenstände, die im Inventar 1 verzeichnet sind, werden durch Fettdruck hervorgehoben.

Inventarium

Jenen in der kais.königl. Arsenals-Kapelle Sti Rochi befindlichen Ornamenten und Requisiten den 7 ten Augusti 1773

	Übernohmen brauchbar Stück	unbrauchbar Stück
In der Kapelle		
Ein neuer Hochaltar mit 6 großen hölzernen und vergoldeten Leuchtern und 6 dergleichen Arm-Leuchtern	1	—
Zwey Seitenaltär einen mit einem Rochus der andere mit einem Johannis Nepomuk Bild, jeder mit 6 Armleuchtern	2	—
Ein neuer Beichtstuhl von weichem Holz	1	—
Neue Beth-Stühle für beständig in die Kapelle	12	—

	Übernohmen brauchbar Stück	unbrauchbar Stück
Von Silber		
Ein schwarzes Kreuz von Ebenholz mit einem silbernen Christo, samt unserer lieben Frauen und heil. Johannis Statuen	1	—
Mittleren zwey silbernen Leuchtern	2	—
Ein silberne Lampen, NB alle diese 3 Stuck mit der Wappen Gräfl. Familie de Stentileur (NB)	1	—
Ein silbern und vergoldter Kelch samt Paten	1	—
Ein neuer und reparierter kupfern und vergoldter Kelch samt Paten	2	—
Ein messingene Lampen vor dem Hochaltar und 2 kleine	3	—
Verzinnerne Opferkändl samt Blätl, item 2 in Silber gefaßte mit gläsernen Untersätzl	6	—
Messingerne Leuchter (a)	4	—
zinnerne kleine deto (b)	2	—
Hölzerne Leuchter samt gläsernen Kugln	2	—
Versilberte Leuchter von Holz 14	6	8
Von hartem Holz gedrechselte Leuchter	2	—
Weißblecherne Wandleuchter	3	—
Läut und Meßglöckl 2 item 1 Anläut Glocken in der Mauer beim Hochaltar	3	—
Messbücher alte 3 samt einem schwarzem		4
Ein neues rotheingebundenes deto	1	—
Zwey Bölster mit roth und gelb geblumtem Sammet, mit silbernen halb-Borden, item 2 alte auf die Seitenaltäre	2	2
Item ein rothsameterner deto mit goldenen Borden	1	—
(NB) Wahrscheinlich St. Hilaire		
(a) Inventar 1 Messing 2		
(b) Inventar 1 zinnerne 4		
Maria-Hülf-Bild mit 4 Schnürl oder 170 (a) Stuck guter Berlen, samt Kleiner silberner Kron	1	—
Vier Altar Buschen von Rauschgold mit grünen Blättern und 2 deto kleinere		6
Jerusalem Kreuz (b) auf dem Credenz Tischl	1	—
Geschnitzt und gemahlene Heil, Statuen 2 (c), item 4 in der Sacristey	6	—
Sechs auf Tafeln gemahlen, und gefaßte Bilder, item 20vale (d)	8	—
Mit grossem schwarzem Rahmen auf dem seiten hangende Bilder (e)	10	—
Ecce Homo und Maria Bilder in kleinerem schwarzem Rahmen in der Sacristey	2	—
Alte Federbuschen		4
Canon Tafeln in schwarzem Rahmen (f)		3
Kleine Pyramiden mit dem Nagl und St. Anna Hand auf dem Credenztischl beym Hochaltar	2	—
Hölzerne Blumen Kriegl	2	—
Große hölzerne versilberte Pyramiden	2	—
Von rothgeschnittenem Sammet alte Stocksessel	—	5
Kupferner Weyh-Brunn Kessel mit Wadel	1	—
Zinnernes Lavor mit Handbeck (g)	1	—
Zwey alte welsche Blummen mit vergoldten Vasen		2
Grüne Tücher über die ersten zwey Stühle	2	—
Ordinaire alte Bett-Stühle samt Brücken	23	

	Übernommen brauchbar Stück	unbrauchbar Stück
Predig Stuhl samt Schamel	1	—
Alte Schiffahnen 11 (h), item 2 Bayerische, und 1 Kreuzfahne		14
Ablaß Tafel	1	—
(a) 150 Stuck		
(b) mit vergoldeten Christo		
(c) Sti Rochus und Sebastianus geschnitzt in Lebensgröße		
(d) Auf Tafeln gemahlene und gefaßte Bilder	4	—
(e) Große gefaßte Seitenbilder	10	—
(f) 2		
(g) Zinnernes Handbeck samt Bründl	1	—
(h) Alte Schiffähne, meistens nur Stangen		11
Mit Eisenbeschlagene Truhen, samt Tafel dazu	1	—
Schubladkasten (a)	1	—
Hölzerne Altar Tafeln	2	—
Ecce Homo Bild in schwarz mit goldenen Laubwerken gemachter Rahm	1	—
Brünner Bild mit aichenem Rahm	1	—
Ein hölzernes Cruzifix (b) auf dem Credenztisch	1	—
St. Vincentius Ferrerius im Kupferstich, in schwarzer Rahm, vor welchem	1	—
ein blechernes Lämperl	1	—
Beym Rochus Altar 1 gemahleme Opfer Tafel, item 1 Tafel mit 4 silbernen Opfern und ex Voto Blätl	2	—
Meßkleider und Kirchenwäsch		
Anno 1771 ist von Ihro K.K. Apostl. Mayett. ein neuer Ornat der Kapelln gegeben worden, bestehend in ein von allerhöchst dero selben eigenen Hand von Gold gestickt und gewürchtem Meßgewandt, gleichem Vesper-Mantel und 2 Leviten Röck, mit reich goldenem Quasten, samt Kelch-Tücherl und übriger Zugehör (c)	1	—
Geblumt (d) seidenes Meß Gewand mit silbernem halb-Borden, samt Corporal und Kelchdüchl	1	—
Meß Gewand von gelb geblumtem Seidenzeug mit goldenem Halbborten samt zugehor	1	—
Weiß Broschirtees deto mit Atlassenem Mitter Theilen mit gelbseidenen Borten, samt zugehör	1	—
Maußfarb atlassenes Brochirtes deto, mit silbernen Halb Borten samt Zugehör		1
Roth und weiß gestraiftes deto mit Gold gewürcht mit goldenen Halbborten samt zugehör	1	—

(a) von weichem Holz

(b) hölzernes geschitztes Crucifix

(c) Unter meiner Administration durch den k.k. Kamer Zahlmeister und Hofrath von Mayer ausgewürket von Ihro k. k. apostolischen Majestät unserer allergnädigsten Frauen Ihrer eigenen Hand gestickt, theils weiß und mit Blumen, theils aus einem mit Gold eingewirkten Stoffe, dann mit goldenen Borten, und Quasten besetzten Ornat bestehend in ...

	Übernohmen brauchbar Stück	unbrauchbar Stück
(d) Geblumt, gelb		
Grünes Meßgewand mit Leonischen Borten samt zugh.	1	—
Rothes deto, mit Leonischen Borten samt zugehör	—	1
Veigelblaues deto mit seidenen Borten samt zugehör	—	1
Liechtblaues deto mit seidenen Borten samt zugehör	—	1
Schwarzes deto mit seidenen Borten samt zugehör	—	1
Alte Antependia auf hölzernem Bildrahmen (a)	—	6
Alte Alben	6	—
Neue Alben	3	—
Gürtln (b)	5	—
Quadrat alte 3 und 1 weisses	1	3
Purificatoria	24 (c)	—
Kändl Tüchl	7 (d)	—
Weisse Altar Überlag alte 10 und neue 2 (e)	2	10
Altar Tücher von roth- und gelbgeblumter Leinwand	2	—
Ein altes blaues detto	—	1
Neue Handtücher zum Lavor 3 item 1 altes	3	1
Humeralia	13	—
Corporalia	13	—
Chor Rock	1	—

Daß wie obstehende Effecten nach dem Inventario von dem Administratore Herrn Reinhold in unserer Pfarre zum Schotten richtig übernohmen haben, Attestire anmit Wienn den 20ten Octobris 1773.

L. S. P. Urbanus Wernberger mp
p. t. Prior et conventus

L. S. Carl Ägidius Reinhold mp
K. K. Arsenals Administrator

Inventar 3 mit Zusatz:

Daß ich endes gefertigter vorstehende Sorten richtig übernommen habe bestättige anmit. Wienn den 11ten Februari 1780.

Augustin Klug mp
kays. königl. Artillerie-Oberzeugwart

(a) Inventar 1 : 4
(b) 9
(c) 6
(d) 6
(e) weiße Altar Tücher 6 zufolg Ausgaab p. 19 neue Altartücher 3

Aus dem Inventar 1 nicht erwähnt:

1 altes Piret	1	—
St. Johannis Nepomuk Bild in nußbrauner Rahmen	1	—
Bartwisch	1	—
Abstauber	1	—
Altarstafel	1	—

3. Das Kirchweihfest

Seit dem Jahr 1619 beging man jährlich am Sonntag nach St. Rochus (16. August) das Arsenal-Kirchweihfest nach folgender Zeremonie: Es wurde durch eine Korrespondenz („Einladungsbrifl") an sämtliche Klöster der Stadt und der Vorstadt vorbereitet [17]). Die Carmeliter in der Leopoldstadt, die Minoriten, die Augustiner auf der Landstraße, die Dominikaner, Franziskaner, Augustiner in der Stadt, die Capuziner auf dem Plätzl, die Barnabiter, die Carme-

liter auf der Laimgrube, die Paulaner, Cajetaner, die Capuziner in der Stadt, die Trinitarier, Serviten und Piaristen wurden aufgefordert, für diese Patrociniumsfeste einen geistlichen Herrn „zur Lesung einer Heiligen Meß" abzusenden [18]). Gleichzeitig begann man mit der „Auszirrung" der Kapelle:

„Die Auszirrung beschiehet von vielen Jahren her von dem K.K. Hof, vorwerts mit roten Damastenen Tapeten, Rückwerts der lange Eingang wird mit 26 Stühl besetzt, und mit Niederländer Pfallier ausgezirrt, der erste Eingang aber wird mit grünen Pirken Bäumen, wie eine Allee ausgezirrt, welche von Seiten des k.k. Waldamt von Burgerstorf gegen Abreichung einer kleinen Discretion abgegeben, und abgehollet werden müssen [19])."

Waschfrauen hatten schon die gesamte Kirchenwäsche und die gefaltelten Chorröcke sowie die Kapelle gewaschen, man setzte Trophäen an die Wände, steckte 20 „Waxlichter" zur Beleuchtung auf und montierte Wandspiegel, trug ein Orgelpositiv hinein und ließ 2000 Liedertexte, Gebets- und Ablaßblätter drucken und schneiden [20]).

Nachdem sämtliche Lampen der Kirche für den ganzen Tag angezündet wurden [21]), begann das Kirchweihfest mit einer heiligen Messe um $^1/_2$ 6 Uhr früh. Ein Corporal und zwölf Gendarmen waren zur Bewachung abkommandiert [22]), und um 6 Uhr früh leiteten sechs Böllerschüsse („Stuck") das Fest ein. Bis 10 Uhr vormittags wurden halbstündig eine oder auch zwei Messen mit Gesang und Orgelbegleitung zelebriert. Um 10 Uhr feuerte man wieder ein „Stuck" ab, dann folgte die Predigt (Taxe für den Prediger fl 2) und um 11 Uhr das solemne Amt mit Musik, Pauken und Trompetenschall, wieder unterbrochen von Böllerschüssen. Während des ganzen Tages hielt ein eigens dafür entlohnter Priester die Partikel zum Kuß. Am Nachmittag um 5 Uhr hatten die Dominikaer die Litanei und den Rosenkranz zu beten, mit dem Gesang vom Heiligen Rochus (begleitet von den Schottenmusikern) schloß das Fest, wobei wieder „Stuck" abgefeuert wurden [23]).

Sämtliche Teilnehmer des Patrociniumsfestes in der Arsenalkapelle konnten den Vollkommenen Ablaß gewinnen [24]).

Die Spezifikation wurde laut Carl Ägidius Reinhold zuerst von einem hochlöblichen k. k. Hofkriegsrath bezahlt, später hatte „die mehrere Auszirrung, Music und Beleuchtung und alle anderen Unkösten ... jederzeit ein zeitlich angestellter Verwalter unter Praesidio seiner hochfürstlichen Durchlaucht Herrn Fürsten Joseph Wenzel zu Lichtenstein gnädigsten Andenken Verblichen aus deren Verlags- und Spinngeldern bestritten [25]) ...". Sie sei wegen ihrer Originalität zum Schluß angeführt:

Specification

Was zu dem Kirchweih-Fest Sti Rochi in dem K. K. Arsenal ausgegeben worden ist, als

	fl	X
Zum Spiegelmachen	11	20
Im k. k. Wald Amt die Tax	3	
Für 2 Mann zum Hauen hinausgeführt worden	1	36
Für Lienien-Mauth		18
Für 4 Handlanger, und Zimmermann um aufmachen und abraumen	6	45
Fuhrlohn herein samt Mauth	4	16
2 Weibern für Kirch und Stühl waschen	1	12
denen Hof-Tapezierern Trinkgeld	4	18

denen Schwätz-Commisarien	2	
dem Geistlichen, so den ganzen Tag hindurch den Particul zu küssen gegeben	1	80
Vor gesamte Kirchwäsch samt denen gefältelten Chorröcken	4	48
denen 3 Kirchensammlern	1	47
für 2 Abstäuber 1 Bartwisch und 6 Besen	1	5
zum Trophenn aufmachen für Nägel und 1 Handlangerer	1	51
der Wache zum Trunckh 7 Maß Wein und 2 Leib Brod für 1 Corporaln und 12 Gemeine	1	42
denen Tragern fürs Positiv zu tragen		34
denen Kirchbuben		20
denen RR PP Dominicanern wegen Rosenkranz	2	
dem Meßner und Kirchdienern zum Schotten	2	
wegen 2000 Lieder 5 fl und 30 X, beschneiden 1 fl, 17 X zusamm	6	47
wegen 2000 Bildern samt Gebettern und Bußerblatt	12	
dem Prediger	2	
dem Music 13 fl Zulag 5 fl zusammen also	18	
Trompeten und Paucken	9	17
dem Organisten wegen Liedschlagen	2	
Meß appliciren		
Summa	101	59

Zweite Specification mit folgendem Zusatz:
Diese obenstehende Betragen ist richtig bezahlt worden.
Wienn den 22. August 1773 Karl v. Reinhold mp KK Arsenals-Administrator.

Anmerkungen

[1]) Bruno Thomas, Das Wiener Kaiserliche Zeughaus in der Renngasse (MIÖG 71, 1963, S. 175—193).

Anton Weiskern, Beschreibung der k. k. Haupt und Residenzstade Wien, als der dritte Theil zur österreichischen Topographie. Wien 1770, S. 139.

[2]) Friedrich von Leber, Wien's kaiserlichen Zeughaus, 1. Theil (1846), 15 f.: „Das Erdgeschoß enthält Kanonen, Haubitzen, Mörser, und die dazu gehörigen Geräthschaften. Man kann indessen noch den Canal besehen, durch welchen der General von St. Hilaire im Jahre 1619 mit seinem Regiment unvermuthet in die Stadt, dem Kaiser Ferdinand II. wider die Unternehmungen der aufrührerischen Protestanten zu Hilfe gekommen ist."

Weiskern a. a. O., 102 f.: „Das bürgerliche Zeughaus auf dem Hofe ist auch ein schönes sehenswürdiges Gebäu seit A 1732, ausgebaut. Man findet einige Seltenheiten darin; als da sind: der Harnisch des Generals Sainthilaire, welcher, wie bekannt, durch den Arsenalgraben K. Ferdinanden II. zu retten kam."

Archiv der Schottenabtei in Wien: Unterschiedliche und Nothwendige Anmerkungen das Kaiserlich Königliche Arsenal betreffend: Beschreibung (des Kirchweihfestes Sti Rochi in der k. k. Arsenal Capellen).

[3]) ebendort.

[4]) ebendort: Quittung vom 25. April 1773: Unterschrift von P. Justinus Wimmer, Schol. Piar. director Sacr. da S. Ivonem, 3. März 1773: Unterschrift P. Leopold Gruber, Scholarum Piarum Provinciae Procurator; Der Archivar des Piaristenkollegiums Maria Treu in Wien, Herr Otto Biba, hatte die Freundlichkeit mir mitzuteilen, daß sich im dortigen Archiv in den: Annales Domus Urbanae (1760—1787), S. 196 und S. 204, wie in der: Hauschronik, S. 172—176 und S. 195, Aufzeichnungen über die Administration der Kapelle durch die PP Piaristen befinden. Zur Übernahme der Arsenalgottesdienste durch die PP Piaristen: Anton Brendler, Das Wirken der PP Piaristen seit ihrer Ansiedlung in Wien (1886), 68; über die beiden Patres: Archiv der PP Piaristen in Maria Treu: Liber officiorum ab anno 1695, über Leopold Gruber vgl. Constant von Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich, 5 (1858), 384.

[5]) Leber a. a. O., 16.

[6]) Archiv der Schottenabtei: Untersch. und Nothw. Anm.: Brief vom 25. September 1772.

[7]) ebendort: a) In Betreff der zu ubernehmenden Arsenal-Kappeln will sich die Pfarr von Schotten dahin erkläret haben, Wien zum Schotten den 19ten Decembris 1772.

b) Nota an das Hochlöbl. K. K. Oberzeugamt wegen Übernehmung der Capellen, Paramenten, und Andachten in dem k. k. Arsenal nachst dem Salzgrieß.

c) In Betref der vormahligen Rochuskapelle im untern Arsenal 1773.

[8]) ebendort: Inventarium In der Kais. Königl. Arsenals Kapelle. Copia Datum: Wienn dem 29ten Juni 1772 (Inventar 1) über Carl Aegidius Reinhold vgl. Wurzbach a. a. O., 25 (1873), 222: „Ein Sohn des Arsenals-Inspectors Reinhold, der als Subaltarn-Offizier im Heere der Kaiserin Maria Theresia gedient, im österreichischen Erbfolgekriege invalid geworden und in der vorgenannten Stellung mit sieben Kindern ein bescheidenes Dasein fristete. Der alte Reinhold, ein biederer, lebenslustiger Mann, war eifrig bestrebt, seinen Kindern eine gute Erziehung und geistige Ausbildung zu geben."

[9]) Abt Benno Pointner (1765—1807): vgl. Ernest Hauswirth, Abriß einer Geschichte der Benedictinerabtei U. L. F. z. d. Schotten in Wien. Wien 1858, S. 13; — Helga Mück, Das Wiener Schottenstift unter Abt Benno Pointner 1765 bis 1807, phil. Diss. Wien 1952; P. Urban Wernberger, geb. 1722 in Mauer (Österreich), eingekleidet 1743, Kurat bei St. Ulrich und im Schottenstift, 1759—1770 Pfarrer im Großen Armenhaus, dann einige Monate im Stift Subprior und Pfarrer, 1770—1785 Prior; als solcher starb er am 19. September 1785 an Gangrän. Die freundliche Mitteilung danke ich P.-Archivar des Schottenstiftes, Mag. theol. Cölestin Rapf OSB.

[10]) Archiv der Schottenabtei: Untersch. und Nothw. Anm.: Erklärung der zu ubernehmenden k. k. Arsenal Kapelle von Seithen der Pfarr zum Schotten Wienn den 3ten April 1773.

[11]) ebendort: „Zu vernehmen einen ordentlichen Contract..." Wien, den 7ten Augusti 1773.

[12]) Anbringung wegen Erneuerung des Kontraktes: Urbanus Wernberger an das Hochlöbliche kaiserlich königl. Feld- und Garnisonsartillerie Hauptzeugamt.

[13]) ebendort: 6 July 1779 „Von des kaiserl. königl. Oberzeugamts und Districts Commando wegen dem löbl. Stift U. L. Fr. zum Schotten hiemit anzudeuten."

[14]) ebendort: „Antwort auf Fragen da die Andacht in die Kirche auf den Hof versezet werden sollen."

[15]) ebendort: Inventarium denen in der Kais. Königl. Arsenals-Kapelle befindlichen Ornamenten und Requisiten den 7. Augusti 1773 (Inventar 3).

[16]) ebendort: Beschreibung des Kirchweihfestes; Inventar 2.

[17]) ebendort: Einladungs Briffeln.

[18]) ebendort: Ordnung Innern in dasiger Kais. Königl. Arsenal Kapelle Sti Rochi zur Celebrirung deren heiligen Messen eingeladenen Geistlichen Herren.

[19]) ebendort: Beschreibung des Kirchweihfestes.

[20]) ebendort: Specifikation.

[21]) ebendort: Andacht Das Kirchweihungsfest wurde bishero Dominica post festum Sti Rochi also feyerlich gehalten.

[22]) ebendort: Spezifikation.

[23]) ebendort: Andacht...

[24]) ebendort: Inhalt deren gedruckten Verbundzetteln: Vollkommener Ablaß.

[25]) ebendort: Beschreibung des Kirchweihfestes.

Einige Nachrichten zum Kampf der Aufklärung gegen volksreligiöse Formen in Bayern

Von Karl-S. Kramer, Kiel

Der folgende kleine Beitrag kann nicht den Anspruch machen, Neues zu bringen, denn schon seit mehr als dreißig Jahren liegt die Arbeit von Anita Brittinger über „Die bayerische Verwaltung und das volksfromme Brauchtum im Zeitalter der Aufklärung" vor[1]), und in der Zwischenzeit wurden in Bayern und andernorts immer wieder größere oder kleinere Arbeiten zu diesem Thema veröffentlicht[2]). Und doch scheint mir das Schreiben des oberpfälzischen Kaplans Michael Steib, das die wesentliche Grundlage der folgenden Zeilen bildet, bedeutsam genug zu sein, um eine Erörterung zu rechtfertigen. Um nun nicht ganz und gar mit fremden Federn geschmückt zur Gratulationscour beim Jubilar zu erscheinen (denn der Hauptautor bleibt Steib), füge ich noch einige weitere archivalische Nachrichten aus annähernd gleicher Zeit bei. Das ist dann übrigens auch eine echte Ergänzung zu Brittingers Arbeit, denn wie Barbara Goy richtig bemerkt, hat Brittinger zwar Archivmaterial mitverwandt, aber kaum einmal wörtlich zitiert und sich im wesentlichen auf die Mandate der kurfürstlichen bzw. königlichen Regierung gestützt, deren Anklang und Aufnahme aber nicht immer mit der notwendigen Distanz ins Auge gefaßt[3]).

Und diese Frage nach der äußeren wie inneren Wirkung aufklärerischer Tätigkeit ist wohl die entscheidende. Man weiß zwar, daß die bayerische Regierung nicht gerade zimperlich verfuhr, um ihre Gebote und Verbote durchzusetzen. Vor allem die Rücksichtslosigkeit, mit welcher die Säkularisation Lücken in den Reichtum der Kloster- und Wallfahrtskirchen Bayerns gerissen hat, wird als antikulturelle Barbarei immer wieder angeprangert. Man weiß in diesem Zusammenhang auch das Loblied gläubiger Bauern und Bürger zu singen, die hier und dort einen Abbruch unter persönlichen Opfern verhindert haben. Darin deutet sich eine Frontstellung an, hie Regierung, hie Volk, die in der Tat auch mit mancherlei anderen Zeugnissen sichtbar gemacht werden kann — wie zum Beispiel durch den „Gesang, wie man die feyertag abbracht hat" im handgeschriebenen, aus bäuerlichem Besitz stammenden Stubenberger Liederbuch[4]). Andererseits weiß man auch von der bedingungslosen Unterstützung der aufklärerischen Praxis durch Vertreter der „Intelligenz"; ein weniger bekanntes Zeugnis hierfür ist „Sinzerus der Reformator", anonym herausgegeben, einem Johannes Pezzl zugeschrieben, der die schärfsten Äußerungen Nicolais weit überbietet[5]).

Man vermutet Vertreter dieses Typs vor allen Dingen in den Städten, in München vorweg, wo ja die aufgeklärte Regierung residierte. Auf dem Lande hingegen saßen, so das Klischee, die Feinde des Fortschritts, die nicht

ohne Eigennutz auf alten Positionen verharrenden Dunkelmänner, welche die Meinung des einfachen Mannes gegen das Neue einnahmen. Aber in Wirklichkeit verliefen die Fronten keineswegs so klar. Michael Steib beispielsweise, Hauskaplan zu Gnadenberg im Landkreis Neumarkt in der Oberpfalz, nahe bei Altdorf ostwärts von Nürnberg gelegen, gehört zu den Anhängern der energischen Politik der „erleuchteten, weisen und kraftvollen Regierung", er bekennt sich zu der von ihr angestrebten „Vertilgung abergläubischer Finsternisse und zur Förderung der religiösen und sittlichen Natur". In seinem Brief [6]) an den kurfürstlichen geistlichen Rat in München vom 9. Juli 1802 macht er deutlich, wie er in seiner Umgebung die Kräfte verteilt sieht: Fortschrittlich sind die Weltgeistlichen, vor allem die jüngere Generation, rückwärts gewandt hingegen die Ordensgeistlichen; aber auch unter den Weltgeistlichen finden sich Reaktionäre: es sind „Ausländer", in Eichstätt ausgebildete Priester. Dort nämlich, in Eichstätt, wird der „Ultramontanism ... mit aller Sorgfalt gepflegt". Verbunden mit einer nachlässigen, sittenverderbenden Erziehung dominiert seiner Meinung nach im Eichstätter Seminar „der systematisch eingepflanzte Haß gegen jede notwendige und edle Neuerung, besonders wenn sie der behaglichen Ruhe und dem Privatinteresse des Geistlichen entgegnet". So werden „Volkslehrer gebildet, die besser in die Zeiten der Kreuzzüge taugen würden, als den vortrefflichen Anstalten, die jetzo zur Reinigung religiöser Begriffe gemacht werden, durchzuhelfen". Der Grundton seines Schreibens ist beherrscht vom Protest gegen diese Amtskollegen, mit denen er immer wieder kollidiert. „Ich könnte eichstättische Geistliche benennen, die durch Raufhändel allgemein verrufen sind; eichstättische Geistliche, die die Mädchen ganzer Gemeinden in der Galanterie und in Eroticis unterrichten; eichstättische Geistliche, die mit den sogenannten Hexenpantschen [7]) das einträglichste Gewerbe treiben — lauter Ungereimtheiten, welche nach dem Verhältnisse der Menge baierscher Geistlichen zu jener der eichstättischen bei uns etwas äußerst Seltenes sind."

Steibs persönliche Erlebnisse, die zu diesem doch wohl recht subjektiven Urteil führten, hatten schon auf dem Seminar in Eichstätt eingesetzt. Denn er kam zuerst in eine Gemeinde als Nachfolger eines Kaplans, mit dem er bereits während der Ausbildung zusammengetroffen war. „Es kostete mich sehr viel Mühe, Verleumdungen zu zernichten, die vor mir mein Vorgänger, ein Eichstätter, ausgestreut hatte, welcher gewohnt, die gutmütigen Pfarrkinder an allen möglichen Lebensbedürfnissen unaufhörlich und bettelhaft ungestüm zu brandschatzen, einige Äußerungen, die ich vormals im Seminar zu Eichstätt in seiner Gegenwart hatte fallen lassen, benützte, um die Leute wider mich aufzuhetzen." Er hingegen fand in diesem Dorf „mit Entsetzen überall Aberglauben, eine überspannte Anhänglichkeit an kindischkleinliche Andächteleien, Gleichgiltigkeit gegen die wichtigsten religiösen Pflichten, und eine gänzliche Verrückung des erhabenen Gesichtspunktes unseres Christentums ... Mein Herz wurde darüber von schmerzhaften Empfindungen so sehr zusammengepreßt, daß ich eine Zeitlang wünschte, einen Stand, in welchem man eine Menge schädlicher Irrtümer immer vor Augen hat, und mit vielen Gefahren und Aufopferungen, denen oft nur ein zweideutig guter Erfolg entspricht, bekämpfen muß, wieder verlassen zu können. Bestärk' ich (dies waren meine Gedanken) das Volk in seinem Religionswahne, so sündige ich

wider Vernunft und Evangelium; lehr' ich nach meiner geprüften Überzeugung, so warten Verfolgungen auf mich."

Neben diesen Kollegen sah Steib den Fortschritt vor allem durch Schulmeister und Mesner bedroht, die bei verstaubten Überlieferungen verharrten, um nicht einiger Akzidenzien verlustig zu geben. Steib schildert als Beispiel, wie er einmal gegen das Wallfahren gepredigt habe, dessen „Schrift- und Vernunftwidrigkeit" seit langem erwiesen sei. Er bemühte sich, darzutun, „daß es unnütz sey, und unter gewissen Umständen sogar sündhaft werden könne". Sein Schulmeister aber, so schreibt Steib weiter, „der jährlich seine Wallfahrt, oft auch auf mehrere Tage in's fernere Ausland macht, und mit Wundergeschichten das Volk anlockt, ein Gleiches zu tun", wiegelte hinter seinem Rücken die Pfarrkinder auf, ihm nicht zu glauben [8]). „Gar oft tretten Schulmeister als die heftigsten Feinde der edleren Aufklärung unter das Volk. Anstatt daß sie, da man jetzt ihren Zustand so ernstlich verbessern will, die Absichten der menschenfreundlichsten Regierung dankbarlich unterstützten, sind sie nicht selten ein Hindernis derselben." Sie verlangten ungestüm die untersagten Kreuzgänge und die Begehung der abgeschafften Feiertage [9]). Schulmeister und Mesner in Gnadenberg protestierten gegen Steibs Versuch, an einem dieser abgeschafften Feiertage das Anlegen der Festparamente zu unterlassen. Die reaktionäre Geistlichkeit trat ihnen zur Seite. Es kam zu neuen Zusammenstößen, und immer wieder gerade wegen der abgeschafften Feiertage. „Nachdem ich alle möglichen Gründe wider die vielen Feiertage sowohl in Privatunterredungen als öffentlichen Vorträgen erschöpft hatte, und nun schon zu hoffen anfing, wenigstens den größten Theil des großen Haufens gewonnen zu haben: verbreitet sich auf einmal der Ruf, daß ich ein ausgemachter Freigeist wäre. Dieser Ruf, der sich in einem benachbarten Pfarrsprengel, worin die Unwissenheit als Beförderin der Religion und Sitten vertheidiget wird, der Pfarrer am Sebastiantag seinen Bauern eine Feiertagsdiversion mit einer Schlittenfahrt nach einem feierlichen Gottesdienste gab, und der Kaplan, wie verlautet, den Spinnenmädchen die Räder wegnahm, schnell entwickelte, verbreitete sich (zwar) nur langsam, und selbst mit starkem Widerspruche, in den zur Pfarrei Gnadenberg und Hagenhausen gehörigen Gemeinden." Aber auch sie wurden auf die Dauer „wieder verführt, und geben nun, wie die Übrigen, Gott die Ehre durch Saufen und Faulenzen".

Konkrete Beispiele finden sich selten in Steibs Schreiben, das auf das Grundsätzliche abzielt. Neben Wallfahrten und Feiertagsheiligung spricht er flüchtig vom allzu geläufigen Rosenkranzbeten, das durch den „deutschen, herzerhebenden Kirchengesang" abgelöst werden sollte. Aber seine Amtsbrüder seien „immer nur darauf beflissen, den benachbarten Protestanten [10]) recht viel äußerliches Religionsgepräng, sonst weiter nichts, entgegenzusetzen". Auch hinsichtlich des verderbten Vaterunsers verweist er auf den Eindruck, der bei den Protestanten erweckt werden könnte. „So wie es auf sehr vielen Dörfern gesprochen wird, ist es ein Schimpf für den katholischen Namen, und für benachbarte Nichtkatholiken eine Gelegenheit des beißendsten Spottes." Das sei eine Folge des schlechten katechetischen Unterrichts und des allgemeinen Vorurteils: „Man soll es halt beim Alten lassen." Im Zusammenhang mit der Vertreibung der Kapuziner erzählt er von ausgestreuten

Gerüchten, die nur von diesen selbst stammen könnten. „Bald nach ihrer Entfernung verbreitete sich eine Menge ausgesuchter, planmäßig erdachter Lügen, wodurch der Landmann wegen seiner angebohrnen Religion beunruhigt, die Weltgeistlichkeit verschwärzet, und hie und da ein strafbarer Schwindel angefacht wurde. Man sprach von Muttergottesbildern, die ihre Augen weinerlich nach Altötting zu den Kapuzinern drehen; von gotteslängnerischen Büchern, die man heimlich und öffentlich unter die Leute bringen werde; von Geistlichen, welche man ungerochen mißhandelte, und zu verbotenen gottesdienstlichen Handlungen zwang... Jene Männer, denen man nun die Verkrüplung der Geistes- und Herzenskultur eingestellt hat, gaben durch Briefe ihr Schärflein zur Verwirrung." Überall fanden sie Rückhalt, sowohl beim Volk als auch bei Teilen der Geistlichkeit. Für solchen Widerstand gibt Steib ein Beispiel, das zugleich seine geistige Einstellung charakterisiert. Ein junger Geistlicher, so schreibt er, schlich sich heimlich in die Filialgemeinde von Gnadenberg, Ölsbach, ein, wobei er Steibs Bemühen, das Sailersche Gebetbuch [11]) zu verbreiten, sehr übel auslegte, und dagegen des Pater Martin von Kochem Himmelschlüssel [12]) anpries, „so zwar, daß Einige, die schon für das vortrefliche Gebetbuch des Herrn Pr. Sailer eingenommen waren, irre, und auf mich mißtrauisch gemacht wurden. Ein Geistlicher hinderte also, daß ich nicht eine weit größere Menge dieser Gebetbücher verbreitete — ein Geistlicher des baierschen Vaterlandes!" — Steib gehörte also zur Anhängerschaft des zeitweise umstrittenen Johann Michael Sailer, der dann 1829 Bischof von Regensburg wurde.

Immer war Steib bemüht, „das Christentum vom Zeremoniel desselben zu scheiden". Er setzte sich zum Ziel, „dieses (das Zeremoniell) zwar nicht zu kränken, aber jenes mit möglichst gründlicher Freimüthigkeit an das Herz zu legen". Er spricht vom „Zeremonielchristen, die in dezente Manipulationen und leere Gebräuche alles Verdienst des Christen setzen". Schier protestantische Gedanken, die hier (und nicht von ihm allein) geäußert werden — auch dann, wenn er „evangelischvernünftige Sittlichkeit" fordert und die Rückständigkeit des Pfarrvolkes in Schutz nimmt: „Das Volk würde sicher keine so üblen Urteile fällen, wenn es von jeher anstatt mystischen Unsinns und unmäßigen Heiligenlobes eine deutliche Entwicklung seiner ethisch bürgerlichen Pflichten gehört hätte; es würde Bedrückungen des Nächsten, Ungehorsam gegen die landesherrlichen Verordnungen u. s. f. glaublich nicht für unbedeutende Dinge halten, wenn man die Predigten mehr nach den Winken des Evangeliums, als nach dem Wohlfallen des Pöbels eingerichtet hätte."

Bei alldem scheint er kein Fanatiker gewesen zu sein, der durch Unduldsamkeit mehr verschüttete als öffnete. Er bemühte sich, zu überzeugen. „Behutsam verrichtete ich meine Pflichten, wählte zur Anpflanzung richtiger und edler Begriffe von Gott und seinen Absichten vorzüglich Privatunterredungen, um durch Fragen und Antworten alle Zweifel und Einwendungen zu lösen, und ausschließige Liebe zum Wahren und Guten zu verbreiten." Möglich, daß das eine etwas euphemistische Umschreibung der eigenen Tätigkeit ist, doch immerhin, die Absicht schien vorhanden gewesen zu sein. Gelegentlich, wenn seine Empörung wuchs, griff er zum Mittel der Predigt, so nach der von ihm beobachteten Gerüchteausstreuung durch die Kapuziner: „In diesem Gedränge vergaß ich meiner geschwächten Gesundheit, die kaum

eine anhaltende Rede erträgt, und was Kanzler Bacon in seinen politischen Versuchen sagt: Daß böse Gerüchte leichter verschwinden, wenn sie verachtet werden. In aufeinanderfolgenden Predigten schilderte ich die Verbreiter jener Lügen als Verächter der göttlichen Gesetze, als Störer der öffentlichen Ruhe, und wurde, zu meiner großen Verwunderung, gewahr, daß, wenn man den Pöbel nicht überzeugen, man ihn doch zum Schweigen niederschrecken könne."

Die Bemerkung über die geschwächte Gesundheit deutet auf eine Persönlichkeit hin, die mit ihrer selbstgewählten Aufgabe so verschmolzen war, daß ein Mißerfolg die eigene Existenz bedrohte. Es gibt mehrere Beispiele dafür, daß gerade Geistliche im Kampf mit Aberglaube, Unverstand und Rückständigkeit in Krankheit fielen [13]). Steib spürte bedrückend „die beschwerlichkeiten der Geistlichen, welche dem wahren Christentume und den Absichten unseres besten Landesvaters huldigen". In seinem Schlußwort bemerkt er, er habe anfänglich mit seinem Brief keine andere Absicht gehabt als wegen seiner „in geistlichen Geschäften ruinirten Brust" um einen Zuschuß zu den für ihn unerschwinglichen Kurkosten zu bitten. „Diese Absicht fällt nun hinweg, weil ich Hofnung geschöpft habe, meine Krankheit werde sich bald auf die eine oder andere Art ändern." Er betont dies, weil er „frei vom Verdachte eines Gewinnes" seine Absicht besser vertreten zu können meint, „brauchbare Winke zum Besten des Vaterlandes gegeben zu haben".

Steib also war, um dies noch einmal zu betonen, der Ansicht, daß aufklärerische Bemühungen weniger durch dumpfes Beharren des Volkes als durch obstruktive Aktionen reaktionärer „Volkslehrer" bedroht seien. Mehrfach betont er, daß es ihm gelungen sei, seine Pfarrkinder vom Nutzen der Neuerungen zu überzeugen, bis ihm dann schließlich doch die Früchte seiner Arbeit durch Verführung und Verhetzung verdorben worden seien. War er nun ein Einzelgänger unter seinen Amtsbrüdern oder hatte er Verbündete? Er selbst nannte in seinem Schreiben „einige junge Seelsorger des Neumarkter Kapitels, die dem kurfürstlichen geistlichen Rate bekannt zu werden verdienen". Aber auch andernorts gab es Verfechter der neuen Gedanken, nicht nur unter den Jungen. Ihre Position wird freilich nicht so deutlich wie die des Kaplans Steib, denn bei den erhaltenen Schriftstücken handelt es sich um Stellungnahmen aus akutem Anlaß. Einige Beispiele:

Im November 1807 schreibt der Kooperator Franz von Paula Mayr an die königliche Landesdirektion von Bayern [14]). Er wendet sich gegen die in der Pfarrei Eching (LK Landshut), der er zugeordnet war, übliche Kräuter- und Grasweihe an Maria Himmelfahrt, „zu welcher nicht nur die Pfarrgemeinde, sondern sogar Leute von anderen Pfarreyen, wie ich vernohmen, ganze Bündel Gras und Kräuter herbeibringen, dann dieses dürre gewordene geweihte Gras zerreiben und es überal hinbrauchen, wo der ehemalige mendicantische Hexenrauch vormals gebraucht wurde". Es sei besser, diese Kräuterweihe abzuschaffen, obwohl sie im römischen Ritual zu finden sei, „damit der Hexenrauch, der schon beynahe ganz vergessen, nicht wieder zum neuen Glanze emporkommen möge". Aufgrund dieser Eingabe wird nun der Pfarrer von Eching, Michael Schmid, um Stellungnahme ersucht [15]). Er antwortete, die Kräuterweihe sei schon immer üblich gewesen und Mißbräuche habe er nicht beobachtet. Wohl sei wahr, daß die Leute „solch geweihte Kräuter in

ihren Wohnungen wie andere geweihte Sachen aufzubehalten pflegen". Das gleiche geschehe übrigens mit den am Fronleichnamsfest gebundenen Kränzen aus Kräutern, die „bey der Procession herumgetragen und dann die ganze Octav hindurch in den Pfarrkirchen belassen, hernach aber von den Eigenthümern abgeholt und zu Hause aufbewahret" werden. „Kommt es auf Aberglauben an, so kan solcher auch mit diesen Kränzen, und überhaupt mit geweihtem Wasser, Salz, Kreite, Weihrauch und Wachs getrieben werden." Schmid wünscht, daß ein „ordentliches Diöcesan Ritual" aufgelegt werde, damit die Geistlichen nicht irregeführt und unschuldig zur Verantwortung gezogen werden könnten. Er fühlt sich offensichtlich angegriffen und von seinem Kooperator übergangen. So setzt er zur Verteidigung an: „Als ich als Pfarrer hier ankame, fande ich so viele Mißbräuche, daß ich erstaunte. Ich legte Hand ans Werk, beseitigte, was zu beseitigen ware und achtete der üblen Nachrede nicht, die ich mir hiedurch zuzohe. Ich befolgte stetts pünktlichst die höchst landesherrliche Befehle und suchte sie auch als Volkslehrer bey der Gemeinde wirkend zu machen. Mein Bewußtseyn sagt mir, daß ich all jene Pflichten erfüllte, die ein wahrer Hiert erfüllen solle. Alle meine Pfarrkinder können und werden hievon Zeugnis geben." Hier schwelte wohl im Hintergrunde die stets latent vorhandene Animosität zwischen Pfarrer, Kooperator oder Kaplan, die auch bei Steibs Urteilen über die etablierten Geistlichen seines Kapitels mitgewirkt haben könnte.

Gegen Dreikönigsweihe, Segnung von Johanniswein [16]), Blasiweihe [17]), und die „Eyer-, Kuchen-, Schunken- und Fleischweihe um Ostern" wendeten sich 1807 die Stadtpfarrer von St. Jodok und St. Martin in Landshut [18]). Sie halten sie für überflüssig und gar schädlich. Es seien „Zeremonien, welche zur Förderung der Religiosität eben nicht viel beitragen, dem Unglauben aber bloß Gelegenheit zum Spotte geben". Die königliche Landesdirektion war sich in diesem Fall nicht sicher, wie sie sich verhalten sollte. Sie wendete sich an den König. Karl der Große habe schon in seinen Kapitularien Verordnungen „über derlei sogenannte Sakramentalien" aufgenommen. „Allein, was würde es nützen, wenn man die befragliche 4 Kirchen-Segnungen ausmärzen wollte, da unterdessen das ganze Rituale von solchen Segnungen strotzet, die ganz widersinnig sind. Und dann, wenn man so was in Landshut verfügen wollte, so müßte es zugleich in anderen Orten verfügt werden: Oder es würde eine allgemeine Gährung zwischen Pfarrern und Pfarrgenossen entstehen." Man entschloß sich dann, nichts zu unternehmen. Im Jahr zuvor war freilich die Dreikönigsweihe bereits im Landgericht Riedenburg „bei schwerer Strafe verboten" worden, allerdings nicht aus religiösen Bedenken, sondern wegen der vermuteten Feuersgefahr [19]).

Ein letztes Beispiel noch aus Pförring (LK Ingolstadt) vom Jahre 1804. Hier geriet der Ortskooperator Franz Xaver Stöger in Konflikt mit seiner Gemeinde, weil er das ergangene Verbot von Prozessionen und Umgängen außerhalb der Kirche auch auf die Gräbersegnung ausdehnte [20]). „In die Rubrike der nun verbotenen Umgänge schien mir allerdings auch der zu gehören, der an Sontägen nach in der Kirche gesungenem sogenanntem Asperges auf den Kirchhöfen der Pfarr- und Filialkirchen bisher statt zu haben pflegte; ich unterließe daher in den beyden zu hiesiger Pfarrey gehörigen Filialörtern Forchheim und Märching diese Umgänge umso mehr, da mir die Kirchen

derselben zum Gebete für die Verstorbenen geeigneter schienen, als die mit mephitischer Luft geschwängerten, mit Todtenschedeln und grotesken Figuren oder Gemälden aufgeputzten sogenanten Seelenkapellen[21]), in welchen während dem Umgange bisher gesungen zu werden pflegte: Und da ich dadurch auch das dem Austrenken der Mäuse nicht unähnliche wahrhaft Lächeln erregende häuffige Hingießen des Weyhwassers auf die Gräber beseitigte, ... glaubte Thomas Schwarz, Söldner in Forchheim, Landgerichts Riedenburg, mir seine Ungehaltenheit betätigen zu dörfen, wie er dann auch würklich während dem am 5. d. M. (Februar) in der Filialkirche zu Forchheim gehaltenen Gottesdienste, als ich eben die Katechese anfienge, laut mir zurief und sich beschwerte, daß ich nicht mehr im Freydhofe herumgienge." Er bat nun darin, den Mann zur Rechenschafft zu ziehen, damit sein Ansehen gewahrt bliebe und er in Zukunft nicht mehr „ähnlichen wiederholten Sottisen" ausgesetzt würde. Er würde die Umgänge weiterhin unterlassen, „bis ich eine gnädigste Privatresolution hierüber erhalten haben werde, oder bis die Regierungsblätter eine höchste Erklärung hierüber enthalten." Stöger hatte sich hier im Ton vergriffen. Das jedenfalls meinte die Regierung. Sie wies ihn schroff an, die Umgänge solange zu verrichten, bis eine neue Verordnung erscheinen würde, und sich im übrigen künftig an seine erste Instanz zu wenden und einer bescheideneren Schreibart gegenüber der Obrigkeit zu befleißigen.

Die beiden letzten Beispiele zeigen, daß auch die kurfürstliche und später königliche Regierung noch unsicher war und ihre Politik darauf richtete, Unzufriedenheit im Volke tunlichst zu vermeiden. Auf diese Weise wurden manche fortschrittlichen Geistlichen gebremst und zumindest dadurch verunsichert, daß man auf ihre Eingaben und Fragen hin von Fall zu Fall und nicht einheitlich entschied. Vielleicht lag der Grund darin, daß man bemüht war, wie Steib es formuliert hatte, „das Christentum vom Zeremoniell desselben zu scheiden", das heißt mehr Haltung und Meinungen als Formen und Formeln zu ändern. Es schien vernünftiger, einen Grundbestand an Riten zu belassen, um nicht das gesamte Aufklärungswerk zu gefährden. Das ging natürlich nur auf Kosten der reformfreudigen Mitarbeiter im Lande.

Fintan Michael Phayer, von dem das neueste Buch über diese Epoche in Bayern stammt, kommt an verschiedenen Stellen zu ähnlichen Feststellungen. Nach einer Schilderung des Hin und Her bei dem Versuch, die Abschaffung der Feiertage durchzusetzen, stellt er fest: „Das alles zeigt, daß diese ganze Frage der religiösen Volksbräuche so unklar war, daß niemand eigentlich wußte, welchen Standpunkt er einnehmen sollte." Das gilt für die Geistlichkeit, das gilt für die Regierung[22]). Vielleicht bewertet Phayer die Geschlossenheit des religiös geprägten Lebensstils im ausgehenden 18. Jahrhundert etwas zu stark. Auch stand die „niedere Geistlichkeit" nicht so ausschließlich auf der Seite dieses Lebensstils. Gestalten wie Steib, wir sahen es, waren keine Ausnahme. Ich möchte meinen, daß die Säkularisierung des gesamten Daseins sich schon in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts anbahnte, und nicht erst ausschließliche Folge der obrigkeitlichen Eingriffe der Montgelas-Ära gewesen ist. Umbrüche erfolgen nicht in einem Schnitt, es gibt zahlreiche Überlappungen und Differenzierungen. Darauf hingewiesen zu haben, kann vielleicht ein Verdienst dieser Zeilen sein.

Anmerkungen

[1]) Diss., München 1938.

[2]) Vgl. dazu den Abschnitt „Forschungsstand" bei Barbara Goy, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, hg. v. Theodor Kramer, Bd. 21), Würzburg 1969, S. 1 ff.

[3]) Barbara Goy (Anm. 2), S. 5.

[4]) Vgl. Wilhelm Kriechbaum, Zwei altbairische Liederhandschriftbücher (Bayer. Heimatschutz 23, 1927, S. 18 ff., der Text des Feiertag-Liedes S. 26 f.

[5]) Erschienen Frankfurt und Leipzig 1787.

[6]) General Kirchen Policey Acta, Kreisarch. Mchn., GR 1210/20, Bl. 247 r—252 v. — Auch die übrigen Zitate stammen aus diesem Faszikel.

[7]) Ist damit die Verwendung von Weihwasser gegen Hexen gemeint?

[8]) Kreisarch. München, GR 1210/20 enthält Bl. 409 r—411 v Nachrichten über die Niederlegung einer Hl.-Blut-Wallfahrt in Nandlstadt, LK Freising. Dabei werden „Wunderkuren", „Kirchenrennen" und eigens gebackenes Brot erwähnt. Die Kapelle wird zum Abbruch bestimmt. Das gewonnene Material soll zum Bau einer Friedhofsmauer Verwendung finden.

[9]) Der Kampf gegen die Überzahl der Feiertage erfolgte vorwiegend aus wirtschaftlichen Gründen. Vgl. Anita Brittinger (Anm. 1), Barbara Goy (Anm. 2) und Anm. 22.

[10]) Die Berufung auf „benachbarte Protestanten" diente auch andernorts als Argument für Änderungen. Vgl. Verf., Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg. Würzburg 1967, S. 261 f.

[11]) Gemeint ist wahrscheinlich Johann Michael Sailers Lese- und Betbuch, 2 Teile. München 1783. Zu seiner Persönlichkeit vgl. LThK 9, ²1964, Sp. 214 f.

[12]) Martin von Cochem lebte von 1634—1722 und wirkte vor allem als Erbauungsschriftsteller, dessen Werke zahlreiche Auflagen erfuhren. Der hier genannte „Himmelschlüssel" gehört nicht zu seinen Hauptwerken. Vermutlich ist er eines der 30 von ihm hg. Gebetbücher. Vgl. LThK 7, ²1962, Sp. 116.

[13]) So z. B. der fränkische protestantische Geistliche G. Chr. Zimmermann. Vgl. Adolf Spamer, Zur Aberglaubensbekämpfung des Barock. Ein Handwörterbuch deutschen Aberglaubens von 1721 und sein Verfasser (Miscellanea Academica Berolinensia, Bln. 1950, S. 133 ff.).

[14]) Kreisarch. München, GR 1210/20, Bl. 403 v.

[15]) Ebenda Bl. 419 v—420 v.

[16]) Neben dem Johanniswein werden ebenda Bl. 369 r auch Sebastiani- und Apolloniawein genannt, und zwar stammt die Nachricht aus München vom Jahre 1782. Beide geweihten Weine wurden danach von alten Weibern in der Stadt verhökert. Sebastianswein als Pestschutzmittel ist erwähnt bei Franz Leskoschek, Sebastianspfeil und Sebastiansminne, in: Kultur und Volk, Festschr. f. G. Gugitz (= Veröffentl. des Österr. Museums für Volkskunde, Bd. V). Wien 1954, S. 232 f. Vielleicht diente der Apolloniawein als Mittel gegen Zahnschmerzen?

[17]) Auch aus Bodenmais, LK Regen, liegt eine Eingabe eines Bergamtsaktuars gegen den Gebrauch, „die vermögenden Bürger oder Bauern in ihren Häusern am St. Blasiustag zu segnen, oder wie man sagt, einzublaseln" vor. Kreisarch. München, GR 1210/20, Bl. 255 r.

[18]) Ebenda Bl. 397 r—400 r.

[19]) Ebenda Bl. 184 r.

[20]) Ebenda Bl. 197 r—200 v.

[21]) Auch sonst wird gegen die Ausstattung der Kirchen Sturm gelaufen. 1804 wird in Landsberg/Lech das Landgericht angewiesen, unter Beiziehung des Ortspfarrers „alle sogenannten Krippen, Kerker, Maria-Kindsbetten, unanständige Bilder" zu entfernen und „die abenteuerliche Ecce homo-Statue mit einer passenderen zu verwechseln", ebenda Bl. 193 r/v.

[22]) Fintan Michael Phayer, Religion und das Gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750—1850 (= Miscellanea Bavarica Monacensia 21). München 1970, S. 64 ff. das Zitat S. 79.

Wallfahrt und Wallfahrtsterminologie

Von Iso Baumer, Gümligen-Bern

1. Anlaß und Absicht der Untersuchung

Dankbar für vielfältige Anregung durch Leopold Schmidt ergreife ich die Gelegenheit, ihm aus dem Gebiet der Wallfahrtsvolkskunde, die er entscheidend gefördert hat, einen Beitrag zu widmen. Als Anlaß benütze ich die Aufforderung Wolfgang Brückners, sich an der Diskussion um „Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens" zu beteiligen, die vor einem Jahrzehnt aufgeflammt und dann wieder erloschen ist [1]). Ich möchte hier aber nicht Öl ins Feuer gießen, um es noch mehr anzufachen, sondern Öl ins Getriebe geben, damit es nicht mehr so unerquicklich knirscht. Mit anderen Worten: ich versuche, die Diskussion, solange es Zeit ist, energisch auf die sachliche Ebene zurückzurufen und sie zugleich in einer Sprache zu führen, die den Beteiligten das Verständnis und die Kritik erleichtert. Den sachlichen Rückhalt zu diesen mehr wissenschaftstheoretischen Erörterungen finde ich in meinen Studien zum Wallfahrtswesen des Alten Bistums Basel [2]).

2. Themen der Diskussion

Wenn ich recht sehe, dreht sich die Diskussion in der Wallfahrtsforschung um drei Probleme: die Darstellung der Fakten („Phänomenologie"), ihre sprachliche Benennung („Terminologie" bzw. „Nomenklatur") und ihre Deutung („Interpretation"). Die Kriterien für eine Bestimmung dessen, was Wallfahrt, Wallfahrtsort, Wallfahrer sei, sollen aus dem „Sprachgebrauch" abgeleitet werden [3]).

Zunächst gilt es, eine Vorfrage abzuklären: will man Semasiologie oder Onomasiologie treiben? Oder, weniger fachtechnisch gesagt: will man die Bedeutung von Wörtern abklären oder fragt man nach der Bezeichnung von Bedeutungen (Begriffen)? Zeige ich auf, was ich alles unter „Wallfahrt" verstehen kann, oder kenne ich die Sache (den Begriff) „Wallfahrt" schon und suche nach seinen sprachlichen Bezeichnungen? Ziemlich einfach ist das Problem zu lösen, wo es sich um Gegenstände handelt, die fest umgrenzt im Raum stehen und sozusagen zeitenthoben sind; man kann sie zeichnerisch oder photographisch fixieren; komplizierter wird die Angelegenheit, wo es sich um ein komplexes Geschehen handelt, das räumlich gebunden und zugleich zeitlich erstreckt ist. Wenn man hier von „Nomenklatur" spricht, erweckt man den Eindruck von in der Wirklichkeit abgegrenzten Einheiten, die sich sozusagen von sich aus zur Etikettierung anbieten. Es ist aber im Gegenteil so, daß die raum-zeitliche Wirklichkeit, das dem Betrachter Vorgegebene, je nach Bedürfnis vom Sprachteilhaber bzw. der Sprachgruppe gegliedert wird; in unserem Falle sind die Bedürfnisse nach differenzierter

Verständigung verschieden geartet, je nachdem es sich um das Gespräch zwischen wallfahrtswilligen Personen, um den schriftlichen Bericht geschulter Chronisten, um die erbauliche Absicht des Predigers oder um die distanzierte Untersuchung des Wallfahrtsforschers handelt. Man kann also nicht undifferenziert vom Sprachgebrauch reden. Gleichzeitig ist aber die Sache (die Wallfahrt) selbst zu bedenken, wie es ja auch das Anliegen von Brückners Aufsatz ist.

3. Entwicklung einer Wallfahrt

Als Beispiel wähle ich aus meinem Arbeitsbereich die Kapelle Vorburg bei Delsberg, deren Ursprung in die Mitte des 12. Jahrhunderts zu datieren ist[4]). Zuerst skizziere ich die Geschichte ihrer religiösen Bedeutung, die sich in nachstehend aufgeführte Perioden einteilen läßt; sodann zeige ich die verschiedenen Stilebenen im Sprachgebrauch auf, wenn von dieser Kapelle und den dorthin gerichteten Andachts- und Kultformen die Rede ist.

Von den Anfängen bis 1586: Von der Privatkapelle zur Lokalkapelle. Sie war zunächst Privatkapelle einer Burg. Diese ging bei einem Erdbeben 1356 in Trümmer und wurde nicht mehr aufgebaut. Dem kleinen Bethaus, das den hl. Immer und Othmar geweiht war, wurden ab 1417 bezeugtermaßen Landstücke vermacht.

1586—1674: Lokalkapelle. 1586 Rekonziliation der Kapelle, Beginn der Ostermontag-Prozession (als Gedächtnis- und Ablaß-Prozession) von Delsberg her. Erweiterung der Kapelle. Nach der Mitte des 17. Jahrhunderts erste Bitt- und Dankprozessionen aus verschiedenen Anlässen (1658), Meßstiftungen (1673), Ex Votos (1673).

1674—1793: Regionalkapelle. Schenkung der Marienstatue 1674. Reiche Ausstattung der Kapelle, Prozessionen, Messen, Novenen, Vergabungen, Meßstiftungen, Geschenke für die Statue, Votivtafeln. Laien- oder Priester-Eremiten (1674—1771), nachher Laien-Wärter.

1793—1800: Unterbruch im Gefolge der politischen Wirren, Kapelle geschlossen, Marienstatue versteckt.

1800—1869: Wiederaufnahme des Kults, Prozessionen und (spärlich) Meßstiftungen; ab 1866 Weihe von Erstkommunikanten an Maria.

1869 bis heute: Jurassisches Nationalheiligtum. 1869 Krönung der Marienstatue, zum Gedächtnis daran jährlich „Vorburgwoche" mit starkem Zulauf (noch heute um 12.000 Personen). Zentrale Bedeutung der Kapelle im Kulturkampf als Symbol des schweigenden Widerstandes gegen die Berner Regierung. Nachher gewaltiger Aufschwung privater und kollektiver Frömmigkeitsformen. Die katholischen Vereine als Brauchträger. Bis 1949 bleiben Laien als Hüter der Kapelle, seither sind Benediktinerpatres zur Betreuung des Heiligtums angestellt. Votivtafeln (gemalt, ab 1872 oft auch aus Marmor) bis nach 1960.

Die Kapelle gehört, seit wir über sie durch Dokumente unterrichtet sind, den Burgern von Delsberg, wobei der Burgerrat bis zur französischen Revolution eine gewisse vom Fürstbischof delegierte Regierungsgewalt besaß, die er nachher an die neugeschaffene Munizipalgemeinde abtreten mußte; heute besitzen die Burger noch viel Land und Wald und verpachten mehrere Bauerngüter. Bis heute sorgt die Kapellenverwaltung, die vom Burgerrat eingesetzt

ist, für die geistlichen und weltlichen Belange der Kapelle, bis 1793 völlig in eigener Regie, nachher in immer engerer Zusammenarbeit mit dem Pfarrer und Dekan von Delsberg, der seit Ende des 19. Jahrhunderts durchwegs bestallter „Kaplan der Vorburg" ist.

Dieser Überblick zeigt, daß die Kapelle zur Vorburg im Verlauf der Jahrhunderte Kristallisationspunkt sehr verschiedener religiöser Unternehmungen war, die oft gleichzeitig in gleichen Anliegen auch anderswohin gelenkt wurden; die Kapelle „absorbiert" aber — mindestens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts — die „außerordentlichen" Aktionen religiöser Prägung von Stadt und Pfarrei Delsberg und weitet ihren Einflußbereich allmählich über den ganzen Berner Jura und die angrenzenden Gebiete, selbst nach Frankreich und Deutschland, aus. Zuerst private Kapelle, wurde sie Prozessionsziel, dann Zufluchtsort in privaten und öffentlichen Anliegen aller Art und schließlich „Wallfahrtsort". Dabei hat der Wechsel des Kultobjekts — mit der Aufstellung der Marienstatue 1674 — nur eine bereits angebahnte Entwicklung akzentuiert, aber keineswegs erst eingeleitet.

4. Beispiele für die verschiedenen Stilleben im Sprachgebrauch

4.1. Umgangssprache

An der Vorburgwoche teilnehmen heißt im Berner Jura „faire son Vorbourg" (P 11-9-1937). Im einheimischen französischen Patois heißt es „nô v'lan allaî â Vorbô = nous voulons aller au Vorbourg" (P 18-9-1923). An der Vorburgwoche nicht teilnehmen (wegen Krankheit, Abwesenheit, Nachlässigkeit, Trotz) heißt „manquer son Vorbourg". Ein leidenschaftlicher Jäger (die Vorburgwoche fällt in die Jagdsaison) bekräftigt: „J'ainmerôs meu qu'totes lé 'iyvres sôn fotus que d'manquaî mon Vorbô = J'aimerais mieux que tous mes lièvres soient foutus que de manquer mon Vorbourg" (Almanach catholique du Jura 1926, gegenüber dem Monatsblatt September). Im allgemeinen heißt es einfach „aller" oder „monter au Vorbourg".

4.2. Schriftliche Berichte

An den Werktagen der Vorburgwoche übernimmt je eine Pfarrei des französischen Berner Jura die Gestaltung des Hauptgottesdienstes am Vormittag (seit einigen Jahren am Abend); der Donnerstag ist seit jeher den deutschsprachigen Laufentalern vorbehalten. Von morgens vier, halbfünf Uhr an strömen aber schon Leute aus der näheren und weiteren Umgebung herbei, um in den vielen Beichtstühlen inner- und außerhalb der Kapelle zu beichten und während einer der halbstündlich sich folgenden Messen zu kommunizieren. 1884 heißt es: „Les paroisses du Jura feront leur pèlerinage à Notre Dame du Vorbourg" (P 17-8-1884). 1889 heißen sogar die Leute aus dem eine halbe Stunde entfernten Delsberg „pèlerins": „Aussi les catholiques delémontains s'acheminent-ils vers le Vorbourg. Sur le chemin qui conduit de la ville au sanctuaire, ce n'est qu'un long chapelet de pèlerins. Il est beau de voir notre ville s'émouvoir pour cette octave" (P 12-9-1889). 1944 berichtet ein Teilnehmer darüber aus der Zeitung unter dem Titel „Notes rétrospectives d'un pèlerin" (P 21-9-1944).

4.3. Das Wort des Predigers

Es sind mir keine schriftlichen Predigten überliefert (die gedruckte Festpredigt vom Krönungsfest 1869 ist doktrinärer Art und nimmt nur einleitend ganz flüchtig Bezug auf die Vorburg), doch erinnere ich mich an die Predigten der Vorburgwochen der letzten Jahre, wobei „pèlerin" und „pèlerinage" ständig gebrauchte Ausdrücke sind, sei es für die Gegenwart, sei es für die zurückliegenden Jahrhunderte; sowohl in Predigten wie in den Aufrufen und Berichterstattungen in den Zeitungen wird die Wallfahrt übrigens meist bis zur legendären Kapellweihe durch Leo IX. im Jahre 1049 zurückdatiert.

4.4. Chronisten und Historiker

Vor 1586 ist kein Dokument überliefert, das irgendeine öffentliche oder private Andachtsform in der Kapelle bezeugte. Da aber schon 150 Jahre zuvor der Kapelle Land vermacht wurde, läßt sich eine gewisse Beziehung der Bevölkerung bzw. einiger Leute zur Kapelle erschließen. Nach der Neuweihe der Kapelle am Ostermontag 1586 fand alljährlich am Ostermontag eine mit Ablässen auf diesen Tag hin versehene Prozession der Stadt Delsberg nach der Kapelle mit Messe und Predigt und anschließender Bewirtung des Pfarrers, der Behörden und allfälliger Gäste im Rathaus statt. Diese heißt in den Ratsprotokollen und Rechnungsbüchern der Stadt ausschließlich „procession"; daneben wurden ab 1658 andere „processions" abgehalten. Einmal wird eine gleichzeitig mit einer Prozession veranstaltete Dankfahrt nach Mariastein „voyage" genannt: die Stadt beschließt aus Dank für die Bewahrung vor einer Feuersbrunst „un voyage à la Pierre au nom de la ville comme aussi une procession au Vorbourg" (A 3-12-1671). Von der Prozession unterschieden werden die in gleichen Anliegen (Wetter, Seuchen, Krieg) gelobten drei, neun oder fünfzehn Messen (au häufigsten die Novenen, „neuvaines", das heißt je eine Messe an neun aufeinanderfolgenden Samstagen) in der Kapelle, zu denen die Bevölkerung bestellt wird, und zwar bisweilen ausdrücklich ein Mitglied pro Familie (wie zu den Prozessionen). Außerdem werden vom Pfarrer der Stadt und anderen Geistlichen fallweise Messen gelesen, die rechtzeitig durch ein bestimmtes Glockenzeichen in der Stadt angekündigt werden. Bei Anlaß der Prozessionen, der gelobten Messen und wohl auch der auf Privatinitiative gelesenen Messen wird eine Predigt im Freien abgehalten. Der Zulauf der Bevölkerung läßt es als geraten erscheinen, die Kapelle (die nur 6,5 auf 3,5 Meter mißt) zu vergrößern: seit 1658 ist das geplant, 1669/70 wird es in erster, 1692/94 in zweiter Etappe durchgeführt. Die von Priestern spontant gelesenen Messen, die seit 1709 „à tous les prêtres approuvés" erlaubte Beichtabnahme und Kommunionspendung „à tous ceux qui se présenteront à la chapelle du Vorbourg" (A 13-4-1709) und die seit 1673 sich häufenden Votivtafeln gestatten die Annahme, daß die Kapelle auch zum Ziel außeroffizieller Einzel- oder Gruppen-Besuche wurde. Diese Tatsache ist spätestens seit 1869 klar belegt.

Der dokumentarische Befund erlaubt, die zeitgenössischen Angaben bis ins 19. Jahrhundert als recht eindeutig zu bezeichnen: Von 1642 bis 1793 finde ich in den Hunderten von Ratsprotokollen kein Zögern und kein Verwischen der Terminologie, und selbst 1869, anläßlich des Krönungsfestes, bleibt ein Augenzeuge präzis: die umliegenden Pfarreien kommen prozessionsweise nach Delsberg und alle Teilnehmer tragen in Prozession das für neun Tage in der

Pfarrkirche ausgestellte Gnadenbild zur Kapelle zurück; immer ist von „procession", einmal von „cortège" die Rede (Annuaire Jurassien 1880, 112—117).

Die historischen Aussagen des 19. und 20. Jahrhunderts sind aber mit Vorsicht zu genießen, umsomehr als sie häufig nicht in wissenschaftlichem Kontext erscheinen, sondern zu erbaulichen Zwecken herangezogen werden: Die Ostermontag-Prozession seit 1586 heißt in zwei unabhängigen Berichten aus 1872 „l'usage du pèlerinage au Vorbourg le lundi de Pâques" (N. Sérasset, Notice sur la sainte Chapelle du Vorbourg, Delémont 1872, 27), an dem „ce concours de pèlerins" statthat (A. Quiquerez, Monuments de l'histoire de l'Ancien Evêché de Bâle, vol. 5, 1872, 66). Eine phantasievolle Schilderung der Geschichte der Kapelle durch L. Vautrey spricht dauernd von „pèlerins", schon seit den legendären Ursprüngen von 1049 (Ann. Jurassien 1880, 100 bis 127).

4.5. Wissenschaftliche Stellungnahme

Ein Blick auf die Ausdrücke für die verschiedenartigsten Anlässe, die seit 1869 auf der Vorbourg stattfinden, zeigt, daß sich „pèlerinage" großer Beliebtheit erfreut. „Pèlerinage" wird zum Oberbegriff für alle religiösen Begängnisse, vom Einzelbesuch bis zur Massenmanifestation. Die gleiche Feststellung machen wir für die anderen sakralen Orte („chapelles, oratoires, grottes") im Berner Jura: stets ist in den letzten hundert Jahren von „pèlerinage" die Rede, und zwar in den Aufrufen zur Teilnahme wie in den Berichten über die Veranstaltungen. Der terminologische Befund ist also spärlich. Er reicht nicht aus für eine wissenschaftliche Darstellung der wirklichen Geschehnisse. Damit wäre die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Nomenklatur erwiesen, um die nun seit zehn Jahren, seit H. Dünningers „Processio Peregrinations", erneut gerungen wird. Vielleicht reichen aber die Termini — seien es die bestehenden, seien es neugeschaffene — gar nicht aus, um die Vielfalt des Geschehens zu erfassen. Vielleicht überschneiden sich die Formen öffentlicher und privater Frömmigkeit derart, daß mit einer „Nomenklatur" der Wirklichkeit gar nicht beizukommen ist. Vielleicht müssen wir einfach die Ereignisse selbst in ihrem Ablauf beschreiben und auf eine umfassende Systematisierung verzichten. Diese Fragen müssen hier noch aufgeschoben werden. Zunächst ist nun der Vorschlag von W. Brückner zu prüfen.

5. Ansätze zur Theoriebildung?

Zur Bewältigung der ganzen Fülle von Erscheinungsformen im Wallfahrtswesen hat W. Brückner die „in bisheriger Forschung verwendeten Termini für die Wallfahrt und das Wallfahrtswesen" systematisch zusammengestellt[5]). Doch meint er, daß „nicht allzuviel für eine Zusammenschau des komplexen Erscheinungsbildes Wallfahrtswesen dabei gewonnen werden kann. Solange meist nur von Wallfahrt und dies in höchst unterschiedlicher und diffuser Weise die Rede bleibt, lassen sich lediglich Etiketten bilden für zum Teil sekundäre und ephemere Schauseiten doch sehr viel differenzierterer Phänomene". Darum legt er „für die weitere Diskussion den Versuch einer generellen Systematisierung in einem Schema von zwölf mal acht Positionen zur Phänomenologie des Wallfahrtswesens vor, das um der Übersichtlichkeit willen als Schautafel nur andeutende, schlagwortartige Begriffe erfassen kann"; zum

besseren Verständnis fügt er einige Erläuterungen bei [6]). Dieses Begriffsnetz sollte nun meines Erachtens auf konkrete Wallfahrten anwendbar, aber auch in sich selbst stimmig sein.

5.1. Anwendbarkeit des Begriffsnetzes

Die 8 x 12 Begriffe (durch Zusammenlegung verschiedener Positionen ergeben sich nicht 96, sondern 49 Begriffe) sind nur zum Teil unmittelbar anwendbar, daß heißt wieder auf konkrete Wallfahrten rückführbar, aus denen sie abstrahiert wurden. Die Vorburgkapelle, um bei unserem Beispiel zu bleiben, ist natürlich nicht Zielpunkt aller Wallfahrtstypen; im Lauf der Geschichte hat ihre religiöse Bedeutung aber doch, wie wir gesehen haben, manche Wandlungen erlebt. Sie ist ein Gotteshaus (I/1), für das Reliquien mit ihren Abläs-sen immer eine gewisse Bedeutung hatten (I/2), in dem seit 1674 ein Muttergottesbild verehrt wird (I/3). Zu ihr führte sowohl der concursus populi (III/1—4), aber auch die private rituelle Begehung (III/6), wie die liturgische processio (I/8) als öffentlicher Wallfahrtszug (III/8); es wird bei diesen Anlässen gebetet (III/9), die Messe gefeiert, gepredigt; es können Ablässe gewonnen werden (III/10), und — wer weiß — vielleicht gibt es auch Beispiele devotionaler und superstitiöser Anwendung (III/11—12). Die übrigen Begriffe sind für unseren Behuf nicht anwendbar, weil sie nicht zutreffen (zum Beispiel askeptische peregrinatio), oder weil sie sich auf einer Abstraktionsebene befinden, die durch die Empirie nicht mehr gedeckt werden kann.

5.2. Die Stimmigkeit des Begriffsnetzes

Das Begriffsnetz von W. Brückner ist als „Koordinatensystem aus konkreten, in der Welt sichtbarer Erscheinungen ablesbaren Phänomenen und aus einer Abstraktionsskala, deren innerer Struktur und allgemein formulierbaren geschichtlichen Ausprägungen" entworfen. Wenn man einer Schautafel auch eine gewisse notwendige Verkürzung in der Umschreibung komplexer Tatbestände zubilligen wird, darf man von ihr aber doch Entsprechung zur Wirklichkeit, Einfachheit, Kohärenz und eine bestimmte Erklärungskraft erwarten [7]). Wie steht es damit, wenn man die Schautafel und die dazugehörigen „Erläuterungen" unbefangen prüft?

Die Horizontale betrifft „konkrete Kulterscheinungen" (wir sehen einmal von der Häufung von Synonymen wie „sichtbar", „Erscheinung", „Phänomen" ab), die Vertikale die davon abstrahierte „innere Struktur", aber zugleich auch wieder „geschichtliche Ausprägungen". Es werden hier anscheinend mehrere Ebenen ungenügend auseinandergehalten: Wenn man die Struktur von Erscheinungen (Handlungen, Tatbeständen) zu ergründen sucht, dann will man offenbar nicht die psychologische Struktur der Menschen erforschen, die diese oben erwähnten Akte setzen; will man aber sozusagen eine psychologische Schichtgrabung — analog zur geologischen Grabung im Terrain — vornehmen, wird man in diesen Bereichen keine „geschichtlichen Ausprägungen" finden, sondern tiefenanalytische Ergebnisse. Hier ist das Wort „Struktur" gefallen; wir werden sogleich darauf zurückkommen. Hier sei nur soviel festgehalten, daß eine Struktur ein Relationensystem vergleichbarer, einander zugeordneter Elemente darstellt. Das will die Schautafel offenbar sein. Nun sucht man darin aber vergeblich nach vergleichbaren Elementen, und wäre es auch nur jeweils

auf der gleichen Ebene. Für W. Brückner ist ein „Gotteshaus" (I/1) als „konkrete Kulterscheinung" auf der gleichen Ebene wie ein „potentielles Wundererlebnis" (I/9). Eine „Devotionswallfahrt als Gemeinschaftskult" (concursus populi) (III/1—4) ist keine „konkrete Kulterscheinung" (die „liturgische processio" (I/8) aber wohl), sondern nur eine „Aktion", die aus der „geistigen Haltung" resultiert, welche ihrerseits „Gotteshaus, Reliquienkult, Bilderverehrung und geheiligtem Ort" zugrundeliegt. Den „konkreten Kulterscheinungen" (I) liegen also „geistige Haltungen" zugrunde (II), aus denen „Aktionen" „resultieren" (III), die ihrerseits „psychologisch getragen" und „von funktionalen Kräften geprägt" sind (IV). Je tiefer wir an der Abstraktionsskala hinabgleiten, desto düsterer wird der Schacht, desto unklarer die Terminologie, desto bodenloser der Abgrund. Ich skizziere hier die Abstraktionsskala: Kulterscheinungen (I) — geistige Haltungen (II) — Aktionen (III) — funktionale Prägekräfte (IV) — Motivationssysteme (V) — Denkstrukturen (VI) — intentionale Beziehungsgefüge (VII) — und schließlich die „allgemeinste Definitionsmöglichkeit" (VIII). Von VIII aus werden — nun einmal rückwärts gelesen — alle anderen Gefüge, Strukturen, Systeme, Prägekräfte, Aktionen, Haltungen und Kulterscheinungen gesteuert.

Ich weiß, meine nochmals verkürzende Darstellung eines Entwurfs (der sich zwar als „Versuch" ausgibt, aber immerhin der Erprobung stellt) wirkt verzerrend. Je mehr ich mich aber in die Schautafel und die Erläuterungen vertiefe, desto unvergleichbarer scheinen mir die verschiedenen Positionen, und ich frage mich, ob es des ganzen Aufwandes bedurfte, um Klarheit in den Meinungsstreit (die Punkte 5—8 des Schemas betreffend) zu bringen; die bisher beklagte Angst vor Theorie in der Volkskunde [8]) braucht ja nicht unbedingt in Theoriesucht umzuschlagen. Die Schautafel, die ich als das eigentlich unglückliche Resultat der Überlegungen erachte, verfälscht meines Erachtens die erwägenswerten Erläuterungen, die sich offenbar nicht zur Schematisierung eignen. Ihre „Schlagworte" sind jedenfalls weder wirklichkeitsnah, noch einfach [9]), noch erklärend [10]). Um aber nicht in der negativen Kritik zu verharren, die — ich wiederhole es — vor allem die Schautafel betrifft, aber durchaus nicht den übrigen großen Teil des Aufsatzes von W. Brückner, möchte ich mich selbst der Kritik mit einem weiteren Versuch aussetzen, dessen methodische Voraussetzungen ich zunächst erkläre.

6. Methodische Vorbemerkungen

6.1. Phänomenologie

Der erste Schritt jeden wissenschaftlichen Verfahrens ist die Beschreibung des Vorgegebenen. Dieses kann direkt zugänglich (beobachtbar) sein oder muß erst erschlossen werden (zum Beispiel durch Umfragen, Interviews). Bereits in die Beschreibung können sich verfälschende Fehler einschleichen. Man muß daher selbstkritisch und umsichtig vorgehen. Die Philosophie hat methodisch den Weg gebahnt und vor den Gefahren gewarnt. Wir denken weniger an die phänomenologische Methode von E. Husserl, die auf den Gegenstand gerichtet ist, so wie er in der Vorstellung gegeben ist, mit völliger Ausschaltung alles Subjektiven, aller vorgewußten Theorie und aller Tradition. Diese „eidetische Reduktion" will den Wesensgehalt des Vorgegebenen heraus-

schälen, während die „transzendentale Reduktion" das Gegebene als Korrelat der intentionalen Subjektivität herausstellt [11]). Eine solche letztlich metaphysische Denkrichtung kann aber kaum auf unsere Untersuchungen angewandt werden; doch ist die ganz „den Sachen selbst" zugewandte Einstellung auch für uns verpflichtend. Besser eignet sich für uns das Vorgehen Nicolai Hartmanns, der — zwar auch wieder im Hinblick auf philosophisches Erkennen — drei Schritte unterscheidet: 1. die umfassende, unvoreingenommene Bestandesaufnahme des Gegebenen, den deskriptiven Befund der Phänomene, die Phänomenanalyse, 2. die Aporetik oder Problemanalyse, die Formulierung der Problematik, noch jenseits von aller Theorie, denn „die Problematik muß ihrer Eigengesetzlichkeit, ihrer inneren Logik unbehindert folgen können. Und diese besteht nicht in Zusammenhängen des Gegebenen in sich selbst, sondern in solchen zwischen Gegebenem und Gesuchtem", 3. die Theorie, die die Lösung bietet und allenfalls das Unlösbare, das Metaphysische mit seinem „über alle Lösbarkeit hinausreichenden, perennierenden Fragecharakter" ausscheidet und als solches kennzeichnet [12]). Vorausgesetzt ist jedenfalls zuerst eine Beschreibung dessen, was vorliegt. Diese letztlich kontemplative Haltung, die gewiß schwer und nur annäherungsweise erreicht wird, halten die Vertreter der „Kritischen Theorie" für unmöglich, ja unmoralisch. Der Beobachter ist derart in die Geschichte verflochten, daß er sich gar nicht herausheben, ihr objektiv gegenüberstehen kann, um das Gegebene zu betrachten; diese Haltung dient nur der Konservierung des Vorhandenen; seiner Zeit- und Gesellschaftsverflochtenheit bewußt, soll der Forscher die Welt in Hinsicht auf ihre vernünftigere Zukunft bedenken und so denkend dazu beitragen, diese Zukunft herbeizuführen. Mit dieser These hat sich kritisch Michael Theunissen befaßt [13]). Einwände gegen die voraussetzungslose Phänomenologie, aber auch gegen die „kritische Theorie", bringt der sogenannte „kritische Rationalismus" vor. Dieser verzichtet allerdings darauf, sich selbst zu begründen, da er die Begründbarkeit einer Erkenntnis überhaupt als unmöglich eliminiert, es liege denn der Konsens der „Zuständigen" vor; er wurzelt so letztlich in einem Irrationalismus, mindestens einem Dezisionismus, der als solcher nicht besser und nicht schlechter zu sein braucht als andere Irrationalismen bzw. Willensentscheidungen zu anderen geistigen Haltungen. Methodisch hat er allerdings Beachtenswertes zutage gefördert; ausgehend vom Wissenschaftsideal der Naturwissenschaften, wird er nicht verfehlen, auf dem Weg über die Sozialwissenschaften auch in die Volkskunde einzudringen [14]).

6.2. Strukturalismus

Schon die deskriptive Wiedergabe vorgegebener Sachverhalte, Geschehnisse, Einstellungen, Meinungen usw. kommt nicht ohne leitende Ideen aus, sonst entsteht eine zusammenhanglose Aneinanderreihung von Fakten: das Ganze, das man aus den analysierten und isolierten Elementen wieder zu rekonstruierren versucht, ist immer schon irgendwie vorgegeben. In manchen Fällen dürfte es sich hilfreich erweisen, zur Einordnung der Fakten strukturalistische Gesichtspunkte mit einzubeziehen. Wenn ich recht sehe, wäre das eine Arbeit auf der zweiten von Nicolai Hartmann erwähnten Erkenntnisebene, der Problematik: von den Phänomenen wird nun ein Modell entworfen, das deren innere Struktur sichtbar machen soll. Die Übertragung der strukturalen Methode von der Sprachwissenschaft, wo sie unstreitig brauchbare Ergebnisse

geliefert hat, auf die Volkskunde ist dann möglich, wenn ein bestimmter Bereich sich als relativ abgeschlossenes System, eben als Struktur, begreifen läßt, in dem verschiedene Elemente variabel, aber immer in Relation zueinander, angeordnet sind. Diese Elemente werden als Zeichen aufgefaßt, ihr Spiel untereinander als Zeichensystem. Mit dieser Methode kann ein voreiliger Rückgriff auf einen innewohnenden Sinn, auf Motivationen, Prägekräfte, Denkstrukturen usw. vermieden werden. Man bleibt immer noch auf der Ebene der Phänomene, sieht sie nun aber in ihrem immanenten Zusammenhang, und von da her kann man sich dann fragen, ob das Zeichensystem als Ganzes oder einzelne seiner Elemente auf etwas außer ihm Liegendes verweisen, ob es sozusagen von sich her einen Sinn hergebe. Im nachfolgenden will ich meinen Beitrag zu dem zur Debatte stehenden Thema von diesem Standpunkt aus leisten [15]). Allerdings darf man nicht beim Strukturalismus im Sinne eines Fixismus stehen bleiben; die synchronische Betrachtung soll helfen, den diachronischen Aspekt, den Prozeßcharakter eines Phänomens, Bleibendes und Wandelbares, besser zu erfassen.

6.3. Hermeneutik

Phänomenologie, auch wenn sie mit strukturalistischen Methoden ergänzt wird, bleibt an der Oberfläche haften und überschreitet die Systemimmanenz nicht. Hier wie anderswo aber fragt der Mensch nach dem Sinn eines Geschehens. Bei unserem Thema, dem Wallfahren, wollen wir den Sinn ergründen, den die Beteiligten selbst ihrem Tun geben; darüber gestattet die hermeneutische Methode, wie sie etwa der französische Philosoph Paul Ricoeur (* 1913) ausübt, den Sinn eines Geschehens aus seinem Ablauf, seinen bildlichen, akthaften und verbalen Äußerungen zu erschließen und so dem Verständnis nahezubringen [16]). Damit wäre auch für unsere Frage viel gewonnen.

7. Entwurf einer strukturalen Phänomenologie des Wallfahrtswesens [17])

Zunächst wird von der historischen Entwicklung (der diachronischen Komponente) abgesehen und das gesamte Wallfahrtsgeschehen als ein synchrones Zeichensystem aufgefaßt und in die einzelnen Elemente, die Zeichen, zerlegt. Dabei durchdringen sich Sprach-, Bild- und Gebärdezeichengruppen: also etwa Gebete, Andachtsgegenstände, Frömmigkeitsgesten. Man bleibt bei der Analyse systemimmanent und schließt andere Deutungen — soziologische, psychologische, theologische — vorläufig aus. Übrig bleibt die semiologische Betrachtungsweise. Die Elemente werden der Beobachtung entnommen, aufgezählt und linear angeordnet. Auf den Vorgang des Reisens reduziert, ergibt sich folgendes Grundschema:

Der Mensch wohnt irgendwo und geht dort seiner Arbeit nach (1). Aus irgendwelchen Motiven faßt er den Entschluß, aufzubrechen (2). Er bricht auf (3), reist (4), kommt am Ziel an (5). Er verweilt am Ort (6), reist ab (7), kehrt zurück (8), trifft zuhause ein (9). Er fügt sich wieder in den Alltag ein (10).

Die meisten der zehn Glieder dieser Kette kehren in den oben erwähnten drei Zeichengruppen wieder: Auf der Handlungsebene sehen wir einen Menschen, der seine Alltagsarbeit (1) unterbricht (2), allein oder in Gruppe eine Reise antritt (3) und durchführt (4), am Ziel ankommt (5), dort Gesten individueller und Riten kollektiver Frömmigkeit setzt (6), wieder heimreist (7—9)

und dort die Arbeit wieder aufnimmt (10). Auf der bildhaften Ebene finden wir etwa Pilgerzeichen, Gruppenfahnen (3), die abholende Gruppe ebenfalls mit Kreuz und Fahnen (5), das Gotteshaus, den Altar, das Gnadenbild, die Votivtafel, die Devotionalien (6), die Rückkehr mit Verteilung von Andenken (Gebäck, Devotionalien) (10). Auf der sprachlichen Ebene liegt die Veranlassung und die Erklärung der Motive zum Aufbruch (2), Gebet, Lieder und Gespräch unterwegs (3—5, 7—9), Predigt, Gebet, Lieder am Ziel (6), die Berichterstattung zuhause (10). Die Elemente der drei Ebenen sind aber so ineinander verflochten, daß wir das Ganze einfach als ein Zeichensystem auffassen. Die zehn Glieder der Kette (es können natürlich auch weniger, allenfalls mehr unterschieden werden; sofern die Erklärungskraft ausreicht, ist Sparsamkeit vorzuziehen) sind syntagmatisch, linear angeordnet. Jede Position kann aber auf verschiedene Weise inhaltlich gefüllt werden.

Jedes Element ruft ähnlichen Vorstellungen, die ebensogut seine Stelle einnehmen könnten, und diese Anordnung heißt, im Gegensatz zur syntagmatischen, die paradigmatische oder assoziative. Ersetzen wir nach der Vertauschmethode ein Element durch ein anderes, so ändert sich bisweilen der Charakter des ganzen Systems: steht am Zielort (6) kein „heiliger Bezirk" oder sein Funktionsaequivalent, sondern beispielsweise meine kranke Mutter im Spital, dann ist die ganze Reise keine Wallfahrt mehr. Beträgt die Strecke zwischen Alltagswohnort und Gnadenort ein paar hundert Meter (etwa von der Zelle des Mönches zur Gnadenkapelle in Maria Einsiedeln), kann man auch nicht von Wallfahrt sprechen. Verweile ich am Ziel, um rasch ein paar Farbfotos vom Gnadenbild zu machen, ist wiederum keine Wallfahrt vorhanden. Ich kann zum Beispiel ehrlicherweise keinen einzigen meiner vielen Besuche auf der Vorburg bei Delsburg als Wallfahrt bezeichnen: die wissenschaftliche Neugierde überwog die Andacht!

Jedes Zeichen bekommt seinen Stellenwert durch seine Stellung im System zugewiesen: eine fröhlich plaudernde Gesellschaft in einem Eisenbahnzug ist qualitativ verschieden je nachdem, ob sie auf Wallfahrt oder auf Vereinsexkursion ist. Das Knien vor dem Gnadenbild bedeutet etwas anderes, wenn es im Rahmen einer Wallfahrt als wenn es beiläufig auf einer Durchreise geschieht (wohlverstanden: struktural gesehen, nicht psychologisch!).

Die Elemente 1—10 stellten sozusagen das Rohgerüst jeglicher Art von Reise dar; die nachfolgende Erläuterung füllte die Leerstellen mit Beispielen aus dem Wallfahrtswesen. Fassen wir die Wallfahrt in ihrem Verlauf als Diskurs auf — als Satz — so bilden die einzelnen Elemente auch schon sinntragende Zeichen. So dargestellt, verbleiben wir im systematischen Bereich der Sprache, ihre jeweilige konkrete Realisation ist die Rede („langue — parole"). Die Phänomenologie des Wallfahrtswesens geht von der „parole" aus und sucht die ihr zugrundeliegende Struktur („langue") festzustellen; diese wird strukturalistisch, modellhaft erfaßt. Das Modell sollte dann die Wirklichkeit wieder besser erklären.

In diesem zehngliedrigen Zeichensystem sind drei Faktoren konstitutiv: der Mensch, seine Handlung, der Zielpunkt. Wenn man sieht, was der Mensch tut, wenn man hört, was er sagt, wenn man den Ort beobachtet, den er aufsucht, und die Reise beschreibt, die er unternimmt, wird man schon die wesentlichen Formen dessen, was unpräzis einfach „Wallfahren" heißt, unter-

scheiden können; im Falle der Vorburg also (in der Reihenfolge ihrer dokumentarisch ersten Bezeugung): die Prozession von Delsberg zur Kapelle an wiederkehrenden Tagen oder aus besonderen öffentlichen Anlässen, den Zulauf des Volkes zu angekündigten Messen, die private Zuflucht in privaten Anliegen mit Verlöbnis und dessen Einlösung, die Einzel- oder Gruppenbesuche aus nah und fern, die Massenkundgebungen. Die genaue Beschreibung und der unmerkliche Wandel der einzelnen Elemente kann hier natürlich nicht geleistet werden. — Mehr kann die Strukturanalyse nicht bieten. Im Gegensatz zu den sprachlichen Zeichensystemen, bei denen die beiden Seiten Signifikant und Signifikat (Lautbild und Vorstellungsbild) geistige Abstraktionen sind, die in der Rede aktualisiert werden, scheinen die Gesten, Riten, Bilder, die uns sonst noch — neben der Sprache — im Wallfahrtsgeschehen begegnen, direkt über sich hinauszuweisen und einen Sinn zu intendieren, der hermeneutisch und nicht mehr semiologisch zu erschließen ist. Vorher aber kann die Struktur- noch durch eine Funktions-Analyse ergänzt werden.

Die Funktion „Bitte um Gedeihen der Feldfrüchte" kann im 17. Jahrhundert in Delsberg durch folgende Variablen erfüllt werden: „Prozession rund um die Stadt", „Prozession zum Heiligen Kreuz in der Pfarrkirche Develier", „Prozession nach der Vorburg" (mit oder ohne Messe), „wiederholte Messen auf der Vorburg" (zu denen das Volk bestellt wird). — Die Funktion „Dank für Erhaltung vor Feuersbrunst" wird durch folgende Variablen erfüllt: „Reise nach Mariastein im Namen der Stadt", „Prozession nach der Vorburg", „Gemälde des Ereignisses" (das sogleich in der Vorburg aufgehängt wird). — Die Funktion „Bewahrung vor Viehseuche" wird u. a. erfüllt durch die Variable „Absendung eines Vorburg-Eremiten nach St. Guérin (Patron des Viehs) in Savoyen". — An weiter entferntere Wallfahrtsorte, schon nach Mariastein im benachbarten Solothurn, erst recht nach Maria Einsiedeln, werden Abordnungen der Stadt geschickt. Sind diese ein bis zwei Mann „Wallfahrer" oder nicht? Erst nach der Einführung der Eisenbahn entsteht die drei- bis viertägige Volkswallfahrt der Jurassier nach Einsiedeln (1888) mit jährlich 500 bis 1000 Teilnehmer, die die Elemente Messe, Prozessionen, Kreuzwegbegehung, Einkehrtag und familiäres Volksfest enthält.

8. Schlußbemerkungen

Wenn ich so die ganze religiöse Dynamik im Berner Jura vom Mittelalter bis heute überblicke, bietet sich als bester Oberbegriff immer noch „Pèlerinage" an. Seit mehr als 100 Jahren ist er zum pathetischen Kennzeichen aller religiösen Ortsveränderungen zu einem irgendwie sakralen Ort (ausgenommen die eigene Pfarrkirche) geworden. Unter sich aber brauchen die Leute die einfachsten Bewegungsverben, um damit auch eine „Wallfahrt" zu bezeichnen. Daß sich in einer solchen Lage das Bedürfnis nach einer „Nomenklatur" meldet, ist verständlich. Sie mag ein Hilfsmittel sein, um ganze Phänomenkomplexe abkürzend zu bezeichnen. Wer sie in Absicht einer Theorie nach allen Dimensionen verfeinert — tiefenpsychologisch, kulturgeschichtlich, soziologisch, religionswissenschaftlich —, ohne daß diese genügend auseinandergehalten werden, läuft Gefahr, Strukturen, Gefüge, Systeme zu postulieren, die von irgendeiner greifbaren oder auch nur erschließbaren Wirklichkeit

fernab liegen, und bestimmten äußeren Erscheinungen höchst vage umschriebene Einstellungen zuzuordnen, die anderswo genausogut vorkommen können.

Meine Besinnung auf die methodischen Schritte — Phänomenologie, (strukturale) Problematik, Theorie — will selbst nur eine Stufe im eigenen Erkenntnisprozeß sein, wobei ich dankbar der Anregungen von L. Schmidt, R. Kriss, L. Kriss-Rettenbeck, W. Brückner, H. Dünninger gedenke, und sie stellt sich ihrerseits der Kritik. Allerdings: lohnend wird die vorbereitende Arbeit durch Phänomenologie und Strukturalismus erst im Hinblick auf die Hermeneutik. Doch eine Abklärung dieser Frage muß einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben.

Anmerkungen

[1]) Wolfgang Brückner, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischem Zusammenhang, in: Volkskultur und Geschichte, Festgabe Josef Dünninger. Berlin 1970, S. 384—424.

[2]) Eine erste Übersicht liefert mein Arbeitsbericht: Das jurassische Wallfahrtswesen, 1969, IV und 41 Seiten (vervielfältigt). — Vorliegender Aufsatz bietet in zusammengeraffter Form einen Teil der Ergebnisse meiner französisch abgefaßten zweibändigen Untersuchung zum jurassischen Wallfahrtswesen, deren erster Teil unmittelbar vor dem Abschluß steht (März 1971). Untersuchungsgebiet ist das Alte Bistum Basel, das von 999 bis 1792 währte und 1815 von den Mächten des Wiener Kongresses zum Kanton Bern als Entschädigung für die verlorenen Gebiete des Aargau und Waadtlandes geschlagen wurde. Gegenwärtig steht zur Diskussion, ob dieser Berner Jura — dessen mehrheitlich katholische und französischsprachige Bevölkerung sich z. T. nie für den protestantischen, deutschsprachigen „alten" Kantonsteil und dessen Regierung erwärmen konnte — eine vermehrte Autonomie innerhalb des bestehenden Kantons erhalten oder ganz bzw. mit Teilen ein eigener Kanton des schweizerischen Bundesstaates werden solle.

[3]) W. Brückner, s. Anm. 1, S. 387.

[4]) Zur Quellenlage: Dr. André Rais, Archivar in Pruntrut, hat eine historische Studie über die Kapelle Vorburg auf Grund der Sitzungsprotokolle und der Rechnungsbücher des Bürgerrates (Conseil de Bourgeoisie) von Delsberg und anderer Archivstücke geschrieben, die er mir bis heute — aus hier nicht zu erörternden Gründen — nicht zugänglich machen will; er gedenkt, die Broschüre (50—70 Schreibmaschinenseiten) demnächst zu veröffentlichen. Selber die über 100 Bände durchzuackern, war unter diesen Umständen nicht zu verantworten. Ich habe aber im Pfarrarchiv Delsberg Auszüge aus diesen Dokumenten von der Hand des Pfarrers und Historikers Louis Vautrey aus der Mitte des 19. Jahrhunderts gefunden, deren Wortlaut genau mit den von A. Rais bisher vereinzelt publizierten Originalzitaten übereinstimmt; diese Abschrift (von 1642 bis 1793 reichend), eine Menge von Originaldokumenten vom 17. bis 19. Jahrhundert aus dem gleichen Archiv, die Protokolle des Bürgerrates des 19. und 20. Jahrhunderts, die Exzerpte der Jahrgänge aller einschlägigen Zeitungen, Zeitschriften und Kalender von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute und die Lektüre aller Publikationen zum Thema erlauben aber eine getreue Schilderung der Entwicklung der Volksfrömmigkeit in bezug auf die Kapelle Vorburg. Mit P kürze ich die Zeitung „Le Pays" (seit 1873), mit A die Kopien von Msgr. Vautrey aus dem Pfarrarchiv Delsberg ab.

[5]) W. Brückner, s. Anm. 1, S. 418.

[6]) ibid., 419 ff.

[7]) „Une analyse véritablement scientifique doit être réelle, simplificatrice et explicative", C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale. Paris 1958, S. 43.

[8]) Herman Bausinger, Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde (Ethnologia Europaea II/III, 1968/69, S. 55—58).

[9]) „Pietät und Devotion bei traditionsgebundener Objektverortung durch positive Sanktionsmechanismen" (II, 1—4).

[10]) „Allgemeinste Einflüsse" (V/12) für „gestaltende Motivationssysteme" bei der „zeitlosen Heil- und Bußpraxis".

[11]) E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2 Bände, Halle 1901, v. a. 2. Band; vgl. A. Diemer, Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim/Glan 1956, bes. S. 9—56; kurze Zusammenfassung bei I. M. Bocheński, Die zeitgenössischen Denkmethoden. Bern [2] 1959, S. 22—36.

[12]) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin [2] 1925, bes. S. 35—39.

[13]) Michael Theunissen, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie. Berlin 1969.

[14]) Karl Popper, Logik der Forschung. Tübingen [3] 1969; — Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen [2] 1969. — Peter Atteslander, Methoden der empirischen Sozialforschung. Berlin 1969 beruft sich ausdrücklich auf Karl Popper: S. 9—46.

[15]) Ich berufe mich in meinen Ausführungen auf den Ahnherrn des linguistischen Strukturalismus, den Genfer Ferdinand de Saussure (1857—1913). In der wissenschaftlichen Diskussion darf man sich seit einigen Jahren allerdings nicht mehr auf die 1916 erschienene Kompilation von Vorlesungsnachschriften einiger seiner Schüler (Cours de linguistique générale, hrsg. von Charles Bally und Albert Séchehaye) berufen, und noch weniger auf die 1931 erschienene deutsche Übersetzung von H. Lommel ([2] 1967). Seit 1969 liegt nämlich die kritische Edition des CLG, besorgt vom Berner Romanisten Rudolf Engler, vollständig vor (Wiesbaden 1967). Unerläßlich scheinen mir weiterhin: R. Engler, Lexique de la terminologie saussurienne. Utrecht/Anvers 1968, und die italienische Übersetzung des CLG von Tullio De Mauro mit umfassender Einleitung, mit biographischen und kritischen Angaben und einem reichen Anmerkungsapparat (Bari 1967, [2] 1968; [3] 1970 in der „Universale Laterza"). Vgl. zur 2. Auflage die Rezension von R. Engler in Vox Romanica 29 (1970), 123—131, und meine eigene in den Cahiers Ferdinand de Saussure 24 (1968), 85—94, mit denen sich Tullio De Mauro in der 3. Auflage, XXXV—XXXVII, auseinandersetzt. — Die Übertragung strukturalistischer Prinzipien auf die Volkskunde vollziehe ich nicht im Anschluß an C. Lévi-Strauss' Strukturalismus in der Ethnologie. Die Querverbindung Linguistik-Volkskunde bzw. Strukturalismus-Folklore ist viel älter: sie ist schon sehr stark im Prager Linguistenzirkel vom Ende der zwanziger Jahre, in dem sich Roman Jakobson und besonders Pjotr Bogatyrev volkskundlich betätigten. Eine erste Information bietet: Traian Ionescu-Niscov, Probleme si conceptii novatoare în cercetarile etnografice si folclorice ale „Cercului lingvistic din Praga", in: Revista de Etnografie si Folclor 15 (1970), 313—321. — Vgl. in der gleichen Zeitschrift, im gleichen Jahrgang, 1—9: Mihai Pop, Realizări si perspective în folcloristica românească, der wegweisend sein dürfte für den Schritt weg von deskriptiver Phänomenologie zu strukturalistischer Erforschung. Ich hoffe, meine französische Übersetzung des rumänischen Originalartikels demnächst veröffentlichen zu können.

[16]) Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique. Paris 1969, vgl. v. a. ersten Aufsatz: Existence et herméneutique, worin Ricœur die Hermeneutik der Phänomenologie „aufpfropft" und die verschiedenen Beiträge über den Strukturalismus. Wir halten Hermeneutik im Sinne Ricœurs für die entscheidende, abschließende Methode auch für die Volkskunde, wozu die anderen nur vorbereitenden Charakter haben; Volkskunde wäre also letztlich Geisteswissenschaft, „unterwegs" auch Sozialwissenschaft.

[17]) Zum ersten Überblick über die Terminologie und Problematik eignen sich außer den in Anm. 15 genannten Werken: Roland Barthes, Eléments de Sémiologie, in: Le degré zéro de l'écriture. Paris 1968; — J.-B. Fages, Comprendre le structuralisme. Toulouse 1968; — Jean Piaget, Le structuralisme. Paris 1968.

Benediktionsritus und Legendenkontinuität

Zu einem italienischen Gegenwartsbrauch um ein mittelalterliches Pönitentialrequisit.

(Mit 2 Abbildungen auf Tafeln)

Von Leopold Kretzenbacher, München

> ... praeterea existere ibi catenam a Sancto poenitentiae causâ gestari ad collum consuetam ... et perquam prodigiosam esse praesertim in energumenis. Acta Sanctorum zu St. Vicinius, 28. August

Fragen der „Kontinuität" im Bereiche geistig-geistlicher Überlieferungen des Mittelmeerraumes in Südosteuropa und auf der Appenninenhalbinsel, soweit sie sich auf religiöse Traditionen, auf Glaubensvorstellungen und Riten, auf Bild- und Erzählmotive des Mittelalters und ihr hypothetisches Fortleben auch noch bis in unsere Zeit des tiefgreifenden Umbruches nach dem zweiten Vaticanum bezogen, hatten mich im September 1970 zu einer Reihe von Wanderzielen in Italien geführt. Ikonographische Themen waren es an Freskenschmuck und Bauplastik der ehemaligen Benediktinerabtei zu Pomposa im Bereich des einstigen Byzantinischen Exarchates Ravenna [1]). Kultkontinuitäten aus der heidnischen Spätantike über das völkerwanderungszeitliche, das mittelalterliche und das erstaunlich lebenskräftig in Erscheinung tretende Heute eines Grottenheiligtumes waren es beim Sanctuarium des Erzengels Michel auf dem Monte Sant' Angelo in Gargano in der Capitanata Süditaliens. Lebendige Legendentraditionen um den mittelalterlich so bedeutsamen Augustinereremiten Nikolaus von Tolentino in Wort- und Bildaufnahmen zu erfassen war mir in seiner Basilica zu Tolentino in den Marken (Marche) geglückt [2]). Eindrucksvoll ließ sich die nachlebende Welt mittelalterlich-monastischen Lebens in mancherlei Traditionen von Wundergläubigkeit, religiöser Magie, lokaler Sonderdevotion inmitten eines wahren Schatzes von Zeugnissen hoher Kunst zu Ehren einer Nonnenheiligen und Visionärin an Sancta Clara zu Montefalco in Umbrien nachempfinden. Dann aber wurde mir unverhofft, das heißt außerhalb des Planes gezielter Feldforschungen an festen Abfragepunkten ein seltsames Gegenwartserlebnis mittelalterlicher Geistigkeit in Form eines volksfrommen Kirchenritus geschenkt.

Nach schwieriger Regennachtfahrt war ich am 24. September 1970 aus Umbrien durchs oberste Tibertal und über den schmalen Valico di Montecoronaro ins Tal des jungen Savio nach Sarsina, etwa siebzig Kilometer südwestlich von Ravenna gekommen. Das freundliche Bergstädtchen mit dem großen Marktplatz birgt ein reiches Archäologisches Museum. In ihm sind die Zeugnisse alt-umbrischer Stammesgeschichte wie nachfolgend der römischen Latinität zusamt mit dem gern bekundeten Kontinuitätsstolz bewahrt: „Wir sind

älter als Rom“ [3]). Dazu zählt auch die lebendige, wenn auch archäologisch und schriftquellenmäßig unbeweisbare Tradition, daß dieses Sarsina die Heimat des Komödiendichters Plautus (254—184 v. Ch.) sei. Wird doch sogar eine „Casa di Plauto“ als sein Geburtshaus gewiesen. Jedoch wesentlich zur Ergänzung der antiken Komponente lokalen Traditionsstolzes gehört auch das wissentlich bekundete Geborgensein der Bewohner von Sarsina im Schutze ihres Kirchenpatrons, des Bischofs St. Vicinius. Der soll im Zuge der letzten, um 303 beginnenden Kirchenverfolgung unter Diokletian aus Ligurien eingewandert sein, eine christliche Gemeinde schon vorgefunden und sie fortan durch 27 Jahre geführt haben. Über seinem Grabe soll die vor kurzem erst in ihre romanische Frühform zurückstilisierte Basilica Cattedrale des 11. Jahrhunderts errichtet worden sein. Sie birgt heute manche Spolien der Antike, als frühest datierbares Zeugnis christlichen Lebens erst einen Stein vom Jahre 455.

Ohne von diesen historischen Verhältnissen viel zu wissen, war ich am frühen Morgen des 24. September 1970 hier eingetreten, Bilder zu sehen. Aber ich durfte Zeuge eines eigenartigen Ritus werden, der so richtig erst die spätbarocken Ölbilder der Zeit um 1750 im rechten Seitenschiff und das schlichte Altarblatt in seiner Apsis „lebendig“ werden ließ. An diesem Altar stand ein würdiger Priester von etwa sechzig Jahren oder etwas darüber in Chorrock und Stola bei offenem Tabernakel. Der Tabernakel war gar nicht für das Eucharistie-Sakrament bestimmt. Vielmehr diente er zur Aufbewahrung einer, wie man es sagen zu können glaubt, „echten“ Requisit-Reliquie des spätantiken Büßerheiligen und Sarsina-Bischofs San Vicinio, mit der dieser Priester eben an den vielen andrängenden Frauen und Kindern und etlichen Männern einen Benediktionsritus vollzog. Ein Ring aus geschmiedetem Eisen ist es, den der Geistliche mit der Rechten an seine Brust drückt (Abb. 22). Wer herantritt und vor ihm hinkniet, dem hält er den Ring über das Haupt oder er reicht ihn dem Gläubigen zum Kusse und streicht dem Betenden über Brust und Rücken und Oberarme. Bei jedem aber läßt sich dieser Eisenring von etwa 20 cm Durchmesser an einer Art Scharniere so aufklappen, öffnen, daß der Priester ihn dem jeweils gerade Segen Erbittenden um den Hals legen kann. Diese „catena di San Vicinio“, auch sein „collare“ genannt, umschließt dann den Hals des Votanten wie eine magisch wirkende Fessel oder als schützender Halt. Dazu spricht der Geistliche auf italienisch eine Segensformel, die in Unruhe und Gemurmel der von Gläubigen gefüllten Seitenkapelle für mich nur die Worte erkennen ließ, daß der Votant „durch die Fürbitte des hl. Vicinius von allen Anfechtungen des Bösen beschützt und bewahrt bleiben“ möge. Eine lokal gültige Benediktion, angelehnt an so viele andere, die wir aus den reichen Sammlungen des Mittelalters [4]) bis in die volkssprachlichen Ritualbücher diözesaner Gültigkeit von heute zum Blasius-Segen, zur Christophorus-Autoweihe, zur Pferdebenediktion beim Leonhardi-Umritt usw. kennen. Ihre Kurzformel ist auch den an bunten Seidenschnüren hängenden „Breverln“ aufgeprägt, die ich in der Sakristei und vor der Kirche für wenige Lire zusamt einem Andachtsbildchen des Bischofsheiligen Vicinio in zwei Ausgabearten erstehen konnte: „San Vicinio ti protegga“ — St. Vicinius möge Dich beschützen (Abb. 21) [5]).

Noch ehe der Andrang zu dieser Benediktion nachließ, erscholl vom Kirchenportal her lautes Schreien, Weinen, Wimmern einer Frau. Die etwa Fünf-

zigjährige wurde von zwei kräftigen Burschen halb geführt, halb mit Gewalt vor den Altar der Requisitkapelle gezerrt. Sie tobte, jammerte, wollte nicht stehen und nicht knien, versuchte um sich zu schlagen und schrie in einem fort wie als Anklage oder aus Verzweiflung ihr „Oh Dio mio!". Sofort wendet sich der Priester allein noch ihr zu. Begütigend spricht er auf sie ein. Er bittet sie, zu bedenken, daß sie hier im Angesicht Gottes und des hl. Vicinio stehe, sich also beherrschen müsse. Endlich bringt der Mesner einen einfachen Stuhl aus der Sakristei. Die Burschen drücken die weiterhin wild um sich Schlagende darauf. Mit rührender Geduld und sanft beschwörendem Stimmklang beginnt der Geistliche auf diese Frau, deren Vornamen er verwendet, einzureden, sie unablässig anzuhalten, mit einem Gebet zu beginnen. Schon dabei versuchte er immer wieder, der Unglücklichen den Eisenring zum Kuß vor die Lippen zu halten, ihn ihr auf den wildbewegten Kopf zu legen, leise mit ihm über ihren Rücken zu streichen und immer von neuem das Paternoster zu beginnen. Aber die offenkundig schwer Nervenkranke brachte immerzu nur ihr klagendes „Oh Dio mio!" heraus. Durch lange Minuten verweigerte sie jegliches geformte Gebet. Und doch begannen die konvulsivischen Zuckungen der Kranken unter dem unablässigen, ohne Strenge, nur mit Geduld und fühlbarem Mitleiden gesprochenen Zureden des Priesters und unter seinem wie magisch angewendeten Ritus der Berührung dieser Gequälten mit der „catena" nachzulassen. Schließlich ließ sich die Frau sogar willig, wenn auch unter Weinen und Schluchzen dieses „collare" um ihren Hals legen. Stockend zwar, aber doch mehr und mehr beruhigt beginnt sie dem Priester Wort für Wort das italienische Ave Maria nachzubeten: „Iddio Ti salve, o Maria, piena di grazia ...". Sie sprach es wie ein nach gebrochenem Trotz besänftigtes Kind. Dabei ließ sie sich vom Stuhl auf die Knie nieder und küßte unter Tränen den dargebotenen Bußring wieder und wieder. Zwar noch weinend, aber fast völlig beruhigt ließ sich die Frau von ihren Begleitern aus der Kirche führen. Der Priester aber kniete nieder. Lange Zeit verharrte er in dieser Gebetshaltung, unbekümmert um die noch verbliebenen Leute, unter denen auch ich wie betreten stehen geblieben war. Nach einer geraumen Weile erst nahm der Priester noch einige weitere Benediktionen vor. Dann wandte er sich freundlich zu mir als dem Fremden, dem er schließlich noch in Chorrock und Stola ein langes Gespräch schenkte, auch Bildaufnahmen des Kultrequisites erlaubte.

Noch unter dem auch mich sehr bewegenden Eindruck des eben Geschehenen sprach der Pfarrer von der Not der Menschen in unserer Zeit; von der Wirrnis, die sich über die Seelen legte, von der steigenden Anzahl solcher „Fälle", die hier andrängten ohne gerufen zu sein, und denen er auf ihre Bitte und keineswegs zuerst aus eigener „Verordnung" diesen Ring da in seiner Hand zum Kusse reichte mit der Mahnung auf das Beispiel dessen hin, der ihn einst in demütig-büßender Gesinnung an sich getragen habe. Er wisse sehr wohl, meinte der Geistliche zu mir, daß alle die vielen, die zumal am Sterbetage des Heiligen (28. August), aber auch sonst „so wie heute" das Jahr über kämen, im wesentlichen nervlich überforderte Kranke seien. Ausnahmslos seien es, wie dies sein Amtsbruder Caminati eben jetzt in einem neuen Buche beschrieben habe [6]), „Nervenkranke":

Le persone, che vengono ... sono numerose: ne vengono di continuo, tutti i giorni, anche di lontano. Vengono per una benedizione e per invocare la grazia della guarigione. Sono, di solito, ammalati quelli che vengono qui. La maggior parte sono

affetti da forme patologiche ben definite e diagnosticate: i più sanno benissimo di che male soffrono. Altri sono semplici nevrotici: ammalati di mente, di esaurimento nervoso, di forme depressive e allucinatorie. Il ricorso a San Vicinio si estende alle forme patologiche in genere e a tutte le varie forme della psicopatologia ...

Aber es gebe auch sehr schwere Fälle: „perdono i sensi e la percezione intellettiva, diventano furiosi, si credono e fanno gli indemoniati ..." (Wer will das entscheiden? Das ist Sache der Ärzte, der Psychotherapeuten, der Psychologen, der ärztlichen Wissenschaft, nicht in erster Linie der Theologie, die es ohnehin schwer genug hat mit der Unterscheidung zwischen Versuchung und Verführung und Besessenheit durch den Teufel „... ossessione o possessione diabolica").

Wie um dieses schwierige Gespräch nicht vor den letzten noch verbliebenen Gläubigen, denen der Priester noch zwischendurch zur Bußringauflage die Benediktion sprach, führen zu müssen, bat er mich freundlich in die Sakristei. Er schenkte mir mit handgeschriebener Widmung das vorhin genannte Buch und verwies mich noch gesondert auf die entsprechenden Abschnitte über „Il demonio; Il maleficio; Ossessione o possessione diabolica; Gli eorcismi" usw.

Ehe mich mein Weiterweg sinnend auf die Straße führte, habe ich noch einige Abfragungen bei den Devotionalienkrämerinnen auf dem Kirchenvorplatz versucht. Das aber brachte nichts Neues mehr ein.

In einer Zeit wie der unseren, in der nach Ansicht bedeutender Psychologen ein hoher Hundertsatz der Menschen in den überzivilisierten Ländern, in ihren Städten zumal, mehr oder minder „nervenkrank" sein sollen, in der auch in unserem Fache „Volkskunde" die historische Dimension im Erfassen der Kulturformen allzu leicht negiert wird, muß ein solches Erlebnis doppelt nachdenklich stimmen. Es ist gewiß nicht Sache des Volkskundlers, der einem Ritus begegnet, zu fragen, ob die „Reliquie", an die sich der religiös-magische Vorgang schließt, auch wirklich „echt" ist; ob diese „catena" des hl. Vicinius von Sarsina authentisch aus der Lebenszeit dieses Bischofs im 4. Jahrhundert steht oder ein Pönitentialgerät des „Mittelalters" sein kann oder gar noch späterer Zeit entstammt. Das etwa positivistisch erheben zu wollen ist so wenig nötig wie die Frage nach der „Echtheit" der vielen, über ganz Europa hin verstreuten „Nägel vom Kreuze Christi" [7]) oder der „Kreuzpartikel" oder der „Heiligen Leiber" von sogenannten Katakombenheiligen in ihren prunküberladenen Glasschreinbestattungen zu Waldsassen, Niederaltaich oder sonstwo in barockkatholischen Sakrallandschaften. Ganz abgesehen von heute noch sehr viel verehrten „Reliquien" wie jenen der Santa Lucia in ihrer Kirche am Canale Grande zu Venedig, auch wenn die hier zuständigen offiziellen Kongregationen der römischen Kurie selber seit langer Zeit wissen, daß diese hl. Lucia von Syrakus ebenso wenig eine historische Gestalt [8]) ist wie St. Christoph, St. Georg, St. Barbara und manche andere, von denen die Kirche erst postkonziliar auch „offiziell" abrückte und deren Lokalkulte sie gleichwohl nicht anzutasten wagte. Entscheidend für den Volkskundler ist nur die Weihe, die solch einem Kultgegenstand durch die Gläubigkeit der Menschen, durch ihr Vertrauen auf seine „wunderwirkende" Kraft und das „Wissen" um die „Echtheit" der Überlieferung im Geistigen dargebracht wird. Sie allein entscheidet von der Funktion der Reliquie im Ritus her über die Devotion der gläubigen

Heilsucher. Damit bestätigt und vermittelt sie auch einen Ritus, wie er im abgesteckten Bereich eines Sonderkultes, für den letztlich eben nur eigenes und fremdes Vertrauen auf die Wirkkraft des Heils-Symbols entscheidend sind, ausgeführt erscheint. Positivistisch von der Materie her zu erbringende Beweise substantieller Echtheit und allenfalls sogar wissenschaftlich beglaubigter Authentizität des Gegenstandes in der angenommenen Traditionskontinuität zwischen dem Büßerleben des Bischofs im 4. Jahrhundert und der tatsächlichen oder vermeintlichen Anwendung des Pönitentialrequisites im Ritus von 1970 ist für die Gläubigen, jedenfalls für die in Sarsina Andrängenden ohne Belang. Das betrifft zunächst die „catena", dieses zentral verwendete Requisit des „collare". Ebenso aber auch die sich an den „Kult" schließenden, ja ihn voraussetzenden Berichte über vita und „Miracula" des Heiligen.

Es gibt darüber keine positivistisch greifbaren, wissenschaftlich erhärtbaren „historischen" Urkunden aus der Lebenszeit des hl. Vicinius von Sarsina. Davon berichtet nur die „Tradition". Sie beruft sich, wo sie überhaupt in einer historischen Dimension Halt sucht, als erstes schriftlich vorhandenes Zeugnis auf eine Handschrift des frühen 12. Jahrhunderts, auf ein Lectionarium eines Anonymus, heute aufbewahrt in der Biblioteca Gambalunga zu Rimini. Nur daraus und aus etlichen Sekundärquellen wie etwa aus der „Italia Sacra" des Ferdinando Ughelli (1595—1670), erstmals Rom 1642—1648; dann zu Venedig 1717—1722, vermögen die Bollandisten im 18. Jahrhundert ihr spärliches „Wissen" um St. Vicinius in den „Acta Sanctorum" [9]) zu beziehen. Die hier geschilderte Vita ist offenkundig von allem Anfang an nach einem Büßerheiligen-Schema geprägt und demgemäß von zugehörigen Legenden überwuchert, wie sie „das Volk" heute noch kennt. Sie werden von Bildfixierungen, Kirchenexegese und von den Votanten weiter getragen. Für alle drei ist eben dieses Seitenschiff der Basilica Cattedrale di Sarsina das Traditionszentrum. Dementsprechend lassen sich auch heute anscheinend nur jene 1743 bei den Bollandisten begegnenden und seither durch toposartige Zusatz-„Geschichtchen" ergänzten „Legenden" abfragen.

Da ist das Eremitenleben des Vicinius in Musello, einer Bergeinsiedelei unweit von Sarsina. Dort soll der Heilige etliche Jahre in Gebet und strenger Buße verbracht haben. Dazu gehörte jener angeblich schon ums Jahr 1000 im vorgenannten „Lectionarium" erwähnte Bußring. Von ihm erzählen die Bollandisten 1743 aus ihrer mittelalterlichen Quelle über das Kultinventar der Kirche von Sarsina [10]):

> ... praeterea existere ibi catenam, a Sancto poenitentiae causâ gestari ad collum consuetam, eandemque festo ipsius die XXVIII Augusti magno cum decore ac concursu deferri in supplicatione propter pium admodum erga illam affectum in dioecesi et in circumvicinis locis et perquam prodigiosam esse praesertim in energumenis.

Der Büßer soll diese catena um den Hals getragen haben. Die gegenwärtig abfragbare und 1970 wieder schriftfixierte Legende vermehrt diese „historische" Feststellung der Bollandisten, die sich schon auf die „Tradition" berufen (Ughelli, Lectionarium) um eine Symbolausdeutung anschaulicher Art: ein daran gehängter Stein habe Kopf und Augen des Büßers zur Erde niedergezogen, denn Vicinius „fühlte sich nicht würdig, gen Himmel zu blicken" („Si macerava portando al collo un collare di ferro, al quale avrebbe tenuto appesa

una pesante pietra, di modo che i suoi occhi fossero costantemente rivolti a terra: non si stimava degno di guardare il cielo") [11]).

Aus der Büßergrotte sollen Klerus und Volk den Heiligen geholt und zum Bischof erwählt haben, nachdem Hirten in einer Vision über diesem Orte eine Bischofsinfel, von zwei lichten Engeln gehalten als Zeichen himmlischen Entschlusses erblickt haben wollen, dem Vicinius die Stadt Sarsina als Bischof anzuvertrauen. Davon berichtet nur die Gegenwart. Die Bollandisten sagten davon nichts. Wohl schildern sie, welch idealer Seelenhirte und Bischof Vicinius gewesen sein soll. Da schreiben sie das panegyrische Lectionar aus. Sie halten damit eine seither offenkundig nicht mehr unterbrochene Vorstellungstradition fest. Deswegen werden ja die miracula vorgestellt. Hätte Vicinius doch schon bei Lebzeiten und ungemindert seither die Fähigkeit von Gott zugestanden erhalten, Krankheiten zu heilen, vor allem Besessene von ihrem Dämon zu befreien („... di allontanare le malattie e di liberare gli invasati dal demonio") [12]). Daß Vicinius auch in seiner Einsiedelei verstorben sei, will die (gedruckt vorliegende) Gegenwartslegende ohne Traditionsstütze durch die Bollandisten behaupten und durch frei gewählte Zusätze aus dem überall verfügbaren Schatz an Legendenmotiven den Gläubigen erhärten, indem sie behauptet, auch die unvernünftige Kreatur habe sich der Heiligkeit des Toten dienstbar erwiesen. Eine hohe Eiche habe ihren Wipfel beim Begräbnis des Büßers bis zur Erde verneigt; ein „Gespannwunder" wunderbarlicherweise zahm den Sarg führender, dann wieder natürlich-wild gewordener Jungstiere habe sich begeben [13]).

Acht miracula sollen die Bollandisten aus jenem Lectionar des 12. Jahrhunderts entnommen haben. Vier davon findet auch der gegenwärtig dem Volke seinen Lokalheiligen rühmend vorstellende Kleriker V. Caminati 1970 als „tradierfähig", als erzählenswert, auch wenn diese Legenden, die jeder ja in der Mehrzahl deutlich von den Ölbildern des mittleren 18. Jahrhunderts täglich in der Bußring-Kapelle ablesen kann, als für heute fremdartig-unglaubwürdig empfunden werden könnten. Er vergißt deswegen in den besonders kritischen rationalistischen Strömungen des Italien von heute nicht, sich gebührend maßvoll davon zu distanzieren. („... senza per altro voler attribuire ad essi un valore assolutamente storico" [14]). Das klingt etwas seltsam, weil dieser Laudator des Vicinius gegenwärtig doch nicht scheute, andere miracula (Verehrung der Eiche für den hl. Toten; Gespannwunder) unbedenklich auch ohne die Acta Sanctorum als Quelle zu haben, hinzuzufügen.

Aus den Bollandisten entnimmt Caminati die sozusagen zeitlos für die Heilkraft des Vicinius typische Legende von einem armen Bessenen, dem Bauern Bonizio aus Arezzo, den man vergeblich von einer Wallfahrt zur anderen, auch zum hl. Donatus von Arezzo gebracht hatte, ihn von seinem Dämon befreit werden zu lassen. Bis eben dieser Dämon selber vermeldet, daß er nur seinem einzigen wirklich ebenbürtigen, ja an Stärke überlegenen Gegner, das heißt St. Vicinius weichen würde. Der scheint zu Arezzo damals noch nicht bekannt gewesen zu sein. Man findet aber Sarsina und bringt den Unglücklichen ans Grab des Vicinius. Hier gebärdet sich der (vielleicht Epilepsie-Kranke?) Bonizio furchtbar [15]):

Cumque eum ad beati Viri sepulchrum perducere niterentur, tanta fortitudine nequam spiritus resistebat, ut vix eum magna hominum multitudo loculo admovere

potuisset; sed caninos latratus, porcorumque rugitus edebat, dentium morsibus, et manuum ictibus circumstantes clamando terrebat, humoque prostratus marmorei ponderis à trahentibus putabatur...

Da kommen die Priester herbei und vollführen an Bonizio den catena-Ritus:

cumque illum cernerent insuperabili commotione furentem, accersitam in nomine Domini sanctique Vicinii catenam, quae propter effugandos daemones antiquitus fuerat fabricata (schon die Primärfunktion der Büßerkette soll also nach den Bollandisten Dämonenabwehr und Besessenenheilung gewesen sein!), collo illius circumponentes, ex parte omnipotentis Dei, sanctique Vicinii, ut ad illius sepulchrum minus properare diferret...

Die Priester lesen eine Messe. Der Tobende beruhigt sich allmählich:

vir ille miserabilis in terram procidens, ore coepit spumas evomere, caput huc et illuc quassare: sic paulatim dormitando quievit.

Der Kranke ist „gesund". Man verkündet das miraculum des hl. Vicinius. Dieser Bußring-Ritus soll sich seit langem schon bewährt haben und immer wieder neue miracula bringen dafür auch bei den Bollandisten die von der „Tradition" weitergereichte „Bestätigung". So heißt es von solcher „Tradition" ausdrücklich in den Acta Sanctorum:

In praefati episcopi (scil. Sti. Vicinii) ecclesia ex antiquo more catena, quae dicebatur sancti Vicinii consistebat. Cuius scilicet catenae usibus in solis propellendis daemoniacis spiritibus, quotiens expedierat, sacerdotes ex sancti Vicinii meritis fungebatur [16]).

Was ex more antiquo für wundertätig als Requisit in der Hand der Priester „auf Grund der Verdienste des hl. Vicinius" zur Heils- und Heilungsbitte liturgisch bestimmt in die lokale Kultfunktion treten darf, das muß verständlicherweise in der Wertschätzung der Gläubigen von sich aus sich als „mit Wunderkraft übernatürlich erfüllt", vom miraculum her bestimmt und deutlich bestätigt erweisen. Das wird allen offenbar, wenn ein Dieb den Bußring um dieser „Wunderkraft" willen, die er durch Verkauf des Requisites in klingende Münze umschlagen will, in der Verfolgung des Frevels ins Wasser wirft und der Eisenring entgegen seiner Natur im schäumenden Wirbel des Saviosflusses eben per miraculum allen sichtbar obenauf schwimmt („viderunt catenam prope litus in aquae superficie natantem") [17]). Desgleichen muß der Tag eines solchen Heiligen eben auch nach den der Devotion immanenten Gesetzen „geheiligt" werden, in seiner Besonderheit durch ein Arbeitsverbot als Festtag hervorgehoben erscheinen. Und wenn nach der Legende bei den Bollandisten eine Müllerin sich darum nicht kümmert, vielmehr wie zum Trotze am Festtage des hl. Vicinius (28. August) allen sichtbar die Mühle in Gang setzt, ja noch Wortfrevel [18]) treibt, als sie gemahnt wird, da muß das beleidigte numen die Frevlerin bestrafen. Hand und Arm werden ihr bis zur Brust lahm. Das muß die Müllerin erleiden, bis sie bereut und Buße tut, daß der Heilige die Frevlerin von der strafenden Gottheit losbittet. Auch dieses miraculum, 1743 gedruckt, um 1750 als Kapellenbild am Kultort gemalt, verlebendigt die „Tradition" immer von neuem den Beschauern, den Hörern, den einstigen wie den heutigen Lesern und dazu den Miterlebenden eines Kultbrauches zu Ehren

des also gerühmten Heiligen. Wehe aber dem, der solch einen Heiligen zu Hilfe gerufen, sich ihm dankbar nach erlangter Hilfe verlobt hatte und dann freventlich aufs Einlösen des votum „vergißt". Da hatte einer, als ihm sein Pferd auf dringender Reise lahmte, die Hilfe des Vicinius angerufen und dem Heiligen versprochen, er würde, falls das Pferd genese, St. Vicinius alljährlich eine Kerze opfern, so lange er, der Votant selber, und das Pferd lebe. Aber das Opfer brachte der Reiter nach wirklich erlangter Wundergenesung des Rosses nur zwei Jahre, im dritten schon nicht mehr. Also verloren er und das Roß zur Strafe, aber auch zur Mahnung an andere säumige Votanten, das Leben [19]).

Ein nicht aus den Acta Sanctorum und auch nicht aus den von mir versuchten Gegenwartsbefragungen her bestimmbares Bild in der barocken Kapellengalerie der miracula Sancti Vicinii stellt die priesterliche Benediktion über einer Frau mit seltsamen Gebärden in gelösten Haaren und mit unordentlichen Kleidern dar. Ein Mirakelvorgang ist nicht unmittelbar zu erkennen. Gleichwohl hat mich das Bild an das Erlebnis dieser Stunde erinnert. Als ein „alltägliches Ereignis" („un fatto generico") um eine Nervenkranke („una isterica") versteht es die Bildbeschreibung von 1970 [20]).

Erlebnisse solcher Art sind mir in meinen Wanderjahren als Volkskundler mehrfach zuteil geworden [21]). Sie tragen für mich immer das Gepräge des Besonderen, das seine Eigengesetzlichkeit in sich birgt, so typisiert sie erscheinen mögen. Unserer weitestgehend säkularisierten Erlebnisumwelt muß so etwas als absolut fremdartig vorkommen. Dies zumal dann, wenn sich solch ein — nicht gesuchtes, sondern spontan beobachtetes! — survival in Beziehung setzt zu den kurial geforderten und geförderten Bestrebungen der nachkonziliaren katholischen Kirche von heute, die ja in Empfehlungen und Zwängen zu einer tiefgreifenden Liturgiereform vorstoßen möchte. Schwebt ihr doch zugegebenermaßen als Idealziel ein „zeitgemäßes, entmythologisiertes Christentum" mit einer „gegenwartsbezogenen, auf dem neuen Bibelverständnis beruhenden Formensprache" vor Augen. Doch entgeht dem aufmerksamen Beobachter nicht, daß wirklich Ansätze zu Neuem bisher noch nicht überzeugend zum Tragen gekommen sind. Eher scheinen manche Gläubige im Mitvollziehen der fast gewaltsam erzwungenen Ritualreformen zu frieren. Liturgiereformer müssen den Bußring-Ritus von Sarsina sicher als eines der nicht nur in Italien ziemlich vielen survivals be- oder vermutlich verurteilen. Ob ihn ein kulturhistorisch vergleichender Volkskundler als „lebendiges Mittelalter" einordnen darf, ist nicht voll gesichert. Wie stand es um ihn seit den Ersthinweisen auf miracula und catena in jenem Lectionarium des Mittelalters bis zur ausgeweiteten Kultbeschreibung bei den Bollandisten von 1743? Von damals aber, von der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an scheint sich wenig daran geändert zu haben, da die Bündelung und gegenseitige Bedingtheit von catena-collare-Anwendung in der Benediktion, von Legenden und Bildwiedergaben des Erzählten und der ständigen Ritus-Wiederholung am gleichbleibenden Kultorte doch die Einheitlichkeit der „Tradition" garantiert haben dürften. Der Brauch ging anscheinend deswegen bisher in allen „Reformen" nicht unter, veränderte sich wohl auch kaum wesentlich, weil er dem „Bedürfnis" einer vermutlich gar nicht sehr schmalen Schicht der Gläubigen in jener Landschaft immer noch entspricht. Der nicht schwächer werdende, vielmehr unter den

seelischen Belastungen von heute noch anschwellende Zustrom von Heilsuchern aus sehr verschiedenartigen sozialen Gruppen, Berufsständen, Bildungsstufen, kurz der auch von mir 1970 mitbeobachtete concursus populi „braucht" den brauchtümlichen Ritus der vorsorglich bittenden wie der unmittelbar aktuellen Heilfürsorge für Leib und Seele. Was als „Geisteseigen des Mittelalters" gekennzeichnet wird, was nachweislich seit der Barocke und im 19. Jahrhundert ständig wiederkehrt und heute kaum verändert „gebraucht" wird, dem darf man das Prädikat „zeitlos gültig" in etwa zusprechen. Wer aber wollte hier die derzeit so stürmisch geforderte „gesellschaftliche Relevanz" des volkskundlich Beobachteten übersehen? Wer dürfte solches Geschehen von hochmütiger ratio-Betontheit als „noch nicht überwundenes survival" als legitimes Objekt volkskundlicher Forschung ausschließen? Wer darf überhaupt bei den uns täglich gegenübertretenden Phänomenen des Lebens in überlieferten Ordnungen" die historische Dimension außer Acht lassen?

Anmerkungen

[1]) Die vielfältigen Aufnahmemöglichkeiten verdanke ich einem Reisestipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Teilverwertung zum Beispiel bei Leopold Kretzenbacher, Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande (Aus Forschung und Kunst, hrsg. v. G. Moro, Bd. XIII). Klagenfurt 1971, S. 74 et passim.

[2]) Teilverwertung bei Leopold Kretzenbacher, Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino-Legende, in: Festschrift für Matthias Zender (im Druck).

[3]) Zur Frühgeschichte der Stadt und ihrer Umgebung vgl. A. Alessandri, I municipi di Sarsina e Mevaniola. Milano 1928; — A. Braschi, Sarsina vetustissima civitas. Sarsina 1965.

[4]) Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde, Freiburg i. B. 1909; Neudruck Graz 1960.

[5]) Auf einem Andachtsbildchen (102 x 58 mm, HF.) mit der farbigen Darstellung unseres Heiligen fehlt das ihn kennzeichnende Attribut der „catena". Auch das mitabgedruckte Gebet zu SAN VICINIO-VESCOVO SARSINA erwähnt das Bußring-Requisit, an das sich ja die Sonderform der Devotion schließt, mit keinem Worte. Wohl aber wird in dieser „Preghiera", auf deren andächtiges Beten der heutige Bischof von Sarsina, Mons. Carlo Bandini „100 Tage Ablaß" gewährt, ausdrücklich auf das Sonderpatronat des Vicinius gegen Erkrankungen, Versuchungen und Plagen durch die „Dämonen" Bezug genommen, wenn es heißt: „... e ci renda meritevoli della vostra protezione particolare per essere liberati dalle malattie, dalle disgrazie, dalle tentazioni ed infestazioni dei demoni in terra e in ultimo ci conduca a godere con Voi l'eterna gloria nel cielo."

[6]) V. Caminati, San Vicinio primo Vescovo di Sarsina. Cesena 1970, S. 31.

[7]) Vgl. zur lokalen Kultbildung und Verbreitung: L. Kretzenbacher, Der Nagel am Kreuz. Das Kultzeichen einer steirischen Sakrallandschaft. (Österr. Zs. f. Volkskunde IX/58, Wien 1955, S. 25 ff.; mit Abb. und Verbreitungskartenskizze.)

[8]) Vgl. E. Hosp, Die Heiligen im Canon missae. Graz 1926, S. 221; — L. Kretzenbacher, Santa Lucia und die Lutzelfrau. Volksglaube und Hochdichtung im Spannungsfeld Mittel- und Südosteuropas (Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 53). München 1959, S. 12 ff.

[9]) Acta Sanctorum, mensis Augusti tom. VI, Antwerpen 1743, S. 189—195.

[10]) Ebenda, S. 189.

[11]) V. Caminati, S. 23.

[12]) Ebenda, S. 24. Vgl. dazu über mittelalterliche und noch spätere Bußbräuche mit Ringen und Ketten, O. Holzapfel, Zur Phänomenologie des Ringbrauchtums (Zs. f. Volkskunde 64/1, Stuttgart 1968, S. 32 ff.).

[13]) Ebenda, S. 23: „E qui la fantasia popolare trova modo di sbizzarsi un pò troppo. All'ultimo passaggio del corpo del Santo una quercia altissima avrebbe piegato fino a terra la sua Chioma per rendergli l'estremo salto; i due giovenchi, mai prima di allora aggiogati, che avevano trainato il corpo del Santo, giunti a Sarsina e liberati dal giogo, si sarebbero dati ad una corsa pazza e sfrenata e sarebbero andati a morire oltre il Savio in località Pian di Bezzo in un campo che ancor oggi è chiamato ‚campogiovenco'."

[14]) Ebenda, S. 27.

[15]) Acta Sanctorum, a. e. O., S. 192.

[16]) Ebenda.

[17]) Ebenda, S. 192 f.

[18]) Das Spottwort der ermahnten Müllerin: „Qui bonum vicinum habet, cum illo gaudeat serò atque manè". Das im Lateinischen wie im Italienischen mögliche Wortspiel (Vicinius: vicinus; Vicinio: vicino) erhält den Legendenzug der Bollandisten zusammen mit der Stütze vom Bild her, auf dem die Müllerin und ihre warnende Nachbarin stehen.

[19]) Acta Sanctorum, S. 193: „Quod si feceris, devoto tibi me candelam corporis mei altitudinem habentem, quotannis, donec ego, et ipse equus vixerit, oblaturum ... et sic patuit, quòd vir ille, quod in voto sollicitus à beato Vicinio poposcit, accepit: quia pòsthoc solvere neglexit, amisit."

[20]) V. Caminati, S. 30.

[21]) Vgl. L. Kretzenbacher, Gegenwartsformen der Wahlverwandtschaft „pobratimstvo" bei den Serben und im übrigen Südosteuropa, in: Grazer und Münchner Balkanologische Studien (= Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, Bd. II). München 1967, S. 167 ff. — Dazu neuerdings: Derselbe, Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv, (SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jg. 1971, Heft 1).

Maria vom guten Rat

Ikonographie, Legende und Verehrung eines italienischen Kultbildes

(Mit 1 Figur und 1 Karte im Text sowie 4 Abbildungen auf Tafeln)

Von Elfriede Grabner, Graz

I. Ikonographie und Legende

Unter der Vielfalt der Gnadenbilder nimmt jenes der „Maria vom guten Rat" eine besondere Stellung ein. Kaum ein Gnadenbild fand eine so gezielte und erfolgreiche Verbreitung wie die Kopie der „Madonna del Buon Consiglio", die der römische Augustiner Andreas Bacci aus Dankbarkeit für eine Heilung aus einer Gemütskrankheit 1753 auch nach Deutschland brachte und durch 97.000 Nachbildungen bis nach Indien verbreitete. Damit war der Beschluß des Augustinerkapitels verbunden, das Gemälde „Unserer Lieben Frau vom guten Rat" überall bekannt zu machen.

Die entscheidende Kultdynamik ist darauf zurückzuführen, daß sich das Bild in einer Augustinerkirche befindet und zu einem ausgesprochenen Ordensheiligtum wurde. Durch Bruderschaften wurde es schon im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts weit verbreitet und 1682 durch Papst Innozenz XI. gekrönt und mit dem Titel „Maria del Buon Consiglio" versehen. Leo XIII. (1810—1903) führte ein besonderes Fest zu Ehren des Gnadenbildes für den 26. April ein und übernahm den Titel in die Lauretanische Litanei [1]). Die historischen Unterlagen zur Geschichte und Verehrung des Bildes wurden 1947 gründlichst gesammelt und veröffentlicht [2]).

Das Urbild in Genazzano ist ein von der Mauer abgelöster Freskenrest von der Größe 45,5 × 31 cm und wird um die Mitte des 14. Jahrhunderts datiert. Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte es umbrischer Herkunft sein, denn es läßt sich am ehesten mit den Werken der umbrischen Malerei der ersten Hälfte und der Mitte des 14. Jahrhunderts vergleichen. So finden sich Ähnlichkeiten im Gesichtstypus der Muttergottes mit dem der Maria aus der Geburt Christi in S. Chiara in Assisi [3]) (Abb. 23).

Das Bild gehört in die Gruppe der zärtlichen Muttergottesdarstellungen, der sogenannten Eleousa, und stellt eine halbfigurige Muttergottes mit leicht geneigtem Haupte dar, auf deren linkem Arm das Kind sitzt und seinen Kopf zärtlich an die Wange der Mutter lehnt. Mit der rechten Hand umarmt es die Mutter, während es mit der Linken den Saum ihres Kleides am Halse erfaßt. Über dem Haupte des Kindes und seiner Mutter erscheint ein dreifarbiger Bogen (dunkelviolett-grün-hellviolett). Es dürfte sich wohl um eine Aureole gehandelt haben, die hinter dem Nimbus des Jesusknaben und der

Mutter verlief und offenbar beide Gestalten umgeben hat. Verwendet wurde diese Regenbogenaureole, die nicht immer alle bekannten sieben Farben zeigen muß, außer bei Darstellungen der Himmelfahrt und Krönung Marias im Trecento auch in der hier wahrscheinlichen ursprünglichen Kreisform bei andachtsbildmäßig isolierten Darstellungen von Maria mit dem Kind [4]). Die so fragmentierte Aureole dürfte aitiologisch ausgedeutet die Legendenbildung beeinflußt haben.

Mit legendenhaften Zügen ist schon die Vorgeschichte des damals noch bescheidenen Kirchleins von Genazzano durchwoben. Petrus Jordanus, Fürst von Colonna, zu dessen Herrschaft Genazzano gehörte, hatte die Augustiner einst dorthin berufen und ihnen die dort bestehende Kirche und Pfarre „Maria vom guten Rat" übergeben. Aber diese alte Kirche sei schon baufällig gewesen und so begann man mit dem Bau einer neuen. Die fromme Jungfrau Petruzzia, die dem 3. Orden des hl. Augustinus angehörte, habe in einer Vision bereits die wunderbare Erscheinung des Gnadenbildes vorausgeschaut und — so weiß es jedenfalls die Überlieferung — durch den Verkauf ihres Eigentums den Kirchenbau begonnen [5]).

Die erste Nachricht über das Gnadenbild ist nach der Legende die wunderbare Übertragung des Bildes aus dem von Türken bedrohten Skutari. Unter einer begleitenden Regenbogenerscheinung sei es 1467 in Genazzano bei Rom erschienen, wo es auf der rohen Mauer einer neuen Kirche der Augustiner-Eremiten wunderbar zutage getreten sein soll. Die genaue Legende ist uns in einer 1756 zu Augsburg gedruckten ersten Übersetzung eines „welschen" [6]) Andachtsbüchlein erhalten geblieben [7]) (Fig. 25). Wir erfahren dort gleich im Kapitel „Von Übersetzung und Erscheinung des Gnadenbilds zu Genazzano", wie den beiden frommen Marienverehrern de Sclavis und Giorgio die Weisung zuteil wurde, die Stadt Skutari zu verlassen und das Bild, das nicht mehr in der von den Türken bedrohten Stadt bleiben wollte, auf seiner Reise zu begleiten (Abb. 25): „Da nun dise sich zur bevorstehenden Reis gerichtet, hat sich die Heilige Bildnus selbst von der Kirchen Mauer zu Scutari wunderbarlich los gemacht oder abgeschöllt, und ist also bald in den Wolcken erschienen (gleich einem schönen Regenbogen, der auch in dem Bild zu sehen, und schon zu Zeiten Noe ein Vorbild der Mutter Gottes gewesen ist) zu Nachts hat sich darbey eine feurige, bey dem Tag aber ein hellscheinende Wolckensäulen sehen lassen, damit die fromme Reisgefehrten sicher nachfolgen konten, als sie unter Anführung diser 2 himmlischen Säulen an das Ufer des nit weit von Scutari entlegenen Adriatischen Meeres kommen, gehen sie mit neuem Wunder, als wäre das Wasser in harten Marmor verändert worden, truckenen Fusses hinüber, setzen alsdann ihre Reis weiters fort, bis sie endlich mit ihren fliegenden Bild durch verschiedene Umweg zu Rom angelangt, wo dises samt denen Geheimnus-vollen Säulen vor ihren Augen verschwunden ist, ohne daß sie wusten, wo es doch müste hinkommen seyn, welches sie dann billich in grosse Betrübnus gesetzet hat, aber dis ware eben der freudvolle überglückseelige Tag für Genazzano, nemlich der 25. April im Jahr Christi 1467, an welchem daselbst die heilige Bildnuß an der noch rauchen Mauer der neuen Kirchen offentlich erschienen ist nachmittag zur Vesper Stund, bey welcher Erscheinung sich alle Glocken von selbst zu läuten angefangen, als wolten sie der Himmels-Königin zu ihrem herrlichen Einzug einläuten, und dem andäch-

2896.

Teutſcher Auszug

Der merckwürdigſten

Begebenheiten

und

Wunderen

Von der

Gnadenreichen Bildnuß

MARIÆ

vom guten Rath;

Aus dem Welſchen vom P. Mag. Angelo Maria de Origo Ordin. Eremit. S. P. Aug. beſchriebenen, zu Rom 1748. gutgeheiſſenen, beſtättigt- und gedruckten Büchlein gezogen, und zum Druck beförderet,

Mit Genehmhaltung der Oberen.

Augſpurg,

Gedruckt bey Maximilian Simon Pingitzer, Catholiſchen Buchdrucker, 1756.

Fig. 25: „Deutscher Auszug ...“ aus dem „welschen“ Andachtsbüchlein. Augsburg 1756
(Steirisches Volkskundemuseum, Inv.-Nr. 2896; Aufn. A. Kühne, Landesbildstelle am Joanneum)

tigen Volck das Zeichen geben, dise in ihrer Bildnus zu verehren, welches sich dann auch in grosser Menge alldort versammlet hat ..." [8]).

Das auf so wunderbare Art übertragene Bild sei nun frei schwebend, ohne jegliche Stütze, über der Mauer verblieben und es begannen sich dort selbst die seltsamsten Wunder zu vollziehen. So soll sich das Bild des öfteren wunderbar verändert haben, nicht nur in den Farben, sondern auch im Gesichtsausdruck, der bald fröhlich und heiter, bald aber ernst und majestätisch empfunden wurde. Vom Genueser Maler Ludwig Tohi wird berichtet, daß er am 11. Juni 1447 diese Veränderungen im Gesichtsausdruck der Muttergottes gesehen und es als gutes Zeichen gedeutet habe, da ihm die Gottesmutter freundlich zulächelte. Seine Kopie des Gnadenbildes galt als eine der besten und getreuesten.

Ursprünglich nannte man das Gnadenbild „Maria vom Paradeis". Diesen Namen habe es bis in das Jahr 1587 beibehalten. Erst dann sei der Name „Maria vom guten Rat" — nach der bereits bestehenden so genannten Augustinerkirche — gebräuchlich geworden, der dann bis in die Gegenwart mit dem Gnadenbild verbunden blieb [9]).

Vom 27. April bis zum 14. August 1467 scheinen die Augustinerpatres in Genazzano ein Mirakelbuch geführt und 159 Wunder, die sich dort vollzogen, aufgezeichnet zu haben. Dann aber hätten sie „wegen deren Anzahl ermüdet" davon abgelassen [10]).

Schon zehn Tage nach der wunderbaren Erscheinung des Gnadenbildes wird folgende Bekehrungsgeschichte überliefert: „Als Antonius Cerroni von Pisciano Nachricht erhalten, daß aus Albanien zu Genazzano ein schönes Mariä-Bild wunderbarlich ankommen seye, wolte er keinen Glauben beymessen, sondern hielte alles für einen Betrug der PP. Augustiner, welche er auch deßwegen schimpfflich durchgelassen, und offentlich verlachet hat. Nach wenig Tagen müste er sich in eignen besonderen Geschäfften nach Genazzano verfügen, der Fürwitz triebe ihn an auch in die Kirchen zu gehen, welche bereits schon mit Volck erfüllet ware. Gleich bey der Kirch Thür überfiele ihn ein solcher Schrecken und Schauder, daß er in ganzem Leib erzittert, und als ein Gichtbrüchiger an Händ und Füssen erlamet, keinen Schritt in die Kirchen sezen konnte, er bekennet mit kläglicher Stimm offentlich seinen Unglauben, und ruffet um Hülff zur Gnaden-Mutter, da er dann widerum sich hat bewegen, und in die Kirchen eingehen können, wo er die Verzeihung und mit selber die vollkommene Gesundheit alsobald erlanget, hernach aber selbst ein Verkünder der Wundervollen Erscheinung worden ist ..." [11]).

In dieser Zeit ereigneten sich auch viele Krankheitsheilungen, wovon die zahlreichen Votivtafeln, die sich einstmals in Genazzano befanden, Zeugnis gaben.

Unser kleines Büchlein von den „Merckwürdigsten Begebenheiten und Wunderen", deren „Teutschen Auszug" von 1756 wir hier benützen, hält aber auch noch weitere wunderbare Ereignisse fest, die sich in den folgenden Jahrhunderten in Genazzano zugetragen oder durch das Gnadenbild bewirkt wurden. So sei der Ort im Jahre 1656 und 1657 von einer schrecklichen Pestepidemie verschont geblieben und am 19. August 1685 durch die Anrufung der Gnadenmutter vom guten Rat vor den Auswirkungen eines gefährlichen Unwetters bewahrt worden.

Päpste und Kardinäle haben das Gnadenbild besucht und seine Verehrung besonders gefördert. Urban VIII. kommt selbst mit großem Gefolge im Jahre 1630 nach Genazzano. Innozenz XI. krönt am 15. November 1682 feierlich das Gnadenbild und 1734 errichtet Kardinal Alexander Albani einen neuen Altar, vor dem beständig dreizehn große silberne Ampeln brennen [12]).

II. Verbreitung

Im 18. Jahrhundert erfuhr die Verbreitung von Gnadenbildkopien einen ungeheueren Aufschwung. Farbige Kopien oder Kupferstiche wurden von den Augustinern in Genazzano in die verschiedensten Orte verschickt und an Marienverehrer verteilt. Wesentlichen Anteil an der eifrigen Verbreitung dieser Bildchen hatte auch jene wunderbare Begebenheit, die sich am 4. Juli 1467, also wenige Monate nach der Ankunft des Gnadenbildes in Genazzano, mit dem ungarischen Pilger Marco di Stephano dort ereignet haben soll: „Als einige frech und ausgelassene Buben disen fremden Wallfahrter in ausländischer Kleidung mit Pfeil und Bogen gesehen, fiengen sie an seiner zu spotten, einer aus ihnen nahme einem Bettler den Hut, setzte selben auf ein Mauer, und sagte zu dem Hungar: wann du dich getrauest, schiesse deinen Pfeil dahin ab, diser wegen dem Gespött unwillig, nimmet seinen Bogen und Pfeil, und schiesset disem gerad nach dem Hut, aber sehet: der Pfeil wendet sich, und flieget zuruck auf den Schitzen, den er auch schwer an seiner Seiten verletztet hat, alle erschracken ob disem Wunder, und kläglichen Geschrey des Verwundeten, man suchet, was doch die Ursach dessen seyn möchte, und findet, daß in dem Hut des Bettlers ein kleines Bild Mariä von guten Rath angeheftet war. Der Bluttrieffende gehet in die heilige Capellen, wirffet sich zur Erden, bekennt seinen obschon unwissend begangenen Fehler, und die Wunden verschwindet augenblicklich [13])."

Im Jahre 1735 schenkten die Augustiner von Genazzano dem deutschen Assistenten des Ordens in Rom, P. Michael Mareschel, eine solche Kopie, der daraufhin ein Büchlein mit der Abbildung in Druck gab und es samt der Kopie in seine Vaterstadt Prag schickte. Es wurde dort in der Kirche Sankt Katharina bei den Augustinern auf einen kostbaren Altar zur öffentlichen Verehrung aufgestellt und erfreute sich bald eines regen Zulaufes von Marienverehrern aus ganz Böhmen.

1738 wurde ein solcher Altar in Messina errichtet und ein Andachtsbüchlein in Neapel gedruckt. Ebenso finden sich um diese Zeit Verehrungsstätten in Catania, Bagnorega (Umbrien), Palermo und natürlich eine größere Anzahl in Rom, als deren ältestes das in der Vatikanischen Sakristei aufbewahrte angesehen wird. Es soll um 1682 entstanden sein, als das Urbild in Genazzano gekrönt wurde.

Berühmt war einstmals auch jene Nachbildung des Gnadenbildes, das der aus albanisch-griechischem Geschlechte stammende Priester Stephan Rodota nach S. Benedetto Ullano in Calabrien gebracht hatte. Im Jahre 1713 hatte er am Gnadenbildaltar von Genazzano die Messe gelesen und war dabei vor der „Frau von Albanien", wie er das Bild nannte, so in Verzückung geraten, daß er beschloß, eine Nachbildung zu seinen von den Türken vertriebenen Landsleuten nach Calabrien zu bringen. Ausführlich berichtet darüber schon 1748 P. Angelo Maria de Origo [14]), dessen „welsches" Andachtsbüchlein 1756 auch

ins Deutsche übersetzt wurde und uns über jene Begebenheit zu berichten weiß [15]): „Stephanus verlasset Rom, und reiset mit einer Abbildung oder Copia des Gnaden-Bilds zu Genazzano in Calabrien nach St. Benedetto Ullano, wo sich seine Lands-Leut die aus Albanien von denen Türcken vertribene Christen meistens aufhielten, da fanget er an mit solchem Eyfer und Nachdruck theils in seinen offentlichen Predigen theils in verschidenen Zusammenkünfften die Wunder, die sich bey der Ubersetzung aus Albanien und sonst bey dem heiligen Bild zu Genazzano zugetragen, zu verkünden, und hervor zu streichen, daß dises Volck häuffig sich versammlet um disen ihren neuen Apostel anzuhören, und noch mehr dis in ihr Land neu zuruck kommene Bild anzusehen und zu verehren, es erfolgte daraus ein solcher Seelen-Frucht, daß selbes Ort sein Gestalt völlig verändert zu haben das Ansehen hatte, der liebe Friden blühete in denen Häuseren, und aller Haß wurde aus den Herzen der Rachbegirigen verpannet, die Jungfrauen wurden zu einen Spiegel der Zucht und Ehrbarkeit, und vil derselben haben den Gott-geweyhten Stand ewiger Jungfrauschafft angenommen, alle insgesammt haben gleichsam in die Wett gestritten, wie es je einer dem anderen in der Andacht und Verehrung Mariä von guten Rath bevorthun könne, den Beweißthum machten sie gleich mit Auferbauung einer neuen herrlichen Kirchen, die sie zur Ehr und Wohnsitz der dahin gebrachten Abbildung Mariä vom guten Rath gewidmet, zu welchen Kirchen-Bau das Geschlecht Rodota nit nur viles Geld hergeschossen, sondern auch selbe mit gehöriger Kirchen-Zierd, einem Capellan, und jährlichen Einkommen versehen hat".

Ausschlaggebend für die Kultverbreitung im deutschsprachigen Raum wurde dann 1753 die Reise nach Deutschland, die der Kanonikus an der Basilika S. Marco in Rom, Andreas Bacci, unternahm, nachdem das General-Kapitel des Augustinerordens im selben Jahre zu Bologna getagt und diesen Entschluß gefaßt hatte. Schon im Jahre 1748 berichtet dieser römische Kanonikus dem Verfasser des italienischen Wallfahrtsbüchleins, daß er bereits 97.000 solcher Bildchen mit der Abbildung der Maria vom guten Rat verschenkt habe „und noch zu verschencken die Zeit seines lebens niemahls unterlassen werde, wie er dann deren vil auch in weit entlegne Land und Königreich, sogar in den Welt-Theil Affrica, und in die neu erfundene Welt nach Brasilien durch verschiedene Missionarios abgeschicket, und von so vilen Orten her zu vernehmen den Trost gehabt" [16]).

Die Ursache seines Eifers und seiner Verehrung für das Gnadenbild von Genazzano ist in einer merkwürdigen Begebenheit zu suchen, die uns ausführlich überliefert wurde. Im Jahre 1734 befiel eine seltsame Gemütskrankheit den römischen Kanonikus und er war in seinem „Gemüth wegen gewissen verdrüßlich und müßlichen Umständen Tag und Nacht also betrübt und verwirret, daß er kein Mittel wider dises Anliegen und Übel mehr zu finden wußte". Auf Rat eines in Genazzano wunderbar geheilten Mädchens entschließt er sich ebenfalls zu einer Pilgerfahrt in diesen Gnadenort. Auf den Weg dorthin, den er in einer Kutsche zurücklegte, hatte er dann ein seltsames Erlebnis. Er hörte, wie sein Kutscher mit einem Knaben, der sich unbemerkt auf den Wagen geschwungen hatte, zu zanken begann und ihn zwang, wieder vom Wagen abzusteigen, wobei das Kind abrutschte und zu Fall kam. „Auf dises stige der Canonicus aus der Gutschen, und sahe den Knaben auf der Erden ligen, wel-

cher um Gottes willen bittete, man möchte ihn mitkommen lassen, weilen er an seinen Füssen verletzt sey, deswegen ihn auch Andreas aus Erbarmnus zu sich in die Gutschen genommen, sie betteten darauf mit einander den heiligen Rosenkrantz, aber noch vor dessen Anfang hat ihn der Knab mit zwar annehmlicher Stimm doch gleichsam befelchend ermahnet, er solte wohl beflissen seyn solchen Rosenkrantz keinen Tag zu unterlassen. Nach vollendtem Gebett sprache ihm der Knab zu, er solle nur hingehen, er werde wegen der ihm jetzt erwisenen Barmhertzigkeit die verlangte Gnad von der Seeligsten Jungfrauen erhalten. Andreas erstaunte hierüber, zumahlen der Knab menschlicher Weis nit wissen konnte, wo er hin wolle, noch weniger die Ursach seines Weegs, darum er ihn auch fragte, ob er dann wisse, wo er hingehe? auf welches ihm der Knab deutlich gesagt: er gehe nach Genazzano, von der Seeligsten Jungfrau des guten Raths in seinem schweren Anligen Hülff zu erhalten, die er auch gantz unfehlbar erlangen werde. Endlich kamen sie nahe zu Genazzano, wo sie der Weeg scheidete, da hat der Canonicus den Knaben von etwann 11. Jahren neuerdings wohl betrachtet, und mit einem Allmosen nacher Abruzzo, wo er sagte hingehen zu müssen, von sich entlassen, kaum aber war er 10 oder 12 Schritt weit gefahren, kommte ihm zu Sinn, den Knaben noch einmahl zu sehen, und mit sich nach Genazzano zu führen, allein die angewendte Mühe ihn noch zu sehen, war vergeblich, ob er schon in einer langen und geraden Strassen nit mehr als etwan 4 Ruthen konte entfernet seyn ...[17])."

Nachdem also Andreas Bacci vor dem Gnadenbild in Genazzano Erhörung gefunden — wobei das Bild sich rot gefärbt und einen fröhlichen Anblick gezeigt haben soll — und von seinem Leiden geheilt wurde, begann er mit besonderem Eifer das Gnadenbild der Maria vom guten Rat in unzähligen Papierbildchen zu verbreiten. Um 1748, also 14 Jahre später, betrug die Zahl der verbreiteten Bildchen, wie schon erwähnt, 97.000. Die Wirkung dieser Bemühungen sei auch nicht ausgeblieben, wie Bacci zu berichten weiß, denn es sei dadurch der Friede „nit nur in weltlich sondern auch geistlichen Wohnungen eingepflantzet worden", die „schlipfrige Jugend" sei von der Leichtfertigkeit zur Besserung ihres Lebens gelangt und habe ihre „ärgerlichen Sitten gäntzlich verlassen". Durch diese Bildchen seien aber auch langwierige Krankheiten wie „Krebs, Schwindsucht, Augenflüsse, Cathar, hietzige Fieber" geheilt worden, ebenso wie sie auch bei schweren Geburten durch bloßes Auflegen Hilfe gebracht oder vor Mördern und Wassergefahren Schutz gewährt hätten[18]).

Verhältnismäßig spät, also 19 Jahre nach der geschilderten Heilung in Genazzano, trat Andreas Bacci 1753 die weite Reise nach Deutschland an, um auch „denen aus weit entlegenen Landen dort versamleten fremden Patribus die Vortrefflichkeiten des Genazzanischen Wunder-Bilds anzurühmen und ihnen vil dergleichen Bilder von groß und kleiner Gattung ausgetheilet und selben eingerathen, die Andacht zu disem Gnaden-Bild auch in ihren Landen auszubreiten[19])".

Seit diesem Jahr beginnt auch im deutschsprachigen Raum, ausgehend von den Ordenskirchen der Augustiner, eine intensive Verehrung dieses italienischen Gnadenbildes (Abb. 26).

In Bayern fördert die Prinzessin Antonia Maria die Verehrung des Bildes vom guten Rat. Sie ließ eine Kopie für die Kirche der Augustiner in München anfertigen und tat viel zur Verbreitung der Bruderschaft. Solche Bruderschaften entstehen auch in der Herrschaft Kinzweiler im Jülicher Land, in Köln, Mainz, Koblenz und Aachen [20]).

III. Verbreitung in den österreichischen Ländern

(vgl. Karte 7)

Wien:

P. Caspar Scheurer brachte 1754 eine Kopie des Gnadenbildes von Genzzano in die Klosterkirche der Augustiner Barfüßer (heute Pfarrkirche St. Rochus und Sebastian, Wien III) nach Wien. Sie wurde zuerst auf einem Seitenaltar aufgestellt, 1759 jedoch auf Wunsch Maria Theresias, die das Bild besonders verehrte, auf dem Hochaltar aufgesetzt [21]). Weitere Kopien befinden sich in Wien in der Trauungskapelle der Schottenkirche (Wien I) und in der Altmannsdorfer Pfarrkirche (Wien XII). Beide stammen aus dem 18. Jahrhundert [22]).
Das Österreichische Museum für Volkskunde in Wien besitzt ebenfalls einige Gnadenbildkopien, die allerdings nicht aus Wien, sondern aus Tirol, Salzburg und aus der Steiermark stammen. Aber auch auf zahlreichen Andachts-, Hinterglas- und Votivbildern dieser Sammlung findet sich dieser Typus sehr häufig [23]).
Ferner lassen sich folgende Kopien in Österreich und in seinen nach dem ersten Weltkrieg abgetretenen Gebieten festhalten:

Niederösterreich: [24])

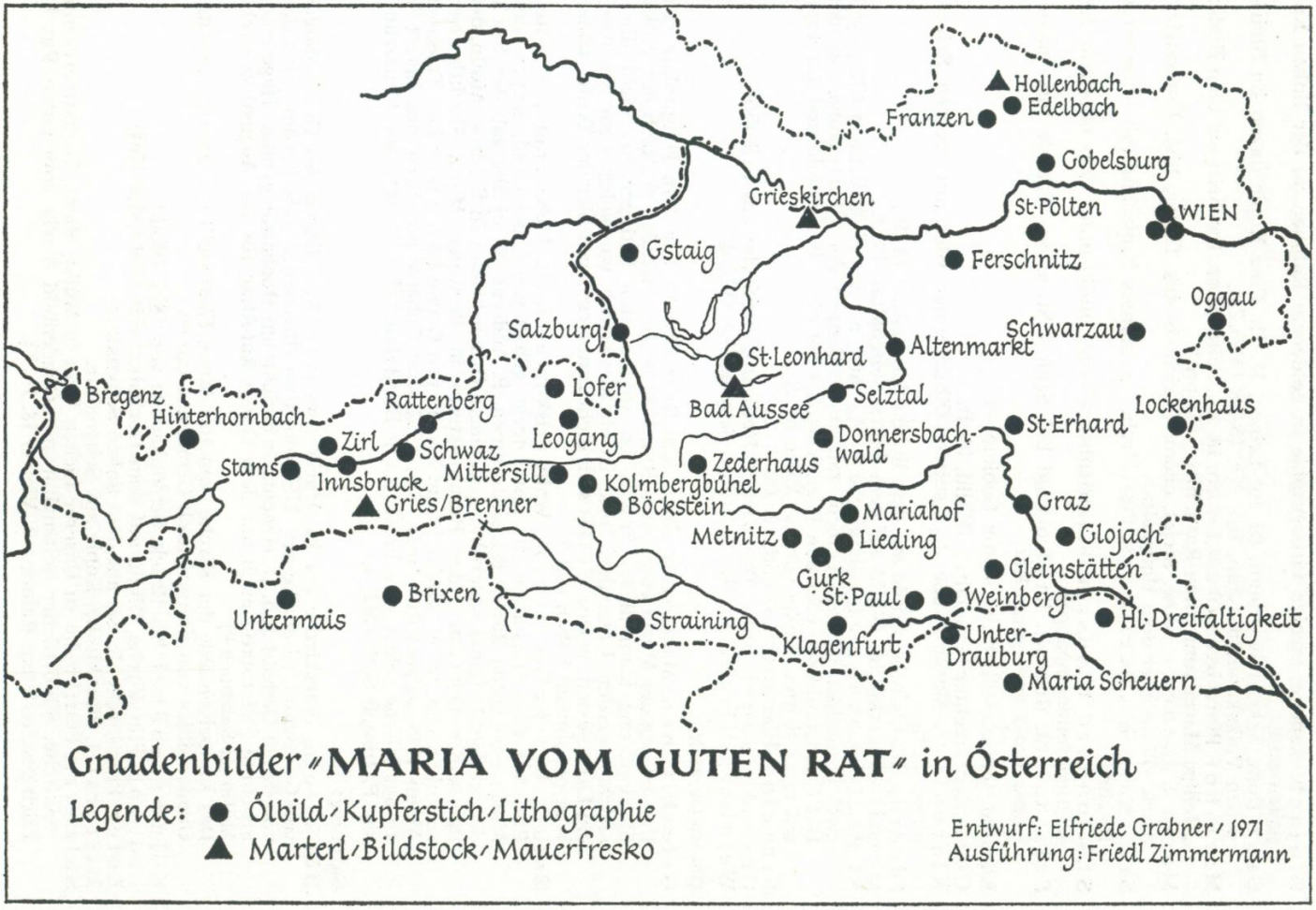
Edelbach, Pfarrkirche, 18. Jh.
Ferschnitz a. d. Ybbs, Pfarrkirche, 18. Jh.; das Gnadenbild befindet sich in reicher, mit Goldstrahlen besetzter Umrahmung.
Franzen, Pfarrkirche, Seitenaltar, Öl auf Kupfer, Mitte 18. Jh.
Gobelsburg, Pfarrkirche, Öl auf Leinen, 18. Jh.
Hollenbach b. Waidhofen a. d. Thaya, Bettler- oder Zigeunermarterl.
St. Pölten, Bürgerspitalskapelle hl. Oswald; die Kopie soll nach einer unbelegten Nachricht [25]) schon 1750 von drei Schwestern eines Freiherrn von Fieger in die Kapelle gestiftet worden sein.
Schwarzau auf d. Steinfeld, Pfarrkirche, auf Papier gemalt, 1780 von einem Wiener-Neustädter Bürger gespendet. 1863 wollte man das Bild durch ein schöneres ersetzen, doch ließ es die Bevölkerung nicht zu und es kam in einem schönen Rahmen auf den Hauptaltar.

Burgenland:

Lockenhaus, Pfarrkirche, Ölbild unter Glas über dem Hauptaltar, 18. Jh. [26]).
Oggau, Pfarrkirche, Altarschrein am rechten Seitenaltar. Reichgeschnitztes, verglastes Gehäuse, innen plastische und gemalte Meerlandschaft. Vorne vier vergoldete Figürchen. Über ihnen zwei fliegende Engel mit dem Gnadenbild von Genazzano, um 1750 [27]).

Steiermark (einschließlich histor. Untersteiermark) [28]):

Altenmarkt a. d. Enns, Flößerkapelle, Kopie des Gnadenbildes, 18. Jh.
Bad Aussee, Mauerfresko in Medaillonform, Kirchengasse 31.
Donnersbachwald, Pfarrkirche, rechter Seitenaltar, Ölbild unter Glas 18. Jh. Dsa Gnadenbild wurde zur Zeit der Erbauung der Kirche von einer italienischen Prinzessin gespendet.
Ölbild im Gasthof Gürtler, vom Wiener Maler Ringler, Mitte 20. Jh.
Hl. Dreifaltigkeit in Windisch-Büheln (Sv. Trojica v Slovenskih goricah), Wallfahrtskirche, ehem. Augustinereremitenkirche, linker Seitenaltar, Ölbild mit Inschrift: „VIRGO MATER BONI CONSILII", 18. Jh.
Gleinstätten i. Sulmtal, Kapelle vom guten Rat zu Neubaumgarten i. Sausal, Gemälde.


Hollenbach
Edelbach
Franzen
Gobelsburg
Grieskirchen
St·Pölten
WIEN
Gstaig
Ferschnitz
Oggau
Salzburg
Schwarzau
St·Leonhard
Altenmarkt
Lofer
Bregenz
Rattenberg
Bad Aussee
Selztal
Lockenhaus
Hinterhornbach
Zirl
Schwaz
Leogang
Donnersbach-wald
St·Erhard
Stams
Innsbruck
Mittersill
Zederhaus
Kolmbergbühel
Gries/Brenner
Böckstein
Mariahof
Graz
Metnitz
Lieding
Glojach
Gurk
Gleinstätten
Brixen
St·Paul
Weinberg
Untermais
Straining
Hl·Dreifaltigkeit
Klagenfurt
Unter-Drauburg
Maria Scheuern
Gnadenbilder „MARIA VOM GUTEN RAT“ in Österreich
Legende: ● Ölbild/Kupferstich/Lithographie
▲ Marterl/Bildstock/Mauerfresko
Entwurf: Elfriede Grabner/1971
Ausführung: Friedl Zimmermann

Karte 7

Glojach, Kapelle, farbige Lithographie in goldenem Rahmen an der linken Kapellenwand.
Graz, Dom, Sakristeivorraum, Öl auf Leinen, 18. Jh. Eine Kopie davon im Steirischen Volkskundemuseum, Inv. Nr. 15.009 (Abb. 24).
Mariahof, Pfarrkirche, Öl auf Leinen, 18. Jh., Seitenaltar. Inschrift auf dem Bilde: „Heilige Maria vom guten Rath, bitt / für uns".
Maria Scheuern (slow. Širje), ehem. Gerichtsbezirk Tüffer, hist. Untersteiermark, Ölbild über dem Hauptaltar.
St. Erhard i. d. Breitenau, Pfarrkirche, gerahmtes Papierbild mit unlesbarer Inschrift.
St. Leonhard b. Aussee, Kalvarienbergkirche, Ölbild unter Glas oberhalb des rechten Seiteneinganges.
Selzthal, hl. Brunnen im Hauswald bei Schloß Strechau, Kapelle mit Quelle, Kopie Maria vom guten Rat.

Kärnten: (einschließlich der histor. Gebiete) [29])

Gurk, Dom, rechter Seitenaltar, Ölbild, 18. Jh.
Klagenfurt, Marienkirche d. Jesuiten, Ölbild unter Glas am rechten Seitenaltar, 18. Jh.
Lieding, Pfarrkirche, Ölbild auf dem linken Seitenaltar, 18. Jh.
Metnitz, Pfarrkirche, Ölbild auf dem linken Seitenaltar, 18. Jh.
St. Paul i. Lavanttal, Filialkirche St. Erhard; an der rückwärtigen Chorwand zwei Ovalbilder (Öl auf Leinen) mit Darstellungen der Übertragungslegende: Das Gnadenbild schwebt den Pilgern nachts auf einer Feuersäule und am Tage auf einer lichten Wolke voraus; Mitte 18. Jh.
Straning, Pfarrkirche, Ölbild, 18. Jh.
Unterdrauburg (slow. Dravograd), Heiligenkreuzkirche am Friedhof.
Weinberg, Kirche St. Benedikt und Scholastika, Ölbild.

Oberösterreich:

Grieskirchen, Mauerfresko ober dem Schwibbogen auf dem Hauptplatz mit Darstellung der Maria vom guten Rat, 1940 noch vorhanden [30]). Nach der Volksüberlieferung kann dieses Fresko am sogenannten Ettingerhaus nicht überstrichen werden. Unter dem Bilde ist ein Mauerloch, vor welches zur Nachtzeit ein Licht gestellt wurde. Es läßt sich nicht zumauern, weil hier der Teufel seinen Weg genommen haben soll [31]).
Gstaig bei Feldkirchen, Wallfahrtskirche Unsere Liebe Frau vom guten Rat. Auf dem Hochaltar ein von Engeln gehaltenes Gnadenbild, Kupferstich Maria vom guten Rat in Rocaillerahmen. P. Andreas Bacci übergab den Stich, der an dem Original angerührt war, einem Ordensbruder in Salzburg-Mülln, der ihn seiner Schwester, der Braumeisterin in Perwang, Maria Hochthurner, schenkte, von der er wieder in die Kirche von Gstaig kam, wo er laut Passauer Akten 1758 aufgestellt wurde. Seit 1762 sind Gebetserhörungen überliefert [32]). In der Kirche selbst gute Fresken mit Darstellung der Wunder von Genazzano, sig. F. Joseph Söll, 1762 [33]).

Salzburg: [34])

Böckstein, Pfarrkirche zur hl. Maria vom guten Rat, Kopie des Gnadenbildes von Genazzano, Öl auf Leinen, 1765 von Rosa Hagenauer, geb. Barduzzi, für den von ihrem Gemahl Joh. B. Hagenauer errichteten Hochaltar gemalt. Hagenauer arbeitete gleichzeitig auch auf dem Guten Rat-Altar für die Augustinerkirche Mülln zu Salzburg [35]).
Das Kuppelgemälde der Kirche (von Joh. Weiß, 1765) stellt die Übertragung des Gnadenbildes von Skutari nach Genazzano dar [36]).
Kolmbergbühel bei Bruck, Schloßkapelle von 1870, Ölbild.
Leogang, Pfarrkirche, Ölbild auf dem Hochaltar seit 1759 (oder 1764).
Lofer, Pfarrkirche, Kopie auf dem linken Seitenaltar.
Mittersill, Pfarrkirche, Kopie auf Seitenaltar.
Salzburg, Pfarrkirche zu Unserer Lieben Frau in Mülln, ehem. Augustinereremitenkirche. Südöstlicher Seitenaltar mit Gnadenbild Maria vom guten Rat in reich geschnitztem Rahmen, 1. Viertel 18. Jh. [37]).

Zederhaus, Pfarrkirche, Ölbild am Hochaltar, Maria vom guten Rat mit Johannes Bapt. und Johannes Evang., 18. Jh. [38]).

Tirol: [39])

Gries am Brenner, Bildstock am nordöstlichen Ortsausgang, vor 1762.
Hinterhornbach, Pfarrkirche, Hochaltar, angeblich Kopie nach dem Stamserbild, 1761 von Jos. Jakob Sterzinger gespendet.
Innsbruck, Spitalkirche zum hl. Geist, Kopie auf dem Seitenaltar, 18. Jh.
Rattenberg, Servitenkloster zum hl. Augustin (ehem. Augustinerkloster), rechter Seitenaltar aus dem späten 18. Jh. mit Bild der Muttergottes vom guten Rat.
Schwaz, Augustinerinnenkloster zum hl. Martin, Ölbild.
Stams, Zisterzienserstiftskirche, Gemälde seit 1757 aufgestellt und, da sich Gebetserhörungen einstellten, besonders verehrt.
Zirl, Pfarrkirche, Gemälde vom Typus Maria vom guten Rat auf dem Dreifaltigkeitsaltar. Der Kultgegenstand ist seit 13. August 1758 aufgestellt.

Südtirol: [40])

Brixen, Spitalkirche zum hl. Geist, Ölbild.
Untermais bei Meran, Pfarrkirche, Gemälde jetzt verschwunden.

Vorarlberg:

Bregenz, Kapuzinerkirche St. Anton, Gemälde am 8. Dezember 1760 aufgestellt [41]).

Die ungemein starke Verehrung dieses Gnadenbildes läßt sich allein schon aus dem dichten österreichischen Verbreitungsgebiet (das hier nur berücksichtigt werden konnte) ablesen. Selbstverständlich fehlt es in keiner der noch bestehenden oder einst von Augustinern betreuten Kultstätten dieses Ordens, der ja durch eine gelenkte und äußerst erfolgreiche Verbreitungsaktion im 18. Jahrhundert diese Kultwelle ausgelöst hat.

Zusammenfassend läßt sich also festhalten: Ein aus dem 14. Jahrhundert stammendes Marienbild, vermutlich umbrischer Herkunft, wird 1467 in einer Augustinereremitenkirche in Genazzano unweit Rom, plötzlich wallfahrtsmäßig verehrt. Die Legende berichtet von der wunderbaren „Übersetzung und Erscheinung" des Gnadenbildes, das auf der Flucht vor den Türken aus dem von ihnen bedrohten Skutari auf einer Wolken- und Feuersäule zwei frommen Pilgern vorausschwebt und über der Mauer der Augustinerkirche in Genazzano am 25. April 1467 freischwebend stillsteht. Sofort einsetzende Gebetserhörungen, Wunderberichte und Krankheitsheilungen fördern die vorerst noch lokale wallfahrtsmäßige Verehrung. Erst im 18. Jahrhundert erfuhr diese Verehrung durch eine gezielte Verbreitung von Gnadenbildkopien einen ungeheuren Aufschwung. Sie wurden in die verschiedensten Orte verschickt und an Marienverehrer verteilt. 1748 erschien ein „welsches" Andachtsbüchlein, das 1756 auch ins Deutsche übersetzt wurde. Schon drei Jahre vorher aber hatte der Augustinerpater Andreas Bacci, anscheinend auf Grund eines Gelübbdes für eine Heilung aus einer „Gemütskrankheit", diesen Gnadenbildtyp auch in den deutschsprachigen Ländern bekannt gemacht. Dabei scheint er hauptsächlich die Ordenskirchen der Augustiner besucht zu haben, die dann ihrerseits wieder die intensive Verehrung dieses italienischen Gnadenbildes weiter getragen haben.

So stellt das 18. Jahrhundert den Höhepunkt dieser Kultwelle dar, deren Wellenschlag auch in den folgenden Jahrhunderten nicht vollständig verebbte, wie es das auch heute noch vielfach stark verehrte Gnadenbild vom Typus „Maria vom guten Rat" eindrucksvoll bezeugt.

Anmerkungen

[1]) St. Beissel, Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte. Freiburg i. B. 1913, S. 89 ff.
[2]) A. F. Addeo, Apparitionis Imaginis Beatae Mariae Virginis a bono Consilio Documenta. Città del Vaticano 1947.
[3]) H. Aurenhammer, Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit (= Veröffentl. des Österr. Museums f. Volkskunde, Bd. VIII). Wien 1956, S. 110.
[4]) M. Hauptmann, Der Tondo. Frankfurt/Main 1936, S. 116.
[5]) Teutscher Auszug Der merckwürdigsten Begebenheiten und Wunderen Von der Gnadenreichen Bildnuß MARIAE vom guten Rath; ... Augsburg 1756, S. 9.
[6]) Es handelt sich dabei um das Büchlein von P. Angelo Maria de Origo: Istoriche notizie della prodigiose apparizione dell immagine di Maria Santissima del buon Consiglio. Rom 1748.
[7]) Wie Anm. 5.
[8]) Ebendort, S. 10 f.
[9]) Ebendort, S. 14 f.
[10]) Ebendort, S. 18.
[11]) Ebendort, S. 18 f.
[12]) Ebendort, S. 30 f.
[13]) Ebendort, S. 40.
[14]) Wie Anm. 6, S. 116 f.
[15]) Wie Anm. 5, S. 34 f.
[16]) Ebendort, S. 41.
[17]) Ebendort, S. 42 f.
[18]) Ebendort, S. 44 f.
[19]) Ebendort, S. 47.
[20]) Wie Anm. 1, S. 90.
[21]) G. Kolb, Des hochw. Josef Maurer Marianisches Niederösterreich. Wien 1899, S. 64.
[22]) Wie Anm. 3, S. 111 f.
[23]) Vgl. L. Schmidt, Ausstellung Marianische Wallfahrten in Österreich. Katalog, Wien 1954, S. 21 und 23.
[24]) Wie Anm. 3, S. 112; Österr. Kunsttopographie, Bd. 3 (1909), S. 46; Bd. 8/1 (1911), S. 43; Bd. 1 (1907), S. 151; G. Gugitz, Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch, Bd. II, Wien 1955, S. 28, 49, 174, 183.
[25]) Wie Anm. 21, S. 294 ff.
[26]) Eigenaufnahme Mai 1969.
[27]) Österr. Kunsttopographie, Bd. 24 (1932), S. 259, Abb. 284. Eigenaufnahme April 1971.
[28]) Eigenaufnahmen 1953 bis 1971; G. Gugitz, wie Anm. 24, Bd. IV, S. 124, 135, 192, 256.
[29]) Eigenaufnahmen; G. Gugitz, wie Anm. 24, Bd. IV, S. 97, 102, 108.
[30]) G. Gugitz, wie Anm. 24, Bd. V, S. 32.
[31]) A. Depiny, Oberösterreichisches Sagenbuch. Linz 1932, S. 345.
[32]) G. Gugitz, wie Anm. 24, Bd. V, S. 34.
[33]) E. Hainisch, Die Kunstdenkmäler Österreichs. Oberösterreich, 4. neubearbeitete Auflage (= Dehio-Handbuch). Wien 1956, S. 101.
[34]) G. Gugitz, wie Anm. 24, Bd. V, S. 151, 173, 174, 176, 184.
[35]) Ostmärkische Kunsttopographie, Bd. 28 (1940), S. 68.
[36]) A. Hoppe, Des Österreichers Wallfahrtsorte. Wien 1913, S. 854.
[37]) Österr. Kunsttopographie, Bd. 9 (1912), S. 208, Abb. 244.
[38]) Eigenaufnahme, August 1970.
[39]) G. Gugitz, wie Anm. 24, Bd. III, S. 37, 47, 59, 137, 164, 172, 203.
[40]) Ebendort, S. 16, 189.
[41]) Ebendort, S. 208.

Die Wallfahrt zum hl. Antonius in Rietz

(Mit 4 Abbildungen auf Tafeln)

Von Dietmar Assmann, Innsbruck

Das kleine Dorf Rietz im Oberinntal, unweit des Zisterzienserstiftes Stams gelegen, fällt schon von weitem durch seine drei Kirchen[1]) auf: die dem hl. Valentin geweihte und auf einen gotischen Bau zurückgehende Pfarrkirche, das 1664 im Unterdorf erbaute Kreuzkirchl und schließlich ca. 150 m über dem Dorf auf einer künstlich aus dem Hang geschnittenen Verflachung die nunmehr größte, die Antoniuskirche, die demnächst ihr 300jähriges Gründungsjubiläum feiern kann.

Über den Beginn dieses Heiligtums erfahren wir aus einer knappen Aufzeichnung[2]) eines ehemaligen Benefiziaten an dieser Kirche: „Anno 1676 ist auf H. Peter Grasmayrs eines geborenen Rietzers aber damahlen hochlöblichen oberösterreichischen Hofkammer zu Innsbruck wirklich reitenden Kammerboten eigenen Unkosten auf diesem Pichl, welcher von vielen wegen den Scheibenschlagen der Scheibenbüchl von den mehreren aber das Mühlögg genannt worden, ein Kirchl mit einem Altar zu Ehren des hl. Antoni von Padua 25 Werchschuech lang und 18 Schuech in der Breit erbauet und aufgeführet worden." Dem Ausmaß nach wird man zunächst eher von einer Kapelle sprechen können.

Neben dem Beleg für die ehemals so starke Verbreitung des Scheibenschlagens vor allem im Oberinntal ist die Bemerkung bedeutsam, daß der Bau wohl von einem geborenen Rietzer ausging, der jedoch die Anregung dazu sicher in der „Stadt" erhielt, wo zu jener Zeit bereits ein Bild des hl. Antonius in der Hofkirche der Franziskaner zu Innsbruck aufgestellt war und verehrt wurde. Grasmayrs Initiative verdankt Rietz eines der ältesten und auch größten Antonius-Heiligtümer Tirols.

Die bekannteste Antonius-Wallfahrt Tirols wurde jedoch die auch noch etwas ältere in Kaltern; F. Haider[3]) bezeichnet sie sogar als „die bedeutendste Altösterreichs: ‚Was man in Padua nit kriegt, mueß man in Kaltern erbittn' ". Auf diesen Spruch verwies bereits J. A. Falger[4]), der Rietz allerdings nicht erwähnt.

Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, in die zum Beispiel auch die Entstehung der Antoniuskapelle in Oberau[5]), der bedeutendsten Wallfahrtsstätte zu diesem Heiligen im Unterinntal, fällt, brachte auch sonst noch einige Kapellenbauten und in Zusammenhang mit der ersten Barockisierungswelle in Kirchen wurde eine Fülle von Seitenaltären dem hl. Antonius geweiht[6]). Auch noch im 18. Jahrhundert fand seine Verehrung in zahlreichen Seitenaltarweihen seinen Ausdruck. Im späteren 19. Jahrhundert erhielten dann endlich

auch noch viele jener Kirchen, die bisher kein Bild dieses Heiligen besaßen, eine Nazarenerfigur — zumeist aus Gröden — mit einem Opferstock für das „Antoniusbrot".

Unter den wenigen Heiligen, denen seit der Gegenreformation neben der Muttergottes, die bekanntlich in so manchen Fällen damals einen anderen, älteren Heiligenkult verdrängte[7]), eine wallfahrtsmäßige Verehrung zuteil wurde, ist an erster Stelle der hl. Antonius zu nennen. Seine Verehrung erreichte über Jahrhunderte hin eine derartige Volkstümlichkeit, wie sie nur bei wenigen Heiligen zu beobachten ist, und ist auch in der Gegenwart noch nicht abgeklungen. Hinreichend bekannte Viten und Legenden[8]), die eine besondere Vielfalt erreichten und weite Verbreitung fanden — es sei zum Beispiel an den himmlischen Streiter gegen die Türken erinnert; auf älteren Andachtsbildchen ist er daher nicht selten in Admiralsuniform (Seeschlacht von Lepanto) dargestellt —, förderten seinen Kult, an dessen Verbreitung die im Volk so beliebten Franziskaner und Kapuziner größten Anteil haben. In diesem Zusammenhang sei etwa an den bedeutendsten Tiroler Volksprediger im 17. Jahrhundert, den Kapuzinerpater Heribert von Salurn, erinnert. Damals begann auch die gelegentliche Verschmelzung des Kultes des Paduaner Heiligen mit dem des hl. Antonius Eremit („Fackentoni" im Gegensatz zum „Kindltoni").

Auf die beiden genannten Orden sind auch die meisten Antonius-Heiligtümer zurückzuführen, nicht aber, wie erwähnt, in Rietz. Dieses Beispiel ist somit ein sichtbares Zeichen dafür, daß die Propagierung des Antoniuskultes vom Volk bereitwillig aufgenommen und von sich aus weitergetragen wurde. Daß aber selbst bei dieser „Antoniuskapelle" der Muttergottes die Priorität eingeräumt werden mußte, zeigt die Weihe des Kapellenaltares am 8. November 1678[9]), nämlich der Unbefleckten und den hll. Franziscus und Antonius von Padua.

Aus der obgenannten „Nachricht" erfahren wir weiter, daß bei diesem Kirchl „die Andacht also zugenommen daß den 20. Februar 1678 bei erster Kirchenraitung an Schenk und Opfergeld 56 Gulden 55 Kreuzer eingegangen und vorhanden gewesen." Damit wurde im Jahre darauf ein Glöcklein angeschafft. Da das Opfergeld weiterhin stark angestiegen war, entschloß man sich 1684 zu einer ersten Erweiterung des Baues auf fast die doppelte Größe, „daß also anstatt eines, 3 Altär gemacht worden". Vom neu angelaufenen Vermögen wurde 1690 der Kirchturm erbaut. 1697 wurde auf Grund einer größeren Stiftung ein erster Benefiziat, Christof Störzinger, eingesetzt, der selbst auch der Hauptwohltäter dieser Stifung war[10]).

Unter dem Benefiziaten Joh. Karl Weineisen ist „Anno 1732 ... der Pichl um die Kirche mit Mauer umfangen und eingefaßt worden ... Anno 1733 ist zur Erbauung einer neuen Kirche der Berg abgegraben und zur Ebene bereitet worden aus Lieb zu S. Antoni mit freiwilliger Arbeit der Gemeinde, ist aber durch den Pfarrherrn Vintler verhindert worden wegen seines vorgehabten Widdumbau." Christof Vintler war von 1731—35 Pfarrer in Telfs, wohin Rietz bis 1842 pfarrlich gehörte. Die Angaben Tinkhausers, daß 1733 die Kirche vergrößert wurde[11]), ist somit nicht ganz richtig. Gugitz nennt sowohl dieses Jahr wie auch „nach Dehio 1757"[12]), in welchem Jahr nun tatsächlich der großzügig durchgeführte Umbau, der nahezu einem Neubau gleichkam, abge-

schlossen worden war. Aus demselben Jahr stammen auch die barocken Deckengemälde von Joh. Michael Strickner: über der Empore der hl. Antonius als Schutzpatron von Rietz, im Schiff das große Fresko mit der Darstellung des Eselswunders, im Presbyterium eine Krönung Mariens mit den hll. Franziscus und Antonius und — beeinflußt durch die Nähe von Stams — der hl. Bernhard von Clairvaux. Geweiht [13]) wurde die neue Kirche jedoch erst am 19. Juli 1761 zu Ehren der Unbefleckten und des hl. Antonius v. P.

Im Jahre 1880 wurde der prächtige barocke Hochaltar, eine Arbeit von Hans Reindl, nazarenisch umgestaltet, um 1900 folgten die beiden Seitenaltäre. Am Hochaltar wurde eine Statue der Immaculata, am linken Seitenaltar eine Franziscusstatue und am rechten der nunmehrige Kultgegenstand, eine große Antoniusfigur, aufgestellt (Abb. 27).

Von der weiteren Geschichte des Baues sei noch erwähnt, daß am 15. August 1947 ein Brand im nahe gelegenen Mesnerhaus auch auf das Dach und die Turmhaube des Gotteshauses übergegriffen hatte, das Innere der Kirche aber „wie durch ein Wunder" — so die Meinung von Einheimischen — verschont blieb. Bereits am Ende desselben Jahres wurde von der Rietzer Bevölkerung trotz der Schwierigkeiten der ersten Nachkriegszeit die Kirche wieder instandgesetzt und das Dach neu mit 55.000 Lärchenschindeln [14]) gedeckt; 1948 wurde der Turm wiederhergestellt.

Im 18. Jahrhundert lebte bei der Kirche auch ein Eremit, und zwar ist in der „Nachricht" 1725 von einem „Meßner und Einsiedel Matthias Herz" die Rede. Tinkhauser führt diesen aus dem Montafon stammenden „Ainsidl" in der Reihe der Wohltäter für die obgenannte Stiftung an. Die Lage der Kirche bzw. der Einsiedelei im Wald erinnert an ähnliche Klausen im 18. Jahrhundert in Maria-Tax, Maria-Larch — in beiden Fällen kommt die Lage im Wald bereits im Namen des Kultortes zum Ausdruck —, am Schattberg ober Kitzbühel usw. Auch die frühen Einsiedeleien (z. B. Georgenberg, Romedikirchl ober Thaur) hatten abseitige Waldgebiete gewählt, was K. Ilg folgend erklärt: „In die Wüste gehen mußte in unserem Klima in den ‚Wald' gehen heißen [15])."

✲

Die Wallfahrt selbst zählt keineswegs zu den bekanntesten und bedeutendsten Tirols; es handelt sich um eine jener vielen lokalen Gnadenstätten, die für ihren Bereich aber von vielleicht ebensolcher Bedeutung sind wie „große" Wallfahrtsorte. Das Patroziniumsfest am 13. Juni wird dementsprechend unter großer Beteiligung gefeiert und ist für den Ort ein Höhepunkt im Jahresablauf. Stärkerer Besuch ist auch an Marienfesttagen und in der Fastenzeit zu verzeichnen.

Kübart-Bischof [16]) verweisen darauf, daß sie „bis 1925 einzige Wallfahrtskirche in Österreich zu Ehren des hl. Antonius von Padua (war), was bei der großen Verehrung dieses Heiligen eigentlich sehr zu verwundern ist". Antonius-„kapellen" mit Wallfahrtscharakter gibt es in Tirol bekanntlich eine ganze Reihe.

Daß sich die Antoniuskirche in Rietz mit so manch anderer Gnadenstätte messen kann, zeigt der selbst heute noch ziemlich reiche Bestand an Votivtafeln, die an den beiden Langhauswänden hängen. Bei der Aufnahme im Jahre 1969 waren noch insgesamt 55 gemalte Tafeln vorhanden, und zwar aus

den Jahren 1738 bis 1949. Seither haben, wie schon in den Jahren zuvor, so manche Tafeln ihre „Liebhaber" gefunden.

Eine Besonderheit dieser Votivbilder ist die Vielfalt der Kultobjekte, die einem hier in besonderer Weise entgegentritt.

Am häufigsten (26 Tafeln) begegnet man, wie nicht anders zu erwarten, dem hl. Antonius, und zwar zumeist in der üblichen Darstellung mit Lilie und Jesusknaben im Arm. Auf sieben Bildern ist das göttliche Kind jedoch eigens auf einer höher gelegenen Wolkenbank dargestellt, darunter der hl. Antonius, auf dieses hinweisend. Einem davon ist noch ein hl. Bischof, wohl der hl. Valentin (Pfarrkirchenpatron), beigegeben. Eine 1839 gestiftete Tafel zeigt den Titelheiligen mit einem Gnadenstrahl auf die Votantin, neben welcher der kreuztragende Heiland dargestellt ist (Abb. 29).

In diesem Zusammenhang ist neben dem bereits erwähnten Kreuzkirchl noch auf den hinter der Antoniuskirche aufragenden Kapellenhang hinzuweisen, der in einer offenen Kreuzkapelle kulminiert, die nach Inschrift aus dem Jahre 1660 — vgl. Entstehungszeit des Kreuzkirchls — stammt. Weiters kommt die Hl. Kreuzverehrung in der nahegelegenen Bacheben-Kapelle zum Ausdruck, in der neben einem Bild der hll. Kosmas und Damian eine Kreuzigungsgruppe zu finden ist; sowohl diese wie das hl. Ärztepaar bilden den Kultgegenstand auf den dort noch vorhandenen sieben Votivbildern.

Im weiteren sind elf Bilder vorhanden, die den hl. Antonius zusammen mit der Muttergottes zeigen, wobei der Typus Mariahilf dominiert; auf zweien ist die Immaculatastatue vom Hochaltar zu sehen.

Auch der Philomenaschrein am linken Seitenaltar wurde zum Kultgegenstand von Votivbildern (Abb. 28). Zwei Tafeln zeigen sie allein, auf sieben weiteren ist sie zusammen mit dem hl. Antonius dargestellt, wobei in einem Fall (Abb. 30) durch den beigegebenen Text„ Durch vorbütte der Heiligen Fillomena ist ein Kind geholfen worden. Anno 1842" und durch den von der Heiligen auf dieses Kind fallende Gnadenstrahl diese als eigentliches Kultobjekt ausgewiesen wird. Die Philomena-Tafeln stammen alle aus der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Ein ganz ähnlicher Schrein mit einer wächsernen Figur der hl. Philomena wurde auf einem Seitenaltar der prächtigen Pfarr- und Wallfahrtskirche von Inzing 1839 [17]), also in einiger Nähe von Rietz und auch ziemlich zur gleichen Zeit, aufgestellt. Ein 1840 datiertes Votivbild zeigt sie zusammen mit dem Inzinger Gnadenbild, einer der zahlreichen Mariahilf-Kopien. Ein weiteres Beispiel für den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Oberinntal ziemlich florierenden Philomenakult sind die Votivbilder in der Totenkapelle von Prutz. In der Gegenwart ist ihr Kult zumindest in unserem Raum nahezu als erloschen zu bezeichnen. Presseschlagzeilen wie „Philomena darf keine Heilige mehr sein" [18]), die auf der Streichung dieser Heiligen aus dem Kalendarium beruhen, bringen somit nur Unruhe und Verwirrung in der allgemeinen Heiligenverehrung.

Ein Bild „Ex voto 1870" zeigt neben diesem Text nur den hl. Johann Baptist, der in Stams Patron der Pfarrkirche ist.

Eine Reihe von Tafeln sind in der „klassischen Ausprägung" des Votivbildes gehalten, die L. Schmidt [19]) in der Dreiheit von Kultobjekt, Opfermotiv und Opfersubjekt sieht. Während die Stifter auf den meisten Tafeln dar-

gestellt sind — durchwegs in bäuerlicher Festtagstracht —, kommt der Stiftungsgrund seltener zum Ausdruck: zumeist sind es Krankheiten von Mensch und Vieh sowie Unfälle, die auf die Fürsprache der betreffenden Heiligen einen guten Ausgang genommen hatten. Das letzte gemalte Votivbild aus dem Jahre 1949 zeigt den hl. Antonius als Schutzheiligen einer Schifahrergruppe.

Neben den Votivbildern sind auch noch einige Wachsvotive — Beine, Augen, Wickelkinder und Vieh — vorhanden gewesen; 1969 waren es noch 13 Stück, von denen aber bei einem neuerlichen Besuch im Frühjahr 1971 nur mehr kümmerliche Reste zu sehen waren.

Nicht unerwähnt sollen auch die zumeist als „religiöser Kitsch" bezeichneten und damit als nicht vollwertig abgetanen Votivgaben der neueren Zeit, nämlich Straminstickereien, einfache Texte und Drucke genannt werden, von denen die rückwärtigen Kirchenwände bedeckt sind. Sie sind wie die Votivbilder und Wachsvotive desgleichen wichtige Zeugnisse für die wallfahrtsmäßige Verehrung bestimmter Heiliger, in unserem Fall neben dem hl. Antonius die Muttergottes, der hl. Josef und der hl. Judas Thaddäus. Gelegentlich ist auch der Stiftungsgrund angegeben: zumeist eine glücklich verlaufene Krankheit, gute Heimkehr aus dem Krieg (diese ist auch der Stiftungsgrund eines 1945 geopferten Votivbildes) und verschiedene persönliche Nöte. Daß der Einzugsbereich nicht nur auf die nähere Umgebung beschränkt ist, beweist ein Druck in einem selbst geschnitzten Rahmen, die Votivgabe eines Kriegsheimkehrers aus dem Volderwald bei Solbad Hall.

*

Einen nicht unbedeutenden Einfluß, auf den jedoch in der Literatur nur selten hingewiesen wird, hatte die Wallfahrt auf die T a u f n a m e n g e b u n g. Gelegentlich wird in Arbeiten über die Verbreitung der Taufnamen auf derartige Beziehungen aufmerksam gemacht; so erklärt zum Beispiel S. Sterner-Rainer [20]) das auffallend frühe und häufige Vorkommen des Namens Maria in Wilten mit der dortigen Wallfahrt und dem Patrozinium der Pfarrkirche Wilten.

Wie die Durchsicht der Taufbücher von Rietz zeigt, ist die Verbreitung des Namens Anton tatsächlich eng mit dem Geschick der Wallfahrtskirche zum hl. Antonius verbunden. Nachstehende Tabelle führt dies eindringlich vor Augen; vor der Entstehung der ersten Antoniuskapelle wurden zwar auch schon 3,5 Prozent aller Knaben auf den Namen Anton getauft, was im Vergleich zu anderen Pfarren bereits ein ziemlich hoher Wert ist, doch wurde dieser Prozentsatz selbst in den letzten Dezennien noch überschritten. Zur Blütezeit der Wallfahrt, in die auch der Neubau der großen Antoniuskirche fällt, erhielt unter Einbeziehung des zweiten Vornamens (meist in Verbindung mit den damals so beliebten Namen Josef, Johann und Franz) nahezu ein Viertel aller Buben in Rietz diesen Namen.

Zum Vergleich werden in der Tabelle die entsprechenden Werte für Meransen in Südtirol angegeben. Von den vom Verfasser im Zusammenhang mit einer größeren Arbeit durchgesehenen Taufbüchern sind nämlich in den anderen untersuchten Pfarren die Werte noch geringer; so scheint zum Beispiel in der großen Urpfarre Axams bei Innsbruck vor dem 19. Jahrhundert der Name Anton überhaupt nicht auf!

	RIETZ		MERANSEN
1650—1677	3,5	—	0,0
1678—1700	4,2	—	0,0
1701—1750	9,4	(9,6) *	1,8
1751—1800	19,7	(22,3)	4,6
1801—1850	13,1	(17,0)	3,2
1851—1900	10,1	(11,1)	2,2
1901—1935	14,5	(20,3)	2,3
1936—1968	3,8	(10,5)	3,7

* In Klammern ist der Prozentsatz unter Berücksichtigung von Anton als zweitem Vornamen angegeben.

Ähnlich, wenn auch bei weitem nicht in diesem Ausmaß, verhält es sich mit dem Namen Philomena, der insbesondere um die Mitte des 19. Jahrhunderts, aus welcher Zeit auch die Votivbilder mit der hl. Philomena als Kultobjekt stammen, und wieder um die Jahrhundertwende besonders beliebt war. Noch im Jahre 1939 erhielt ein Mädchen in Rietz diesen Namen. Relativ stark verbreitet ist in Rietz auch die weibliche Form von Anton, als zweiter oder dritter Vorname ist Antonia auch noch in der Gegenwart vertreten.

✲

Abschließend sei der Begleittext eines Votivbildes von 1801 wiedergegeben, der in einfachen, schlichten Versen eigentlich das ganze Votivgabenwesen umreißt und die richtige gläubige Einstellung des Votanten zu Gott und seinen Heiligen, über deren Fürsprache so manche Not gelindert werden kann, aufzeigt:

„Mit dem bild suchen wir zu loben,
den Gott selbst so hoch erhoben,
Unsern Helfer Sanct Anton,
der hier zeigt seinen gnaden Thron.

Gfährlich krank da dise Kinder musten liegen,
ihnen shon trohten Todeszügen,
nahmen Wir bey Anton zuflucht,
wo hier alles Hülfe sucht.

Da Wir thöten zu Ihm verloben,
Wurd die Krankheit auch gehoben,
So danken Wir Francisci Sohn,
Dir o Heiliger Anton."

Anmerkungen

[1]) Josef Ringler, Kunstgeschichtliche Streifzüge um Telfs. In: Telfer Buch (= Schlern-Schr. 112). Innsbruck 1955. S. 262 ff.

[2]) „Kürzliche Nachricht, wann und von wem dieses Kirchl seinen Anfang genommen!", Handschr. im Pfarramt Rietz.

[3]) Friedrich Haider, Tiroler Volksbrauch im Jahreslauf. Innsbruck 1968. S. 295.

[4]) Der Pilger durch Tirol. Innsbruck 1846. S. 336.

[5]) Matthias Mayer, Die Antoniuskapelle in Oberau (Tir. Hmtbl. 27, 1952, S. 38—42).

[6]) Karl Wolfsgruber, Kirchen-, Kapellen- und Altarweihen zur Barockzeit in der Diözese Brixen. In: Schematismus für Brixen, 1952. S. 3—37.

[7]) Vgl. Leopold Schmidt, Wallfahrtsforschung. In: Volkskunde als Geisteswissenschaft. Wien o. J. (1948). S. 94.

[8]) Beda Kleinschmidt, Antonius von Padua. In Leben und Kunst, Kult und Volkstum (= Forsch. z. Vkde., H. 6—8). Düsseldorf 1931.

[9]) Wolfsgruber, wie Anm. 6, S. 11.

[10]) G. Tinkhauser-L. Rapp, Beschreibung der Diözese Brixen, 3. Bd. Brixen 1886. S. 172 f. — Das diesbezügliche „Stifftlibell" befindet sich im Stift Stams, eine Abschrift im Pfarramt Rietz.

[11]) Tinkhauser-Rapp, wie Anm. 10, S. 175.

[12]) Gustav Gugitz, Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch, Bd. 3. Wien 1956. S. 141.

[13]) Nach den Angaben bei K. Wolfsgruber, wie Anm. 6, S. 27.

[14]) Nach einer Aufzeichnung in der Pfarrchronik.

[15]) Karl Ilg, Alter Legendenschatz und Wallfahrtskult in Nordtirol und Vorarlberg. In: Enzinger-Festschrift (= Schlern-Schr. 104). Innsbruck 1954. S. 82.

[16]) G. F. Kübart-F. Th. Bischof, Wallfahrer-Handbuch Österreichs. Wien 1933. S. 153.

[17]) Kirchenführer von Inzing (= Christl. Kunststätten Österreichs, 21). Salzburg 1961. S. 11.

[18]) „Wiener Wochenausgabe", 1961, Nr. 48, S. 17.

[19]) Leopold Schmidt, Das deutsche Votivbild. In: Volkskunde als Geisteswissenschaft. Wien o. J. (1948). S. 109.

[20]) Sylvia Sterner-Rainer, Zur Wahl der bäuerlichen Taufnamen in Tirol. (Tir. Heimat, 29, 1955, S. 161.)

Die Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery, genannt „Der kleine Vatikan", und ihr Hausherr, Papst Clemens XV.

(Mit 2 Figuren und 2 Planskizzen im Text sowie 19 Abbildungen auf Tafeln)

Von Rudolf Kriss, Berchtesgaden

Bildteil und Planskizzen von Wolfgang Till

Der nachfolgende Aufsatz steht in enger Verbindung mit der grundlegenden Abhandlung von Walter Heim: „Die Erneuerte Kirche. Papst Clemens XV. in der Schweiz[1])." Der Aufsatz basiert auf schriftlichen Quellen, die von den Anfängen des Phänomens bis zum Jahre 1969 reichen. Im folgenden versuche ich, die Weiterentwicklung der Lehren der „Erneuerten Kirche" in den letzten zwei Jahren, vor allem aber das religiöse Leben selbst, wie es sich in der Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery abspielt, darzustellen. Im Hinblick auf das Letztere beziehe ich mich auf die Beobachtungen und Notizen, die bei zwei persönlichen Besuchen am 22. November 1970 und am 25. März 1971 an Ort und Stelle gemacht wurden. Zum besseren Verständnis beginne ich mit einer kurzgefaßten Biographie Clemens XV. im Anschluß an Walter Heim, auf den auch bei der Darstellung der Weiterentwicklung der „Erneuerten Kirche", besonders in bezug auf Lehre und Kult, rückverwiesen wird[2]).

Der Expater Michael Collin, der sich unter dem Namen Clemens XV. als einzig rechtmäßiger Nachfolger von Papst Johannes XXIII. ausgibt, wurde 1905 in Béchy in Lothringen geboren. Seinen Lebenslauf hat einer seiner Anhänger, Pater Josef von der heiligsten Dreifaltigkeit, im Juni 1968 in einer Broschüre unter dem Titel: „Flos Florum Jesus Christus Summus Pontifex, Blume der Blumen Clemens XV." dargestellt. Schon der Titel dieser Schrift ist bezeichnend. „Flos Florum" bezieht sich auf die sogenannten Weissagungen des hl. Malachias von Armagh; 112 Denksprüche, angeblich aus dem Jahre 1139, über die kommenden Päpste. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Phantasie-Produkt aus dem Jahre 1590. Auf die Reihe der Päpste angewandt, trifft auf Clemens XV. der Titel: „Flos Florum". Trotzdem auf ihn noch weitere vier Namen folgen, wobei erst der letzte „Petrus Romanus" als Papst der Endzeit bezeichnet wird, erklärt sich bereits Clemens XV. für diesen und erwartet das Weltende als unmittelbar bevorstehend. Nach den Angaben der oben zitierten Schrift (S. 2 ff.) hatte Michael Collin seit frühester Kindheit vielfache Erscheinungen des Heilandes, der Muttergottes und unzähliger Heiliger. Schon bei seiner ersten hl. Kommunion habe ihm Jesus mitgeteilt, daß er später einmal Papst werde. Nach Absolvierung des Gymnasiums wurde Collin Mitglied

der Kongregation der Herz-Jesu-Priester von Saint Quentin, wo er 1933 zum Priester ordiniert wurde. Verschiedene Mitbrüder, denen seine beständigen Visionen mißfielen, suchten dies zu verhindern und betrachteten ihn auch später als Querkopf. Am 28. April 1935 hat Christus dem Pater Michael Collin — immer nach Ausweis jener Schrift (S. 5) — in einer mystischen Zeremonie die Bischofsweihe erteilt. In späteren Jahren entfaltete Michael Collin eine eifrige propagandistische Tätigkeit und gründete verschiedene religiöse Bewegungen, wie zum Beispiel: Das Werk der Apostel von der unendlichen Liebe. Seine zugkräftigste Idee war jedoch die Gründung von „Abendmahlsheimen", wo auf einem Familien-Altar die Eucharistie angebetet und aufbewahrt wird. Diese Sache fand den Beifall Pius XII., der ihm dafür seine Anerkennung zum Ausdruck brachte. Auf Grund solcher Empfehlungen konnte sich Collin bei den Bischöfen gegen die Warnungen und Widerstände seiner Mitbrüder immer wieder durchsetzen [3]). Während des Krieges wurde er von den Nazis verfolgt, die damals in Frankreich als Besatzungsmacht fungierten. Es gelang ihm jedoch, sich allen Verfolgungen zu entziehen, er mußte aber ein Leben in der Verborgenheit führen (a. a. O., S. 7 ff.).

Nach dem Kriege setzte er sein früheres Leben ungehindert fort. Am 7. Oktober 1950 wurde er in Sorrent mystisch zum Papst gekrönt. „Petrus hielt einen goldenen Schlüssel, Paulus aber ein Schwert aus Licht in der Hand. Im Himmel sah er eine große Prozession von Päpsten, Bischöfen und Auserwählten zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, und sich selbst in der Mitte als kleines Kind. Jesus nahm in bei der Hand und leitete ihn zu Gott Vater, der ihn mit einer goldenen Papstkrone krönte. Dann führte ihn der Heiland durch eine große Lichtallee zu seiner seligsten Mutter und vertraute ihn ihrer Obhut an, während Gott Vater eine Liebesweihe aussprach ... Jesus sagte weiter: „Sei der geliebte Hirt meines Herzens, Flos Florum!" (a. a. O., S. 13 f.).

Am 17. Jänner 1951 belegte die römische Kongregation des hl. Offiziums Collin gleich mit der schwersten Strafe für Priester, die Rückversetzung in den Laienstand, „da er oft und in verschiedener Weise die kirchlichen Gesetze verletzt hatte". Gleichzeitig wurde „das Werk der Apostel von der unendlichen Liebe" aufgehoben, weil es ohne Zustimmung der kirchlichen Behörde gegründet worden sei. Doch der Gemaßregelte führte seine Werke weiter und wurde darin von hohen Prälaten, zum Beispiel Kardinal Lercaro von Bologna, unterstützt. Am 10. Februar hatte das hl. Offizium über Collin das Interdikt verhängt (Acta Apostolicae Sedis 1961, 107) und am 14. Oktober 1961 wurde er von der gleichen Kirchenbehörde exkommuniziert [4]).

Schon seit 1958 hatte Collin seinen Wohnsitz im Elsaß und 1960 zog er sich in das kleine lothringische Dorf Clémery zurück, dessen Namen er als Verbindung von Clemens und Maria mystisch auf sich bezog und wo er den sogenannten kleinen Vatikan errichtete. Etwa zur selben Zeit, am 25. März 1961, enthüllte ihm der Heiland das 3. Geheimnis von Fatima und befahl ihm, anzufangen, offiziell als Clemens XV. in Einheit mit Papst Johannes XXIII. zu fungieren (Flos florum, S. 17).

Im Abschnitt: „Bruch mit Rom" teilt Walter Heim folgendes mit: „Collin seinerseits brach erst mit Rom als Papst Johannes XXIII. gestorben war (3. Juni 1963). Angeblich war Kardinal Montini darüber informiert, daß Collin auf Grund des « 3. Geheimnisses von Fatima » zum Papst gewählt werden

mußte oder er erfuhr spätestens zu Beginn seines Pontifikates aus diesem Geheimnis, daß Collin der rechtmäßige Papst sei. Der Kampf gegen Paul VI. (Giovanni Montini) fand am 9. Oktober 1968 seinen ersten Höhepunkt, als Clemens XV. auf Grund himmlischer Botschaften zwei Dekrete gegen ihn erließ. Am 1. November folgte das Flugblatt « Vatikan häuft sich Gold auf », in dem es heißt: « Die Apokalypse hat tatsächlich recht, wenn sie sagt, daß der Antichrist, durch die Zahl 666 (Paul VI. am 21. 6. 63 gewählt, am 30. 6. 63 gekrönt = Quersumme 18 = 3 × 6 = 666, d. Verf.) in Paul Wirklichkeit geworden, sich anbeten läßt mit einer noch nie dagewesenen heuchlerischen Unverfrorenheit . . . » [5]).

Das genannte Flugblatt konnte ich zwar selbst nicht mehr erwerben, wohl aber ein anderes. Es zeigt einige sehr unvorteilhafte Aufnahmen von Paul VI., bewußt ausgewählt, um ihm dem Betrachter verdächtig zu machen. Das oberste Bild links läßt hinter seinem Haupt die Hälfte des Kopfes eines gehörnten Wesens erscheinen, das bei einiger Phantasie als Teufel gedeutet werden könnte. Clemens XV. ist klug genug, auf dem besagten Flugblatt nicht eigens darauf hinzuweisen, deutet aber in einer anderen Auslassung an, daß der Teufel bereits hinter Paul VI. erschienen sei. (Im Rahmen eines sachlichen Berichtes kann es nicht meine Aufgabe sein, solche Methoden zu charakterisieren.)

Von Seite 49 bis 51 kommt Heim auf die Wunder zu sprechen, die als Beweis für die These dienen sollen, daß Clemens tatsächlich der Papst der Endzeit ist. Mit Recht kennzeichnet sie Heim „als Paraphrasen zu Begebenheiten in der Bibel, in den apokryphen Evangelien, in den Legenden und Heiligenleben" [6]).

Den wichtigsten Beweis für die Echtheit seiner Berufung erblickt Clemens XV. im „dritten Geheimnis von Fatima". Ich stelle im folgenden soviel über den weltbekannten Fall von Fatima zusammen, als zum Verständnis unseres besonderen Problems wichtig ist. Vom 13. Mai bis 13. Oktober 1917 erschien im portugiesischen Fatima, Diözese Leiria, die hl. Jungfrau sechsmal drei Hirtenkindern. Während zwei von diesen im jugendlichen Alter verstarben, trat die Seherin Lucia 1921 als Schwester in ein Kloster ein. Dieser wurden von der Muttergottes drei Geheimnisse geoffenbart, von denen sie zwei bekannt machte (eines davon sagte den zweiten Weltkrieg voraus), das dritte jedoch unter Berufung auf eine himmlische Weisung verschwieg. Die beiden ersten Geheimnisse wurden im Jahre 1942 vom Bischof von Leiria veröffentlicht. Das dritte wurde Papst Pius XII. übergeben, der es ebenfalls geheim hielt. Erst Paul VI. entschloß sich, einen Teil dieses dritten Geheimnisses im Jahre 1963 den Staatsmännern Kennedy, MacMillan und Chruschtschow bekanntzugeben. In diesem wird für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ein großer Krieg vorausgesagt, der die Welt dem Untergang nahe bringt, wenn sie sich nicht vorher bekehrt. Clemens XV. behauptet, daß ihm selbst jedoch am 25. März 1961 von Christus das ganze Geheimnis enthüllt worden sei. Darin sei enthalten, daß auf Johannes XXIII. ein übernatürlicher, ohne Konklave gewählter Papst aufstünde, der den Namen Clemens XV. annehmen werde, ohne vorher von dieser Prophezeiung gewußt zu haben. Diese Umstände bilden für Clemens XV. den Grund bzw. den Vorwand zur Bekämpfung Pauls VI.,

von dem er annimmt, daß er den restlichen Teil des dritten Geheimnisses nur deshalb verschweige, weil ihm dies zum Schaden gereiche[7]). Die vorausgesagte Katastrophe wurde von Clemens XV. dem Weltende gleichgesetzt, nur mit dem Unterschiede, daß er ihr Eintreten von der Mitte des 20. Jahrhunderts auf eine Zeit gegen das Ende dieses Jahrhunderts verschob.

Das Papsttum Clemens XV. ist insofern ein ganz besonderes, als er sich geradezu als Medium Christi betrachtet. „Flos Florum" macht darüber folgende Ausführungen: „Clemens XV. wird auch weiterhin vieler Visionen gewürdigt und auch heute noch vergeht kein Tag, an dem er nicht eine genaue Anweisung vom Himmel erhält, wie er die Kirche zu evangelischer Armut und Einfachheit zurückführen soll" (S. 19). „Clemens XV. trägt ein kreuzförmiges stigmatisches Wundmal über seinem Herzen, das ihn seit seiner Jugend vor besonderen Gefahren warnte" (S. 21). „Durch ihr Oberhaupt, Clemens XV., steht die ‚Erneuerte Kirche' unter der direkten Führung Jesu Christi. Er hat seine Kirche so herrlich gestaltet, wie er sie nach seinen ewigen Plänen sich wünschte. Der vor zweitausend Jahren gepflanzte Baum des Christentums steht jetzt in der ‚Erneuerten Kirche' in voller Blüte und setzt Früchte an" (S. 27). „Herrlich geschmückt harrt nun die Kirche auf ihren himmlischen Bräutigam ... Er ist der ewige Pontifex und König. Ihm hat Papst Clemens XV. seine Tiara übergeben. Eine geheimnisvolle Einheit besteht zwischen diesen beiden: Jesus hat seinem Diener Clemens alle (!) Macht übergeben und Clemens gibt alles seinem Heiland wieder zurück. In seiner einfachen Art sagt Clemens XV. immer wieder, er sei so froh, daß er jetzt nicht mehr die Bürde des Papsttums tragen müsse. Jesus ist der hl. Vater, Clemens XV. ist nur sein Gewand" (S. 27). Mit Recht sagt Walter Heim in seinen Erläuterungen zu diesem Problem, daß die Erneuerte Kirche durch die mystische Identifikation zwischen Christus und Clemens XV. eine volkstümliche Sehnsucht erfüllt und einen „heißen Draht zum lieben Gott" geschaffen hat[8]). Nach dieser Richtung stellt die Erneuerte Kirche eine Art von Reaktionsbewegung dar gegen die moderne Demokratisierung der Kirche, wie sie das 2. Vatikanische Konzil eingeleitet hat und wie sie sich in dem Schlagwort von der „Mündigkeit der Christen" ausdrückt[9]).

Die zentrale Stellung, die das dritte Geheimnis von Fatima in der Gedankenwelt Clemens XV. einnimmt, ist wohl nicht zuletzt daran schuld, daß die Erneuerte Kirche ausgesprochen endzeitlich orientiert ist. Ein weiterer Grund liegt in dem betonten Traditionalismus, dem sie huldigt. Die vom 2. Vatikanischen Konzil geförderte Reformbewegung wird entschieden abgelehnt. Besonders scharf wird die Hand-Kommunion bekämpft, die nahezu als ein Werk des Teufels angesehen wird. Man erblickt darin eine Abwertung der Eucharistie, die auch in modernen Kirchenbauten zum Ausdruck käme in der Tendenz, das Allerheiligste nicht mehr am Hochaltar im Tabernakel, sondern an einem Nebenaltar oder in einem Sakramentshäuschen aufzubewahren. Auch die Zurückdrängung der Sakraments-Prozessionen ist in diesem Sündenregister, das man der Kirche vorwirft, enthalten und der Zurückdrängung der Marien-Verehrung tritt Clemens XV. durch eine überstarke Betonung derselben, wie wir später noch sehen werden, entgegen. Auf Grund dieser und anderer Verfehlungen, wie etwa der Zerstörung von Heiligenfiguren, hält Clemens XV. die alte Kirche für reif zum Untergang. Zwei Handzettel, die man überall an-

Wir **FORDERN** das u n v e r k ü r z t e (!)
DRITTE GEHEIMNIS VON **FATIMA !**

THRONRÄUBER PAUL VI, FALSCHER MONTINIPAPST! Konkursverwalter unserer Kirche, du Schmeichler und falscher Staatschef: Höre endlich auf, unsere Religion zugrunde zu richten!

Gib deine gestohlenen **MILLIARDEN** zurück, ...den Armen, Unterdrückten und Arbeitern... !

TRETE ZURÜCK und erspare uns den **3. WELTKRIEG,** sonst geht die ganz Welt in den Abgrund durch deinen U n g e h o r s a m!

GERECHTIGKEIT+WAHRHEIT+FRIEDE.
CLEMENS XV., Jesus,Maria,Josef.

Imp.: DIE FREUNDE DER WAHRHEIT, Domäne Marie-Corédemptrice,54-Clémery p.Nomeny,Frankreich.

Fig. 26: Handzettel „Wir fordern das unverkürzte Geheimnis von Fatima!"

kleben oder anstecken kann, sollen diese Gedanken überall verbreiten helfen. Ich reproduziere sie an dieser Stelle (Fig. 26 und Abb. 49 a/b).

Mit einer Reihe von Dekreten samt deren Erläuterungen durch Christus selbst will Clemens XV. den Schlußstein unter diese Entwicklung setzen; sie sind hier wiedergegeben (Fig. 27 a/b).

Ist das baldige Weltende für die „Erneuerte Kirche" eine unabänderliche Tatsache, so stellt sich für sie die Frage, wie sich dieses für ihre vertrauensvollen Anhänger auswirken wird. Clemens XV. hat auch für diese brennende Frage eine Antwort, die ein Flugblatt mit dem Titel: „Die Entrückung" bereithält. Nach dieser sagt Jesus in einer Botschaft an den hl. Vater Clemens XV. vom 15. Mai 1969 das Folgende:

„Mein Sohn, verkündige der Welt diese Botschaft! Gib ihr in einigen Worten kund, welche Ereignisse die Menschheit überraschen werden!

Elias wurde durch ein großes Wunder in einem feurigen Wagen in himmlische Regionen aufgenommen. Das war eine erste Entrückung.

Ich selbst habe am Tage meiner Himmelfahrt die Erde verlassen, das war eine zweite Entrückung.

Am Ende der Zeiten, in denen ihr lebt, wird eine dritte Entrückung stattfinden. Sie beginnt, wenn Euer Heiland wiederkommen wird, auf den Wolken des Himmels.

Alle, welche Euren Jesus sehen werden, werden augenblicklich umgewandelt und den Augen der Sterblichen entschwinden. So werden sich an ihnen die Weis-

PÄPSTLICHER BRIEF

CLEMENS XV.

* * *

" Was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein." (Mt.16,19)

" Tut dies zu Meinem Gedächtnis " (Lk.22,19), d.h. in der Liebe zueinander, in der Liebe Gottes und in der Wahrheit.

D E K R E T E vom 9. Oktober 1968

I

* Wir, Diener Gottes, Clement XV., erklären im Namen Gottes :

I. für nichtig : das Priesteramt verräterischer Judas-Priester. Wir erklären feierlich, daß Jesus Christus nicht mehr den dem Satan verfallenen, freimaurerischen Priestern zu gehorchen braucht;

II. für nichtig : die Weihen, die vorgenommen werden von häretischen Bischöfen und von solchen, die bewußt und gewollt Unserer Lieben Frau von Fatima gegenüber ungehorsam sind;

III. für nichtig : das Papsttum von Paul VI., der häretisch und bewußt-gewollt ungehorsam ist gegenüber Unserer Lieben Frau von Fatima.

Auf diese Weise endet das Martyrium der Kirche, wie sie es von ihren eigenen Priestersöhnen erlitten hat.

GOTT und JESUS - PONTIFEX die EHRE !

II

* Die Bischöfe und die Priester der **KIRCHE JESU CHRISTI** besitzen gemäß ihrer Sendung die Gewalt, um allen Seelen guten Willens, vor allem den Sterbenden, die Sakramente zu spenden.

In Gottes Augen spielt die Entfernung keine Rolle, weshalb sie diese Gewalt auch ungeachtet der Entfernung ausüben können, ähnlich dem päpstlichen Segen, der über Radio oder Fernsehen gespendet wird.

Fig. 27 a: „Päpstlicher Brief Clemens XV.", 1968 (Vorderseite)

Unser H E I L A N D spricht :

"Auf diese Weise geht die ALTE KIRCHE mit ihren schlechten Priestern zu Ende... Ich setze ihr Priestertum, ihr Pontifikat, das Papsttum von Paul VI. außer Kraft...

"Es ist die Stunde der Ernte, der Scheidung zwischen den guten und den schlechten Priestern. Letztere sind nur noch einfache Laien, weil sie ihre heiligen Kennzeichen weggeworfen haben.

"Satan glaubte, Mich in ihren Messen beleidigen zu können; ihre Messe ist von nun an nur noch eine Komödie. Ich bin nicht mehr unter ihnen; Ich bin zu Meinem Vater zurückgekehrt, und jetzt erst ist Meine Kirche wahrhaftig eine geläuterte Kirche, getrennt und befreit von allen schuldigen Priestern. Sie ist eine Kirche der Glorie, in Bereitschaft aufzufahren, um Gott zu verherrlichen, in der Heiligkeit, in einem Triumph ohnegleichen durch die Heilige Eucharistie und durch Meine wahren Apostel, Priester nach Meinem Herzen.

"Die Ernte des schlechten Weizens, samt Unkraut, wird katastrophal sein für alle Sterblichen, die übrig bleiben, sofern sie nicht Reue erweckt haben: Ich werde für sie nicht mehr der Vater der Unendlichen Barmherzigkeit sein, sondern der unerbittliche Richter.

"Schluß mit der Kirche von Paul VI. Du hast das schon einmal dekretiert; aber jetzt verstehst du es erst in seinem vollen Umfang, du siehst die Notwendigkeit Meiner Worte ein..."

(9.Oktober 1968)

Gott Vater hat angekündigt, daß ER die Kirche Petri niederreißen wird; ER wird sie vernichten. Am 9. Oktober 1968 nun, nachmittags um drei Uhr ist das in Erfüllung gegangen durch das neue eucharistische Dekret gegen die schlechten Priester, Bischöfe, Kardinäle und Paul VI.

Die Erde wird geläutert und erneuert werden. Die Welt wird von der Erbsünde und ihren Folgen befreit werden.

+ Clémery, 9. Oktober 1968

JESUS-PONTIFEX
3-10-67
CLÉMERY-FRANCE

Clement XV Servitaire
Jesus Marie Joseph +

Fig. 27 b: „Päpstlicher Brief Clemens XV.", 1968 (Rückseite)

sagungen erfüllen, die all dies voraussagen. Die neue Welt, die Erneuerte Kirche, werden Gott verherrlichen.

Währenddessen wird die göttliche Gerechtigkeit sich auswirken auf dem Erdkreis. Viele schlechte Menschen werden verschwinden. Gott wird Gerechtigkeit üben an jenen, welche zurückbleiben infolge der Schuld der ungläubigen Priester.

Der Krieg wird ausbrechen; die Menschen werden einander vernichten; die Hölle wird entfesselt sein, weil der Vatikan nicht gehört hat auf die Wünsche meiner heiligsten Mutter...

Viele gute Priester, welche nicht an die Mission geglaubt und nicht an Unsere liebe Frau von Fatima glauben wollen, noch an ihre Botschaften, werden geläutert werden. Sie werden zwar gerettet werden, allerdings nur dadurch, daß sie ein Fegefeuer bestehen müssen.

Ihr alle aber, meine Kinder, ihr werdet entschwinden und die Erde verlassen.

Die Welt wird in Bedrängnis sein und voller Angst ob der bevorstehenden Ereignisse. Von Land zu Land werden die Meldungen über das Massenverschwinden telefonisch weitergegeben. Man wird sich fragen was soll das bedeuten? Was soll dieses plötzliche Verschwinden so Vieler?

Alle schlechten Menschen werden die Allmacht Gottes, des einzigen großen Siegers erkennen.

Bereitet euch auf diese Entrückung vor!

Alle Menschen guten Willens, welche Jesus und seine heiligste Mutter bitten, werden gerettet und werden Anteil haben an der Entrückung. Alle, welche glauben an meine vielgeliebte Kirche unter Clemens XV. und den hl. Geist anrufen, werden von Gott erleuchtet werden und euch droben wieder treffen.

Meine Kinder, ihr sollt der Welt die Ankunft des Herrn verkünden, wie Johannes der Täufer es zu seiner Zeit getan hat. Der Herr kommt zu Euch zurück voller Barmherzigkeit für alle gutwilligen Seelen, jedoch auch mit Gerechtigkeit gegen alle, welche der Belehrung bedürfen um ihres Heiles willen. Ich bin der Gute Hirte, der göttliche Arzt, welcher immer verzeiht und heilt. Ich bin der gute Hausvater, welcher das verirrte Kind auf dem Wege des Lebens erwartet, um ihm die Kleidung des Himmels zu geben.

Seid alle gesegnet, im Namen des Vaters, des Sohnes, des hl. Geistes und der hl. Familie!"

Nach mündlichen Berichten, die Walter Heim aus dem Kreis von Anhängern der „Erneuerten Kirche" erfuhr, war der 3. Weltkrieg bereits einmal für die Zeit vom 8. September 1965 bis zum 18. Februar 1969 vorhergesagt. Aber die „Erneuerte Kirche" bewirkte, daß er unterblieb [10]).

Der Krieg kann indessen durch die Planetarier verhindert werden, wenn die Menschen sie anerkennen.

Hierüber unterrichtet ein Flugblatt unter dem Titel: „Der vorbestimmte Papst. Allen zur Kenntnis, vor allem den behördlichen Stellen und der für die öffentliche Meinung verantwortlichen Presse." In diesem Flugblatt wird über ein Interview berichtet, das Clemens XV. in Clémery am 16. Oktober 1966 einem Reporter gab und das am 21. Oktober 1966 über den Sender Sottens in Genf ausgestrahlt wurde. Dieses Interview ist auf acht zweispaltig bedruckten Blättern wiedergegeben und kann in Clémery erworben werden. Darin ist unter anderem auch von den Planetariern die Rede. Unter Bezugnahme auf den Tag des Interviews sagt Clemens XV. das Folgende:

„Noch diesen Morgen waren die Fliegenden Untertassen bei mir. Um zwei Uhr morgens hat Jesus mich geweckt, er gab mir eine kleine Botschaft. Und dann gegen fünf Uhr sind die Fliegenden Untertassen auf den Hof hinabgeschwebt; ich betete vor der Grotte. Der eine von ihnen gab mir eine Botschaft, die ich aufgeschrieben habe. Er sagte mir, daß sie bald auf die Erde kommen würden...

Reporter: ‚Gab es Menschen an Bord dieser Fliegenden Untertassen?'

Clemens XV.: ‚Ja, es waren ihrer mehrere. Der eine von ihnen führte das Wort, wie er es gewöhnlich tut.'

Reporter: ‚Sind es Menschen wie wir?'

Clemens XV.: ‚Ja, aber sie sind sehr schön und sehr freundlich. Sie haben eine sehr angenehme Stimme. Das Gesicht ist klar, die Haare sind blond ... Diese Wesen sind ausgestattet mit Gaben, die wir nicht haben. Sie haben keine Erbsünde. Sie besitzen die Gabe der Sprachen, die Gaben der Wissenschaft ... Sie werden uns diese Gaben anbieten. Und wir werden ihnen geben, was sie nicht haben: die Eucharistie. Sie haben Jesus nicht als Erlöser, weil sie es nicht nötig haben ... Ich sage Ihnen das, weil es in den verschiedenen Ländern schon mehr als 5000 Wesen von Fliegenden Untertassen gibt, die unser Leben leben. Sie lassen sich die Haare schneiden, um uns ähnlich zu sehen. Wenn ich sie aber erblicke, tragen sie ihre wahre Kleidung. So auch an diesem Morgen. Ihre Kleidung war von schneeweißer Farbe. Auch trugen sie einen Gürtel, ein wenig militärisch, und sie hatten wieder ihre gewöhnliche Haube. Sehen Sie, wir sind miteinander gute Freunde ... Die Fliegenden Untertassen haben die Atomversuche untersagt. Diese Wesen sind sogar nach Genf gekommen mit der Bitte, diese Versuche abzuschaffen. Weil sie genau wissen, daß das die Erde zerstören kann ... In einer Erscheinung hat mir der gute Gott ein Gebirge von Licht gezeigt ... Auf dem Gipfel befand sich eine Fahne und darüber die Allerheiligste Dreifaltigkeit. Plötzlich habe ich die Fahne in die Hand genommen und ich wurde in die Luft erhoben über die Welt. Die Engel und die interplanetarischen Wesen waren mit uns im Licht des Himmels, indem sie die Welt in einem Glanz von Licht ohnegleichen zu Gott führten ... Seit dem 29. September (1966) fürchte ich niemand mehr. Ich gehe dorthin, wohin Gott mich schickt ...' "

Im weiteren Verlauf des Interviews erzählt Clemens XV., daß er sich wiederholt bei den Präsidenten de Gaulle und Johnson und anderen Staatsmännern um die Anerkennung der Planetarier und ihrer Botschaften an die Menschheit bemüht habe. Vorläufig aber müßten sie noch an abgelegenen Orten und bei wohlgesinnten Erdenmenschen landen. In einem Ende 1970 erschienenen Bildband unter dem Titel „Prospectus Ecclesiae Renovatae" sind auf Seite 37 drei Abbildungen wiedergegeben, die am 24. März 1968 von den „interplanetarischen Brüdern" anläßlich einer Prozession angefertigt wurden. Clemens XV. ist nach dieser Richtung hin allerdings sehr anspruchslos, denn was er als Abbildungen der planetarischen Brüder bezeichnet, sind lediglich weiße Flecken auf dem Foto.

Walter Heim hat bestimmt recht, wenn er sagt, „daß es sich bei der Lehre von den Planetariern um eine an das astronautische Zeitalter angepaßte Transformation der biblischen Engelslehre zu handeln scheint. Im Zeichen des Buches ‚Die Götter waren Astronauten' von Erich von Däniken scheint das nicht ganz unverständlich" [11]).

Die Visionen, die Clemens XV. im Laufe der letzten Jahre zuteil wurden, haben ihm auch Kenntnis darüber verschafft, wohin die Anhänger der „Entrückten Kirche" versetzt werden: nämlich auf einen eigenen Stern, den Planeten „Maria". In einem Flugblatt mit dem Titel: „Maria, die glorreiche Christusbringerin und Clemens XV., mystischer Papst der Endzeit" werden die Anhänger der „Erneuerten Kirche" über die „Stufen der Erneuerung" im Einzelnen unterrichtet:

„An Ostern 1967 wurde das Fest gefeiert, das die Tore zum neuen Jerusalem öffnete: die Hochzeit des Lammes der Glorie mit seiner Braut, der Kirche. Dadurch hat das Lamm begonnen, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen. Ebenso wurde an diesem Osterfeste die universale Kirche gegründet, indem ein Planetarier vom Mars zum Bischof und viele andere Planetarier zu Priestern geweiht wurden. Erschüttert sein und staunen wird die Menschheit, wenn in den kommenden Tagen die grandiosen Geheimnisse offenbar werden, die sich im kleinen Vatikan von Clémery abgespielt haben ... Im Juli wurde die Erde der heiligsten Dreifaltigkeit

geweiht. Diese hat nun Besitz ergriffen von unserem Planeten und ihn zu ihrem Heiligtume gemacht. Als Herrscherin über alles Seiende, mit einer Tiara feierlich gekrönt, erfaßt die heiligste Dreifaltigkeit immer mehr das ganze Universum und die unzähligen zukünftigen Schöpfungen ...

Im August wurde die Erde mystisch getauft und gefirmt, wobei sie den Namen bekam: Tarzisius von der Heiligsten Dreifaltigkeit. Im September wurde Jesus als ewiger Pontifex inthronisiert, als alleiniger Papst und König. Maria bekam in einer neuen wunderschönen Statue ihre Huldigung als Unsere liebe Frau vom Paradies und als Schlüsselträgerin zur Heiligsten Dreifaltigkeit. Der hl. Josef wurde im Oktober verherrlicht im neuen Dogma, daß er frei war von der Erbsünde und allzeit jungfräulich.

Im November wurden zum erstenmal gemeinsam die drei unbefleckten Herzen Jesus, Maria und Josef feierlich und glorreich gekrönt. Sie werden bald erscheinen in den Wolken des Himmels und die Sonnen sein in der Ewigkeit der Glorie. Bis zum Ende mußte Gott Vater warten, bis er endlich sein Fest bekam als ‚Unser Vater'.

An Weihnachten 1967 wurde während einmalig schöner Feierlichkeiten, begleitet von himmlischen Visionen des hl. Vaters die Erneuerte Kirche zur glorreichen Kirche. Das dritte Testament, das Jahr 1 der Ära des hl. Geistes, hat begonnen. An Maria Lichtmeß (1968) wurde die Erneuerte Kirche zur Kirche der Entrückung durch das glorreiche Lichtkreuz, das seit diesem Tage, für uns noch unsichtbar, über der Erde schwebt. Bald aber wird es zusammen mit Maria, der glorreichen Christusbringerin und der Frau aller Völker, sichtbar am Himmel erscheinen und uns durch seine Strahlen verwandeln. Dann werden alle, die guten Willens sind und bereuen, auf den bereitstehenden Planeten ‚Maria' entrückt, der eine neue Arche Noah sein wird für die Zeit, da die Erde gereinigt wird von Feuer und Wasser."

Wie man sieht, vollzieht sich die Erneuerung in sieben Etappen. Mit Recht weist Walter Heim darauf hin, daß alle diese Weihen eine Weiterführung der verschiedenen Weihen darstellen, welche von Päpsten vorgenommen wurden, „so der Weihe der Welt an das Herz Jesu durch Papst Leo XIII.... und der Weihe des Menschengeschlechtes an das Unbefleckte Herz Mariens durch Pius XII. im Jahre 1942. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß diese Weihen bei Clemens XV. eine sakramentale und mystische Wirksamkeit bedeuten, während sie früher nur deprekativ aufgefaßt wurden. Denn Clemens XV. ist ja mytisch identisch mit Christus" [12]).

Die Auferstehung hat sogar schon begonnen, denn nach Clemens XV. holen die Planetarier schon jetzt Auferstandene mit den „Fliegenden Untertassen" auf den „Planeten Maria". Die im Unterseeboot Minerva gesunkenen Seeleute schaute Clemens XV. als die ersten Auferstandenen [13]).

Die Lehren der „Erneuerten Kirche", die zum größten Teil auf Offenbarungen Christi, der Muttergottes oder verschiedener Heiliger zurückgehen, und sich mitunter auch zu fest formulierten Dogmen entwickeln, stehen fast regelmäßig mit dem Kult in Verbindung, wo sie ihre reale Vergegenständlichung in Bild und Wort finden. Man wird daher beide in engem Zusammenhang untersuchen müssen. Es mag auf den ersten Blick erstaunlich sein, daß Clemens XV. trotz seiner ausgesprochen traditionalistischen Denkweise soviele Reformen einführt. Sieht man aber genauer hin, so sind es eigentlich keine echten Neuerungen, sondern eher Rückentwicklungen in Richtung auf eine sehr handfeste, dingliche, mitunter sogar naive Frömmigkeit und eine absolute Führungsgläubigkeit. Der letzte Jahrgang, der in Abständen von ein bis zwei Monaten erscheinenden Zeitung „Die Wahrheit", den ich noch vollständig erwerben konnte, gewährt einen guten Einblick in die Entwicklung, ebenso wie das Bildmaterial, das Clemens XV. selbst in verschiedenen religiösen Funktionen und

die von ihm inspirierten religiösen Plastiken und Gemälde, welche seine Basilika schmücken, zeigt. In der Regel konkretisieren sich die Visionen Clemens XV. in entsprechenden Bildwerken, denen er in seiner Basilika eigene Altäre errichtet.

Ich habe schon einmal erwähnt, daß Clemens XV. dauernd Erscheinungen Christi und der Muttergottes hat, die oft mehrmals am Tage ausführlich mit ihm sprechen. Deshalb ist es nicht erstaunlich, wenn seine Lehren ständig im Flusse sind. Einige Beispiele sollen das erläutern.

Im Vordergrund steht dabei ein betonter Marianismus, ganz bewußt inszeniert als Gegenbewegung zur Zurückdrängung der Marien-Verehrung in der offiziellen Kirche seit dem zweiten vatikanischen Konzil und der damit zusammenhängenden Reformbewegung. Schon am 11. Februar 1961 wird die Muttergottes in besonders enge Beziehung zur hl. Dreifaltigkeit gesetzt. Darnach hat der hl. Geist seinen Wohnsitz im Herzen der Muttergottes genommen, wie sie selbst erklärt: „Ich bin diejenige, die in der hl. Dreifaltigkeit Wohnung genommen hat" („Je suis Celle qui est dans la sainte Trinité."). Am 31. Mai 1962 wird Maria ebenfalls auf Grund einer Offenbarung zur Miterlöserin erklärt und am 11. Mai 1967 wird sie als Kaiserin des Weltalls und Schlüsselträgerin zur hl. Dreifaltigkeit eingesetzt.

Wiederum drei Jahre später erscheint die Muttergottes abermals dem hl. Vater am 24. März 1970, nachdem dieser eine Nachbildung des Gnadenbildes von Boulogne aufgestellt hat, und bezeichnet sich selbst in diesem Bilde als „Unsere Liebe Frau von der Kirche der Glorie".

„Unsere Liebe Frau von der Kirche der Glorie, so lautet der neue Titel, den Unsere Liebe Frau von Boulogne angenommen hat seit ihrer Ankunft in der Domäne vom kleinen Vatikan in Clémery am 24. März 1970... Die allerseligste Jungfrau erscheint glorreich und Jesus sagt: Der erste 25. März war die Verkündigung im Leiden, in der Erwartung, in der Verborgenheit... Am Ende der Zeiten ist es Unsere liebe Frau vom Fiat, Unsere liebe Frau von der Glorie, die als leuchtendes Schiff kommt... Himmel und Erde nehmen heute und morgen teil an diesem großen Fest, am neuen Fest Unserer lieben Frau von der Glorie. Die Jungfrau mit dem goldenen Herzen ist Pontifex der heiligen Kirche in ihrem glorreichen Schiff... Währenddessen sah der hl. Vater die allerseligste Jungfrau in weißem und gelbem Kleid, die nun zu ihm sagt: Ja, mein Sohn, ich komme, das Fiat der Endzeit zu verwirklichen. Ich habe mein erstes Fiat ausgesprochen zur Erlösung, zum Heil der Welt, zu Kalvaria, zum Tod meines Sohnes am Kreuze. Am Ende der Zeiten komme ich wieder, um Fiat zu sagen, ein Fiat der Glorie; deshalb siehst du es auch in goldenen Buchstaben geschrieben." (Die Wahrheit Nr. 81, Mai/Juni 1970.)

In derselben Nummer wird als wichtige Lehre der „Erneuerten Kirche" folgendes bekanntgegeben: „Maria ist die Unbefleckte Empfängnis, die Weisheit Gottes in Gott von aller Ewigkeit her; in der Zeit wurde sie sichtbar als Muttergottes, als Mutter Jesu Christi".

Die Entwicklung schreitet rasch weiter und bereits am 1. Dezember 1970 spricht der hl. Vater das Dogma aus: Maria vom hl. Geist empfangen. Es hat folgenden Wortlaut: „Die Unbefleckte Jungfrau Maria ist in ihrer menschlichen Natur und menschlichen Empfängnis wunderbar. Diese menschliche Empfängnis ist geschehen durch das Wirken des hl. Geistes" (Die Wahrheit, Nr. 88, 1971). Bereits in der nächsten Nummer dieser Zeitung befindet sich ein langer Aufsatz unter dem Titel: „Die Göttlichkeit Mariens". Darin steht zu lesen:

„Um die Parallele Adam — Christus richtig zu ziehen, nämlich Eva — Maria, darum muß Maria ihren ganzen Ursprung im präexistenten Christus haben ... Maria ist gleich dem präexistenten Christus und mit ihm, in ihm und durch ihn als Hauch aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen, und deshalb wird sie auch mit Recht ewige und göttliche Maria genannt ... Maria, unsere himmlische Mutter, ist also mit Jesus, ihrem göttlichen Sohne, durch ihn und in ihm die himmlische Frau, die nie nach der Weisheit der Erdenkinder erschaffen worden ist, weil sie präexistent ist im präexistenten Christus und weil sie gleich ihm hier auf Erden durch das Wirken des hl. Geistes empfangen wurde. Darum ist sie die göttliche Maria." (Die Wahrheit Nr. 89.)

In der Basilika von Clémery gibt es verschiedene Verbildlichungen zu diesen Themen. In der Mitte der Halle erhebt sich über einem Altar die bereits erwähnte lebensgroße Copie der Statue der Muttergottes von Boulogne mit dem Kind, beide gekrönt, die in einem hölzernen Kahn sitzen. Die Gruppe und damit der Altar tragen den kombinierten Namen „Unsere liebe Frau von der Kirche der Glorie im Schiff". Clemens XV. hat sich dabei unbedenklich einen alten französischen Gnadenbild-Typ zur Illustration seiner Gedanken angeeignet: Unsere Liebe Frau von Boulogne. Es handelt sich dabei um ein altes Bild, das im Jahre 636 in einem Schiff ohne Ruder und Bemannung im Hafen der Stadt erschienen war. Das Gnadenbild wird alle Jahre am 15. August in feierlicher Prozession von der Kirche zum Meer geführt. 1938 fertigte man von ihm vier Kopien an, die man im Triumphzug eine Reise durch ganz Frankreich antreten ließ. Die Bilder waren mehrere Jahre unterwegs und kehrten schließlich nach Boulogne zurück. Aus Freude über die Ehrung, die Clemens XV. diesem ihrem Bilde erwiesen hat, offenbarte sie ihm ein besonderes Gebet, das auf der Rückseite der kleinen Wallfahrtsbildchen, die man in Clémery erwerben kann, abgedruckt ist. Darin wird sie gebeten, sie möge alle Seelen guten Willens in ihr Schiff aufnehmen und die Menschen in ihrer Beklemmung zur himmlischen Herrlichkeit führen, zusammen mit dem hl. Josef, der ebenfalls als Papst bezeichnet wird (Abb. 41 und 45).

Aus demselben Gedankenkreise ist ein großes Gemälde hervorgegangen, das über dem Magnificat-Altar hängt, der sich, eingesäumt von weißen Vorhängen, in der tiefsten Nische der südlichen Schmalseite der Basilika befindet. Das Altarblatt illustriert die Offenbarung vom 11. Februar 1961. Es zeigt, nur wenig unter Lebensgröße, die Krönung der Muttergottes mit der päpstlichen Tiara durch Gott Vater und Gott Sohn, die ebenfalls mit Papstkronen geschmückt sind. Der hl. Geist dagegen fliegt als Taube vor der Brust Mariens. Die ganze Darstellung geht auf eine Offenbarung der Muttergottes zurück, worin sie sich als das Herz der hl. Dreifaltigkeit bezeichnete. Eine große Schrift über dem Altare nennt seinen Namen: Marie-Corédemptrice (= Maria-Miterlöserin). Sicherlich mit Recht kann man diesen Altar als den Hauptaltar der ganzen Basilika bezeichnen, trägt er doch wie der gesamte Kleine Vatikan den Titel: „Domaine Marie-Corédemptrice", den man bereits über dem Haupteingang liest. Unter dem Altartisch befindet sich eine Krippe und zu beiden Seiten des Altares erblickt man zwei lebensgroße Figuren. Auf der rechten Seite steht auf einem Postament „Christ éternelle", bekleidet mit einem roten Meßgewand in modernem Schnitt, das weiße Käppchen des Papstes auf dem Haupte. Auf der linken Seite, in derselben Art, die Muttergottes als Miterlöserin in einem weißen Kleid mit einem darübergehängten langen roten Mantel,

nach Art eines Pluviale geschnitten und ein Phantasiegebilde auf dem Haupte, das an eine päpstliche Krone erinnert (Abb. 31 und 39).

Im Rahmen der Weiterentwicklung der Lehre fällt auf, daß sich in den letzten Jahren auch der hl. Josef immer häufiger zu Wort gemeldet hat. Das führt schließlich zu einem im Oktober 1967 erlassenen Dogma, daß er frei war von der Erbsünde und allezeit jungfräulich. Als weitere neue Lehre zu diesem Thema wird in der Nr. 81 der „Wahrheit" (Juni 1970) erklärt: „Der hl. Josef ist Pontifex, König und Lehrer, der Gerechte unter den Gerechten und unbefleckt durch Privileg." Er ist nach Clemens XV. in seinem irdischen Leben vor Christus gestorben, aber Christus hat ihn bei seiner eigenen Auferstehung von den Toten erweckt und mit in den Himmel genommen. Daher konnte ich erstmals im März 1971 in Clémery ein Andachtsbild des hl. Josef erwerben, wo er in der rechten Hand die Fahne des Auferstandenen hält, während neben seinem Haupte eine päpstliche Tiara und eine Königskrone schwebt. Links unten befindet sich der Kelch mit der Hostie, während die ganze Gestalt von kleinen Engelsköpfen eingefaßt ist. Die Bildunterschrift lautet: „St. Joseph, Patriarche, Pontife, Roi, Docteur."

Die dogmatische Formel, welche diese Entwicklung zusammenfaßt, ist auf der linken Hälfte eines kleinen Andachtsbildes, das den hl. Josef mit dem Jesuskind zeigt, wiedergegeben: „... Wir, Jesus Herrscher, ewiger Papst, und Clemens XV., erklären, definieren, proklamieren vereint als göttlich offenbartes Dogma: Der hl. Josef, der Gerechte unter den Gerechten, ist durch Privileg unbefleckt gewesen bei seiner Empfängnis und während seines ganzen Lebens und hat unbefleckt unter den Menschen gelebt." (23. Oktober 1967).

Die Einzelheiten dieser Entwicklung werden im 6. Familienbrief aus dem Jahre 1968 zusammengefaßt:

„Der hl. Josef ist der Sendbote der hl. Dreifaltigkeit für den Planeten Maria. Ihm obliegt die Aufgabe eines himmlischen Pförtners. Dies sagte Jesus am letzten 15. Februar. Kurze Zeit später fügte er hinzu: Der 19. März, der Festtag meines Vaters, wird auf dem Planeten Maria gefeiert in einer großen Herrlichkeit, in ungeheurem Lichtglanz.

Am 19. März morgens sagt Jesus zum hl. Vater: ‚Verfasse auf mein Diktat einen neuen Text, der die großen dogmatischen Wahrheiten wiederholend zusammenfaßt. Mein Sohn, heute morgen sprich diesen Text zu Ehren des hl. Josef. Dieser feierliche Gottesdienst übertrifft an Bedeutung alle anderen. Die Zusammenfassung der Dogmen zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit und des hl. Josef wird Euch den Triumph Gottes in Euren Seelen und im Weltall erlangen. Ich will, daß das ganze Universum Zeuge dieses Festes ist. In diesem Dogma wird verkündet, daß der hl. Josef mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, ohne Verwesung, daß er Miterlöser sei, Maria, der Miterlöserin zur Seite.' Der hl. Vater sieht in einer großartigen Vision, wie in den unendlichen Räumen die Planeten sich im Reigen um den Planeten Maria scharen und wie dieser letztere mit der Erde eins wurde, eine wirkliche Verschmelzung, die für alle Auserwählten sichtbar ist ..."

Bei einem Überblick über die Lehren der Erneuerten Kirche fällt das Bestreben auf, der jenseitigen göttlichen Dreiheit eine im Range nahezu gleich hohe irdische Dreiheit gegenüberzustellen, wobei Christus und die Muttergottes die Bindeglieder bilden. Seit dem Jahre 1963 wird der Kult der drei heiligen Herzen außerordentlich gefördert und durch Andachtsbilder, welche die hl. Familie mit drei brennenden Herzen zeigen, den Anhängern der Erneuerten Kirche sinnfällig nahe gebracht. Schon am 26. Dezember 1962 tut Clemens XV. kund: „Die hl. Familie, in der ganzen Menschheit gekannt, geliebt

und verehrt, wird das Antlitz der Erde erneuern ..." (Aus einem Text auf der Rückseite eines Andachtsbildchens).

In einem Meßbuch, das zum Gebrauch der Anhänger der Erneuerten Kirche in Clémery ausgegeben wird, werden sieben verschiedene hl. Messen zusammengestellt. Ich führe im Folgenden aus jeder dieser sieben hl. Messen die Wandlungsworte an, weil sie im Hinblick auf die dogmatische Entwicklung am aussagekräftigsten sind:

1. Die Liebesmesse, sie besteht bloß aus den Worten der Wandlung: „Hoc est enim Corpus meum, Corpus Mariae. Hic est enim Calix Sanguinis mei, Sanguis Mariae" (S. 2).

2. Die verkürzte hl. Messe: „Er nahm am Abend vor seinem Leiden Brot in seine heiligen ehrwürdigen Hände, erhob die Augen gen Himmel zu Dir, o Gott, seinem allmächtigen Vater, sagte Dir Dank, segnete es, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet hin und esset alle davon. Hoc est enim Corpus meum.

In gleicher Weise nahm er nach dem Mahle auch diesen wunderbaren Kelch in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, dankte Dir abermals, segnete ihn und gab ihn seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet hin und trinket alle daraus. Hic est enim Calix Sanguinis mei pro gloria Sanctae Trinitatis. — Hic sunt Jesus, Maria, Joseph. — Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis!" (S. 118).

3. Messe Mater gloriosa: „Das ist Maria, die Weisheit und das Herz Gottes.

Das ist das glorreiche Blut Mariens, die Jesus das Leben geschenkt hat" (S. 126).

4. Glorreiche Messe vom hl. Josef: „Das ist die hl. Familie, Jesus, Maria und Josef. (Bei Erhebung der Hostie) Dreifaltige Einheit auf Erden, wir lieben Euch.

Das ist die hl. Familie, verklärt und verherrlicht im Himmel in Ewigkeit. (Bei Erhebung des Kelches) Wir wollen Euch tief verehren, machet uns heilig" (S. 130).

5. Heilige Messe vom Himmlischen Vater: „Das ist der himmlische Vater, der mit Maria uns den Leib seines Eingeborenen Sohnes geschenkt hat. Hoc est enim Corpus meum — Corpus Mariae."

(Erhebung der Hostie) „Heiligste Dreifaltigkeit, Maria, ewige Weisheit, wir lieben Euch".

„Das ist der himmlische Vater, der mit Maria uns das Blut seines Eingeborenen Sohnes geschenkt hat. Hic est enim Calix Sanguinis mei — Sanguis Mariae."

(Erhebung des Kelches) „Heiligste Dreifaltigkeit, wir opfern Dir das kostbare Blut Jesu und Mariens auf, nach Deinem heiligen Willen" (S. 134).

6. Heilige Messe vom Glorreichen Lamm: „Das ist der glorreiche Leib Jesu — Das ist der Kelch des glorreichen Blutes Jesu, Zeuge seiner unendlichen Liebe zu uns" (S. 139).

7. Messe vom heiligen Geist: „Das ist der heilige Geist, durch den Jesus und Maria sich als Sühneopfer der Liebe dargebracht haben — Das ist Gott der heilige Geist, durch den Jesus und Maria sich dem Vater weihen" (S. 142).

Wie man aus den Wandlungsworten erkennt, ist im Kult bereits Tatsache geworden, was in der Lehre noch nicht zu Ende formuliert wurde. Hier gibt

es tatsächlich eine himmlische und eine irdische Dreifaltigkeit. Es hat sogar fast den Anschein, als würde sich allmählich aus der Verehrung der doppelten Dreifaltigkeit eine solche der Fünffaltigkeit entwickeln, nachdem die Vierfaltigkeit ja eigentlich fast schon eine vollzogene Tatsache bildet, zumindest in der bildlichen Gestaltung, wenn ich an das bereits beschriebene Gemälde auf dem Magnificat-Altare erinnern darf.

Konnte man bisher nach dem Sprachgebrauch der Amtskirche Clemens XV. nur als einen Schismatiker bezeichnen, so müßte man ihn, sich des nämlichen Sprachgebrauches bedienend, auf Grund der Weiterentwicklung von Lehre und Kult eigentlich schon einen Haeretiker nennen.

Zur Erläuterung des eben zitierten Meßbuches muß ausgeführt werden, daß man in der Erneuerten Kirche dreierlei Typen von heiligen Messen kennt:

1. die übliche Messe, wie sie auch in der Alten Kirche zelebriert wird, die aber, soweit ich sehe, fast nur noch von den Mitgliedern der engeren priesterlichen Gemeinschaft in Clémery, also von Papst, Kardinälen und Bischöfen nach der alten Liturgie gefeiert wird,

2. die sogenannte verkürzte Messe, die, abgesehen von einigen umrahmenden Gebeten, im wesentlichen auf Wandlung und Kommuniongebete beschränkt ist und nur zuweilen auch Evangelium und Epistel enthält. Das Meßbuch der Erneuerten Kirche unterscheidet sechs verschiedene Arten von ihnen, deren Wandlungsworte ich oben zitiert habe (unter Nr. 2 bis 7).

3. die Liebesmesse, die nur aus den Worten der Wandlung in der oben unter Nr. 1 angeführten Form besteht.

Alle Mitglieder der in Clémery in einer Art von klösterlicher Gemeinschaft zusammen mit Clemens XV. lebenden Priester, soweit ich während meiner zweimaligen Besuche mit ihnen ins Gespräch kam, versicherten mir einhellig, die Meßfeier solle grundsätzlich überall und möglichst oft stattfinden und die Liebesmesse im besonderen solle zehnmal, zwanzigmal, hundertmal am Tage vollzogen werden. Denn wie der Leib öfters am Tage Nahrung brauche, so bedürfe die Seele erst recht einer solchen.

Diese Auffassung vertritt Clemens XV. ja schon seit Jahrzehnten und auf sie geht die Gründung der sogenannten Abendmahlsheime zurück, die er noch zu einer Zeit, wo er mit der Römischen Kirche im Einverständnis lebte, gegründet hatte, und sie sogar die ausdrückliche Billigung Pius XII. fanden. Ursprünglich bestanden sie allerdings nur in der frommen Familien erteilten Erlaubnis, die Eucharistie mit nach Hause zu nehmen und auf einem Familienaltar zu verehren. Seit der Trennung Clemens XV. von Rom kann in den Abendmahlsheimen auch die Liebesmesse oder eine der oben angeführten verkürzten Messen gefeiert werden, sobald ein Familienmitglied die Priesterweihe empfangen hat.

Alle Lehren in der Erneuerten Kirche, die sich auf Organisation und Kult beziehen, stehen damit in Zusammenhang. Am wichtigsten ist die Neugestaltung der Priesterweihe, die ja geradezu eine Voraussetzung für die Möglichkeit einer Meßfeier in den Abendmahlsheimen bildet. In der Erneuerten Kirche können die Priester heiraten und auch Frauen werden zur Priesterweihe zugelassen. Durch die Tarzisius-Weihe — eine Art von Diakonatsweihe im Sinne der Alten Kirche — gehört der Geweihte zum engeren Kern der Erneuerten Kirche; er darf das Altarsakrament bei sich tragen und zuhause ein Abendmahlsheim

einrichten. Voraussetzung ist, daß er die Mission Clemens XV. in ihren wesentlichen Punkten kennt und daß er sie klar und entschieden bejaht. Für die Tarzisius-Weihe sind dazu mindestens drei Monate vorgesehen.

Hat er sich bewährt, so kann er nach sechs Monaten die Priesterweihe erhalten, während für die Bischofsweihe zwei Jahre erforderlich sind. In einem Flugblatt unter dem Titel: „Gib mir Deine Liebe" sind die Bedingungen für die Zulassung zu einer Weihe in der Erneuerten Kirche im Einzelnen niedergelegt. Neben den äußeren Erfordernissen, wie ich sie oben genannt habe, ist ein heiligmäßiges Leben und das innere Bedürfnis, zu beten, vorausgesetzt. Auch eine Reihe anderer Ermahnungen, die sich auf das Wirken als wahrer Apostel Christi hinzielen, ohne bestimmte Pflichten im einzelnen festzulegen, werden in diesem Flugblatt angeführt.

Die Erteilung der Priesterweihe an Verheiratete und an Frauen wird auch damit begründet, daß die sieben Sakramente miteinander nicht in Widerspruch stehen, die Priesterweihe also gewissermaßen nicht mit der Ehe (vgl. „Die Wahrheit", Nr. 81). Auch die Ohrenbeichte ist wegen der Möglichkeit von Mißbräuchen abgeschafft. Die Lossprechung wird vor der Messe gegeben oder vor der Kommunion am Fuße des Altares (vgl. „Die Wahrheit", Nr. 81). Die Absolution oder die fünfte Bitte des Vaterunsers genügen zur Lossprechung der Sünden. „Die urkirchliche Praxis, die Beichte wieder mehr den sogenannten Kapitalsünden vorzubehalten ist auch in der offiziellen Kirche vorhanden. Clemens XV. hat diese Bestrebungen bereits links überholt." [14])

Neu ist auch die Auffassung, daß jeder Priester, der im Stande der Todsünde lebt, ungültig konsekriert und kein gültiges Sakrament spenden kann. Umgekehrt empfangen nur die Seelen im Stande der Gnade die Sakramente. „Jesus leidet glücklicherweise nicht mehr unter dem sündhaften Benehmen der Welt" („Die Wahrheit", Nr. 81).

Der „Pontifex-Gedanke" hat Clemens XV., ausgehend von der Bedeutung, die sie in seinem eigenen Leben hat, derartig fasziniert, daß er in seiner Vorstellungswelt nahezu den Charakter einer „fixen Idee" erhält. Anders ist es nicht zu erklären, daß er nicht nur Christus als „ewigen Pontifex" inthronisierte, sondern auch der Muttergottes und dem hl. Josef Papstkronen aufsetzt bzw. diese im Verein mit Christus durch Offenbarung zur Papstwürde erhebt.

Seitdem er im September 1968 Christus zum ewigen Pontifex erhoben hat [15]), spielt eine Statue des Jesus Pontifex, eine mit der päpstlichen Tiara gekrönte Christusdarstellung, im Kult eine große Rolle. Bei den verschiedensten feierlichen Gelegenheiten, wie etwa bei Prozessionen, tragen Clemens XV. oder seine Bischöfe eine gipserne und bemalte Brustfigur Christi, die mit dem roten Schulterumhang der Päpste aus Samt bekleidet ist und eine imitierte Tiara aus Stoff auf dem Kopf trägt, gerne in Händen vor sich her. Nachbildungen dieser Gipsfigur samt rotem Mäntelchen und Tiara können Inhaber von Abendmahlsheimen oder andere Anhänger der Erneuerten Kirche in einem Devotionalienstand kaufen, der sich links rückwärts in einem abgeteilten Raum neben der Basilika befindet. Es gibt auch farbige Medaillen, sowie kleine Andachtsbildchen mit demselben Motiv in verschiedenen Größen zu erwerben, die man weihen lassen kann.

Neben „Christus Pontifex" stellt eine etwa 40 bis 50 cm große Gipsfigur „Unsere Liebe Frau von der Entrückung" sozusagen das zweitwichtigste Kult-

objekt dar, entsprechend der Rolle, die das Motiv der Entrückung in der Vorstellungswelt Clemens XV. besitzt. Auch diese Statue kann man im Devotionalien-Laden der Basilika kaufen. Im volkstümlichen Kult ist sie kaum von geringerer Bedeutung als „der Christus Pontifex"; wie dieser wird auch sie bei feierlichen Prozessionen entweder von Clemens XV. selbst oder einem seiner Kardinäle und Bischöfe im Arm gehalten.

An dritter Rangstelle stehen gewissermaßen Andachtsbildchen oder Medaillen von der hl. Dreifaltigkeit. Bei ihrer Darstellung hat man sich aber nicht das Gemälde am Magnificat-Altar zum Vorbild genommen, sondern eine andere Darstellung, auf welcher die Personen der hl. Dreifaltigkeit, ebenfalls mit riesigen Tiaren, im übrigen aber in vollständig gleicher Aufmachung, nebeneinander sitzen. Auf den Knien hält jede Person eine gleichgroße Kaiserkrone, während je ein Fuß von ihnen auf einem Engelsköpfchen ruht. Zu unterscheiden sind sie lediglich durch ihre Brustsymbole, dem Lamm Gottes, dem Auge der Dreiecksform und der hl. Geist-Taube. Auf die Rückseite derartiger Andachtsbildchen sind gewöhnlich Weissagungen oder Ablaßgebete (Clemens XV. verleiht auch Ablässe) gedruckt. Ein derartiger Text lautet: „Das Bild der hl. Dreifaltigkeit wird Euch als Ausweiskarte dienen; es gibt Euch Kraft, die himmlischen Höhen zu ersteigen".

Es ist nun an der Zeit, den Kultort selbst zu beschreiben, wie er sich mir bei meinen beiden Besuchen darstellte. In Nr. 84 der „Wahrheit" sind einige Hinweise zur Baugeschichte der Basilika enthalten. Als Clemens XV. sich in Clémery niederließ, hatte er vorher lediglich ein größeres Grundstück mit zwei durch einen Hof verbundenen Gebäuden und einem großen Garten erworben. Bereits 1961 zeigte ihm der Heiland nach den Angaben der „Wahrheit" eine Basilika, deren Erbauung dem „Papst" als Ziel seiner Wünsche vorschwebte. Zunächst wurde im Hof eine kleine Lourdes-Grotte errichtet, die die Pilger bald nicht mehr fassen konnte. Deswegen wurde im Oktober 1965 im rückwärtigen Teil des Gartens eine Kapelle zu Unserer Lieben Frau von der Himmelfahrt errichtet und Wege für Prozessionen durch den Garten gebaut. Im März und April 1966 wurde der ganze Garten in eine Esplanade umgewandelt. ... im Oktober 1967 wurde auf einer Seite der Esplanade eine geschlossene Kapelle errichtet. ... am 8. Dezember 1968 wurden die beiden Seitendächer eingeweiht; neue Altäre und die Heiligenstatuen fanden dort ihren Platz, und bei schönem Wetter konnten dort immer die feierlichen Messen gelesen werden.

Schließlich kam der jüngste Abschnitt: Am 31. März 1970 begannen die Maurer von außen her die Fundamente zu legen, im Juni erhob sich das Eisengerüst und am 30. Juni wurde die Esplanade gedeckt, sie ist zu einer Kirche geworden.

In den folgenden Tagen wurde mit Eifer der Innenraum ausgestaltet. Unsere Liebe Frau von der Glorie in ihrem Schiff steht im Zentrum: ihr gebührt die Ehre! Dahinter steht das Schifflein mit dem glorreichen Kreuz über der Madonna. Die Mauern und Seiten sind mit Tüchern in den päpstlichen Farben blau und weiß behangen. Die Statuen und Gnadenbilder erhalten ihren Ehrenplatz und werden von Rosenguirlanden umrahmt. ... „Wenn diese Basilika vollendet sein wird, so sagte der Heiland zum hl. Vater, oh wie werden wir glücklich sein!" ... Am 5. Juli 1970 fand die feierliche Einweihung der

neuen Basilika statt mit hl. Messen und eucharistischen Prozessionen. Um halb elf Uhr läuteten die Glocken zum feierlichen Hochamt. Es wird vor dem Altar „Unserer Lieben Frau von der Kirche der Glorie" abgehalten. In seiner Predigt erwähnt der „hl. Vater", daß Gott selbst dieses Heiligtum schon konsekriert habe und er diese Konsekration nur sichtbar wiederholen werde.

Diese Zeremonie wird in der „Wahrheit" wie folgt beschrieben:

„Angetan mit seinem großen roten Mantel und in Begleitung zweier Kardinäle . . . und zweier Bischöfe . . . konsekriert der ‚hl. Vater' die folgenden Altäre: ... U. L. Frau vom Schiff, U. L. Frau von der Himmelfahrt, die Bundeslade und U. L. Frau vom Felsen, U. L. Frau von der Entrückung, das Ecce Homo, U. L. Frau von der Glorie in der hl. Dreifaltigkeit, die drei heiligsten Herzen, die Eucharistie und U. L. Frau aller Völker auf den beiden Säulen des hl. Johannes von Bosco, den hl. Josef, den Kreuzweg und die fünf Rosenkranzgeheimnisse, Christus den Hohen Priester, U. L. Frau von der Befreiung, die zukünftige Kapelle U. L. Frau vom Gebet, das heiligste Herz Jesu, U. L. Frau von La Salette, den heiligen Erzengel Michael — dann geht der ‚hl. Vater' zu den Statuen der Heiligen und gibt ihnen Incens. Darauf gibt er das Weihrauchfaß an zwei Bischöfe weiter, die eine Viertelstunde lang den Incens der Heiligen und der Altäre fortsetzen.

Die Messe nimmt nun ihren Lauf, aber vor den Augen des ‚hl. Vaters' entfaltet sich ein himmlisches Schauspiel.

Die heiligste Jungfrau im Schiff erscheint glorreich auf den Wolken des Himmels, in Begleitung von Engelscharen, die sich am Horizont verlieren, von hl. Bischöfen, Päpsten und Patriarchen, von Jungfrauen, hl. Märtyrern und Königen.

In der Mitte erscheint die heiligste Dreifaltigkeit, die U. L. Frau vom Schiff empfängt.

Jesus und die Muttergottes sprechen zum ‚hl. Vater'. Die Muttergottes sagt: ...Mein Sohn, hier baue ich meinen Himmel auf. Die Welt geht zu Ende ..." („Die Wahrheit, Nr. 84.)

Der großzügige Ausbau der Domäne, wie er in der „Wahrheit" so begeistert beschrieben wurde, hatte für ihren Hausherrn aber auch unangenehme Folgen. Das französische Finanzamt wurde aufmerksam und verlangte von Clemens XV. eine Steuernachzahlung von 270.000 Francs, die zu bezahlen er sich weigerte. Als die Steuerbehörde aber trotzdem auf ihrer Forderung beharrte, hat Clemens XV. den obersten Chef der französischen Steuerbehörde exkommuniziert. Man würde das kaum für möglich halten, wenn nicht Clemens selbst unter Nr. 89 von März/April 1971 über das Vorkommnis berichtet hätte, und zwar im Zusammenhang mit einem Interview, das er einem Radio-Reporter am 31. Dezember 1970 erteilte. Auf die diesbezügliche Frage des Reporters antwortete er, indem er sich auf seine mystische Einheit mit Christus bezog, schlankweg: „Gott hat ihn exkommuniziert ... Wer uns angreift, greift Gott an und wird bestraft und gedemütigt werden ..." Man kann gespannt sein, welches Ende dieser Affäre nehmen wird, zumal ja Frankreich ein laizistischer Staat ist, in dem eine völlige Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Behörden besteht.

Wer etwa auf den Gedanken käme, Clemens XV. wäre nach dem Ausbau des „Kleinen Vatikans", der sich, wie man sieht, in den letzten Jahren nach

äußerst bescheidenen Anfängen zu einem verhältnismäßig stattlichen Gebäudekomplex entwickelt hat, seßhafter geworden, würde sich einer großen Täuschung hingeben. Seine Reiselust hat eher noch zugenommen; bei seinen Privatreisen benützt er einen stattlichen Pkw mit einem jüngeren Italiener als Chauffeur, den er zum Kardinal ernannt hat.

Er unternimmt jedoch auch ausgesprochene Propagandareisen, auf denen ihn eine größere Gruppe von Priestern und Nonnen aus seiner engeren Gemeinschaft begleiten. In diesem Falle wird ein Pritschenwagen mitgeführt, der als Altar drapiert ist, in dessen Mittelpunkt eines der Gnadenbilder der Domäne, am häufigsten wohl „U. L. Frau im Schiff v. d. Kirche der Glorie", steht. Damit hat er einen Brauch der Alten Kirche übernommen, der besonders im ersten Jahrzehnt nach dem Kriege seine Blütezeit erlebte. Soweit ich sehe, haben ja Nachbildungen der Muttergottes von Boulogne in Frankreich, die wir bereits erwähnten, den Anfang gemacht. Den Höhepunkt bildeten die Reisen der Muttergottes von Fatima anfangs der fünfziger Jahre durch halb Europa, denen sich in Italien kurze Zeit später die „Madonna pelerinante" anschloß, die indessen keinen bestimmten Gnadenbildtypus mehr vertrat.

Am meisten bekannt wurde Clemens' Reise durch Italien, wo er am 10. Februar 1969 auf dem Domplatz in Mailand erschien und bereits dort seine Reise nach Rom ankündigte. Tatsächlich kam er auch bald darauf dorthin, hielt vor dem Bahnhof Roma Termini einen feierlichen Gottesdienst und zog dann zum Vatikan, um Paul VI. zur Abdankung herauszufordern. An der Durchführung dieser letzten Absicht hinderte ihn die römische Polizei, die dieses Vorhaben auf Grund des Konkordates unterband.

Einen stark nationalen Charakter trug seine Reise nach Paris im September des gleichen Jahres, über die er selbst in einem Sonderheft berichtet. Die Einleitungsworte lauten wie folgt:

„Heute großer Apostolats-Tag in Paris. Morgen werden wir zum Platz der Jeanne d'Arc gehen, um diese Heilige zur Patronin von Paris auszurufen. Am Triumphbogen wird Jesus zum König und Staatschef von Frankreich proklamiert... Ich habe eine Gebetsnacht mit Jesus verbracht; ihm habe ich die Reise unserer interplanetarischen Brüder aufgeopfert... Christus spricht zu Clemens XV.: ‚Mein Sohn, ich werde Frankreich retten, wie Du es von mir erbeten hast. Gnaden in großer Zahl werde ich den großherzigen Aposteln austeilen und dem Präsidenten, der vom guten Willen beseelt ist. Ahme Jeanne d'Arc nach! Sie kam dem König von Frankreich zu Hilfe. Du, mein Sohn, komme dem Staatschef (es war damals de Gaulle) zu Hilfe...' (S. 3).

(Christus verkündet weiterhin:)

„...Wir wollen eine heilige Kirche, eine glorreiche Kirche und eine freie Kirche... Gott sei gepriesen! — es sind interplanetarische Journalisten gekommen, um das aufzuzeichnen, was ich eben zur Ehre Gottes gesagt habe... Die Menschen sind verpflichtet, die Allmacht Gottes auf der Erde und im Himmel anzuerkennen. Die ganze Welt wird in die Knie sinken vor den Beschlüssen Gottes, vor den Entscheidungen Clemens XV., welche diejenigen von Jesus Christus selbst sind.' " (S. 13.)

Diese kurzen Beispiele mögen genügen, um dem Leser einen Eindruck zu vermitteln von der exaltierten Stimmung, in welche die „kleine weiße Schar" in Paris geraten war.

Als gewiegter Propagandist versteht es Clemens XV. aber auch ausgezeichnet, seltsame religiöse Phänomene aus anderen Orten, von denen er Kenntnis erhalten hat, für seine eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Aus jüngster Zeit sind in diesem Zusammenhang die „wunderbaren Ereignisse von Carpegna"

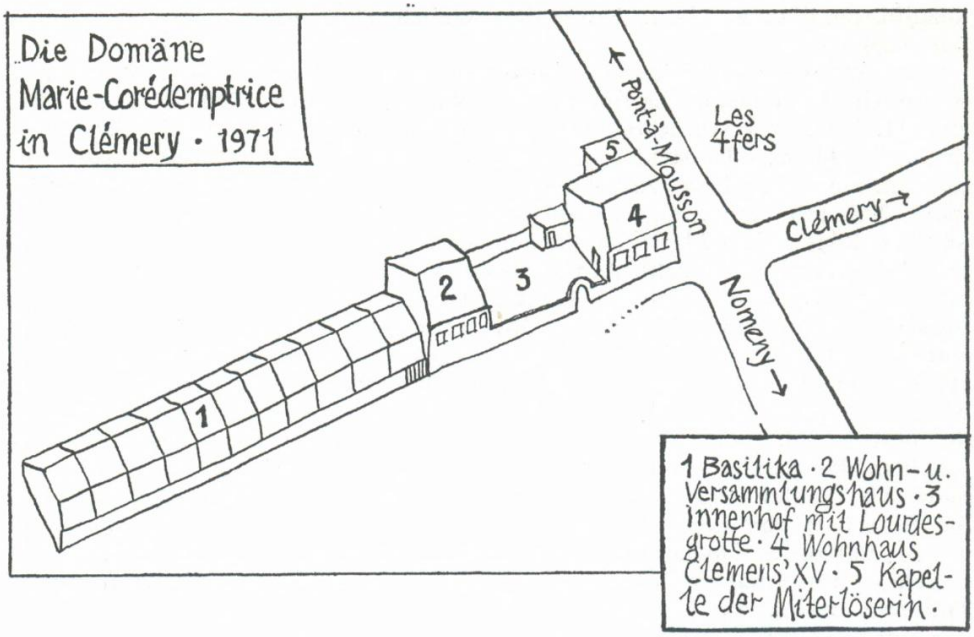
anzuführen, über welche in Nr. 88 der „Wahrheit" (Februar 1971) ausführlich berichtet wird.

Im unbekannten kleinen Gebirgsdorf Carpegna, südlich von Rimini, haben angeblich die Glocken der Dorfkirche vom 1. November 1970, 20.15 Uhr, bis zum 11. November von selbst geläutet, und zwar mehrmals am Tag und auch in der Nacht, was Tausende von Menschen veranlaßt hat, dorthin zu pilgern, um diesem Ereignis beizuwohnen. „Im Auftrag des Himmels" reiste Clemens XV. mit seiner ganzen Kommunität dorthin, wo er, zusammen mit anderen Pilgern, am 20. Dezember eintraf. Dort tritt der Mesner an das Auto des „hl. Vaters" und erzählt ihm folgende Begebenheit: Am 12. Dezember habe er morgens beim Betreten der Kirche ohne sein Zutun alles für eine Totenmesse vorbereitet vorgefunden: schwarze Gewänder, Kelch, Meßbuch und Katafalk. Der Mesner räumte alles auf, aber fünf Tage hintereinander fand er dieselben Vorbereitungen. Erst am 17. Dezember fand er keinen Katafalk mehr, vielmehr war der Altar wie zum Osterfest vorbereitet: weiße Gewänder und das Meßbuch war wie zur Ostermesse aufgeschlagen. Drei Tage geschah in der Kirche nichts mehr und dann kam die „weiße Schar" mit Clemens XV.... Der Heiland erschien nun dem „hl. Vater" und verkündete ihm die Botschaft von Carpegna: „Carpegna ist Zeuge des Glockenwunders gewesen und diese Glocken haben den heutigen glorreichen Tag meiner Auferstehung im Schatten des wunderbaren Glockenturmes angekündigt. Diese Trauergewänder, die wunderbar vorbereitet wurden, bezeichnen das Ende der Kirche mit Paul VI., der besessen ist vom Dämon, bedeuten die Trauer, welche die Ungehorsamen überkommen wird... Das Gewand der Freude, das Ostergewand, bedeutet die Auferstehung der ‚Erneuerten Kirche'..."

Es ist verständlich, daß Clemens XV. nach diesem Erfolg in großer Zufriedenheit die Heimreise nach Clémery antrat. Es gibt kaum eine Nummer in der „Wahrheit", in welcher nicht von ähnlichen Erfolgen, wenn auch nicht immer so augenfälligen, der Propagandareisen Clemens XV. berichtet wird.

Es ist nun an der Zeit, meine persönlichen Eindrücke und Erlebnisse während zweier Besuche zu schildern, die, wie gesagt, am 22. November 1970 und am 25. März 1971 stattfanden. Die Planskizze und die fotografischen Aufnahmen, die Wolfgang Till, der mich bei meinem zweiten Besuch begleitete, anfertigte, dienen mir dabei als Unterlage. Die Domäne besteht aus einem geschlossenen Gebäudekomplex von drei Häusern, zwei Wohnhäusern und der sogenannten Basilika, die durch Mauern miteinander verbunden sind. Die nördliche Schmalseite liegt an der Straße von Pont-à-Mousson nach Nomeny und gehört zu einer Häusergruppe mit dem Namen Les Quatre Fers, bei welcher die Verbindungsstraße zu dem etwa zwei Kilometer entfernten Dorfe Clémery abzweigt (Planskizze 8).

Zuerst kommen zwei durch einen Hof getrennte Wohngebäude, die den Priestern, Schwestern und Helfern als Aufenthalt dienen. Im nördlichen Haus befindet sich auch die Kapelle von Maria Miterlöserin, die lange Zeit die einzige der Domäne war. In einem im Spätherbst 1970 erschienenen Bildband „Prospectus Ecclesiae Renovatae" (S. 64, Abb. 79) wird erwähnt, daß sie „unzählige Male vom Himmel besucht worden sei, während der hl. Vater dem Gottesdienst beiwohnte". An dieses Haus schließt sich ein annähernd quadratischer Hof, der von der Straße aus durch ein Schiebetor aus Wellblech be-



Planskizze 8: Die Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery, 1971

treten werden kann, an. In diesem Raume stehen meistens einige Automobile der Gemeinschaft. An der Nordwand des zweiten Gebäudes befindet sich eine kleine Nachbildung der Lourdes-Grotte, wie sie allgemein bekannt ist. Eine bemalte Gipsfigur der Muttergottes steht in der schmalen Höhle, die aus übereinandergeschichteten Natursteinen gebildet wird. Links schließt sich eine weitere, ebenfalls von Natursteinen umrahmte Nische an, in welcher ein kleiner Altar mit einer Statue des hl. Josef errichtet wurde. Hier werden häufig Andachten abgehalten. In dem dahinterliegenden Gebäude befindet sich der gemeinsame Speisesaal der geistlichen Gemeinschaft, in dem auch kleinere Versammlungen und Filmvorführungen stattfinden.

Von diesem Haus aus gelangt man in die große Andachtshalle, deren Einweihungsfeierlichkeiten ich im Anschluß an „Die Wahrheit" (Nr. 84) beschrieben habe. Man kann sie auch von der im Osten vorbeiführenden Straße aus durch eine Schiebetür aus Wellblech betreten. In der Mauer rechts von dieser Tür befindet sich eine Loggia mit zwei fensterartigen Nischen, in denen links die bekannte Büste von Jesus Pontifex mit der Tiara und dem roten Samtmäntelchen steht, die ja, wie bekannt, das wichtigste Emblem der „Erneuerten Kirche" bildet, während rechts eine als Maria Pontifex bezeichnete, bemalte Gipsfigur der Muttergottes aufgestellt wurde. Diese Loggia bildet gewissermaßen das Gegenstück zur Loggia der Peterskirche von Rom, von welcher aus die Päpste in der offiziellen Kirche den Segen urbi et orbi erteilen. Am Tage der Einweihung (31. Dezember 1967) erklärte Clemens: „Von dieser

Loggia aus werden die Gnaden sich in Fülle im ganzen Universum verbreiten" („Prospectus", Nr. 30, S. 49).

Die Andachtshalle selbst, von den Anhängern der „Erneuerten Kirche" als Basilika bezeichnet, besteht aus einem großen, rechteckigen Raum aus Wellblech, etwa in den Ausmaßen 20 × 80 m. Sie ist nach Süden orientiert, wo an ihrer Schmalseite die drei wichtigsten Altäre errichtet wurden. An ihrer Stelle befand sich noch bis zu Beginn des Jahres 1970 ein Garten mit ein paar kleineren Kapellen an den Rändern, der nunmehr durch die Wellblechkonstruktion zu einer großen Kirche zusammengefaßt wurde, welche auf diese Weise eher an eine Werkstättenhalle erinnert (Abb. 46 und 47).

Als ich mich bei meinem ersten Besuche — es war ein trüber Novembersonntag — dem Gebäude näherte, vernahm ich religiöse Gesänge, konnte aber das verschlossene Tor nicht öffnen. Nach einer gewissen Zeit schien der Gottesdienst beendet worden zu sein und ich läutete an einer Glocke, worauf ein Priester in einem weißen Habit mit blauem Gürtel und einem blauen Käppchen öffnete, der ein großes Kreuz aus glänzendem verchromten Stahl auf der Brust trug. Es war ein jüngerer Mann deutscher Herkunft, mit dem die Verständigung keine Schwierigkeiten bereitete. Im Lauf der Unterhaltung stellte sich heraus, daß er ein Theologe aus Dillingen war, der bereits unmittelbar vor der Priesterweihe stand. Als er aber den geistlichen Professoren kundtat, daß er sich zu Clemens XV. bekenne, wurde er natürlich sofort hinausgeworfen, worauf er in die engere, klosterähnliche Gemeinschaft des Kreises um den „hl. Vater Clemens" eintrat. Dort erhielt er den Namen „Pater Josef" und wurde von Clemens XV., der in der Ernennung von Kardinälen und Bischöfen nicht kleinlich ist, zum Bischof erhoben. Diese tragen ein aus dunkelblauer Wolle gestricktes Käppchen, die Kardinäle ein ebensolches aus roter Farbe. Alle Priester jedoch sind mit demselben weißen Habit bekleidet und lassen sich nur mit „Pater" anreden. Titel wie Exzellenz oder Eminenz sind ausgeschlossen. Dementsprechend gibt es auch eine weibliche Gemeinschaft nach Art von Nonnen. In dem einen der beiden Gebäude, die ich vorher erwähnte, leben die Priester, im anderen die Schwestern, die mit „Soror" angesprochen werden. Sie tragen ebenfalls einen weißen Habit mit blauem Skapulier und blauem Schleier. Als der Bischof erfuhr, daß ich kein Journalist sei, sondern ein Professor, wurde er wesentlich aufgeschlossener und teilte mir mit, daß um halb elf Uhr in einer westlichen Seitenkapelle „Maria von der Entrückung", die schon lange vor dem Bau der Basilika bestand, ein Hochamt nach der alten Liturgie mit Priesterweihe stattfände.

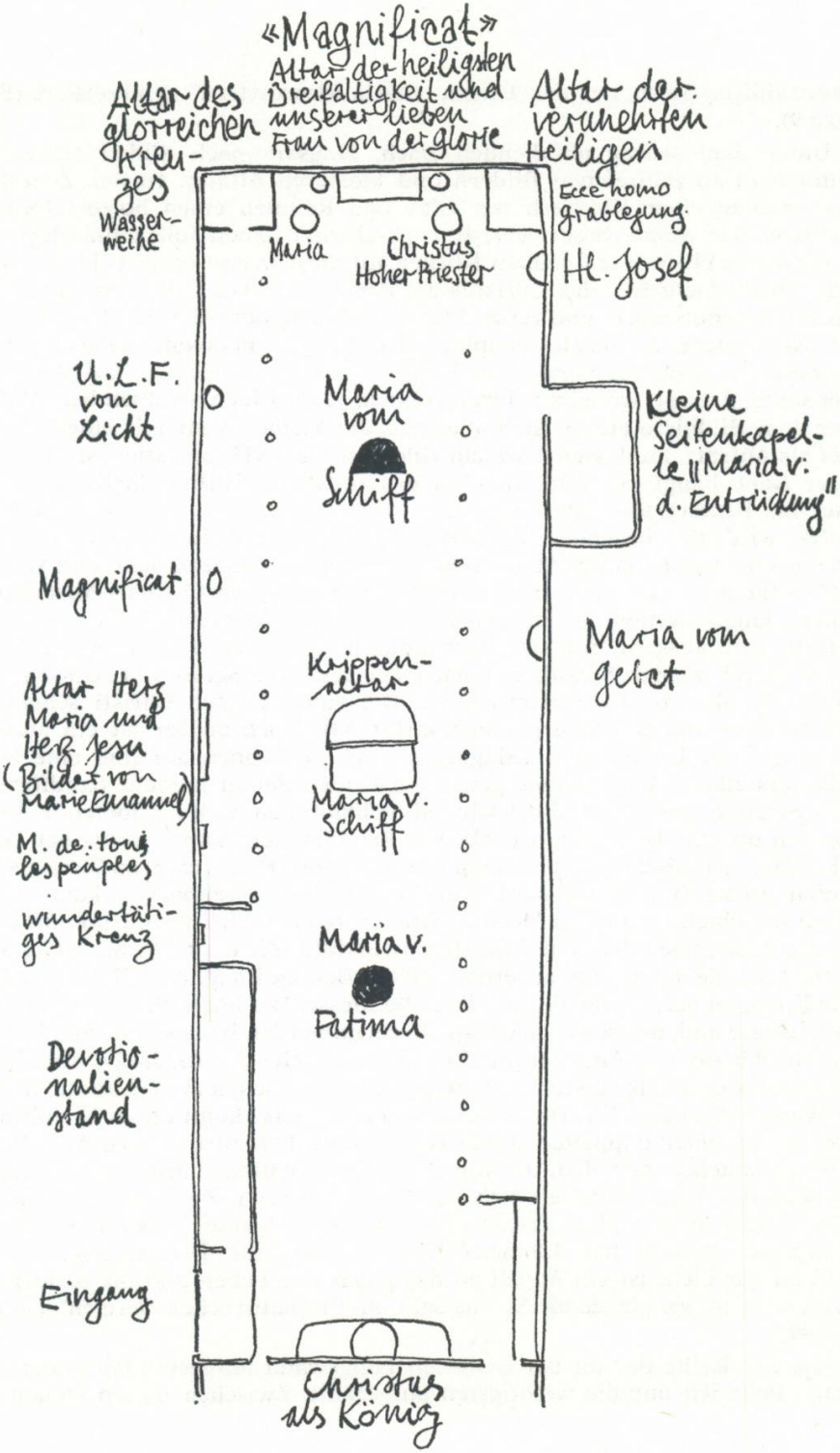
Ich bat nun, zuerst die große Kirchenhalle besichtigen zu dürfen. Es fiel mir auf, daß an beiden Längswänden der Kirche kleinere Seitenaltäre aufgestellt waren, während am südlichen Ende der Halle drei größere Altäre in einer Art von Nischen, die durch Vorhänge gebildet wurden, sich erhoben, von denen der mittlere den Charakter eines Hochaltares zu besitzen schien. Darauf deutete auch ein über ihm befindliches Spruchband hin, mit dem der ganzen Domäne gemeinsamen Titel „Marie-Corédemptrice". Auf sämtlichen Altären standen kleine, meist unbedeckte Kelche mit Patenen aus glänzendem Chromstahl, während auf dem Hauptaltar in einer großen Monstranz, wie mir schien ebenfalls aus Chromstahl, das Allerheiligste ausgesetzt war (Abb. 31).

Die Ausstattung der Altäre mit Kelch und Patene, wozu noch eine an einem bestimmten Platz verwahrte Büchse mit ungeweihten Hostien hinzuzurechnen ist, soll es den Priestern ermöglichen, jederzeit die hl. Messe lesen zu können. Ich habe ja bereits die verschiedenen Formen der Meßfeier und die vereinfachten Voraussetzungen für die Erteilung der Priesterweihe erwähnt. Im Gegensatz zu den Protestanten, die das Priestertum völlig abschafften, kann bei Clemens XV. jedermann ohne allzu große Schwierigkeiten Priester werden. Dementsprechend teilte mir Pater Josef mit, daß jede Woche mindestens eine Priesterweihe gefeiert würde und daß auf diese Weise die „Erneuerte Kirche" bereits über Tausende von Priestern verfüge (Abb. 42).

Nach dieser allgemeinen Einführung beginne ich damit, die Kirche im einzelnen zu beschreiben.

Was zunächst einmal auffällt, ist der geradezu atemberaubende Kitsch, der sich über die ganze Inneneinrichtung erstreckt. Das betrifft sowohl die Verkleidung der Wellblechwände mit künstlichen Rosenguirlanden, die Figuren und die Malereien als auch das gesamte übrige Inventar. Man glaubt, sich in einem erweiterten Devotionalienladen zu befinden, dessen Inhalt demjenigen der Krambuden im Umkreis großer Wallfahrtsorte entspricht. Die Altarbilder sind zwar handgemalt, strahlen aber genau die gleiche süßliche, naive Sentimentalität aus wie die billigsten Farbendrucke. Das gleiche gilt für die gipsernen Heilgenfiguren mit den rosigen Wangen, den himmelblauen Augen und ihrer priesterlichen oder königlichen Bekleidung, die kostbaren Prunk auf billige Art nachmachen will. Man ist versucht, von diesem optischen Eindruck her die ganze „Erneuerte Kirche" entsprechend niedrig einzuschätzen, womit man ihr aber als Gesamterscheinung Unrecht täte, weil sie tatsächlich imstande ist, ihren Anhängern echte Erlebnisse tiefer Ergriffenheit zu vermitteln, wovon ich mich wenige Stunden später persönlich überzeugen konnte. Guter Geschmack und echte Religiosität haben weniger miteinander zu tun als man glauben möchte, auch in den sogenannten Kulturstaaten, in denen ja doch nur ein kleiner Teil der Bevölkerung künstlerisch ansprechbar ist. Die moderne Massenzivilisation wirkt sich hier eher gegenteilig aus.

Doch beginnen wir mit der Beschreibung des Inventars der Andachtshalle im einzelnen. Man betritt sie durch das bereits erwähnte Tor am hinteren Ende der östlichen Seitenwand. Unter dem schräg abfallenden Dach ist gleich neben dem Eingang ein abgetrennter größerer Devotionalienladen untergebracht. Eine ältere Schwester verkauft dort die für die „Erneuerte Kirche" charakteristischen Devotionalien, kleine Medaillen von Christus Pontifex in Farben, das Bild der hl. Dreifaltigkeit als drei gleichen Personen in der oben beschriebenen Weise, Statuen von Christus Pontifex und der hl. Maria von der Entrückung, alles nach den oben erwähnten Vorbildern. In einem großen Schriftenstand findet man die gesamte Propagandaliteratur der „Erneuerten Kirche", die neueren Exemplare der „Wahrheit" sowie die sogenannten Familienbriefe, die für die Abendmahlsheime bestimmt sind. Daneben gibt es aber auch allerlei andere Andachtsbilder und Devotionalien, Rosenkränze u. dgl. Auch eine Wiedergabe des Wappens Clemens' XV. kann man erwerben; unterhalb der Tiara mit dem Schlüssel Petri erscheint das eigentliche Wappen, in dessen Mittelpunkt sich die Ringe der hl. Dreifaltigkeit mit der segnenden Hand Gottes, dem Kreuze Christi und der Taube befinden und darüber ein



Planskizze 9: Grundriß der Basilika der Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery

sechsstrahliger Stern, der das Thema „Maria Meeresstern" symbolisiert (Planskizze 9).

Unter dem schräg abfallenden Dach, langsam nach Süden schreitend, kommt man an zahlreichen Bildern und kleineren Altären vorbei. Zuerst erblickt man in einer Nische hinter Glas und Rahmen einen holzgeschnitzten Crucifixus, der wunderbarerweise Blut geschwitzt haben soll; zumindest werden die roten Flecken auf seinem Körper auf diese Weise erklärt. In der Nähe hängt ein Glasgemälde, das Christus als Papst zeigt, vor dem sich ein kleiner Altar mit Bischofsmütze und verdecktem Kelch befindet (Abb. 32). Etwas später folgt „Notre Dame de tous les Peuples". Hier hängt, von einem weißen Vorhang eingefaßt, ein größeres gerahmtes Bild, das die Muttergottes, auf der Weltkugel stehend, zeigt, wobei aus ihren Händen je drei Lichtstrahlen herabfallen. Unter dem Bildnisse erhebt sich abermals ein kleiner Altar mit einem Tabernakel als Aufsatz, an dessen Türe ein Bild von Pius XII. befestigt ist (Abb. 35). In der Nähe hängt ein Bild, welches das verklärte Antlitz Christi darstellt, wobei im Hintergrund, halb verdeckt, das Gesicht des leidenden Heilands sichtbar wird. Der Legende nach soll es von selbst auf der Leinwand hervorgetreten sein, nachdem der Maler sein Werk vollendet hatte. Schreiten wir der Wand entlang, so erblicken wir ein großes Gemälde von Christus Miséricorde in einem langen weißen Kleide, mit einem roten brennenden Herzen, von dem ein Blutstrahl ausgeht, der sich nach links unten verbreitert. Ihm entspricht ein leuchtend weißer Strahl, der nach der anderen Seite geht, dessen Ausgangspunkt aber nicht erkenntlich ist. Die ganze Person Christi scheint in einen Nimbus von Strahlen getaucht (Abb. 33). Noch größer ist ein anderes Bildnis mit der Unterschrift „Magnificat". Wir erkennen auf ihm eine Herz-Mariä-Darstellung. Vom Herzen gehen auf beiden Seiten je sechs bandförmige weiße Streifen aus; auch ihr Kleid ist vollkommen weiß. Anbetende Engel schweben um das Bild herum (Abb. 34). Beide Bilder stammen aus der Hand des Kardinal-Erzbischofs Marie-Emanuel, der in der Hierarchie um Clemens XV. offenbar an zweiter Stelle steht. Auf Grund einer Offenbarung kam er aus Kanada zu seinem verehrten Meister. Wiederum ein Stück weiter kommt abermals ein Altar, über dem ein doppeltes Brustbild mit dem Thema „Herz Jesu und Herz Mariä" hängt. Bei unserem zweiten Besuch im März 1971 las Kardinal Marie-Emanuel gerade vor diesem Bild die Messe. Die letzte Statue an der östlichen Längswand, der sogar eine Kapelle gewidmet ist, ist das Gnadenbild U. L. Frau vom Lichte. Der Altar ist im „Prospectus Ecclesiae" (S. 28/29, Abb. 3) abgebildet. Das Gnadenbild steht auf zwei Sockeln zwischen zwei Wandtafeln mit dem Wappen Clemens XV. Der Strahlenkranz um das Haupt dieser Herz-Mariä-Figur ist aus einer doppelten Reihe von elektrischen Birnen gebildet, ebenso wie die dreifachen Strahlen, die von ihren Fingerspitzen nach abwärts gehen. Zu Füßen der Figur befinden sich die Schlüssel Petri. Zu beiden Seiten des Altars stehen zwei kleine Tische, auf die man ebenfals zwei Figuren der Muttergottes gestellt hat. Clemens XV. gibt folgende Erläuterungen: „Der Appell an das Licht ist ein Appell an das glorreiche Leben und die Kinder des Lichtes werden wie glänzende Sterne sein im übernatürlichen Bereich" (4. Jänner 1949).

Aus der Reihe der an der östlichen Längswand aufgestellten Bilder und Figuren habe ich nur die wichtigsten aufgezählt. Zwischen diesen stehen auf

größeren oder kleineren Postamenten eine Unzahl von anderen Heiligenfiguren, die meistens Geschenke von Mitgliedern der „Erneuerten Kirche" darstellen.

Von größerer Wichtigkeit sind erst wieder die drei Altäre an der südlichen Schmalseite der Basilika. Eine besondere Bedeutung kommt dem Altar vom „Wundertätigen Kreuz der Glorie" in einer tiefen von Volants eingefaßten Nische auf der linken Seite zu (Abb. 36).

Es handelt sich um einen holzgeschnitzten Crucifixus, nur wenig unter Lebensgröße, der unmittelbar vor der Rückwand der Basilika aufgestellt wurde. Er wird von Engeln flankiert, während zu seinen Füßen das Lamm Gottes sitzt. Die Bildunterschrift lautet: „An diesem Altar glorifizierte der hl. Vater die Passion Jesu." Damit hat es folgende Bewandtnis:

Das Kruzifix hatte ursprünglich nicht den Charakter eines Gnadenbildes. Erst später erschien der Heiland dem hl. Vater und sagte zu ihm: „Dieses wundertätige Kruzifix wird jene Wunder wirken, um welche Ihr davor mit Vertrauen bittet." Am 8. September 1970 erschien der Heiland abermals dem hl. Vater und erteilte ihm diesen Befehl: „Mein Sohn, das dunkle Kreuz soll ein Kreuz der Glorie werden, Ihr müßt Lichtstrahlen daran befestigen..." „Anderntags wurden zwölf Strahlen am Kreuz befestigt und dieses Kreuz der Glorie ist am 9. September 1970 um 15 Uhr eingeweiht worden. Schon zu Beginn der Feierlichkeit erscheint die heiligste Jungfrau ganz glorreich, gleich einer hellen Sonne in der heiligsten Dreifaltigkeit. Blitzstrahlen gehen aus ihren Händen auf die Welt hernieder..." Wie man auf dem Bilde sieht, hat man in Erfüllung dieses Auftrages zwölf lange Holzstäbe, welche die Strahlen versinnbildlichen sollen, hinter dem Kreuze angebracht.

Es heißt weiter: „Der hl. Vater fühlt sich gedrängt, eine große Hostie in Form eines Kreuzes zu konsekrieren. Nun ist es nicht mehr nur ein Holzkreuz, welchem wir Ehre erweisen, sondern ein lebendiges Kreuz, welches wir anbeten: der wahrhaft gegenwärtige Heiland. Der Heiland spricht: ‚Ich komme zu Euch als glorreiches Kreuz, als lebende Hostie, als Hostie des Lebens in Form des Kreuzes...' " (vgl. „Die Wahrheit", Nr. 88, Februar 1971).

Auf dem Altartisch steht eine durchsichtige Dose aus Plastik, die mit Hostien angefüllt ist. Jeder Priester kann seinen Bedarf dort decken. Daneben stehen zwei Glasflaschen mit geweihtem Salzwasser. Etwas rechts davon hat man auf dem Erdboden ein großes Wasserfaß aufgestellt. Gleich dahinter befindet sich ein Tischchen mit einer Schale Salz und einigen Trinkbechern. Vor diesem Altar werden nämlich Salz und Wasser geweiht. Je nach der Situation können die Wallfahrer geweihtes Salz, in kleine Röhrchen gefüllt, mitnehmen oder Flaschen mit in Wasser aufgelöstem Salz mit nach Hause nehmen. Die Weihe von Salz und Wasser wird nach einer dort liegenden Anweisung folgendermaßen durchgeführt: Bevor man die Weihe vornimmt, tut man Salz ins Wasser. Dann konsekriert man eine Hostie mit den Worten:

„Hoc est enim Corpus meum, Corpus Mariae;
Hic est enim Calix Sanguinis mei, Sanguis Mariae
pro Gloria Sanctae Trinitatis.
Hic sunt Jesus + Maria + Josef."

Dann segnet man das Wasser mit der hl. Hostie, indem man folgendes Gebet sagt:

„Zu Deiner größeren Ehre, o Jesus, und zum Triumph Deines glorreichen Kreuzes, schenke uns die Gabe der Krankenheilung durch dieses Wasser und dieses Salz.
Magnificat! Alleluia!"

Unmittelbar neben diesem Altar, genau in der Mitte der Südwand, befindet sich der Magnificat-Altar, vor dem beständig das Allerheiligste ausgesetzt ist. Wir haben ihn bereits ausführlich beschrieben (Abb. 31).

Ihm schließt sich auf der rechten Seite eine altarähnlich zusammengefaßte Gruppe von Gegenständen an, die man ihrem Ausdrucksgehalt entsprechend am ehesten unter dem Titel „Ecce homo" zusammenfassen könnte. An der Rückwand hängt ein größeres Gemälde, das den dornengekrönten Heiland, dessen Leib mit zahlreichen Wunden bedeckt ist und der einen roten Mantel trägt, darstellt. Davor steht die Holzplastik einer Grablegung und zuvorderst auf dem Tisch ein von einem weißen Tuch umkleideter quadratischer Korb, in dem sich zahlreiche abgeschlagene Köpfe von Gipsfiguren Christi und verschiedener Heiliger befinden. Clemens XV. läßt solche Bruchstücke mit Eifer sammeln, um sie als Propagandamaterial gegen die „Romkirche" zu verwenden, die nach seinen Worten so verderbt ist, daß sie Figuren Christi und der Heiligen aus den Kirchen hinauswirft und zerstört (Abb. 37).

Wenn wir bei unserem Rundgang an der westlichen Wand der Basilika wieder zurückschreiten, so treffen wir rechts vorne zuerst auf eine Gipsfigur des hl. Josef unter einem Baldachin aus weißen Tüchern. Es handelt sich um eine annähernd lebensgroße Statue; der hl. Josef führt das kleine Jesuskind an der Hand. Obwohl die Figur an sich schon bekleidet dargestellt ist, hat ihr Clemens einen weißen, rot eingefaßten Mantel nach Art eines Rauchmantels umgehängt und eine billige bronzierte Krone aufs Haupt gesetzt (Abb. 43).

Etwas später kann man durch eine Tür einen zweigeteilten Nebenraum betreten, den man am ehesten als eine Art Sakristei mit anschließender Kapelle bezeichnen kann. Die Kapelle bestand schon lange vor der Errichtung der Basilika und wurde am 2. Februar 1968 eingeweiht. Dennoch hat sie im Kult der „Erneuerten Kirche" eine zentrale Bedeutung. Sie ist nämlich U. L. Frau von der Entrückung gewidmet. Dieser Titel kennzeichnet ihre bevorzugte Stellung zur Genüge, was ja meine früheren Ausführungen hinreichend bezeugen. Aber auch sie besteht lediglich aus Wellblech und nur die besonders dick angebrachten Rosenguirlanden mildern den Eindruck einer billigen Autogarage ein wenig ab. Inmitten des Altares erblickt man abermals die bekannte Figur des Christus Pontifex.

Dieser Raum ist im Winter als einziger heizbar und in ihm finden auch intimere Feiern, wie etwa Priesterweihen, statt.

Im Prospectus Ecclesiae kennzeichnet Clemens XV. ihre Bedeutung mit folgenden Worten: (Hier) „... opfert der hl. Vater alle Planeten Gott dem Vater auf und verkündet den Zusammenschluß aller Planeten mit der Erde, die erneuert und verwandelt wird."

Wenn ich mich recht erinnere, befinden sich an der Westwand auch die Vergrößerungen jener ominösen fotografischen Aufnahmen, die am 24. März 1968 bei einer Nachmittagsfeier im einstigen Garten der Domäne, bevor die Basilika auf ihm errichtet wurde, hergestellt wurden. Damals fand eine Prozession zu Ehren des Altarssakramentes statt und an dieser Prozession sollen

auch die interplanetarischen Brüder teilgenommen haben, welche dabei ihre irdischen Brüder besuchten. Auf diesen Aufnahmen sieht man aber lediglich Lichtflecken, wie sie jedem Fotografen unter bestimmten Voraussetzungen (Lichteinfall usw.) passieren können. Die Anhänger der „Erneuerten Kirche" jedoch benützen die Bilder zur Stützung ihrer Hypothese von den Interplanetariern (vgl. „Prospectus Ecclesiae", S. 36/37).

Im übrigen ist der Glaube, daß die Linse eines Fotoapparates geheimnisvolle Dinge aufnehmen kann, die den Menschen verborgen sind, nicht neu; schon seit Jahrzehnten berufen sich auf ihn immer wieder Visionäre, Spiritisten und andere medial veranlagte Personen.

Über dem letzten Altare an der Westwand, der im Vergleich zu den anderen wieder größere Bedeutung besitzt, steht vor weißen Volants und von vier Engeln umgeben eine gekrönte Marien-Statue mit dem Titel „Unserer Lieben Frau vom Gebet". Diesen Altar bezeichnete Clemens XV. als eine neue Kapelle, als er sie am 9. Juli 1970 einweihte. Bei dieser Gelegenheit erklärte er:

„Wir widmen diese Statue dem Gebet und machen sie zu Unserer Lieben Frau vom Gebet... Höre all unsere Wünsche, verwirkliche alle Deine Versprechungen und der Mantel der Glorie, den wir Dir anvertrauen, soll der Mantel der heiligen Kirche sein... ‚Mein Sohn', gibt die heiligste Jungfrau zur Antwort, wobei sie erscheint, ‚dieser Titel ist sehr bedeutsam. Das eindringliche, vertrauensvolle Gebet erlangt Euch das Heil der Welt, ja die Rückkehr aller Schafherden in den einen großen Schafstall. Du hast mich zur Hirtin der heiligen Kirche ernannt und Jesus zum Guten Hirten. Der Mantel, den Du mir heute übergibst, ist eine himmlische Zierde der Glorie und der Gnaden für die ganze Menschheit... Ich bin unaufhörliches Gebet bei Gott, unserem himmlischen Vater, um für Euch einzutreten und Euch die Entrückung und Verklärung zu erlangen...' "

Der 1. August 1970, der Tag Petri Kettenfeier, bringt die Krönung Unserer Lieben Frau vom Gebet, bei der über hundert Pilger anwesend sind... Vom frühen Morgen an werden laufend Messen gelesen... Nach einer Sakramentsprozession um vier Uhr gibt der heilige Vater unter anderem folgende Erklärungen ab:

„Wir verkünden dieses feierliche Dekret zur Befreiung der Kirche von ihren Fesseln... Die Ketten des hl. Petrus sollen für immer fallen durch die Kraft derjenigen, die da ist Maria, die Frau aller Nationen, aller Völker, aller Planeten, aller Ewigkeiten... Deine glorreiche Krönung sei die heiligste Dreifaltigkeit selbst, Deine glorreiche Krönung sei Jesus-Hostia... Deine Krönung, die wir heute vollbracht haben, sei das Zeichen unserer Entrückung auf den Planeten der Herrlichkeit. Wir werden nachher glorreich zurückkommen nach Deinem Beispiel und werden die universale Kirche der Glorie aufbauen..." („Die Wahrheit", Nr. 85, Oktober 1970.)

Die Figur ist annähernd lebensgroß, ihre Hände sind gefaltet, über einem weißen Kleide trägt sie einen von der Krone bis zu den Füßen herabwallenden Umhang aus weißen Spitzen (Abb. 40).

Nachdem wir auf solche Art den Seitenwänden der Basilika entlanggeschritten sind, bleibt es uns noch übrig, auch die Mittelhalle genauer zu betrachten.

Gehen wir von Süden nach Norden, so treffen wir genau gegenüber dem Magnificat-Altar eine kleine Holzplastik von U. L. Frau im Schiff, vor welcher ein größeres Arrangement von künstlichen Blumen in allen Farben errichtet wurde. Es ist nicht ohne weiteres ersichtlich, aus welchem Grunde diese Plastik hier aufgestellt wurde, da ja auf dem großen Altar in der Mitte der Basilika dieselbe Figur noch ein zweites Mal vorhanden ist. Dort nimmt ein

Doppelaltar sozusagen eine beherrschende Stellung ein. Beide Altäre stehen Rücken an Rücken gegeneinander. Nach Süden zu blickt der Krippenaltar. Auf dem Altartisch steht ein mit einem seidenen Tuch bedeckter Kelch, daneben ein Tablett mit Wasser und Wein. Er ist sozusagen stets bereit zur Feier der hl. Messe. Darüber baut sich ein riesiger Krippenberg in mehreren Szenen auf, in dessen Mitte die Geburtsgrotte dargestellt wird. Über das billige moderne Massenerzeugnis brauchen wir hier keine Worte zu verlieren (Abb. 44).

Gegengleich mit Blick auf Norden steht in einer aus weißen Tüchern und Volants gebildeten Nische eine zweite und größere Figur U. L. Frau im Schiff. Dieser Altar bildet das Ziel feierlicher Prozessionen, die sich gewöhnlich den Festgottesdiensten oder Hochämtern anschließen. Unsere Bilder zeigen eine solche Prozession, die zum Abschluß einer ganz internen Feier der klösterlichen Gemeinschaft, ohne fremde Besucher, am Feste Mariä Verkündigung abgehalten wurde. Kardinal Emanuel fungierte bei dieser Gelegenheit als Zelebrant im Ornat, während ihm Clemens XV. im schlichten Papstgewand, mit der Figur der Maria von der Entrückung in Händen, nachfolgte. Auf der anderen Seite links ist der Kardinalchauffeur erkennbar, der, ebenfalls mit einer ziemlich großen Marienfigur in der Hand, die Prozession eröffnete (Abb. 41 und 45).

Noch weiter rückwärts, gegen den Eingang zu, steht auf einem Postament eine Nachbildung der Muttergottes von Fatima, welche begreiflicherweise in der Domäne Marie-Corédemptrice im Hinblick auf das Dritte Geheimnis eine besondere Verehrung genießt. Ihr gegenüber, an der nördlichen Querwand, konnte aus baulichen Gründen nur in der Mitte ein kleiner Altar aufgestellt werden. Über dem Altartisch steht eine lebensgroße Herz-Jesu-Figur, die aber Christus zugleich als König darstellt. Über dem weißen Kleid ist ein Purpurumhang drapiert, während er eine große Krone, die mit bunten Steinen verziert ist, auf dem Haupte trägt. Wie auf den meisten Altären der Domäne ist auch dieser von weißen gerafften Volants umrahmt, in denen man neun Gipsengel untergebracht hat. Unter der Reihe der desillusionierenden Andachtsgegenstände gebührt ihm entschieden der erste Preis! Kardinal Emanuel, der eben dabei ist, vor dieser Figur eine kleine Andacht zu verrichten, scheint dies aber nicht im mindestens zu stören (Abb. 38).

Schon bei meinem ersten Besuch im Jahre 1970 waren mit der Besichtigung der Basilika, der Durchsicht des religiösen Schriftenmaterials im Devotionalladen und den an meine Begleitperson gerichteten Fragen rasch zwei Stunden vergangen. Es war höchste Zeit, mich in die Kapelle Maria von der Entrückung zu begeben, wo, wie ich bereits erwähnt habe, damals — es war ein Sonntag — eine Priesterweihe mit anschließendem Hochamt stattfinden sollte, an der teilzunehmen man mich eingeladen hatte. Um halb elf Uhr nahm die Zeremonie den Anfang.

Als ich die kleine Kapelle betrat, war sie bereits gesteckt voll, da sie ja für kaum mehr als fünfzig Personen Platz bietet. In der ersten Reihe saßen zwei Kardinäle und zwei Bischöfe, an ihren roten und blauen Wollkäppchen erkenntlich. Zwei weitere Bischöfe amtierten in modernen Meßgewändern mit Mitren aus Pergament auf den Köpfen, die mit Golddraht verziert waren. Hinter den Bischöfen hielt der zu weihende Neupriester in einem roten Meßgewand seinen Einzug. Der predigende Bischof, ein älterer Mann mit scharf geprägten

Gesichtszügen, machte einen asketischen Eindruck; er mochte etwa sechzig Jahre alt sein. Er sprach vom nahen Weltuntergang und von den Freuden und Herrlichkeiten, welche die Anhänger der „Erneuerten Kirche" zu erwarten hätten, und die ihnen ohne vorherige Leiden oder Strafen im Fegefeuer zuteil würden. Sie könnten sich der reinen Freude ohne jede Spur von Angst schon jetzt hingeben. Der zelebrierende Bischof, der die Mitra übrigens auch bei Wandlung und Kommunion aufbehielt, vollzog die Priesterweihe mit Handauflegung und symbolischer Kelchübergabe sowie Salbung noch vor der Wandlung. Sie stellte im wesentlichen eine Kürzung der Priesterweihe der römischen Kirche dar, indem sie die Fülle der Zeremonien auf ihre wesentlichen Teile beschränkte. Die ganze hl. Handlung wurde von Harmoniumspiel und Volksgesang begleitet. Es fiel mir auf, daß bei der Wandlung, der die Kommunion fast unmittelbar folgte, auch die Laien fast alle aus kleinen Taschen oder Beutelchen Miniaturhostien hervorzogen, die Wandlungsworte mitsprachen und sich selbst die Kommunion erteilten. Auf meine diesbezügliche Frage wurde mir später erklärt, daß fast alle Anwesenden Priester gewesen seien.

Nach Beendigung der Messe, die mit der Predigt etwa eine Stunde gedauert hatte, erschien unerwaret der „hl. Vater" persönlich und erteilte dem Neupriester und darnach auch den Anwesenden den „päpstlichen Segen". Er besitzt eine mittelgroße, eher kleine, etwas rundliche Gestalt, auch der Kopf ist rund, so daß der ganze Mann ein wenig an Johannes XXIII. erinnert und beim ersten Anblick eher den Eindruck eines gütigen väterlichen Priesters erweckt. Er trug wie der echte Papst eine weiße Soutane aus gutem Stoff, einen ebensolchen seidenen Gürtel und das weiße Käppchen. Hinter der großen Brille erkannte ich dunkelbraune Augen, deren Blick schwer zu ergründen war.

An das Amt schloß sich eine sakramentale Prozession, wobei der neugeweihte Priester zum erstenmal die große Monstranz ohne Velum in den bloßen Händen hielt. Ich hatte nun Gelegenheit, mir den jungen Mann, der wohl kaum viel älter als zwanzig Jahre war, genauer zu betrachten und bemerkte sehr wohl den Ausdruck tiefer Ergriffenheit, der von seinem Antlitz ausging. Das schmale, echt französische Gesicht war von dunklen Locken eingerahmt; die Züge schienen von großer Feinheit, was aber auch durch den aktuellen Anlaß bewirkt sein mochte. Die Prozession verließ die Kapelle, bewegte sich in Schlangenlinien durch die ganze Kirche, worauf das Allerheiligste am mittleren Altar der großen Halle (Maria vom Schiff) abgestellt wurde und der Neupriester den Primiz-Segen erteilte und zwar in steter Wiederholung je einer Gruppe von drei Personen, die der Reihe nach vortraten und niederknieten. Ich hielt mich zuerst diskret im Hintergrund, entschloß mich aber dann doch, mit der letzten Gruppe nach vorne zu gehen, weil ich mich nicht ganz ausschließen wollte und dabei glaubte, mit dem ergriffenen jungen Mann, der mir ja irgendwie trotz allem „unter die Räuber gefallen" schien, auf eine nicht näher begründbare Art einen menschlichen Kontakt herstellen zu können.

Die Zeit war rasch vorgeschritten und ich wollte nicht einfach fortgehen, ohne mich von Pater Josef, der mich bei Beginn meines Besuches geführt hatte, zu verabschieden. Bei dieser Gelegenheit wollte ich auch noch einiges in Erfahrung bringen über die verschiedenen Stufen der Priesterweihe. Wenn es auch nur e i n Sakrament gibt, so gibt es doch Unterschiede des Grades. Die Empfänger der „großen Weihe" gehören dem Orden der „Apostel von der unend-

lichen Liebe" an und sind unverheiratet. Die Priester mit der „kleinen Weihe" können Männer und Frauen sein und weiterhin ein weltliches Leben führen. Darunter befanden sich diejenigen Teilnehmer am Gottesdienst, welche die Wandlungsworte mitsprachen und sich selbst die Kommunion erteilten. Sie gehören dem dritten Orden der „Erneuerten Kirche" an und nennen sich „Les croisés". Den zweiten Orden bilden die Schwestern, sorores genannt, die ebenfalls in der Domäne von Clémery leben, einen weißen Habit mit blauem Gürtel, blauem Skapulier und blauen Kopftüchern tragen.

Bei meinem ersten Besuch schied ich mit der Überzeugung, zwar sehr viel, aber doch noch lange nicht alles erfahren zu haben und nahm mir vor, diesen Ort noch ein zweitesmal aufzusuchen. Vor allem bedauerte ich es, keine Fotografien von der Andachtshalle und den sie bergenden Kultobjekten zu besitzen. Beim späteren Lesen des „Prospectus Ecclesiae", den ich ebenfalls schon bei meinem ersten Besuch erworben hatte, stellte ich außerdem noch fest, daß Clemens XV. auf sechs Tafeln in vielen Feldern das ganze Evangelium gemalt hatte. Auch sie wollte ich unbedingt persönlich in Augenschein nehmen. Deshalb entschloß ich mich im März 1971 zu einer zweiten Reise in Begleitung des Volkskundlers Wolfgang Till, dessen Aufgabe vor allem in der Anfertigung charakteristischer Lichtbilder bestehen sollte. Um sicher zu gehen, meldete ich mich zehn Tage vorher an, erhielt aber keine Antwort, was ich als gutes Zeichen deutete. So reisten wir denn am 24. März 1971 in München ab und trafen am 25. März, am Feste Maria Verkündigung, gegen halb elf Uhr vormittags in Clémery ein.

Da es ein gewöhnlicher Werktag war und Wallfahrer in größerer Anzahl sich ohnedies nur jeden ersten Sonntag im Monat einzufinden pflegen, waren wir die einzigen Gäste. Pater Josef, der uns empfing, war sichtlich überrascht; er habe mit der Antwort solange gewartet, bis der „hl. Vater" von einer Reise zurückgekehrt sei und das sei erst zwei Tage vorher der Fall gewesen. So war es natürlich, daß ich sie nicht mehr rechtzeitig erhalten hatte. Die Antwort habe eine Ablehnung enthalten, aber nun sei ich eben doch da und er müsse erst mit dem „hl. Vater" reden, da man das Fest Mariä Verkündigung ohne Teilnahme der Fremden feiern wolle.

Nach einer Weile kam er sichtlich erleichtert zurück und sagte, wir könnten nunmehr doch an der Feier teilnehmen, nur das Fotografieren müsse möglichst unauffällig geschehen. Ich merkte, daß irgend etwas nicht stimmte und bohrte deswegen solange nach, bis ich die wahren Hintergründe zuletzt doch noch erfuhr. Folgendes hatte sich zugetragen: Der „hl. Vater" habe (so sagte wenigstens Pater Josef) zuerst den Himmel um Auskunft gebeten, ob er mich empfangen und meine Wünsche erfüllen solle. Darauf sei eine Schrift erschienen mit den Worten „nicht kommen". Auf die Frage, warum ich aber jetzt doch dableiben dürfe, wurde mir geantwortet, wenn die Schrift in schwarzer Farbe erschienen wäre, so hätte dies eine eindeutige Absage bedeutet. Nun aber habe ihm der „hl. Vater" mitgeteilt, daß die Schrift in weißer Farbe erschienen sei, was ein viel günstigeres Omen sei in dem Sinne, daß im Hinblick auf meine Person doch noch Hoffnung bestehe. Die sechs Bildtafeln des Evangeliums allerdings, die in den Privaträumen des „hl. Vaters" hingen, dürfe ich nicht persönlich in Augenschein nehmen, als Ersatz jedoch könne ich sechs Schwarz-Weiß-Kopien im Großformat erwerben.

Wir seien gerade recht gekommen zum Beginn des Festgottesdienstes, der im alten Haus in der Kapelle „Maria-Miterlöserin" im engsten Rahmen gefeiert und um halb elf Uhr beginnen würde. In der kleinen Kapelle waren kaum mehr als zwanzig Personen anwesend, alles Mitglieder der Ordensgemeinschaft. Ein Kardinal feierte das Hochamt, der „hl. Vater" kniete im weißen Habit mit rotem Schulterumhang an der linken Seite mit dem Profil gegen das Publikum und seine Gesten ließen erkennen, daß er ständig Visionen hatte.

Ein Pater spielte Harmonium, wozu die Gemeinde religiöse Lieder nach ausgegebenen Texten sang. Folgendes Gebet, das auf den Festtag besonderen Bezug hatte und auf einem Flugblatt ausgegeben wurde, teile ich hier mit:

„Prière dogmatique.

O Marie. Vous êtes en la Sainte Trinité l'Immaculée Conception, la Sagesse, le Jérusalem céleste. Vous êtes pour nous Corédemptrice, Médiatrice, Avocate. Mère de Dieu, pleine de grâce. Vous êtes l'Arche vivante de la Victoire, Pontife de la Sainte Église, Porte-Christ. Vous donnez au monde la Vérité et la Lumière. Notre-Dame de la Révélation. Vous êtes l'Eucharistie vivante. Ciboire de la Trinité, Calice de Jésus, vrai Dieu et vrai Homme. Votre Fils Jésus est notre Hostie de Vie. Tous Deux incarnés par miracle. Vous êtes conçue du Saint-Esprit. Au Ciel, o Marie, vous êtes pour l'Église, une Mère glorieuse, pleine de Bonté, de Miséricorde, d'Amour et de Lumiére. Gloire, amour, triomphe à Marie, l'Immaculée Conception!"

Nach Schluß des Gottesdienstes begaben wir uns zurück in die Andachtshalle. Während wir vor Beginn des Hochamtes darin den Kardinal Emanuel antrafen, als er vor einem kleinen Altar ganz allein eine Messe las, war der Raum nunmehr völlig leer. Pater Josef und ein zweiter Priester, Pater Gabriel, begleiteten uns. Während ich mich im rückwärtigen Teil der Basilika in ein ausführliches Gespräch mit Pater Josef einließ, führte Pater Gabriel meinen Mitarbeiter durch die Basilika und gab mit großem Eifer die nötigen Erklärungen.

Da ich von den Einzelheiten der Liturgie doch noch recht wenig Ahnung hatte, fragte ich Pater Josef, ob die Kommunität nicht etwa ein eigenes Meßbuch besitze. Das war nun tatsächlich der Fall, aber es dürfe eigentlich nur an Mitglieder der „Erneuerten Kirche" abgegeben werden. Ich wandte dagegen ein, daß es in meinem besonderen Fall doch selbstverständlich sei, daß man zuerst wissen wolle, bevor man glaube. Das sei bei einem Professor doch wirklich nicht erstaunlich. Das sah er ein, und ich erhielt tatsächlich ein liturgisches Heft mit dem Titel „Magnifikat" ausgefolgt, das eigentlich ein Meßbuch darstellt und dem ich die oben erwähnten sieben Meßformen entnommen habe.

Bis zwei Uhr nachmittags hatte ich Zeit, meine Neuerwerbungen zu betrachten. Die Darstellungen auf den sechs Evangelientafeln, die mich vor allem interessierten, faßt Clemens XV. im Prospectus Ecclesiae (S. 62/63) folgendermaßen zusammen: „1. Tafel: Die Menschwerdung, die Kindheit Jesu und sein verborgenes Leben (13 Bilder). 2. Tafel: Vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum zweiten Ostern. Erstes Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu (26 Bilder). 3. Tafel: Vom zweiten Ostern zum dritten Ostern. Zweites Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu (22 Bilder). 4. Tafel: Vom dritten Ostern bis zum Palmsonntag. Das dritte Jahr des öffentlichen Wirkens Jesu (36 Bilder). 5. Tafel: Die heilige Woche. Palmsonntag bis zum Abendmahl. Von Bethanien nach Jerusalem. (49 Bilder). 6. Tafel: Die Passion Jesu Christi, unseres Herrn und sein Leben in der Glorie (30 Bilder) (Abb. 48).

So sehr es zu bedauern ist, daß es von diesen Tafeln keine Farbreproduktionen gibt, so ermöglichen es die Schwarz-Weiß-Aufnahmen doch immerhin, einen oberflächlichen Eindruck von dem kindertümlichen, naiven Malstil ihres Schöpfers zu gewinnen, der sich noch am ehesten mit den süddeutschen bäuerlichen Hinterglasbildern der letzten Periode vergleichen läßt. Die einzelnen Szenen, die auf den Tafeln wiedergegeben werden, sind völlig regellos auf der Malfläche verteilt. Das erkennt man schon daran, daß auf den gleichgroßen Tafeln bald mehr bald weniger Motive dargestellt sind, die zwischen 13 und 49 (auf der fünften Tafel) schwanken. Ihre Größe ist vollkommen verschieden, manchmal hat man sogar den Eindruck, daß der Maler auf einen leeren Fleck erst später ein vergessenes Motiv in Minaturgröße hineingeflickt hat. Es ist gut, daß er die einzelnen Szenen wenigstens numeriert hat, weil sie völlig regellos durcheinandergehen, so daß das Auffinden der Nummern, besonders auf den Tafeln 4 und 5 einige Schwierigkeiten bereitet. Scheinbar ist er bei der Herstellung der einzelnen Bilder spontanen Einfällen gefolgt, die er erst nachträglich geordnet hat.

Nach unserer Rückkehr in die Domäne hatten wir noch hinreichend Zeit, unseren auskunftswilligen Führern, den beiden Patres, verschiedene Fragen zu stellen; ich selbst konnte auch noch einmal in aller Ruhe die Basilika besichtigen, was mir am Vormittag wegen des langen Gespräches mit Pater Josef nicht möglich war.

Um drei Uhr wurden wir eingeladen, am nachmittäglichen Festgottesdienst, der in der nämlichen kleinen Kapelle gefeiert wurde, wie am Vormittag, teilzunehmen. Er bildete insofern den Höhepunkt unseres Besuches, als ganz unerwarteterweise Clemens XV. zu predigen begann, wodurch es uns endlich ermöglicht wurde, vom Hausherrn der Domäne auch einen persönlichen Eindruck zu gewinnen. Die Predigt begann mit einem ziemlich inhaltsarmen Wortgeklingel. Zusammenhanglose Sätze manchmal auch nur Satzteile zum Thema Maria Verkündigung, wurden in wechselnder Betonung hervorgestoßen. Clemens XV. sprach französisch, streute aber immer wieder deutsche oder italienische Sätze oder auch einzelne Wörter ein. Mit der Zeit steigerte sich sein Temperament, demzufolge er sich offenkundig dazu hinreißen ließ, den Weltuntergang für das Jahr 1972 anzukündigen. Dieser Ausbruch überraschte uns, da es einem so versierten Volksredner eigentlich nicht hätte passieren dürfen, sich derartig präzis festzulegen. Andererseits verriet uns diese Bemerkung, daß doch auch das irrationale Element in seinem Wesen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt.

Aus den Zeugnissen des Kultes und der Lehre, wie sie uns in der Domäne entgegentraten, ist man geneigt, den Hausherrn vorwiegend als religiösen Phantasten anzusehen, dem man aber immerhin subjektive Ehrlichkeit zubilligen könnte.

Die Predigt jedoch, in deren weiteren Verlauf es auch zu unbeherrschten Zornesausbrüchen kam, offenbarte ein widersprüchliches Charakterbild, dem die Neigung zu Demagogie als eher negativer Zug hinzuzufügen wäre.

Die Entwicklung scheint klar: Konservativismus, Mystizismus und übersteigerte Marienverehrung, die unter dem Pontifikate Pius XII. stark hervortraten, fielen bei Clemens XV. auf fruchtbaren Boden, wie er denn auch am

Anfange seiner Laufbahn von jenem Papst, besonders hinsichtlich der Gründung der Abendmahlsheime, gefördert wurde.

Die kirchliche Reformbewegung unter dessen Nachfolgern trieb ihn zu leidenschaftlicher Opposition, die schließlich jedes vernünftige Maß überschritt und die unter anderem zu einer Trivialisierung der Mystik im Sog des technischen Zeitalters führte.

Nach dem Gottesdienst luden uns Pater Josef und Pater Gabriel noch zu einer Farbfilmvorführung im Speisesaal ein und um halb sechs Uhr wurde uns freundlicher Weise eröffnet, daß uns ein Mitglied der Kommunität im Auto nach Pont-à-Mouson zurückbringen würde, wo jenes selber wohne. Wir ersparten uns auf diese Weise einen gut zweieinhalbstündigen Fußmarsch auf der Landstraße und hatten außerdem noch Gelegenheit, uns mit dem Fahrer zu unterhalten. Wie die meisten Anhänger derartiger religiöser Gruppen erwies er sich als ein naiv-gläubiges, grundehrliches Gemüt, wie solche in ihrer sentimentalen Sehnsucht nach einer höheren Welt so leicht das Opfer problematischer Führernaturen werden.

Neuerungen während des Druckes

Während der Sommer- und Herbstmonate des Jahres 1971 wurden in Clémery mehrere neue Kultobjekte der öffentlichen Verehrung übergeben und auf eigenen Altären aufgestellt. Im Marianischen Brief Nr. 6 vom 2. Juli wird das Gnadenbild „Unsere Liebe Frau vom Lächeln" erstmalig erwähnt. Es entstand auf Grund einer Vision, die die Seherin Lucia von Fatima hatte, und das von Pilgern aus Kanada im 14. Mai hierhergebracht und in „der Basilika der Glorie" am 14. Mai aufgestellt wurde. Schon vorher hatte „der Hl. Vater" eine Vision, bei der ihm mitgeteilt wurde, daß „Der Triumph aus Kanada käme".

Am 6. Mai erhielt Clemens XV. folgende Prophezeiung aus dem Jenseits: „Der Sieg Gottes und der Kampfscharen Eures Jesus kommt unweigerlich. Aber ich will, daß das Zeichen des Bundes erscheine, der Regenbogen muß sich zeigen." Daraufhin wurde ein schöner Regenbogen mit sieben Farben gefertigt und über die Statue von Jesus, dem Hohenpriester, gestellt. Am Abend des 8. Mai fand die Einweihung statt." Ein großes Bild zeigt den neuen Altar: „Jesus Pontifex mit dem Regenbogen, dem Zeichen des Bundes zwischen Gott und der Menschheit." (Die „Wahrheit" Nr. 92, September/Oktober 1971.)

Noch wichtiger ist die Aufstellung einer großen Gnadenmonstranz mit einer Hostie, in deren Mitte die Zahl XV zu lesen ist. Die Bildunterschrift lautet: „Am 7. September 1971, während der hl. Messe in Clémery, fing die Hostie zu bluten an. Das Blut bildete die römische Zahl XV, deren Bedeutung jedem Kind der Erneuerten Kirche verständlich ist. Das Wunder ereignete sich in Anwesenheit von dreißig Zeugen. Dank sei dem Himmel." (Die „Wahrheit" Nr. 93, November 1971.) Dieses Ereignis hat die Phantasie der Anhänger der Erneuerten Kirche offensichtlich lebhaft angesprochen; denn in derselben Nummer werden drei Leserbriefe angeführt, offenkundig von Besitzern von Hausaltären, die ebenfalls von blutenden Hostien berichten.

✲

Aus der von der Mission Magnifikat versandten Neujahrsbotschaft für 1972 geht hervor, daß die eschatologischen Tendenzen im Zusammenhang mit der

weihnachtlichen Vision Clemens XV. unerhört zunehmen, ja sozusagen, besonders was den Kontakt mit den Planetariern betrifft, in den Mittelpunkt des religiösen Lebens der Anhänger Clemens XV. rücken.

Sie lautet in ihren wichtigsten Teilen:

„Die Weihnachtsmesse am ersten Feiertag wurde vom hl. Vater unterbrochen. Er sieht nicht mehr das Dach der Basilika, sondern die hl. Dreifaltigkeit, den ganzen himmlischen Hof, den Erzengel Michael und viele Engel, den Bischof Anselm vom Mars Asthar, und eine unzählbare Menge von Interplanetariern. Sie sind gekommen, um den hl. Vater um ihre Priesterweihe zu bitten. Er spendet sie ihnen und sie verabschieden sich mit Freude und Glück. Der hl. Vater gibt ihnen noch vor ihrem Weggehen den Auftrag, sich uns nun sichtbar zu machen. Am zweiten Feiertag kommen sie wieder und bitten um die Bischofsweihe, die Fülle des Priestertums. Der hl. Vater gewährt sie ihnen und damit beginnt die Aera der Planetarier, die nie aufhören wird... Wir alle haben seit diesen Tagen einen Planetarier an unserer Seite und wir sollen... nicht erschrecken, wenn er sich uns sichtbar macht...

Hier möchte ich Euch den Kontakt der Planetarier mit dem jungen Mauritius aus Italien erzählen. Zu Beginn des Advent kam er abends heim und beim Einschalten des Flurlichtes sah er durch die geöffnete Tür des Salons, daß die großen Schuhe darinnen einem Besucher gehören mußten. Er machte Licht und sah drei ganz große Männer, etwa 2,50 m hoch. Er segnete sie und sie sagten ihm, daß sie zur Kirche Clemens XV. gehörten. Aus diesen dreien wurden fünf, dann acht, und darunter auch eine Frau. Sie haben von ihrem Können Zeugnis abgelegt, indem sie bei starkem Nebel den Mauritius auf dessen Bitte hin nach Mailand fuhren... Der Fahrer, dessen Füße durch das Auto nach vorne herausragten, der Kopf nach oben heraus, das Lenkrad zwischen den Knien. Als dann die Geschwindigkeit immer größer wurde — 180 km pro Stunde — und Mauritius Angst bekam, sagte einer ihm, daß sie ein anderes Licht haben als wir...

...Der Heiland selbst hat zweimal an den Weihnachtstagen geweint, und zwar durch das hl. Antlitz des Ecce Homo, welches sich an dem Altar der Köpfe der abgebrochenen Statuen befand. Dieses hl. Antlitz ist dann am 30. 12. 71 in der Zentrale des Magnifikat inthronisiert worden.

In der Silvesternacht hatte der hl. Vater wieder eine lange Vision... Der Heiland sagte dabei, daß für seine Kinder die Zahl 1972 die letzte Jahreszahl sein werde, die auf der Erde für sie geschrieben würde... In diesem Jahre also dürfen wir eingehen in das himmlische Jerusalem. Er will uns heimholen, ehe die blutigen Gerichte auf dieser Erde beginnen. Lasset uns das Wort ‚Entrückung' nur mit großer Ehrfurcht aussprechen. Dieses Gnadengeschenk des Heilandes ist so groß, daß wir nur danken können..."

Anmerkungen

[1]) Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 66, 1970, S. 41—96.
[2]) Für die breite Öffentlichkeit informiert über das Problem „Die Bildpost", Nr. 41/42, Oktober 1970.
[3]) Vgl. Heim, wie Anm. 1, S. 41—43.
[4]) Ebd., S. 41—44.
[5]) Ebd., S. 45.
[6]) Ebd., S. .50.
[7]) Ebd., S. 51 ff.
[8]) Ebd., S. 54.
[9]) Ebd., S. 55.
[10]) Ebd., S. 60.
[11]) Ebd., S. 61.
[12]) Ebd., S. 64.
[13]) Ebd., S. 65.
[14]) Ebd., S. 72.
[15]) Ebd., S. 73.

Zwei Zauberer aus Südungarn

(Mit 1 Abbildung auf Tafel)

Von Tekla Dömötör, Budapest

I.

Es ist eine seit langem bekannte Erscheinung, daß Streusiedlungen, die sich inmitten einer fremdsprachigen Umgebung befinden, manchmal archaische kulturelle Eigentümlichkeiten bewahren, die weder bei der gleichsprachigen Gruppe, von der sie sich abgesondert haben, noch bei den sie umgebenen Völkerschaften erhalten sind [1]).

Solche archaischen Züge fand ich in einem kleinen südungarischen Dorf Drávasztára (im Komitat Baranya). Das Dorf liegt an der jugoslawischen Grenze, seine Einwohner haben Kroatisch als Muttersprache. Die Jüngeren sprechen bereits ein reines Ungarisch, die Älteren nur gebrochen. Hier habe ich zwei alte Männer angetroffen, die sich für Zauberer hielten und auch von den Dorfbewohnern für Zauberer gehalten wurden. Diese zwei Zauberer-Typen wichen wesentlich von denen ab, die heute in den ungarischen Dörfern für Menschen mit übernatürlichen Fähigkeiten gehalten werden (Abb. 50).

Die ungarischen Zauberer sind entweder Wahrsager oder Heilkundige; manchmal stehen sie mit den Toten in Verbindung und im geheimen beschäftigen sie sich auch mit Binden und Lösen und mit Liebeszauber.

Die zwei Alten aus Drávasztára waren in anderen Künsten bewandert. Vendel Gergics beschäftigte sich mit Wetterzauber, besonders mit dem Vertreiben des Hagels. Simon Kokorics war ein Tausendkünstler, der behauptete, das Musizieren, das Dudelsackmachen und andere Berufe, wie das Holzschnitzen und Schuhemachen von Feen erlernt zu haben.

Überraschend war auch das Benehmen der Dorfbewohner den zwei Alten gegenüber. Die zauberkundigen Personen des Dorfes werden heute im allgemeinen von einer ambivalenten Atmosphäre umgeben; man hat Angst vor ihnen, sie werden gefürchtet oder ausgelacht. Davon fand ich in Drávasztára keine Spur: die zwei Alten waren verehrte, normale Mitglieder der Dorfgemeinschaft, Gergics versah den Posten des Feldhüters, Kokorics war Handwerker. Vielleicht liegt die Erklärung für diese Abweichung darin, daß keiner von den beiden Alten von seinen Zauberkünsten lebte, von Geldfrage war also keine Rede. Ihre Erzählungen bestanden aus regelmäßigen traditionellen Sagenmotiven, die aber von ihnen in erster Person vorgetragen wurden, so daß sie sich selbst zum Helden ihrer Geschichten machten.

Es war auch ungewöhnlich, daß die beiden alten Männer offen von ihrer Zauberkunst sprachen, Kokorics gab sogar offenherzig zu, daß Gergics eine

stärkere und mächtigere Zauberkraft besitze als er. (In der Tat war Gergics die interessantere Persönlichkeit.)

Der Zauberertyp, der sich mit Wetterzauber beschäftigt, ist sowohl in der kroatischen, als auch in der ungarischen Glaubenswelt bekannt. Gergics betonte auch mehrmals — wie wir das im Nachstehenden noch sehen werden —, daß er seine Kunst bei einem Ungarn erlernt habe. Auf diese Weise fügte sich seine Erzählung ungezwungen und harmonisch in den kroatischen und auch in den ungarischen Volksglauben ein.

Unter den ungarischen Sagenhelden, die sich mit Wetterzauber beschäftigen, kommt dem „táltos" die größte Bedeutung zu, der schon am Anfang des 19. Jahrhunderts von der ungarischen Forschung mit dem Schamanen der Urungarn identifiziert wurde. Zweifellos beschränkte sich seine Funktion früher nicht nur auf den Wetterzauber, aber dies war um die Jahrhundertwende in den Glaubensfabulaten über ihn bereits das augenfälligste Moment. Er kämpfte in Tiergestalt oder in der Form eines feurigen Rades mit dem „táltos" anderer Gegenden, damit kein Hagel die Äcker verwüstet. Das Gebiet des Magiers, der in diesem Kampf die Niederlage erlitten hat, wurde unbarmherzig vom Hagel heimgesucht.

Vom 18. Jahrhundert an tritt in den Fabulaten auch ein anderer Zauberer-Typ auf, der „garabonciás", dessen Name „grabanciaš" auch auf kroatischem Gebiet bekannt ist. Dieser hat seine Kunst in der Schule erlernt, er reitet auf einem Drachen und beschäftigt sich ebenfalls mit dem Hervorzaubern und Vertreiben des Hagels. Sowohl der „táltos", als auch der „garabonciás" ernähren sich am liebsten mit Milch.

Der „táltos" und der „garabonciás" haben in Ungarn eine umfangreiche Fachliteratur, es wurden auch mehrere Versuche unternommen, die Etymologie des Wortes „garabonciás" zu erörtern [2]). Gergics nannte sich selbst kroatisch „Seher".

Die Fabulate von Kokorics gehörten eher zur kroatischen Tradition. Die Vilen genannten schönen Feen, von denen Kokorics das Musizieren erlernt zu haben behauptete, sind bekannte Gestalten des südslawischen Volksglaubens und der Volksdichtung; in der ungarischen Glaubenswelt gibt es dagegen nicht einmal eine entsprechende Bezeichnung für sie. Kokorics nannte diese Wesen, als er ins Ungarische überging „tündér" (Fee). Diese Bezeichnung kommt den schönen Mädchengestalten der Märchen zu, im ungarischen Volksglauben spielen aber die Feen nur eine geringe Rolle.

Mit Gergics konnte ich zweimal sprechen, und bei beiden Gelegenheiten berichtete er ausführlich darüber, wie er die Zaubermacht erhielt und sie ausübte. Über die Aneignung seiner Zauberkunst erzählte er folgendes: Er hat das „Wissen" in Máriagyüd von einem Ungarn übernommen. (Máriagyüd ist ein berühmter Wallfahrtsort im Komitat Baranya, der von den katholischen Bewohnern des Komitats, von Ungarn, Kroaten, Deutschen oft aufgesucht wird.) Hier arbeitete Gergics als Lebkuchenverkäufer in einem Zelt, das neben der Kirche stand. Auf einmal kamen zwei alte Männer und wollten von der Ware kaufen, als der Eigentümer des Zeltes Gergics aufmerksam machte, daß er von dem einen der beiden Alten kein Geld annehmen dürfe. Dem Besucher wurde sofort ein Platz angeboten, er setzte sich und trank Met. Er erkundigte sich nach Gergics und erklärte nach einer Weile: „Ich bin bereits 86 Jahre alt

und kann nicht sterben, bis ich mein Wissen jemandem übergeben habe." Auf der Brust des alten Mannes befand sich ein riesiges goldenes Kreuz. Er zeigte Gergics sofort eine Probe seiner Kunst und darauf sagte er:

„Lieber Bruder, jetzt war ich bei den Pfaffen, kein Mittagessen, nichts gaben sie mir, ich bestrafe jetzt alle mit Hagel. Nur das Gebiet der Pfaffen, das Gebiet von anderen nicht. Es trank und aß der alte Mann und plötzlich ging er weg. Er nahm mich bei der Hand und sagte: Nun, um zwei Uhr zerschlage ich alles mit Hagel. — Die Weintraube war aber bereits reif, es war Mariä Geburt, der 7. September. — Und damit entfernte sich der alte Mann. Plötzlich donnerte es, aus der Richtung der Weinberge. Es donnerte einmal, es donnerte auch zum zweiten Male und zum dritten Male hagelte es bereits. Alles war verwüstet, aber nur was den Pfaffen gehörte. Die Wolke zog dann in Richtung Siklós weiter. Es war eine kleine Wolke, keine große Wolke. Und nach einer Stunde kam der Alte schon zurück. Na, komm mit mir mein Freund, komm mal!"

Er forderte Gergics auf, mit ihm ins Mecsek-Gebirge, in den Wald zu gehen.

„Übernimm die Kunst von mir! Ich übergebe dir diese Kunst."

„Nun, dann ging ich also mit ihm ins Mecsek-Gebirge. Und der Alte erzählte, ich solle keine Angst haben. Und als ich dort hingegangen war, fand ich eine Schlange vor, so dick wie diese Tasse. Diese Schlange trug den Schlüssel im Mund. Ich ging zu ihr hin und nahm ihr den Schlüssel weg. Sie hat mir nichts getan, die Schlange. Der alte Mann sagte: Er wird dir gehören und dann wirst du Glück haben.

Nun, jetzt kann ich schon weggehen, wohin ich will, mit der Wolke. Ich setze mich darauf und werde vom Wind weggetragen, wir fahren auch ins Ausland. Und es ist weder kalt, noch warm dort oben in der Luft. Wir bekommen so eine gute Luft, daß es ein wahres Wunder ist. So wie in diesem Zimmer hier, so fühle ich mich."

Wir versuchten, uns auch nach den Einzelheiten bei der Übergabe der Zauberkunst zu erkundigen, erfuhren von Gergics aber nur, daß die Schlange eine große Drachenschlange mit Kamm war, und daß sie sich noch immer im Wald befindet.

Er berichtete noch darüber, daß auch er vor seinem Tode diese Zauberkunst jemandem übergeben müsse, da er aber das Gefühl habe, daß er lange leben wird, sei er noch nicht geneigt, die Vorbereitungen zu diesem Ereignis zu treffen. Der Mann, von dem er die Kunst erlernt habe, sei einen Monat nachher gestorben.

Bei unserer zweiten Begegnung wollte ein Zuhörer etwas über die Länge des Drachens erfahren. Nach Gergics war er zwei bis drei Meter lang, ein junger Drache, der auf der Erde kroch, wie eine Schlange. Gergics hat nicht gesehen, wo sich seine Beine befanden.

Angeblich bewahrt er den von der Schlange erhaltenen Schlüssel auch heute noch auf, deswegen kann kein Hagel das Dorf Drávasztára verwüsten. Der Schlüssel muß klein sein, Gergics zeigte mit der Hand etwa eine Länge von zehn Zentimeter. Die Schlange sei übrigens auch jetzt noch verpflichtet — erklärte er — ihm in der Not behilflich zu sein. Wenn die Schlange erscheine,

löse sich die Gewitterwolke auf. Der Drache reite übrigens, wenn Gergics es befehle, auf der Gewitterwolke.

Wir fragten, ob Gergics nicht eine Doppelzahnreihe habe (dies ist nämlich eine gemeinsame Eigenschaft des „táltos" und des „garabonciás" in den ungarischen Glaubensfabulaten), worauf Gergics behauptete, ebenfalls eine Doppelzahnreihe zu haben. Auf die Frage, ob er manchmal Milch verlange, erwiderte er, daß er die Milch nicht möge. Er gab noch einen Hinweis auf eine Verletzung seiner Hand, das solle das Zeichen dafür sein, daß er zum Zauberer geboren wurde, er habe ein Kreuz auf der Hand.

Gergics erzählte bei unseren beiden Begegnungen nur gewisse Einzelheiten über seine Tätigkeit. Er kannte angeblich auch Zauberformeln, die er aber uns nicht verraten wollte. Seine Zauberkraft wachse am Frühling — erklärte er — vor allem am Sankt Georgstag könne er seine Kunst erfolgreich ausüben, am 1. Mai dürfe man dagegen nicht mehr zaubern. Wenn es nötig ist, hole er drei Weizenähren oder drei Äpfel nach Drávasztára aus anderen Gegenden. Gergics behauptete darauf zu achten, daß keine Gegend ohne Brot bleibt. Seine Macht erstrecke sich auch auf Jugoslawien, auf das Gebiet jenseits der Drau. Obwohl er sehr selbstbewußt von seiner Macht sprach, gab er zu, daß 1967 ein anderer Zauberer die Pflaumenernte von Drávasztára gestohlen habe, dieser Zauberer wohne ebenfalls in einem nahen Dorf mit kroatischen Bewohnern und sei viel jünger als er.

Nach Gergics halten die Zauberer mehrmals auch nächtliche Versammlungen ab. Unter ihnen befinden sich Ungarn, Deutsche, Kroaten, insgesamt zwölf an der Zahl, er ist der älteste unter ihnen, er ist also der Meister und gibt den anderen die Befehle. Richtet jemand ohne seine Erlaubnis Schäden an, muß er dann doppelt so viel zahlen. Kokorics, der bei unserem Gespräch auch eine Weile anwesend war, bestätigte, daß Gergics der mächtigste Zauberer sei.

II.

Sowohl in Ungarn als auch bei den benachbarten Völkern kennt man Sagen über die Gewalt der Musik und des Gesanges, über die Kunst der Musikanten, die sie auf magische Weise erworben haben. Besonders viele Sagen beschäftigen sich mit den Dudelsackpfeifern, die lange Zeit auf großen Gebieten Europas in der Musikkultur des Volkes eine sehr bedeutende Rolle spielten. Das Volk hielt die besonders talentierten Dudeler für Teufelsbündler, die ihre musikalische Begabung und ihr Können von Feen und Teufeln erworben haben. Auch das bekannte ungarische Volkslied bringt sie mit Teufeln in Zusammenhang:

Wer Dudler werden will,
Der muß in die Hölle gehen,
Dort muß er erlernen,
Wie man den Dudelsack bläst [3]).

Simon Kokorics, der achtzigjährige Dudelsackpfeifer, trug die bekannten und traditionellen epischen Motive in der ersten Person vor. Um die Wahrheit seiner Erzählung zu beweisen, zeigte er an seinem Arm und seiner Hand die Spuren der Begegnungen mit überirdischen Wesen.

Die Hauptgestalten seiner Erzählungen waren die Vilen, die schönen Feejungfern der südslawischen Volksepik und des Volksglaubens. Die Erzählung von Kokorics kann in drei Hauptteile gegliedert werden. (In Anführungszeichen zitiere ich wortwörtlich die in gebrochenem Ungarisch vorgetragenen Erzählungen von Kokorics.)

Die Aneignung der Kunst

Kokorics war vierzehn Jahre alt, als er sich auf den Weg nach Drávaszentmárton machte, zu dem dortigen alten Dudelsackpfeifer, um die Kunst des Musizierens von ihm zu erlernen. Der Alte sagte ihm: „Wollen Sie ein guter Dudelsackpfeifer werden, dann gehen Sie zum Kreuzweg, weit vom Dorf. Aber wer immer kommt, Sie dürfen nicht erschrecken." Kokorics begann am Kreuzweg den Dudelsack zu blasen. Darauf erschienen Teufel und Hexen. „Ein Teufel sagte zu mir: Willst du den Dudelsack blasen lernen? Dann gib mir die Hand!" Darauf brach der Teufel Kokorics den kleinen Finger an der linken Hand zum Zeichen dafür, daß er bereits ein richtiger Dudelsackpfeifer sei und den Beruf erlernt habe.

Das Geschenk der Vilen

Im zweiten Teil der Erzählung handelte es sich um die Begegnung mit den Vilen. „Dann sind die Vilen angekommen. Acht Vilen kamen. Sie sagten: spiele uns etwas auf dem Dudelsack, auch wir tanzen gern. Dann spielte ich ihnen auf dem Dudelsack und sie tanzten Reigen. Solange ich den Dudelsack blies, verstand ich nicht, worüber sie sprachen. Sie sangen. Sie sangen ein schönes Lied, ich habe es damals nicht verstanden. Jetzt aber verstehe ich es. Weil ich jetzt Macht bekommen habe. Nur die Vilen haben sie mir gegeben."

Wie es sich später herausstellte, wurde Kokorics nach der Begegnung mit den Feen ein Tausendkünstler. „Taschenuhren, Uhren kann ich machen. Und allerlei Dinge. Werkzeuge." Damals hat er auch erlernt, wie man auf dem Dudelsack spielt. „Man muß mit acht Fingern spielen und dann kann man alles spielen. Wenn ich die Luft stärker hineinblase, klingt es lauter. Wenn ich langsam blase, spielt er auch langsam."

Die Strafen der Vilen

Die Feen sind aber nicht nur gut und gebefreudig, sondern auch angsteinflößend. Kokorics traf sie auch ein anderes Mal und dann zeigten sie sich als böse, rachesüchtige Wesen. Laut der Erzählung von Kokorics war er einmal in Jugoslawien zu einer Hochzeit. (Drávasztára liegt unmittelbar an der Grenze.) Er ging ziemlich angeheitert nach Hause. Unterwegs blies er den Dudelsack. Auf dem Kreuzweg begegnete er zehn Vilen. „Die eine sprach zu mir: Tanze mit mir jetzt ein bißchen! Ich erwiderte: Ich bin jetzt ein bißchen betrunken, ich kann nicht. Sie sagte, es ist schon gut, wenn du nicht tanzen kannst. Gehe nach Hause. Sie wird mich noch kleinkriegen. So sprach sie zu mir. Dann ging ich nach Hause und am nächsten Tag geschah es, man hat mich ins Feuer gestoßen." Am nächsten Tag schlug ihm die Fee auf den Nacken und stieß ihn auf den heißen Herd. Er hat sich den linken Arm verbrannt. Die Ärzte konnten die Brandwunde nicht heilen. Dann bat Kokorics seine Großmutter — die eine Kräuterfrau war — um Hilfe.

„Sie sagte mir: Nun, mein Sohn, komm zu uns. Dann bereitete sie mir eine Arznei."

Die Großmutter verbrannte eine alte Schuhsohle und streute die Asche auf die Wunde. In zehn Tagen heilte die Wunde. Um der Glaubwürdigkeit willen zeigte Kokorics seinen verkrüppelten kleinen Finger und die Narbe, die nach der Brandwunde zurückgeblieben war. Die traditionellen epischen Motive waren durch das eigene Erlebnis durchwärmt, kein Zweifel; Kokorics hat alles, worüber er berichtete, in seiner Phantasie erlebt.

Besonders interessant wurde die Erzählung, als Kokorics mitteilte, was er den Feen vorgesungen hatte, für welches Lied er als Belohnung ein „Tausendkünstler" werden durfte. Nach zwei in Prosa vorgetragenen kroatischen Verszeilen begann er zu singen, während er bemerkte: „wenn ich singe, wird ganz was anderes aus der Sache". Die Form des Liedes bildeten die zehnfüßigen Verszeilen, die vorwiegend Paarreime aufweisen. Wir vermuten, daß das Lied fragmentarisch ist, der bejahrte Dudelsackpfeifer konnte sich wahrscheinlich an das Ende des Liedes nicht mehr erinnern. Das Lied enthält die Geschichte, wie die Vilen über das Schicksal einer Sippe entscheiden. Kokorics hat das Lied offensichtlich für sehr wichtig gehalten und hochgeschätzt, deswegen schrieb er ihm eine so große, schicksalsentscheidende Rolle zu.

An einem Morgen, am ersten April,
Versammelten sich die Vilen bei der Quelle.

Haj, aj, aj
Versammelten sich die Vilen bei der Quelle.
Alle saßen, nur eine setzte sich
Und sprach zu den Vilen:
Liebe Schwestern. Vilen in den Bergen,
Seit langem waren wir nicht so versammelt,
Um über unser Volk zu sprechen
Und jede worüber zu berichten hat.
Darauf sprach die Vile des Unglücks:
Liebe Schwestern, Vilen von den Bergen,
Seit langem waren wir nicht so versammelt,
Um über unser Volk zu sprechen.
Darauf sprach Vile Ravijojla:
Liebe Schwestern, euch erzähle ich's,
In der Früh war ich eben am Meer
Und sah eine Galeere dort treiben,
Sie wollte schon versinken,
Aber ich habe ihr sogleich geholfen,
Und rettete den Burschen aus der Not,
Jaj, aj, aj.
Darauf sprach die Vile Ravijojla:
Liebe Schwestern, Vilen von den Bergen,
Gerade gestern war ich geladen
An den Hof des Königs bis zum Morgengrauen.
Welchen Zauber verübte ich dort einstweilen?
Ich erwürgte seinen Sohn,
Damit wir nicht zum Volk der Bösen werden,
Haj, damit das Böse keinen Nachfahren habe,
Damit er dieses Land nicht beherrsche.

Dieser Erlebnisbericht mit Gesangseinlage ist in der europäischen Volksdichtung nicht alleinstehend. Über die Beziehungen der Dudelsackpfeifer zu

überirdischen Wesen kennen sowohl die Ungarn als auch die benachbarten Völker viele Geschichten. Diese können nach folgenden Hauptmotiven gruppiert werden:

1. Der Dudelsackpfeifer erlernt das Musizieren von überirdischen Wesen.
2. Der Dudelsack hat eine Zauberkraft, ist behext. Wenn ihn sein Besitzer an den Nagel hängt, spielt er von allein.
3. Der verschenkte oder verkaufte Dudelsack kehrt in sein Heim zurück.
4. Der Dudelsackpfeifer wird von überirdischen Wesen zum Musizieren eingeladen. Er wird mit Speisen und Getränken verwöhnt und nach der Beendigung seiner Aufgabe beschenkt. Bis zum Morgen verwandelt sich das wertvolle Geschenk in etwas Wertloses, in Kot, Steine oder Knochen, usw.

Um die Gestalt vieler berühmter ungarischer Dudelsackpfeifer entstand ein ganzer Sagenkreis. Sándor Szücs [4]) schrieb über Márton Tulok Balogh folgendes: „Er war ein uralter, bettelarmer Dudelsackpfeifer, einst, in den sechziger, siebziger Jahren. Mit seinem wundersamen Dudelsack unter dem Arm wanderte er kreuz und quer durch die drei Landschaften: das runde Kumanien, die Sumpflandzwischenräume des Sárrét und die Felder der freien Haiducken." — „Er hängte seinen Dudelsack aus Ziegenleder, dem er so beschwörende Töne entlocken konnte, an das Balkenholz und dort spielte dieser die wunderschönen Lieder von allein weiter."

Der Dudelsack wurde für behext gehalten und auch sein Besitzer. Wenn der Dudelsack auf den sechsspännigen Ochsenwagen gelegt wurde, blieben die sechs Ochsen stehen, sie konnten den Wagen nicht mehr von der Stelle bringen. Der Dudelsack aber spielte von allein das Drohlied an herumstrolchende Hirtenjungen weiter.

Ein berühmter ungarischer Dudeler war auch Mihály Bertók Hurják aus Kishartyán, der noch viele Geschichten über die Dudelsackpfeifer wußte, als ich ihn 1951 aufsuchte. In einer seiner Geschichten berichtete er zum Beispiel über einen Dudeler, der von drei fremden Frauen aufgefordert wurde, für sie auf dem Dudelsack zu spielen. Als Lohn füllten sie den Ärmel seines Hirtenpelzes mit Geld. Gegen Mitternacht donnerte es und der alte Dudelsackpfeifer fand sich plötzlich, auf einem großen Baum sitzend wieder. Der Ärmel seines Mantels, in dem sich das Geld befand, war voller Scherben und Glassplitter.

János Manga sammelte und veröffentlichte in den letzten Jahren eine Reihe von Sagen über Dudelsackpfeifer und Dudelsäcke [5]). Einige Beispiele von diesen Erzählungen: Vendel Szekó von Bagota zum Beispiel erlernte das Spielen auf dem Dudelsack ebenfalls am Kreuzweg, wie der alte Kokorics. „Er öffnete den Mund weit und die Wespe flog hinein." Ein Dudeler von Bagota, namens Flóris spielte Hexen auf, zum Lohn füllten sie seine Taschen und schenkten ihm einen neuen Dudelsack. Bis zum Morgen verwandelte sich der Dudelsack in einen toten Hund, das Geld in Scherben, das goldene Glas in einen Pferdehuf.

Der Dudelsack von Marci Kiss aus Galgamácsa spielte von allein am Nagel, während sein Besitzer mit den Gästen tanzte. Über József Böcs aus Bogyiszló wurde erzählt, daß er durch die Musik seines Dudelsackes ein Schiff gegen den Strom in Bewegung setzen konnte. Imre Szőke, der Dudeler aus Dévaványa wurde von den Feen zu einer Hochzeit eingeladen. Darauf hängten sie

ihm einen schönen großen Striezen um den Hals, dieser wurde dann, als er nach Hause kam, zu einem Pferdeknochen, von dem er sich nicht einmal befreien konnte, er mußte ihn entzweisägen.

Nach der Tradition von Drégelypalánk verkaufte die Witwe des verstorbenen Schweinehirten den Dudelsack ihres Mannes, dieser kehrte aber immer wieder auf seinen alten Platz, den Nagel, an dem er gewöhnlich hing, zurück. — Aber selbst der Dudelsackpfeifer konnte sich nur mit Müh und Not von seinem behexten Musikinstrument, dessen er überdrüssig geworden war, befreien, meistens nur auf die Weise, daß er es am Dorfrain unter einem Dornbusch vergrub.

In den westeuropäischen Ländern ist das Motiv gleichfalls bekannt, nach dem den Musikanten, Dudelsackpfeifern und Geigern ihre Kunst von überirdischen Wesen verliehen wird. Besonders verbreitet und beliebt waren solche Geschichten bei den Schotten und Iren, wo der Dudelsack in der Volksmusik bis zu unseren Tagen eine bedeutende Rolle spielt [6]). Der Dudeler, der zu Beginn der Erzählung nur ein mittelmäßiger oder schlechter Musikant ist, wird von einem überirdischen Wesen, einem Zwerg zum Beispiel, eingeladen. Diese dämonischen Gestalten wohnen sehr oft in unterirdischen Höhlen. Als Lohn für seine Bemühung lehren sie ihn den Dudelsack blasen, dadurch wird er zu einem berühmten Dudeler und reichen und bekannten Mann. In anderen Sagen verwandelt sich das Geschenk der Überirdischen in Kot und Schmutz. In der schottischen Überlieferung tritt ein episches Motiv auf, zu dem auch eine Gesangseinlage gehört, ebenso, wie in der Erzählung von Kokorics. Der Musikant (Harfner, Dudeler, Geiger) dringt, als er einen Schatz sucht, in eine Höhle ein. Dort wird er von einem unbekannten Ungeheuer angegriffen. Solange der Dudeler auf seinem Musikinstrument spielt, kann es ihm kein Haar krümmen, verlassen ihn aber die Kräfte und kann er nicht weiterspielen, dann kommt er um. Eine Weile sind unter der Erde noch die sich immer mehr entfernenden Klänge zu hören.

Noch einige Bemerkungen zu dem Lied über die Vilen: Die Vilen spielen im volkstümlichen Glauben und auch in der epischen Dichtung der Serbokroaten eine wichtige Rolle. Sie wohnen auf Bergen (zagorkinje) oder an Gewässern [7]).

Die Gestalt der Vilen fällt manchmal auch mit der Gestalt der drei Schicksalsfrauen, die an der Wiege des Neugeborenen erscheinen und sein Schicksal bestimmen, zusammen [8]). Die Vilen sind sowohl im Volksglauben als auch in der Volksepik Wahrsager und darüber hinaus haben sie noch die Fähigkeit, die vom Verhängnis bestimmten Ereignisse zu lenken. Auch in dem epischen Fragment, das von Kokorics gesungen wurde, erscheinen sie in dieser Rolle. Die Vilen, die sich zum Rat versammeln, berichten, wie sie das Schicksal gelenkt haben: aus der versinkenden Galeere retteten sie das scheinbar zum Tode bestimmte Kind, während sie im königlichen Schloß den anderen Knaben, der sich in scheinbarer Sicherheit befand, töteten, und damit ebneten sie den Lebensweg des „wahren", zum Herrscher bestimmten Helden.

Der von Kokorics aufgezeichnete Erlebnisbericht ist nicht mehr so heroisch: der Held ist kein Königssohn, sondern nur ein armer Dudelsackpfeifer, den die Feen in der Kunst unterrichten und dann, als er ihren launischen Wünschen nicht nachgibt, in die Herdflammen stoßen. Wir lernen also die

Vilen in zwei Bereichen kennen, in den Bereichen der miteinander zusammenhängenden, aber trotzdem gut abgrenzbaren Heldenepik und des Volksglaubens.

Die Erzählung von Kokorics ist eine aus bekannten europäischen Wandermotiven aufgebaute, aber persönlichem Erleben entspringende Geschichte; das Interessante an ihr ist die Vortragsweise in erster Person. Der alte Dudelsackpfeifer erzählte, indem er über seine gefährliche, jedoch beglückende Begegnung mit den Vilen berichtete, in der traditionellen Formensprache der Volksdichtung eine Parabel über das Künstlerschicksal, über Inspiration und Wissen, für deren Besitz der Erwählte einen teuren Preis zahlen muß.

III.

Wie bereits erwähnt, waren sich die beiden Alten, als sie 1968 ihre Geschichten auf Tonband sprachen, einig darüber, daß Gergics über größere Macht verfüge als Kokorics.

Es ist uns leider nicht gelungen, über die Zusammenkünfte der Zauberer, die Gergics erwähnte, etwas Näheres zu erfahren. Handelt es sich bloß um die rege Phantasie der beiden, oder besprechen die sich für Zauberer haltenden Personen der naheliegenden kroatischen Dörfer von Zeit zu Zeit wirklich auf Zusammenkünften die Einzelheiten ihrer geheimnisvollen Kunst? Auf diese Frage schwiegen die beiden Alten, sie äußerten sich dazu nicht.

Das Problem ist umso interessanter, da sich in den Akten ungarischer Hexenprozesse aus dem 17. bis 18. Jahrhundert viele Hinweise darauf finden lassen, daß die Personen, die sich für Zauberer, Hexen, Magier hielten, Geheimorganisationen angehörten. (Über diese Frage schrieb vor kurzem Tamás Körner einen ungarischen Aufsatz in der Zeitschrift Ethnographia, aber auch er konnte nicht klären, ob diese Behauptung aller Realitäten entbehrte und nur der Phantasie entspringe oder nicht[9].) Es ist durchaus nicht unmöglich, daß solche Zusammenkünfte einst tatsächlich stattfanden, und in diesem Falle gebührt der Aussage der archaischen kroatischen Dörfern in Ungarn besonderes Interesse.

Anmerkungen

[1]) Zur Frage der Erscheinungsformen des Volksglaubens und ihrer Funktion im Gesamt der Volkskultur: Leopold Schmidt, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1966, besonders S. 11—18.

[2]) Vgl. Leopold Kretzenbacher, Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande. Klagenfurt 1968, S. 102—136. — Tekla Dömötör, Ungarischer Volksglauben und ungarische Volksbräuche zwischen Ost und West, in: Europa et Hungaria. Budapest 1965, S. 311—324. — Vilmos Diószegi (ed.), Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest 1963. — Vilmos Diószegi, A sámánhit emlékei a magyar népi müveltségben. Budapest 1958. — M. Boškovic-Stulli, Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der slowenischen Volksüberlieferung (Fabula III, Berlin, S. 275 ff.).

[3]) Ausführlicher Tekla Dömötör, A vilák ajándéka (Filológiai Közlöny 1969/3—4, S. 339—346).

[4]) Sándor Szücs, Pusztai krónika. Budapest 1946, S. 127 ff.

[5]) János Manga, Hungarian Bagpipers (Acta Ethnographica XIV, Budapest 1965, Separatum).

[6]) Vgl. Stith Thompson, Motif Index of Folk Literature. Bloomington 1955, F. 262.2 und F 348.0.1. — Weiters: Daniel F. Melia, The Lughnasa Musician in Ireland and Scotland (Journal of American Folklore 80, 1967, S. 365 ff.).

[7]) E. Schneeweis, Serbokroatische Volkskunde. Berlin 1961, S. 6 ff.

[8]) Vgl. Rolf Wilh. Brednich, Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen (= FFC 193). Helsinki 1964, S. 177 ff.

[9]) Tamás Körner, Boszorkányszervezetek Magyarországon (Ethnographia LXXX, 1969, S. 196—211 [mit deutschem Auszug: Die ungarischen Hexenorganisationen]). Körner meint, daß die Vorstellung der Hexenverbände von deutschem Gebiet aus nach Ungarn gelangte und später die Personen, die für Hexen gehalten wurden. wirklich Organisationen bildeten.

Einige Bemerkungen zur Geschichte des Fetischbegriffs

Von Walter Hirschberg, Wien

Als Diogo Cão seine Entdeckungsfahrt nach dem Kongo und der Angolaküste im Jahre 1481/82 antrat, erhielt er von dem portugiesischen König João II. unter anderem den Auftrag, alle Idole und Fetische (feitiçarias), die von den Einheimischen angebetet wurden, zu vernichten, jedoch auf eine Weise, die Vorsicht gebot, um nicht ein allzu großes Ärgernis bei den Einheimischen wachzurufen. Diesen Auftrag finden wir ausdrücklich bei dem portugiesischen Chronisten Ruy de Pina in seiner Chronik erwähnt [1]). Idole und Fetische werden an dieser Stelle gleichsam in einem einzigen Atemzug erwähnt, und dabei sollte es auch lange in der Entdeckerzeit bleiben. Alles was für „Gott" gehalten wurde, ohne es zu sein, galt den christlichen Portugiesen in der damaligen Zeit als Idol oder Götze und ihre Anbetung als Bilder- oder Götzendienst (Idolatrie).

Unter dem aus dem Portugiesischen stammenden Begriff „Fetisch" (port. feitiço = Machwerk, lat. factitius = künstlich gemacht) verstehen wir heute irgendeinen Gegenstand (Stein, Horn, Klaue, Tierbalg, Stoffetzen, figürliche Darstellungen usw.), dem im Sinne dynamistischer Vorstellungen schützende oder abwehrende Kräfte zugeschrieben werden und der deshalb auch eine entsprechende Schätzung erfährt und gelegentlich auch mit Opfern, Anrufungen und bestimmten magischen Praktiken bedacht wird. Von einem eigentlichen Kult kann jedoch dabei keine Rede sein. Als Sonderformen animistischer Prägung können dagegen jene Fälle bezeichnet werden, wo der betreffende Fetisch von einem Geist bewohnt gedacht wird, dem eine bestimmte Funktion zukommt und dessen Wohnung, das heißt der Fetisch selbst, als das Symbol des Geistes gilt [2]). Für Kunz-Dittmer [3]) sind Fetische „Gegenstände — zum Beispiel Bildwerke —, die ihre magische Kraft entweder durch eingefügte Zaubermedizinen erhalten haben oder dadurch, daß ein bestimmter Geist seinen Wohnsitz darin genommen hat", während es Birket Smith [4]) für schwer hält, „die Grenze zwischen Gegenständen zu ziehen, die Sitz eines individuellen Willens, eines Geistes sind, und reinen Amuletten, die ihre Wirkung einer unpersönlichen Kraft verdanken, welche sich sozusagen mechanisch, durch ihre bloße Gegenwart auswirkt. In den afrikanischen Fetischen (von portugiesisch feitiço = Zauberei) gehen sie fast unmerklich ineinander über. Ein Fetisch im eigentlichen Sinn ist der Sitz eines Geistes; der Neger aber unterscheidet nur vage zwischen diesem Geist und dem Bild, in welchem er Aufenthalt genommen hat". Diese Definitionen seien an einigen konkreten Beispielen dem Verstehen nähergebracht.

Juju ist ein in Westafrika, vor allem aber in Sierra Leone, sehr häufig gebrauchter Name für Zauber oder Fetisch, dessen schützende Kraft man in

seiner Nähe wissen will. Es gibt kaum ein Haus in den benachbarten Dörfern Freetowns und auch kein Feld, wo man nicht solchen Jujus in den verschiedensten Formen (Fetzenbündel, Hörner, Kämme, Figuren usw.) begegnete. Ein kurzer Studienaufenthalt in Freetown im Sommer 1963 gab mir reichlich Gelegenheit zu zahlreichen Besuchen in den benachbarten Dörfern und auch zu Exkursionen in das Innere des Landes. Meine Gastgeber und ständigen Begleiter waren damals Herr Dr. Walter Pichl, Frau Dr. Helga Diallo (Kreutzinger) und Herr Dr. Hamid Taqi, ein Timne, damals noch Student der Ethnologie an der Universität Wien. Mit Hilfe Frau Dr. Diallos war es mir möglich, die Anfertigung einiger Juju-Modelle durch einen jungen Mann namens Alfa Sawani zu erreichen und auch die entsprechenden Dokumentationen dazu. Unser Informant Alfa war im Jahre 1963, als seine Informationen aufgezeichnet wurden, 16 Jahre alt. Frau Dr. Diallo teilte mir auf Anfrage noch weitere biographische Daten in einem Schreiben vom 28. Oktober 1970 mit. Demzufolge war Alfa als zweitältester von fünf Geschwistern der Sohn einer Timne-Frau und eines Lokko (naturalisierter Lokko Mandingo-Ursprungs) und wurde in einem Lokko-Dorf im Protektorat von Sierra Leone geboren. Seine Kindheit verbrachte er in dem Geburtsort. Im Alter von zehn Jahren kam er dann mit seinen Eltern und Geschwistern in das Dorf Leicester, ungefähr 3 km von Freetown entfernt. Alfas Vater arbeitete zu dieser Zeit im Fourah Bay College als Maler und Anstreicher. Vier Jahre lang besuchte unser Informant die Volksschule in Kissy, nahe den Kissy Dockyards im Hafen von Freetown, wo er sich mit den Mitgliedern zweier großer Jugendbünde — Paddle und Rainbow — befreundete und diesen Bünden beitrat. Alfa war daher über alle Vorgänge im Dorf, wo er wohnte, und auch in der Stadt, die er täglich besuchte, gleich gut informiert. Er sprach viel von der Tätigkeit seines Großvaters Bali, der Witchdoctor und Herbalist in seinem Heimatdorf war (wohin Alfa während der Schulferien zurückkehrte), auch besuchte Alfa sehr oft seine beiden in Freetown lebenden Onkel, die gleichfalls Medizinmänner waren. Der eine war ein Vertrauensmann und Mitglied des Poro (Männergeheimbund) und spielte eine wichtige Rolle im Bund. Frau Diallo kannte Alfas Eltern, Geschwister und die eben erwähnten Onkel durch häufige gegenseitige Besuche sehr gut. Alfa sprach Lokko, Timne, Krio und Englisch. Sein Vater war Muslim, die Kinder gleichfalls. Ob auch seine Mutter ein Muslim war, war Frau Diallo unbekannt. Die Familie erweckte den Eindruck sehr lauer, oberflächlicher Mohammedaner, und war jedenfalls noch sehr in dem Gedankengut des Zauberwesens der Lokko verstrickt. Alfas Vater war Mitglied einiger Geheimgesellschaften.

Im folgenden gebe ich einige Erklärungen zu einigen Juju-Modellen wieder, so wie ich sie von Alfa in Erfahrung gebracht habe:

1. Rotes, mit Kauri-Schnecken besetztes Polster an einem schwarzen Band. Es dient zum Fangen eines Diebes.

Wenn jemand einem etwas gestohlen hat, leert man einen Kochtopf aus und stellt ihn hinter die Türe mit der Öffnung nach unten (mit dem Mund nach unten). Man nimmt Pfeffer, Salz und Palmöl und legt diese drei Dinge neben den Topf. Das Juju (im Krio: sassa) wird auf den Topf gelegt und unter „Niesen" zündet man den Pfeffer, das Salz und das Palmöl an, das heißt man verbrennt diese Dinge. Darauf schlägt man das Juju mit einem Koch-

löffel [5]). Während man das Juju mit dem Kochlöffel schlägt, sagt man ihm, was einem gestohlen wurde. Das Juju tötet daraufhin den Dieb. Manchmal wird das Juju dem Dieb den Atem lähmen, manchmal auch das Herz. Diese Handlung mit dem Juju gilt nicht als schlecht; sie wird als eine selbstverständliche Schutzmaßnahme angesehen, um einem Dieb das Stehlen zu verleiden.

2. Das gleiche Juju dient auch zum Fangen von Hexen. (Bei einem echten Juju ist das Innere des Polsters mit Reis angefüllt, bei unserem Modell mit gewöhnlichem Papier.)

Es wird der gleiche Vorgang wie vorhin beibehalten. Doch muß man vorher immer zum „Mann mit den Steinen" (Wahrsager) gehen; der sagt einem, was überhaupt geschehen ist [6]). Wenn der „Mann mit den Steinen" sagt, eine Hexe habe den Schaden angestiftet, dann kann ich mit diesem Juju auch eine Hexe vernichten. Man muß dann zum Juju sagen: „Wenn du von einer Hexe weißt, dann töte sie!" Vorher aber muß man sagen: „Wenn ich ein(e) Hexe(r) bin, dann töte mich!", dann erst heißt es: „Wenn du von einer Hexe weißt, dann töte sie!". Der „Mann mit den Steinen" muß bei Diebstahlsverdacht vorerst einmal fragen, ob man nicht etwa den gesuchten Gegenstand selber verlegt hätte. Wenn es sich aber tatsächlich um einen Diebstahl handelt, dann muß die geschilderte Handlung vollzogen werden.

Wenn einer verheiratet ist, dann kann das Juju auch zum Fangen von Nebenbuhlern und Nebenbuhlerinnen verwendet werden. Ist sich jemand einer begangenen Untreue gewiß, dann ist es nicht notwendig, den „Mann mit den Steinen" zu befragen. Der Betreffende spricht dann einfach zum Juju „Jemand will mir meine Frau stehlen. Wenn ich dasselbe tue, dann fange mich!" Wenn jemand mich verraten hat, dann sage ich zum Juju: „Der Geist soll kommen und sagen, wer mich verraten hat!" Die Leute glauben nämlich, daß ein Geist das Juju bewohnt. Den Namen des Geistes konnte ich von Alfa nicht erfahren. Die Geister verschiedener Jujus, die Alfas Vater besaß, hatten alle Namen. Der Vater hatte acht Geister um sich. Einer dieser Geister hieß Benditscha (Lokko: gestern, heute), das heißt, wenn einer gestern vom Juju berührt wurde, dann stirbt er heute. Dieser Geist soll so ausgesehen haben wie das rote Polster (Juju-Modell), doch fehlten die Kaurischnecken daran. Die Krio haben nur wenige Juju; wenn aber, dann sind es die gleichen Typen wie bei den Lokko und Timne. Die Mutter Alfas besaß ein Horn. Das erzählte ihr von allen schlechten Sachen, die sich ereignen werden.

3. Ein schwarzes Tuch mit roten Zeichen darauf. An dem Tuch ein zum Teil mit Stoffetzen umwickeltes Stäbchen. Dazu noch eine Nadel, deren Bedeutung nicht ermittelt werden konnte.

Mit einem solchen Juju wird eine Hexe gefangen. Der um das Stäbchen gewundene rote Stoff ist das Symbol für die braune Haut, der weiße Stoff das Symbol für die gelbe Haut, der schwarze Stoff das Symbol für die schwarze Haut. Die Hexe kann nun schwarz, braun oder gelb (weiß) sein, sie wird in einem jeden Fall vom Juju gefaßt. Der Geist bleibt im Juju und geht nicht etwa herum, um die Hexe zu suchen. Wenn daher die Hexe jemanden getötet hat, versteckt man das Juju in der Mitte eines häufig begangenen Weges. Wenn an dieser Stelle die gesuchte Person (Hexe) nicht vorbeikommt, kann das Juju sie auch nicht fangen. Kommt aber die Hexe an die Stelle

heran, wo das Juju verborgen liegt, dann wird die Hexe von diesem gefaßt. Sobald dies geschehen, wird der Hexe ganz heiß wie von einem Feuer. Das im Hause zubereitete Essen war das letzte für sie.

Die rote Zeichnung auf dem schwarzen Tuch bedeutet Blut. Die Hexe muß nackt begraben werden. Mitunter stirbt auch die Hexe mitten auf dem Weg und niemand findet sie.

(Alfa meinte, das schlimmste Juju wäre so stark, daß er sich nicht getraue, dieses nachzumachen.)

4. Rotes Tuch mit weißem Besatz, dazu Kamm und Hörnchen und Kauri-schneckengehänge.

Ein Juju, um damit jemand verrückt zu machen. Den Namen dieses Juju konnte oder wollte Alfa nicht preisgeben. Vielleicht beschlich ihn auch die Furcht, das Juju bei seinem Namen zu nennen. Dieses Juju ist nur für Frauen bestimmt. Es kann auch nur von einer Frau gegen eine andere angewendet werden. Der Hersteller eines solchen Juju ist aber ein Mann.

Wenn eine Ehefrau einen Ehebruch begeht, dann begibt sich die Betrogene zum Mann der Rivalin und läßt sich von diesem das Juju machen. Dieses wird dann an einer verborgenen Stelle im Hofe der Ehebrecherin aufrecht in den Boden gesteckt. Sodann wird das Juju angezündet; nur das an dem Juju befindliche Hörnchen nimmt man mit nach Hause. Sobald die sich rächende Frau das Hörnchen im Hause hat, beginnt die Ehebrecherin die Haare zu raufen und diese aufzuessen. Nach und nach ißt die Ehebrecherin alle ihre Körperhaare auf. Wenn nun die Eltern der Verrückten mit dem Wahrsager („Mann mit den Steinen") auf gutem Fuße stehen, können sie ihn kommen lassen und die Frau retten. Der „Mann mit den Steinen" schickt dann die Schuldige zu der Betrogenen, die das Juju bestellte, um sich bei dieser zu entschuldigen. Die Anfertigung eines solchen Juju kostet zwei Pfund, die der betrogene Ehemann kassiert. Die Eltern der Verrückten erbitten von der Rächerin, die die Medizin verbrannte, das Horn. Die Frau verlangt dafür fünfzehn Pfund. Sobald die 15 Pfund ausbezahlt werden, wird die Verrückte wieder normal. Bei der Übergabe des Horns muß überdies noch einem Schinder eine Summe von zwei bis drei Pfund übergeben werden. Dieser begibt sich hierauf zu einem Imam und erhält von diesem ein mit arabischen Schriftzeichen bekritzeltes Papier. Dieses wird in das Horn getan und mit einem Fellstück verschlossen. Die Wiedergesundende trägt nun das Horn an einer Schnur unter der Achsel; verliert sie aber das Horn, dann flammt der Wahnsinn und der ganze Ärger von neuem wieder auf. In einem solchen Fall „wäscht" ihr Mann, der das Juju angefertigt hatte, seine Frau, das heißt er wickelt um ihren Körper weiße und schwarze Bindfäden (Zwirn). Dann reibt er sie mit einem bestimmten Blätterabsud ab, was man „waschen" oder „abwaschen" nennt. Der Blätterabsud heißt Jo-Lo-Bo. Einen Teil des „Waschwassers" muß die Frau trinken, der Rest aber des Wassers und der Zwirn werden zusammen mit etwas Parfum in eine Flasche getan. Mit dieser „Medizin" reibt sich nun die Frau täglich ein, solange der Vorrat reicht. Dann ist die Frau endgültig geheilt.

5. Ein gelbgefärbtes Ei auf weißem Stoff (Webe). Der Stoff ist mit Kauri-schnecken besetzt. Überdies hängt an ihm eine kleine Messingglocke mit einem roten Klöppel. Name: Tama Bury (Lokko), das heißt ein Großer Mann, der Hexen und Geister bekämpft.

Der Ausdruck „fangen" wird als Schutz vor bösen Geistern verstanden. Der Witch-Doctor fertigt dieses Juju an. Es müssen fünf Pfund dafür gezahlt werden. Man bringt dieses Juju oberhalb des Türrahmens an, um damit einem fremden Geist in der Nacht den Eintritt in das Zimmer zu verwehren. Im Ei haust nämlich ein mächtiger Geist. Dieser Geist hat auch einen Namen, doch Alfa verriet ihn mir nicht. Die auf dem Ei kreuzweise angebrachten Nadeln sehen den fremden Geist, und wenn die Glocke sich bewegt, dann fragt der einlaßheischende Geist den Geist des Juju. Tama Bury fragt nun den fremden Geist, aus wieviel Teilen sein Körper, das heißt sein Juju besteht. Der fremde Geist antwortet: aus der Schale, aus Eiweiß, aus dem Dotter und dem kleinen Huhn. Der Geist im Juju fragt, ob er diese Dinge auch zählen kann. Der fremde Geist kann aber diese Teile nicht zählen, einfach deswegen, wie Alfa meinte, weil man solche Dinge nicht zählen kann. Damit ist auch dem fremden Geist der Eintritt durch die Türe verwehrt. Die Kauri auf dem Stoff werden für die Augen des Juju gehalten. Sie sehen das Kommen des Geistes. Kein Geist vermag die gestellten Fragen zu beantworten, weshalb auch kein fremder Geist den Raum betreten kann.

Diesen rezenten Beispielen eines Fetischglaubens seien Glaubensvorstellungen gegenübergestellt, wie sie etwa im 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Sierra Leone an der Küste herrschten und von Valentim Fernandez [7]) aufgezeichnet wurden. Über sein Leben wissen wir nur wenig. Er stammte aus Mähren und gelangte vor 1492 nach Lissabon, wo er als Buchdrucker und Übersetzer tätig war. Bei der in Rede stehenden Handschrift handelt es sich um eine Sammlung mündlicher und schriftlicher Nachrichten über die von den Portugiesen neu entdeckten Gebiete. Ein Teilstück des VI. Teiles der Handschrift bringt Friedrich Kunstmann in deutscher Übersetzung. Dieser Teil schildert den „Götzendienst" der Bulaner (Bullom) und Timanier (Timne). „Alle Dörfer der Serra Lyoa haben einen gemeinsamen Glauben, ihre Bewohner sind Götzendiener und glauben, daß die Götzen ihnen helfen und in ihren Nöten beistehen können. Sie haben viele Götzen, einer aber ist der gemeinsame für alle Dörfer, ihn nennen sie Crü oder Cru. Dieser Crü ist ein alleinstehender Baum, der sehr alt ist, und von ihnen Manipeyro genannt wird; er ist stark, hat viele Äste, ein weiches Holz und Stacheln; seine Blätter sind wie die des Ölbaumes, seine Früchte wie die weißen Pflaumen; dieser Baum gilt in allen Dörfern als der Gott Crü. Von diesen Bäumen gib es zwar viele im Lande, aber jedes Dorf hat sich einen aus alten Zeiten gewählt, den sie für ihren Götzen halten. Ein solcher Baum steht gewöhnlich am Platze oder nahe an der Wohnung des Königs, vertrocknet er, so wächst aus seinen Wurzeln ein zweiter, so daß der Götze seit dem Gedächtnisse der Vorfahren am alten Orte bleibt" [8]). Auf eine Frage von Alvaro Velho [9]) an einen alten Mann, „warum man an dieses Holz glaube und nicht an Gott, der Himmel und Erde erschaffen habe", erwiderte der Alte: „man habe wohl Kenntnis von diesem Gotte, an das Holz aber glaube man, weil er es von oben gegeben habe, eine andere Antwort gab er nicht" [10]). Bemthema lautet der Name eines anderen Götzen, den alle anbeten. Er ist von möglichst häßlicher Gestalt aus Ton gemacht. „Man stellt ihn mit großen Zähnen dar, die meisten fügen ihm ganze Elefantenzähne ein, er ist das Abbild der Sonne" [11]). „Die alten Männer haben einen anderen besonderen Götzen, der dem Chef des Dorfes Pisa gehört. Kein

Weib geht zu diesem Götzen, noch geht es über den Platz, wo er steht, wenn die Alten dort ihr Gebet verrichten oder über einen Streit entscheiden, der sich im Dorfe ergeben hat [12]). Es gibt verschiedene Götzen und Göttergestalten, so etwa Contery. „Diejenigen, welche mit einem Bruch behaftet sind, haben einen anderen Götzen, der gleich einem bruchleidenden Menschen gestaltet ist, man nennt ihn Contery, an ihn wenden sich alle mit Bruch oder Geschwulst behafteten Menschen, damit er sie heile oder hinwegnehme" [13]). Ymell hat man für den Krieg. „Er ist das Bild eines tapferen Kriegers, der diesen Namen führte. Bei dem Beginne eines Krieges wird ihm geopfert und gebeten, zu zeigen, ob der Kriegszug günstig ausfallen könne oder nicht" [14]). Weitere Götzen, Männern oder auch nur Frauen vorbehaltene, sind: Anyma, Baa, Picaa, Contimberia, Pere und Tschyntschyn. Der letztere befindet sich etwa eine Drittel Meile abseits von der Bevölkerung des Dorfes Catell entfernt in einem Gehölz. Dieses liegt im Lande Hatschivel, im Bezirk des Stammes der Temini (Timne oder Temne). „Das Gesträuch ist ringsumher abgehauen, der Götze aber ist von hohen Bäumen bedeckt, so daß er immer im Schatten steht. Der Götze ist aus Holz gemacht nach der Gestalt eines Mannes und von derselben Größe, in der Hand trägt er einen Spieß, bekleidet ist er mit einem Hemde von gemaltem Tuche, das aus dem Inneren des Landes kommt. Auf dem Kopfe hat er eine Mütze von gelbem und rotem Tuche, in der Nase und in den Ohren hat er Ringe von Gold, auf dem Haupte hat er auch ein großes Juwel (Laqueca). Zu diesem Götzen kommt das Volk aus entfernten Gegenden wie zu einem Jubiläum, man bringt ihm Ziegen und Hennen zum Opfer. Diesen Götzen bedient ein Cleriker oder Prälat vermöge seines Erbrechtes und seiner Abstammung. Dieser Cleriker ist der Älteste der Linie, die Linie heißt Tangomaas. Der Cleriker lebt in dem erwähnten Dorfe, die Wallfahrer, welche diesen Crü, diesen großen Götzen besuchen wollen, ruhen im Dorfe aus und fragen nach dem Cleriker. Ihm geben sie ihr Opfer, Ziegen, Hennen, auch etwas Gold bis zu sieben oder mehr Körnern. Mit dem Opfer begibt er sich zum Götzen, mit dem er wie mit einem Menschen spricht. Bevor er das Gehölz betritt, fragt er jedoch laut: holla, wer ist da, ich werde eintreten. Die Schlangen, welche dieses hören, kennen ihn, sie wissen, daß er nicht leer kommt, sie begeben sich dahin, wo er ruft, sie begleiten ihn zum Götzen. Ihm teilt der Cleriker mit, wer das Opfer sende, woher er sei, welche Bitte wegen Krankheit, Gefangenschaft oder sonst er stelle, die er erfüllt sehen möchte. Nach Vollendung der Bitte tödtet er die Ziege oder Henne zu den Füssen des Götzen und sprengt das Blut über denselben. In diesem Gehölz sind sehr große Schlangen, die sich von diesem Blute nähren. Sie sind zehn Fuß lang und zwei Spannen breit. Man hält sie für die Wächter des Crü, jede Person, welche ohne den Cleriker zu ihm geht, wird nach der Sage von ihnen getötet und verzehrt, weshalb man oft schon zu den Füssen des Götzen Knochen und Kleider von Menschen gefunden hat, welche seine Juwelen stehlen wollten. Nach dem Vollzuge des Opfers lässt der Cleriker nur das Blut und ein Stück von der Haut der Ziege, oder den Federn der Henne zurück, die er am Götzen befestigt, alles übrige nimmt er mit nach Hause, um es zu essen, auch das Gold gehört ihm. Die Wallfahrer bringen diese Opfergaben theils mit sich, theils kaufen sie sie im Dorfe um Gold, Eisen oder Lebensmittel. Alvaro Velho do Barreyro, der sich acht Jahre im Lande befand, sah in Begleitung des

Clerikers den Götzen wie die Schlangen; er erzählte, dass er sich niemals in einer so grossen Gefahr befunden habe, der Cleriker habe ihn aber ermutigt, indem er ihm sagte, er dürfe sich nicht fürchten" [15]).

Den Götzen werden verschiedene Opfer dargebracht, so zum Beispiel vor einem Krieg. „Man nimmt nämlich eine Henne, schneidet ihr vor dem Götzen den Hals ab, und spritzt das Blut über sein Haupt und sein Gesicht; hierauf legt man die Henne auf die vorderen Rippen mit Kopf und Füssen gegen den Götzen, dreht sie sich so, dass sie auf den flachen Bauch zu liegen kommt, so ist diess ein übles Zeichen für den Krieg, den man dann nicht beginnt. Stirbt die Henne, indem sie sich bewegt, und einen Fuss oder Flügel höher stellt, als den anderen, so zieht man gleichfalls nicht aus, weil man ein verborgenes Uebel befürchtet; stirbt sie aber ruhig, so findet man den Kriegszug räthlich, immer aber wird die Henne gekocht und gegessen, ihre Knochen kommen an den Hals des Götzen" [16]). Bestimmte Krankheiten werden auf das Wirken bestimmter Götzen zurückgeführt. Diesen bringen die Erkrankten Opfer dar, je nach den Krankheiten, die sie haben, wie Kopfweh, Leibschmerzen usw. „Diese Götzen sind von Holz, der menschlichen Gestalt nachgebildet, man hat sie in Gärten und Häusern, auch am Wege in eigenen gedeckten Häusern gleich Einsiedeleien. Zu ihnen wendet man sich mit Bitten (rogarias) in allen Nöten. Der Eine will, dass seine Frau gebären könne, der Andere, dass ihm die Sklaven nicht entfliehen, oder der Reis gut wachse" [17]) ... „Die Gebete werden stehend verrichtet, der Götze wird mit Speichel oder etwas Ähnlichem, das man im Munde hat, bestrichen" ... „Man spricht zu diesen von Holz geschnitzten, menschenähnlichen Götzen, wie zu einem Menschen, nur gibt der Götze keine Antwort. Allen Verstorbenen bringt man eine Gedächtnisfeier. Bei Angesehenen macht einer der Angehörigen Götzen, die dem Verstorbenen ähnlich sehen; bei gemeinen Leuten und Sklaven werden diese Götzen von Holz gleich runden Kugeln (bulos de bola) gemacht, und in ein mit Stroh gedecktes Haus gebracht. Jedes Jahr bringt man den Götzen Opfer von Hennen oder Ziegen nach der Beschaffenheit des Verstorbenen. Man sprengt das Blut über sie, die Knochen hängt man an ihren Hals, das Fleisch aber isst man" [18]).

Zeitgenössischem Denken verhaftet waren auch für Valentim Fernandez alle die von ihm beschriebenen Glaubensvorstellungen der Bullom und Timne einfacher „Götzendienst" (Idolatrie) bzw. Fetischismus, obwohl sich diese Vorstellungen kaum mit dem h e u t e üblichen Begriff von Fetischismus auf einen Nenner bringen lassen. Eine auch nur ganz flüchtig vorgenommene Analyse des von Valentim Fernandez gebotenen Materials gibt uns Hinweise auf einen „Baumkult" in Verbindung mit animistischen (animatistischen) und manistischen Vorstellungen und den ausdrücklichen Glauben an den Menschen gut und schlecht gesinnte Geister und an deren Manifestationen in figürlichen Darstellungen aus Holz und Ton. Wir haben es ferner mit einem Priestertum zu tun in Verbindung mit Lokalgottheiten bzw. -geistern und bemerken die ihnen innewohnende Tendenz, über die lokale Bedeutung hinauszuwachsen und zum Zielpunkt von Wallfahrten zu werden. Wir hören ferner von „Altären", „Schreinen" und Häusern für diese Lokalgeister bzw. -gottheiten und von den ihnen zugedachten Opfern an Hühnern und Ziegen. Ebenso finden wir auch die Belege eines Hühnerorakels. Alle diese von Valentim

Fernandez zur Darstellung gebrachten religiösen Vorstellungen der Bullom und Timne lassen sich kaum vergleichen mit den Verhältnissen wie sie etwa bei Thomas Winterbottom 1805 geschildert werden[19]). „In allen denen Ortschaften, die den B u l l a m e r n und T i m m a n i e r n zugehören, sieht man Grigris aufgestellt, die dazu dienen sollen, sie vor den Streifzügen der Hexen und bösen Geister zu sichern. Bald sind es alte Lappen, die man wie Fahnen am obern Theil einer langen Stange befestigt hat; bald ist es eine kleine Axt, die in dem Stamme eines Baumes steckt, oder der Boden einer Flasche; oder ein alter Topf, der auf einem Pfahl steht. Zuweilen ist das Grigri eine Kanonenkugel oder eine alte zinnerne Schüssel, die auf der Erde liegt. Es sey aber was es wolle, so darf man es dennoch auf keinen Fall anrühren, noch weniger aber wegnehmen, wenn man nicht die Leute im höchsten Grade skandalisieren und gegen sich aufbringen will." Und ebenso wie Winterbottoms Schilderung nicht zur Darstellung bei Valentim Fernandez paßt, finden wir auch keine rechte Brücke zu dem von Alfa gebotenen Kommentar der von ihm angefertigten Juju-Modelle. In einem nur sehr bedingten Maße lassen sich die hölzernen und tönernen Figuren bei Valentim Fernandez mit den Fetischfiguren aus jüngerer Zeit vergleichen und wir gewinnen den Eindruck, als ob die figürliche Darstellung eines Ahnen oder einer Lokalgottheit erst in jüngerer Zeit zu einer „Zauberfigur" wurde. Dieser Eindruck wird uns auch von Kunz Dittmer[20]) bestätigt, wenn dieser meinte, daß seine nomoli, jene prähistorischen Steinfiguren in Sierra Leone und in Liberia, anfänglich vorwiegend Bildnisse von Herrschern und ihrem adeligen Gefolge darzustellen hatten, häufig auch in größerer Zahl als Grab- bzw. Erinnerungsdenkmäler und im Ahnenkult Verwendung fanden und vielleicht auch die Funktion von Gottheiten besaßen. Wir erinnern uns dabei auch an eine von Paul Germann[21]) bereits im Jahre 1958 getroffene Feststellung, daß sich zum Beispiel die im Kongo-Loango-Gebiet befindlichen Ahnenfiguren allmählich zur Zauberfigur oder zum Fetisch hin entwickelt hätten — also ursprünglich (ähnlich wie bei Valentim Fernandez) rein dem Ahnenkult dienten, und auch Ferdinand Herrmann vertrat seinerzeit die Meinung[22]), daß man bei der Entstehung der Zauberfigur die Ahnenfigur als bereits vorhanden voraussetzen müsse. Freilich: ein exakter historischer Beweis für derlei Vermutungen ist kaum zu erbringen. „Die zauberischen Praktiken werden dann immer zahlreicher" — heißt es bei Herrmann (a. a. O.) — „so daß der ursprüngliche religiöse Sinn mehr und mehr überdeckt wird und schließlich völlig verlorengeht. Am Ende sind nur noch rein magische Gründe für die Herstellung solcher Figuren bestimmend."

Offenkundig kann zu jener Zeit, als Alvaro Velho in Sierra Leone weilte, von christlichem Einfluß durch christliche Missionen noch keine Rede sein. Der erste christliche Missionar, von dem wir wissen, war Barreira, ein Jesuit, der am 29. September 1605 vermutlich in der Nähe der Kru Bai in einer Holzkirche seine erste Messe las. Es wurden weitere Kirchen von Barreira an der Bullom-Küste errichtet, so in Salvador, einer portugiesischen Niederlassung am Südufer des Flusses, auf der Insel Tombo und in der Hauptstadt des Königreiches Bena, acht Tagesmärsche von Tombo entfernt. Eine Jesuitenmission verweilte hier bis zum Jahre 1617[23]). Seit dieser Zeit muß — ent-

sprechend den Vorgängen im Kongo — mit der Zerstörung der oft mannshohen Ahnen- und Götterfiguren gerechnet werden.

Rund hundert Jahre trennen Valentim Fernandez (1507) und Barreira (1605) voneinander. Wohl mögen gelegentlich die Einheimischen durch die Portugiesen manches vom Christentum erfahren haben, doch war dies zunächst nur von geringer Bedeutung, wie aus der Darstellung bei Valentim Fernandez deutlich ersehen werden kann. Hier ist kaum etwas von einem christlichen Einfluß zu verspüren, abgesehen von der mißbilligenden Wertung als „Götzendienst". Mit dem Beginn der Missionstätigkeit durch die Jesuiten ist selbstredend auch mit der Einführung von Kirchengerät, das heißt von Heiligenfiguren und Reliquiaren, zu rechnen und diese mochten ähnlich wie im Kongoreich auch die Einheimischen in Sierra Leone zu einem Vergleich mit ihren Ahnen- und Götterfiguren bewogen haben. In diesem Zusammenhang sei wiederum auf Kunz Dittmer verwiesen, nach dessen Darstellung rund zwei Drittel bis zu drei Vierteln der nomoli oder Steinfiguren Löcher zur Aufnahme magischer Medizinen zeigen. An älteren Stücken wurden die Löcher erst nachträglich eingearbeitet. Dies berechtigt uns zu der Annahme, daß hiebei christliche Reliquiare als Vorbild gedient haben könnten. Ähnlich wie bei den Steinfiguren finden wir auch bei den Eri Devils in Freetown die Anbringung magisch wirkender Substanzen an den Maskengewändern. Die verschiedenen zu den einzelnen Masken gehörenden Kleider bilden nach Frau Doktor Helga Diallo [24]) den Stolz der Jugendbünde. Ihre magische Stärke beruht auf der magischen Macht des sogenannten H a m p e r, eines im Maskenkleid verborgenen „Rucksacks" mit magischen Medizinen. Diese magische Macht belebt den Tanz und die Schönheit des Kleides und erhebt diesen aus der Sphäre des Profanen. „Dies ist ein Punkt" — schreibt Frau Dr. Diallo hinzu —, „der betont werden muß, der wichtiger ist als das schönste Gewand. Heute wie einst ist das Zentrum von Devil und Tanz die Medizin. — Sie wird von einem Herbalist in der Stadt, besser aber noch von einem „up country" hergestellt. Die Salbe wird oft von einem Burschen zubereitet, der selbst angehender Herbalist ist, dessen Kenntnisse immerhin schon ausreichen müssen, um die Medizin „steuern" zu können, das heißt, sie so zu handhaben, daß die eigene Society durch sie vor Unheil behütet und gestärkt wird, so daß sie über feindliche Devils triumphieren kann. — Viele Devils tragen nicht nur Hamper und Schneckenbehang rückwärts, sondern auch vorne auf der Brust ... Manchmal umrahmt der Schneckenbehang auf der Brust einen Spiegel, der von Kauri eingefaßt ist (genau derselbe rechteckige Spiegel wird vom Wahrsager verwendet); dahinter befindet sich fast immer ein kleiner Hamper."

Diese gewiß nicht zufälligen Parallelen zwischen Sierra Leone und Kongo berechtigen uns wohl zu der Annahme, daß zur Zeit der ersten Begegnung der Portugiesen mit den Bullom (Sherbro) und Timne an der Küste in Sierra Leone, also im 15. und anschließenden 16. Jahrhundert, und ebenso auch im Kongo vor Ankunft der ersten Portugiesen (1482) noch nicht mit jener Fülle „magischen Ballastes" gerechnet werden darf wie er etwa später in den Begriffen Juju, Grigri oder Fetisch deutlich in Erscheinung tritt. Diese Entwicklung setzte vielmehr erst nach dem Eindringen der beiden Hochreligionen Christen-

tum und Islam ein. Sie erschütterte in zunehmendem Maße die Grundlagen der autochthonen Glaubensvorstellungen, schuf damit labile Verhältnisse auf dem Sektor Religion und veranlaßte gleichzeitig die einheimischen Ethnien, sich auf ihre Weise mit dem fremden Glaubensgut auseinanderzusetzen.

Anmerkungen

[1]) Rui de Pina, Cronica de El-Rei. D. Joao II. Neuausgabe von Alberto de Carvalho, Coimbra 1950, S. 151. Ich verdanke diesen Hinweis meinem Kollegen Dr. Armand Duchateau.

[2]) Walter Hirschberg (Hg.), Wörterbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1965, S. 123.

[3]) Kunz Dittmer, Allgemeine Völkerkunde, Braunschweig 1954, S. 82.

[4]) Birket Smith, Geschichte der Kultur, 2. Aufl., München 1948, S. 401.

[5]) Um gute Ernten („auch durch nächtlichen Diebstahl von fremden Feldern!") zu gewährleisten erhalten die nomoli, prähistorische Steinfiguren in Sierra Leone, Opfergaben an gekochtem Reis. „In Art eines Fetisches werden sie dazu auch durch Schläge mit einer Peitsche — die manchmal daneben niedergelegt wird — angetrieben." Kunz Dittmer, Bedeutung, Datierung und kulturhistorische Zusammenhänge der „prähistorischen" Steinfiguren aus Sierra Leone und Guinée (Baessler Archiv, N. F., Bd. XV, 1967, S. 183—225).

[6]) „Mann mit den Steinen" (gawuo) heißt der Wahrsager, weil er sich beim Wahrsagen eines einfachen Wurforakels mit Steinen (Früchten und Kauris) bedient. „Wenn er den Stein anschaut" — heißt es in dem bereits genannten Schreiben von Frau Dr. Diallo — „sieht er ein Skelett und das Gift, mit dem das Opfer getötet wurde. ... Sie sind in einer Gesellschaft (society of men with stones) verbunden, die ihre Sitzungen streng geheim hält (Tanz der Leute, die Augen haben). Ein Uneingeweihter, der sie bei einer Versammlung überrascht, muß sterben. Der Gawuo ist der Herbalist und Medizinmann, er sieht die Zukunft in Kieselsteinchen ... „er muß also vier Augen haben, um das Unsichtbare sehen zu können.

[7]) Friedrich Kunstmann, Valentims Beschreibung der Serra Leoa mit einer Einleitung über die Seefahrten nach der Westküste Afrikas im vierzehnten Jahrhundert. In: Abhandlungen der historischen Classe der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München 1866. S. 113—142.

[8]) Kunstmann, a. a. O., S. 129/30.

[9]) Valentim Fernandez stützt sich in seiner Darstellung auf die mündlichen Mitteilungen eines gewissen wiederholt von ihm genannten Alvaro Velho (Kunstmann, a. a. O., S. 126). Jedenfalls gelangte Alvaro Velho erst nach Pedro da Cintra (1461/62) nach Sierra Leone. Letzterer war der erste Europäer, der Sierra Leones Boden betrat.

[10]) Kunstmann, a. a. O., S. 129/30.
[11]) Kunstmann, a. a. O., S. 130.
[21]) Kunstmann, a. a. O., S. 130.
[13]) Kunstmann, a. a. O., S. 130.
[14]) Kunstmann, a. a. O., S. 131.
[15]) Kunstmann, a. a. O., S. 141 f.
[16]) Kunstmann, a. a. O., S. 131.
[17]) Kunstmann, a. a. O., S. 132 f.
[18]) Kunstmann, a. a. O., S. 133.

[19]) Thomas Winterbottom's Arztes der Britischen Kolonie zu Freetown Nachrichten von der Sierra-Leona-Küste und ihren Bewohnern. Aus dem Englischen hg. von Theophil Friedrich Ehrmann. Weimar 1805. S. 323.

[20]) Kunz Dittmer, a. a. O., S. 214.

[21]) Paul Germann, Negerplastiken aus dem Museum für Völkerkunde zu Leipzig (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 9, Berlin 1958, S. 49). „Ihre eigentliche Zauberkraft gewinnt sie erst dadurch, daß der Stammespriester sie mit einer zauberkräftigen Substanz versieht, die in einer kästchenartigen Vertiefung in der Nabelgegend angebracht und mit einer Muschel oder einem Stück Spiegelglas europäischer Herkunft überdeckt wird. Hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Reliquiar der portugiesischen Heiligenfiguren Vorbild für diese Spiegelfetische gewesen, zumal ihre Verbreitung sich ganz mit den ehemaligen christlichen Missionsgebieten am Kongo deckt."

[22]) Ferdinand Herrmann, Beiträge zur afrikanischen Kunst (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 9, Berlin 1958, S. 23).

[23]) A. P. Kup, A History of Sierra Leone 1400—1787. Cambridge 1962, S. 67.

[24]) Helga Kreutzinger, Die Eri Devils in Freetown, Sierra Leone. Diss. Wien 1965. S. 104. Vgl. auch: Helga Kreutzinger, The Eri Devils in Freetown, Sierra Leone (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 9, Wien 1966, S. 59).

Der Ausweg aus dem Labyrinth

Ein megalithzeitliches Glaubenszeichen wandert um die Welt und überdauert vier Jahrtausende

Ergänzungen und Berichtigungen zu Mehls Beitrag „Troiaspiel" in der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften von Pauly (RE) Suppl.-Band VIII (1956), Sp. 885—905

(Mit 8 Figuren im Text und 2 Abbildungen auf Tafel)

Von Erwin M e h l, Wien-Weidling

Die seltsame Labyrinthfigur oder (nach skandinavischem und englischen Sprachgebrauch: trojaborg, troy-town) auch Trojaburg genannt (Krause) hat den Gelehrten viel Kopfzerbrechen gemacht: den Urgeschichtlern wegen des hohen Alters der Figuren, den Völkerkundlern wegen ihrer weltweiten Verbreitung in den Küstengebieten, angefangen von Skandinavien über die Küsten und Inseln West- und Südeuropas bis nach Indien und zu den malaischen Inseln, vielleicht auch in die Neue Welt (wenn sie nicht dort späte Einfuhr ist), den Glaubensforschern wegen ihrer Beziehungen zu Fruchtbarkeit, Tod und Auferstehung durch Bewegung im Tanz, Schreiten, Reiten oder durch das Zeichen allein, den Tanzhistorikern als Beleg für einen kultischen Tanz auf einer magisch wirksamen Zeichnung, den klassischen Archäologen wegen des kretischen Labyrinthes mit der Minotaurussage, den Volkskundlern als uralter Hintergrund für skandinavische Rasen- und Steinsetzlabyrinthe und das darin ausgeführte Durchschreiten und Durchtanzen und vielleicht auch für Kinderspiele (Himmel und Hölle, Jan de Vries) (Fig. 28).

Bei diesen vielfältigen Beziehungen wundert es nicht, daß der Turiner Rechtsanwalt und Schriftsteller Paolo Santarcangeli 1967 in seinem fast 400 Seiten starken Libro dei labirinti 135 Abbildungen benötigt und an die 280 Schriften zum Gegenstand aufzählt. Das kennzeichnet die Bedeutung der Labyrinthzeichnung oder der Trojaburg.

Bekannt wurde das Labyrinth aber nicht durch die Figur der Trojaburg, sondern durch das kretische Labyrinth und die damit verbundene Sage von dem darin eingeschlosssenen menschentötenden Minotauros. Die antike Überlieferung, besonders Vergil (Aeneis) und Ovid (Metamorphosen, Daedalus) schildern das kretische Labyrinth als Irrgangsgebäude, in dessen „tausend" Gängen man sich rettungslos verirrt, so daß man nicht mehr herausfindet (Vergil, Aen. 5, 589: ancipitemque mille viis habuisse dolum, qua signa sequendi falleret indeprensus et irremeabilis error; 6, 27 unentwirrbare Irrgänge: inex-

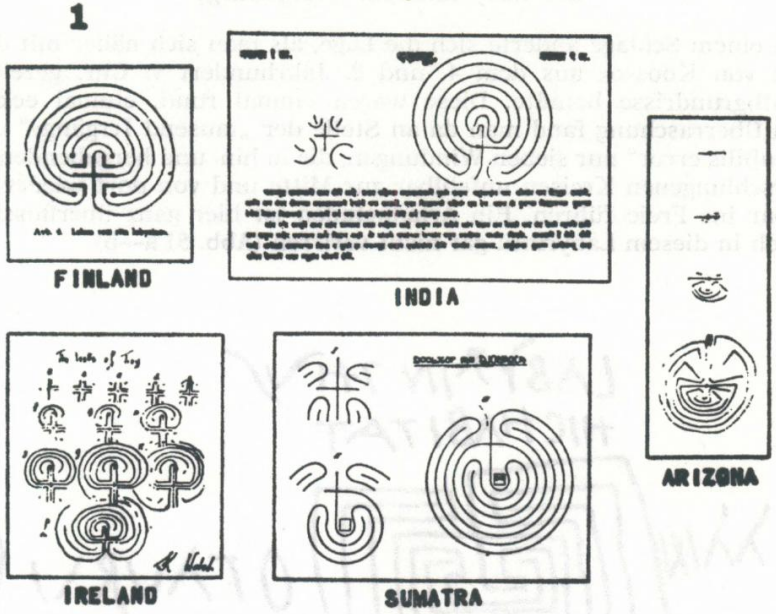


Fig. 28: Die weltweite Verbreitung der siebengängigen „Labyrinthfigur" („Trojaburg"): Finnland, Irland, Indien, Sumatra, Arizona
(K. Schuster, The Labyrinthmotive, 1952, Abb. 1)

tricabilis error; Ovid, Met. 7, 166 [Daedalus] erbaut das Labyrinth mit unzähligen Irrgängen: D. implet innumeras errore vias). In der Mitte aber haust der Minotaurus und tötet die Verirrten, bis Theseus ihn tötet und dann mit Hilfe des „Leitfadens" der Ariadne wieder herausfindet.

Schon im Altertum sagte Plinius der Ältere im Abschnitt über die Labyrinthe (h. n. 36, 84 ff.), daß das Vorbild des kretischen Labyrinthes das hundertmal größere ägyptische Labyrinth war. Daedalus habe es sich zum Muster genommen. Außerdem gäbe es noch Labyrinthe auf Lemnos (mit einigen traurigen Resten) und das Grabmal, das sich der Etruskerkönig Porsenna bauen ließ". „Vom kretischen und italischen Labyrinth besteht keine Spur mehr" (Cap. 90). Es ist also müßig, in Kreta nach dem Irrganggebäude zu suchen und es scheint, daß solche Gebäude überhaupt nur in der Sage bestehen (als ein Märchenmotiv) und daß man hin und wieder den Namen auf bestimmte Gebäude übertragen hat (wie auf das ägyptische).

Dieses Irrganggebäude wäre also kaum im Stande gewesen, die Geister in Bewegung zu setzen und noch weniger hätten dies die neuzeitlichen Irrwege vermocht, die sich reiche Leute in ihren Gärten mit Hecken anlegen ließen, wie sie noch heute in England bestehen. Sie heißen dort Mazes zum Unterschied von der Labyrinthfigur, der wir uns nun zuwenden.

Die Labyrinthfigur (Trojaburg)

Mit einem Schlage änderte sich die Lage, als man sich näher mit dem auf Münzen von Knossos aus dem 4. und 2. Jahrhundert v. Chr. gezeichneten Labyrinthgrundrisse befaßte. Diese waren einmal rund, einmal eckig. Zur größten Überraschung fand man da an Stelle der „tausend Irrgänge" und des „irremeabilis error" nur sieben Windungen, die in hin- und hergehenden, kunstvoll verschlungenen Kreisen unfehlbar zur Mitte und von dort wieder ebenso unfehlbar ins Freie führen. Ein Ariadnefaden ist hier ganz überflüssig. Man kann sich in diesem Labyrinth gar nicht verirren (Abb. 51 a—b).

Fig. 29: Pompejanische Kinderzeichnung „Labyrinthus. Hic habitat Minotaurus"
(Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités, Art. „Labyrinthe")

Einen Zweifel daran, daß hier das Labyrinth des Minotaurus gemeint ist, gibt es nicht. Ein glücklicher Zufall hat uns in Pompeji eine Kinderzeichnung erhalten (Fig. 29), auf der neben einem eckigen, siebengängigen Labyrinth die Wörter stehen: Labyrinthus. Hic habitat Minotaurus. Ein Kind hatte es hingeschrieben, bevor es wenig später der „Minotaurus" holte. Ein Beweis, wie verbreitet in der römischen Kaiserzeit die Labyrinthvorstellung auch unter den Kindern war, und eine Bestätigung der Bemerkung Plinius' über die Boden- und Kinderzeichnungen des Labyrinths (ut in pavimentis puerorumque ludicris campestribus videmus. N. h. 36, 84 f.). Solche Bodenlabyrinthe, meist in eckiger Form mit dem Minotaurus in der Mitte, gab es viele, wie sie Marec zusammengestellt hat (s. u.). Eines der schönsten stammt aus dem römischen Salzburg und ist jetzt im Kunsthistorischen Museum in Wien (Fig. 30). Hier sind die Windungen kunstvoll geführt und in vier Viertel geteilt, wohl um die Irrgänge glaubhafter zu machen. Aber die Grundfigur ist beibehalten.

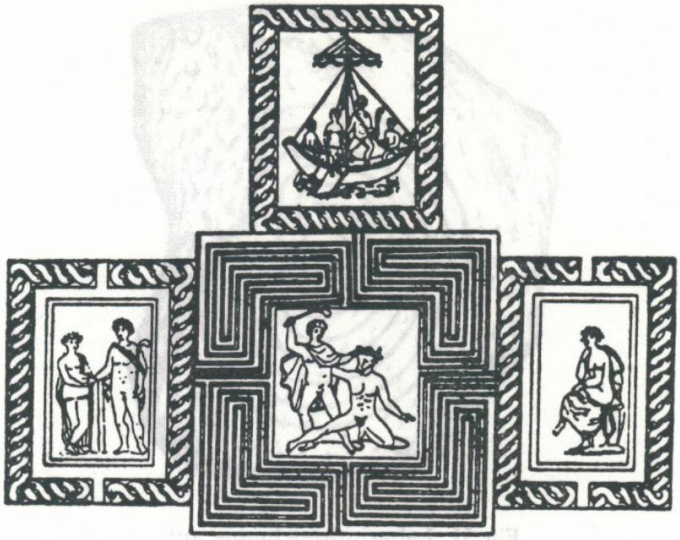


Fig. 30: Salzburger Mosaik: Labyrinth mit Minotaurus-Tötung durch Theseus
(Kunsthistorisches Museum, Wien)

Was war geschehen? Auf der einen Seite die „unentwirrbaren" Irrgänge, auf der anderen deren Darstellung durch eine übersichtliche Figur, in der man sich gar nicht verirren kann, und das Merkwürdigste daran, daß die Menschen den Widerspruch gar nicht merkten.

Räumliche und zeitliche Verbreitung der „Trojaburg"

Die Aufklärung des Rätsels bringen die Urgeschichte und die Völkerkunde. Diese siebengängigen Zeichnung kommt nämlich, wie schon erwähnt, nicht nur in der Aegeis in der klassischen Zeit vor, sondern weit vorher — vielleicht schon in der Megalithzeit gegen 2000 v. Chr. — auf Felszeichnungen in Spanien und auf den Britischen Inseln (besonders schön auf dem Stein von Holywood, jetzt im Museum von Dublin), und zwar genau so wie auf den knossischen Münzen, trotz rund 3000 km Entfernung und vielleicht vielen hunderten Jahren zeitlichem Abstand. Ebenso findet sich die Figur im Osten in Indien und auf den malaischen Inseln (hier auf dem Boden von Megalithkulturen). Den Stoff für Europa haben vor allem Ernst Krause (Carus Sterne) 1893 und W. H. Matthews 1922 gesammelt, den asiatischen u. a. Layard und Carl Schuster (1952) (Fig. 31).

Der Sinn der „Trojaburg"

Die große Verbreitung und die unglaubliche Unveränderlichkeit durch Jahrtausende setzen einen Sinn voraus. Die Benützung der Figur mußte man von

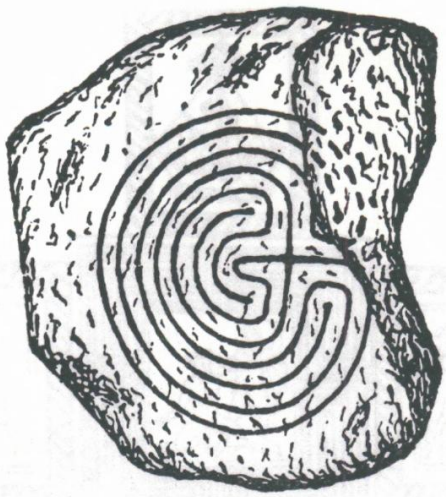


Fig. 31: Labyrinthzeichnung auf dem Stein von Holywood im Museum Dublin
Megalithzeitlich, gegen 2000 v. Chr.
(Orpen)

einem Vorteil begleitet erachtet haben, die Vernachlässigung von einem Schaden.

Um diesen Sinn haben sich — wie ich in meinem RE-Beitrag gezeigt habe — zuerst Krause (1893) bemüht, später u. a. Knight (1936) und Kerényi (1941).

Danach ist die Figur ein Sinnbild des Weges in die Unterwelt und zurück und zugleich ein Schlüssel dazu. Für die Natur heißt das das Absterben im Herbst und Wiedererwachen im Frühjahr, für den Einzelmenschen der Gang in die Unterwelt (wie Vergil, Aeneis VI, Aeneas besucht seinen Vater im Totenreich), meist Tod und Auferstehung, besonders christlicher Zeit (s. u.). Wird der Weg durchschritten, durchlaufen, durchhüpft oder durchtanzt, so hat das magische Wirkung, bei der Natur als Hilfe bei der Wiederauferstehung im Frühling. Als Frühlingstanz tritt der Labyrinthtanz an die Seite der anderen Fruchtbarkeitstänze im Frühling, wie besonders des Schwerttanzes (mit seiner Tötung des Winters und der Auferstehung des Frühlings (vgl. Müllenhoff, Schwerttanz, in: Festgaben für Homeyer, 1871; Krause 236 ff.) (Fig. 32).

Daher haben die „Trojaburgen", die noch durchtanzt, durchlaufen, durchschritten usw. werden, den ursprünglichen Sinn am besten bewahrt, sie sind die altertümlichsten. Hierher gehören: im Altertum der Tanz der Ariadne auf dem von Daidalos angelegten (Labyrinth-)Tanzplatz in der Ilias (18, 590 f.), der Kranichtanz der Gefährten des Theseus auf Delos (Pausanias IX 40, 3, dazu Jan de Vries 74), das Trojaspiel bei Vergil (Aen. V, s. RE-Aufsatz), ferner der Tanz oder Lauf oder Kniegang durch die mittelalterlichen Kirchenlabyrinthe in Frankreich und Italien (s. u.), das Gleiche für die neuzeitlichen

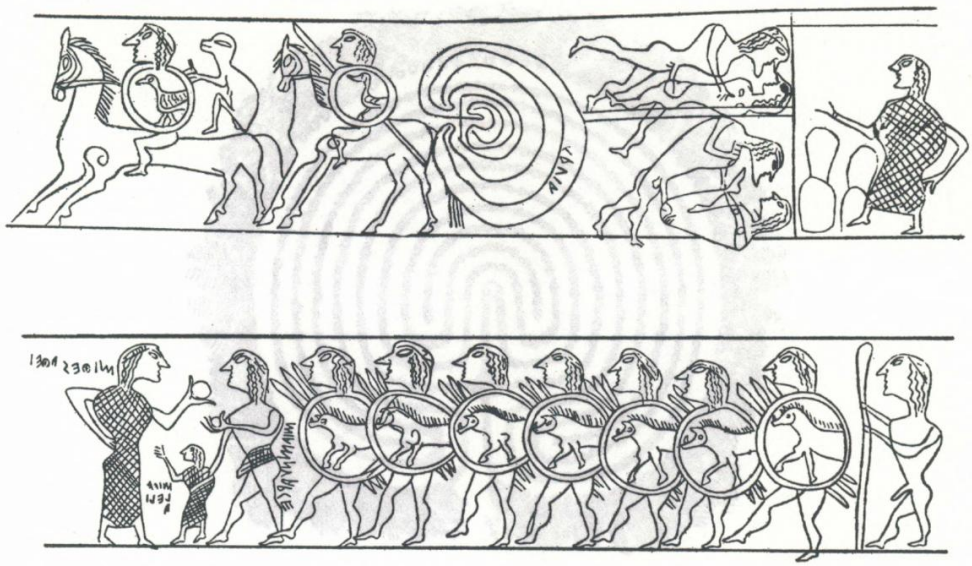


Abb. 32: Vase von Tragliatella. Labyrinthfigur, vermutlich von den Reitern abgeritten wie beim Troja-Spiel in Vergils Aeneis V, 588. Darauf deutet auch die (linksläufige) Inschrift „Truia". Unten Waffentanz. Protokorinthisch, 7. Jahrhundert v. Chr. (Helbig, Annali dell'Instituto, Roma, 1881, Tav. L; — dazu: Qu. Giglivoli, L'oinochoe di Tragliatello / Studi Etruschi III, Firenze 1929, 111—159, tav. XXII—XXVIII)

Rasen- und Steinlabyrinthe Nordeuropas und Deutschlands („Windelbahnfeste in Stolp und Pommern", „Wettläufe durch den Wunderkreis" von Eberswalde, Labyrinthtänze im schwedischen Finnland, besonders bezeichnend der „Jungfrauentanz", bei dem eine in der Mitte sitzende Jungfrau von einer Tänzerkette „befreit" wird — also eine Pantomime, vgl. Krause 19 f. und das Durchschreiten des Rasenlabyrinthes bei Wisby). Näheres darüber bei Krause, Matthews und Santarcangeli (Fig. 33).

Ein schwacher Nachklang der alten Labyrinthtänze mögen die neugriechischen Labyrinthtänze sein, die den Fremden gezeigt werden. Bei einem, den ich 1971 auf Kurfu gesehen habe, wurden die hin und hergehenden Kreise durch eine Wellenlinie angedeutet, an die sich eine richtige Schnecke mit Umkehr von der Mitte aus anschloß. Es wäre noch festzustellen, wieviel davon alt und was (mißverstandene) literarische Wiederherstellung ist.

Stellvertretend für den Tanz tritt die bloße Zeichnung des Tanzweges: die Felsenlabyrinthe in Spanien und auf den Britischen Inseln (Holywood), das von Daidalos angefertigte Labyrinth an den Tempeltüren von Cumae, durch die Aeneas seinen Gang in das Totenreich antritt (vgl. Knights Buch), das dementsprechende Labyrinth am Kircheneingang von S. Lucca (Pisa) s. u., Trojaburgen als Schutzzeichen an Türbalken in Deutschland (Sauerland, Plaßmann, „Germanien" 12, 1940, 291 ff.) und Indien (Layard, Folklore 48, 1937, 117 bis 182).

Fig. 33: Mit Steinen ausgelegte Labyrinthfigur in Wisby, Gotland
(Aus: Matthews, Mazes and Labyrinths, Fig. 5)

Von diesem Sinne führt keine Brücke zu den sagenhaften Labyrinthgebäuden und noch weniger zu den Irrgärten oder Heckenlabyrinthen. Diese sind fremde Vorstellungen, keine „Entwicklungsstufe" für Labyrinthe wie ich noch unter dem Einfluß der opinio communis in meinem RE-Beitrage angenommen habe. Fraglich ist die Verbindung zum Kinderspiel (s. u.).

Die Zusammenwerfung der Irrgangsgebäude mit der einfachen Trojaburg hat drei Folgen gehabt:

1. ein unentwirrbares Durcheinander über den Labyrinthbegriff, wirklich einen „inextricabilis error".

2. Das verkehrte Bemühen der Künstler, die einfache, durchsichtige „Trojaburg" durch allerlei Kunststücke als Irrgang glaubhaft zu machen, so schon im Altertum u. a. im Salzburger Minotaurus-Labyrinth, ebenso in mittelalterlichen Kirchen-Labyrinthen.

Der Ursprung der „Trojaburg"

Man fragt natürlich, wie, wann und wo die Labyrinthfigur entstanden ist.

Die ältere Meinung ging dahin, daß sie eine Fortentwicklung der Schnecke sei (so auch noch Kerényi und in seinem Gefolge auch ich in der RE). Das muß wesentlich eingeschränkt werden.

Die Schnecke ist ein Naturgebilde und kommt überall vor; dagegen ist die Trojaburg eine einmalige, geradezu raffiniert-geniale Erfindung: sie führte ebenso wie die Schnecke zum Mittelpunkt eines Tanzplatzes und wieder zurück, aber nicht in einer Richtung, wie die Schnecke, sondern mit ständigem

Richtungswechsel am Ende der kunstvoll geführten Kreise (Umkehrwindungen: inde alios ineunt cursus, aliosque recursus adversi spatiis, Verg. Aeneis V, 583 f; alternosque orbibus orbes impediunt 584). Das war etwas Neues, Menschliches. Nach der Häufigkeit der Trojaburgen auf den Felsen der Britischen Inseln scheinen diese der Ausgangspunkt gewesen zu sein.

Die Hellenen haben die Erfindung für sich beansprucht und sie dem Daidalos, der Verkörperung des erfindungsreichen Technikertums zugeschrieben (Ilias 18, 590; Vergil, Aeneis VI 24 ff.) und damit sie als geniale Erfindung anerkannt. Daher der Name Daidaleion, der sich im mittellateinischen Daedalium und im franz. maison de Dédale fortsetzt.

Diese Einmaligkeit wird durch die Unveränderlichkeit der Figur durch vier Jahrtausende in einem die halbe Erde umspannenden Gürtel — und nur in diesem — bekräftigt. Hätte sich die Trojaburg einfach aus der Schnecke „entwickelt", so müßte sie doch auch anderswo vorkommen; denn Schnecken besonders unter den Muscheln, gibt es, wie schon erwähnt wurde, überall.

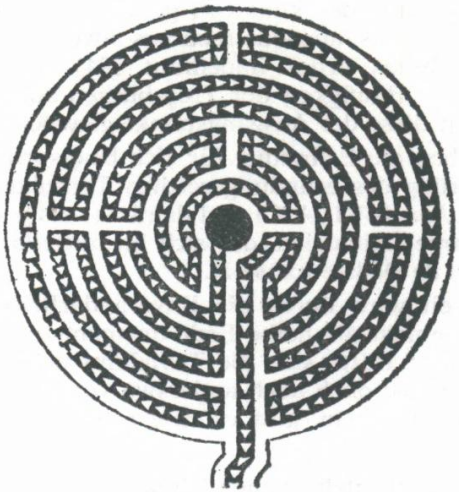
Die mittelalterlichen Kirchenlabyrinthe

Nicht minder eindrucksvoll als die Unveränderlichkeit der Figur ist das Fortleben oder besser das Wiederaufleben ihres ursprünglichen Sinnes im Mittelalter, nachdem er im klassischen Altertum schon stark verblaßt war, nicht zuletzt durch die Vermengung mit dem Irrganggebäude, die vom alten Sinne nur ablenkte. Umso überraschter ist man, in den französischen und italienischen Kirchenlabyrinthen (auf dem Boden für das Durchreiten oder Durchtanzen ausgelegt oder verkleinert an der Wand angebracht), unter einem dünnen christlichen Kleid den alten Gedanken von Tod und Auferstehung in Verbindung mit alten Bräuchen wiederzufinden. Über die Anzahl, das Alter und die einzelnen Kirchenlabyrinthe unterrichten die Zusammenstellungen bei Krause (88—100) und Santarcangeli (254—69). Diese Labyrinthe wurden in der Zeit von 900 bis 1300 besonders in gotischen Kirchen eingerichtet und zu Ostertänzen benützt, bis sie in Frankreich 1538 durch Parlamentsbeschluß verboten wurden. In der Aufklärung und in der Revolutionszeit wurde ein Teil zerstört, angeblich, weil die Kinder durch ihre Läufe in den Figuren den Gottesdienst störten (in Wahrheit wohl aber wegen des heidnischen Ursprunges, den schon mittelalterliche Kirchenlehrer festgestellt und abgelehnt hatten, Krause S. 90, Santarcangeli 269) (Fig. 34 a—b). Als Beispiele seien angeführt:

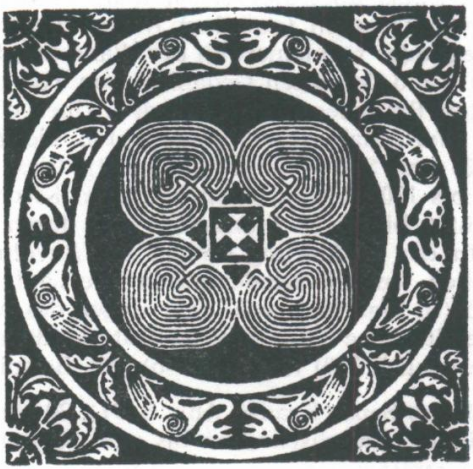
1. Das Labyrinth von Sens (Krause, Abb. S. 91), 20 Meter im Durchmesser, in Blei ausgelegt; für das Durchschreiten bis zum Mittelhof war eine Stunde nötig. Es wurde 1768 zerstört.

2. Wesentlich kleiner war das Labyrinth von Chartres (Krause 89, Santarcangeli 261) mit neun Meter Durchmesser und einer Weglänge von 225 Metern. Schon der von Hahnloser herausgegebene Architekt Villard de Honnecourt (13. Jahrhundert) zeichnete dieses Labyrinth.

3. Amiens (Santarcangeli 362), 1220—1280 hergestellt, mit einer Weglänge von 225 Metern (wie Chartres), in einer Inschrift auf einem Kupferband als Maison de Dédale bezeichnet, erst 1828 zerstört, aber 1894 wiederhergestellt (Maréc, S. 1111).



(A) LABYRINTH OF TILES IN THE CHURCH OF ST. VITALE, AT RAVENNA.



(B) TILES BEARING LABYRINTH PATTERNS, FORMERLY IN THE ABBAYE DE TOUSSAINTS, AT CHALONS-SUR-MARNE.

Fig. 34 a—b: Labyrinthdarstellungen in den Fliesenböden der Kirchen San Vitale in Ravenna, Italien, und der Abbaye des Toussaints in Châlons-sur-Marne, Frankreich
(Aus: Matthews, Mazes and Labyrinths, S. 180)

4. Reims, 1240 erwähnt, aus Marmor oder Lapislazzuli. 1779 ließen es sich zwei Kanoniker angeblich 1500 Franken kosten, das Labyrinth zu entfernen (Krause 90 Santarcangeli 263).

Die Abbildungen solcher quadratischer oder runder Kirchenlabyrinthe bei Krause (S. 91: Sens, St. Omer, St. Quentin, Bayeux) und Santarcangeli (265: Reims, St. Omer-Poitiers) zeigen durchwegs phantastisch wuchernde Abwandlungen der Trojaburg — offenbar unter dem Einfluß des Irrgangsgebäudes des Minotauros.

Zum Glück haben wir aber nicht nur die Kirchenlabyrinthe selbst, sondern auch eine großartige Beschreibung eines hochaltertümlichen Labyrinthtanzes auf einer solchen Anlage, nämlich von Auxerre (Autissiodurem, zerstört 1769, Santarcangeli 264). Die Beschreibung stand in einer „Ballspielordnung" (Ordinatio de pila facienda) dieses Klosters vom 19. April 1412, die im Mercure de France vom Mai 1726 mitgeteilt (S. 911—15) und danach in Du Canges Glossarium mediae et infimae latinitatis (Neuausgabe 1937) unter „Pelota (pilota)" abgedruckt ist. Es heißt dort:

Die in das Kloster eintretenden Novizen mußten einen Ball mitbringen, der so groß sein sollte, daß er nicht mit einer Hand umfaßt werden konnte (also etwa Handballgröße). Damit wurde der Osterballtanz in der Kirche ausgeführt, und zwar so:

Der Dechant oder sein Vertreter (decanus aut alter pro eo) — wie alle Teilnehmer mit der Almutia (Kapuze mit Schulterkragen, persisch-arabisches Stammwort mit arabischem Artikel al für unser Wort Mütze) angetan — übernahm von einem Neugetauften oder einem Novizen einen Ball (accepta pilota a proselyto s.tirone canonico) und stimmte dann den für das Osterfest bestimmten Wechselgesang „Victimae paschali laudes" an (aptam diei festo paschae prosam antinabat, quae incipit Victimae usw.). Dann ergriff der Dechant mit der Linken den Ball und führte zu den Rhythmen des Liedes einen feierlichen Dreischritt aus (ad prosae decantatae numerosos sonos tripudium agebat), während die übrigen einander bei den Händen faßten und einen Reigen um das Labyrinth zogen (ceteris manu prehensis choream ducentibus circa Dedalum [richtig Dedalium, M.]). Dann wurde der Ball vom Dechant der Reihe nach den einzelnen Reignern gereicht oder zugeworfen (tum interim per alternas vices pilota singulis aut pluribus ex choribaudis a Decano serti in speciem tradebatur aut iaciebatur). Dabei spielte die Orgel zu den Rhythmen des Tanzes (lusus erat et organi ad choreas numeros). Nach beendigtem Lied, Tanz und Reigen ging die Schar zum Mittagessen (prosa ac saltatione finitis chorus post choream ad merendam properabat). Nach dem Mercure de France (S. 923) bestand dieses Labyrinth bis 1690 (also 150 Jahre nach dem Parlamentsverbot der Ostertänze in der Kirche!).

An diesem Bericht ist so ziemlich alles hochaltertümlich-vorchristlich: der Osterball an geweihter Stelle, das Kirchenlabyrinth als Tanzplatz (also in seiner ältesten, homerischen Form), Osterlied auf das Osteropfer, Zusammenhang des Todes und der Auferstehung Christi mit dem ausdrücklich als Daedalium bezeichneten, also als vorchristlich anerkannten Labyrinth, Tänzerkette, feierlicher Dreischritt (tripudium), gemeinsames Mahl. Alles, was Mannhardt in seinen „Wald- und Feldkulturen" und Leopold v. Schröder in seiner großartigen „Arischen Religion" (2. Band, Naturverehrung, Leipzig, 1916) über die

vorchristlichen Ostergebräuche sagen oder Robert Stumpfl in seinen „Kultspielen der Germanen" im Abschnitte „Heidnische Tänze und Gelage in der Kirche" (S. 119—158), findet in dieser Ordinatio de pila facienda eine überraschende Bestätigung und Beleuchtung.

Merkwürdigerweise ist diese Ordinatio in ihrer schlagenden Beweiskraft für die ganze Labyrinthforschung nirgends erkannt oder gar ausgewertet worden. So fehlt sie zum Beispiel in den großen Werken von Krause und Santarcangeli. Stumpfl führt sie an, geht aber an dem entscheidenden Anteil der Trojaburg, des Daedaliums, achtlos vorbei. Das ist schwer verständlich; denn hier haben wir noch die altertümlichste Form des Labyrinthgedankens vor uns: den magischen Tanz; dieser aber ist älter als die Felsfiguren von Spanien und den Britischen Inseln und erst recht älter als die römischen Minotauros-Labyrinthe und ihre mittelalterlichen Nachfolger.

Schärfer sahen da die alten Kirchenväter. Sie meldeten sogleich ihre Bedenken an. So erklärte der berühmte Pariser Lehrer Johannes Beleth 1165 in seinem oft abgeschriebenen Rationale officiorum divinorum (cap. 120) vom Osterballtanz, daß ihn einige Bischöfe und Erzbischöfe mit ihren Untergebenen in den Kirchen durchführen. Er fährt fort:

„Obwohl auch große Kirchen, wie die zu Reims, diesen Brauch bewahren, so scheint es mir doch löblicher zu sein, nicht zu spielen" (Migne, Patrologia latina, Band 202, Paris 1855).

Bemerkenswert ist, daß die Aufnahmegebühr in den Klöstern noch lange „pilota" hieß, ein schöner Beweis mehr dafür, wie die Sprache an Altes erinnert, das schon lange verschwunden ist.

Das Eingangslabyrinth von S. Lucca (Pisa)

In zweifacher Hinsicht aufschlußreich ist das aus dem 13. Jahrhundert stammende Wandlabyrinth in der Eingangshalle der Kirche San Lucca bei Pisa (Abb. 52). Einmal ist es ein schönes Gegenstück zum Labyrinth auf den Tempeltüren von Cumae (Aeneis VI 29) und zu den neueren „Windelbahnen" auf Türbalken im Sauerland (Plaßmann, Die Trojaburg als Torzeichen, „Germanien" 12. Bd., 1940, 291) und in Indien (Threshold, Layard, Schuster, 1952), womit eine Überlieferungskette vom klassischen Altertum bis zum heutigen Europa und Indien hergestellt wird. Zum zweiten trägt diese Figur mit nur einem halben Meter Durchmesser eine höchst bemerkenswerte Inschrift (Santarcangeli 259):

Hic quem/Creticus/edit Dedalus est/laberint hus de quo nullus vader/e quivit/ qui fuit/intus ni These/us grat/is Adrian/ae stamin/e jutus.

(Das ist das Labyrinth, das der Kreter Daedalus machte. Aus ihm konnte niemand herauskommen, der darinnen war, außer Theseus, mit Hilfe eines Fadens infolge der Gewogenheit Adrianes[!]).

Wir haben also in einer christlichen Kirche an höchst bemerkenswerter Stelle (Eingang!) ein vorchristliches Glaubenszeichen, bei dem der heidnische Ursprung in einer Inschrift sogar noch betont wird. Man stieß sich also nicht daran, auch nicht an der Verballhornung Adriane (die wohl durch den häufigen Vornamen Adrienne verursacht wurde).

Krause (93) bemerkt zu diesem Eingangslabyrinth: „Durand (Annales archéologiques, vol. 17, 1857) sah die Eingeborenen den Weg (des Labyrin-

thes) mit dem Finger verfolgen, und da das jedenfalls eine alte Sitte oder Unsitte ist, so erklärt sich, daß sie den Minotauroskopf, der im Mittelpunkt dargestellt war, weggerieben haben. Diese älteren Labyrinthe sind also durchwegs symbolisch."

Der Kampf des Theseus gegen den Minotauros wird in christlichem Sinne als Kampf des Guten mit dem Bösen gedeutet.

Die Vorbilder zu diesen Kirchenlabyrinthen stammten nach Krause (93) aus den mittelalterlichen Handschriften (bei Krause S. 60—66 behandelt).

Fig. 35: Altdänisches Grabkreuz (nach Wormius) mit der Labyrinthfigur (Aus: Matthews, Mazes and Labyrinths, Fig. 4)

Ganz in die Nähe dieser Kirchenlabyrinthe gehört die Labyrinthfigur auf einem alten dänischen Grabkreuz, dessen Abbildung wir Ole Worm verdanken (Fig. 35). Hier tritt uns der Auferstehungsgedanke besonders deutlich vor Augen.

Damit wollen wir von diesen für die Labyrinthforschung besonders aufschlußreichen altertümlichen Kirchenlabyrinthen den weltlichen zuwenden, die zum Teil ihren „heiligen" Ursprung noch deutlich erkennen lassen.

Gesunkenes Kulturgut: Tanz und Wettlauf auf Labyrinthfiguren

In Fennoskandien und in Deutschland gibt es noch Labyrinthfiguren, die in den Rasen gestochen oder mit Steinen ausgelegt werden. Nach Jan de Vries (58) sind davon in Schwedischfinnland 50 vorhanden, in Schweden 20 und einige in Norwegen (in Dänemark fehlen sie). Kein Wunder, wenn eine ausführliche Behandlung von Ivar Ringbom „Troialek och tranedans" (Trojaspiel und Kranistanz) im Finskt Museum, 45. Bd., 1938, S. 68—83, erschienen ist, nachdem schon Krause darauf aufmerksam gemacht hatte (S. 1 ff.). Besonders bemerkenswerte nahe an den alten Sinn führt der schon erwähnte schwedischfinnische „Jungfrauentanz" (Krause 19, Jan de Vries 80), bei dem ein im Mittelpunkt sitzendes Mädchen durch eine Tänzerkette herausgeholt wird. Wir sind bei der Rückholung der Fruchtbarkeitsgöttin, beim Persephone-Mythos und bei der „Lenzbefreiung der Sonnenfrau", wie dies Krause in seiner Buchüberschrift ausgedrückt hat.

Auf deutschem Boden gehört das „Windelbandfest zu Stolp in Pommern" (Walter Witt, Beiträge zur Heimatkunde Hinterpommerns, Nr. 10, Stolp 1937) hieher. Ausgeführt wird hier der Tanz von den Schustern, gehört also zu den Zunfttänzen, wie der gleichfalls als Frühlingstanz verwendete Schwerttanz (Müllenhoff, 1971 in den Festgaben für Homeyer).

Ein Schritt weiter zum „gesunkenen Kulturgut" ist die Umwandlung des Tanzes in einen Wettlauf. Dieser ist als Brauch 1609 für Neustadt-Eberswalde (45 km nördlich von Berlin) und als Turnübung für den Jahnschen Turnplatz in der Hasenheide bei (heute in) Berlin 1816 bezeugt, ebenso für die von dem Jahnschüler H. F. Maßmann (Germanisten der Münchner Universität) angelegten Turnplätze in München (1828) und Berlin (1844). Über den „Wunderkreis" auf dem „Hausberge" (= Burgberge) in Eberswalde schreibt Krause (29) nach Friedels Schilderung (Zs. f. Ethnologie, 1877, 470), daß der dortige Rektor Wachtmann 1609 am Ostermontag (also am Frühlingsfest!) durch seine Schüler den „Wunderkreis" aus Rasenziegeln, die mit einem Stein beschwert wurden, erneuern ließ. Bei einem Wettlauf durch den „Wunderkreis" erhielt der Sieger ein Ei (also wieder ein Osterbrauch!). Der Kreis hatte einen Durchmesser von etwa 18—20 m. Der Turnvater Jahn richtete einen ähnlichen auf seinem Turnplatz in Berlin ein. Eine Abbildung ist auf dem Plane des Jahnschen Turnplatzes erhalten, den Karl Wassmannsdorff seiner Schrift über die Einheit der Turnsprache 1861 beigegeben hat. Im Turnen war diesem „Wunderkreis" kein langes Leben beschieden, wohl aber wurde er durch die Schrift Maßmanns „Wunderkreis und Irrgarten" (Quedlinburg und Leipzig, 1844) mit ihren vielen Beispielen aus alter und neuer Zeit zum Anstoß für die ganze Labyrinthforschung. Dieser Anteil des Turnvaters und seines gelehrten Schülers (auch Dichters des Liedes „Ich hab mich ergeben") sollte nicht vergessen werden, wie dies leider gewöhnlich geschieht.

Vom kultischen Labyrinthtanz zum Kinderspiel?

Wer in fremde Länder kommt, findet allenthalben auf dem Pflaster der Gehsteige oder Straßen leiterartige oder (seltener) schneckenförmige Kreidefiguren mit „Kammern", die in der Regel beziffert sind. Die Kinder durchhüpfen sie der Reihe nach auf einem Beine, wobei sie einen Stein mit dem

Fuß so in die nächste „Kammer" stoßen müssen, daß er weder auf noch über die Grenzlinien fällt. Beinwechseln ist verboten. Die Kammer mit der höchsten Zahl heißt im Deutschen gewöhnlich „Himmel" im Gegensatz zum Ausgangsort, der „Hölle", wonach das Spiel oft „Himmel und Hölle" heißt (nach Jan de Vries, 83, eine christliche Umdeutung älterer heidnischer Namen, „die an die Umwandlung eines heidnischen Kultplatzes" in ein Kirchenlabyrinth erinnert). Auch der österreichische Name „Tempelhüpfen" gemahnt an einen kultischen Hintergrund, ebenso der norddeutsche Name Himmelhuppen. F. M. Böhne „Dt. Kinderlied und Kinderspiel" (Leipzig, 1897, Neudruck 1924) beschreibt das Spiel als „Paradiesspiel" (599). In England heißt es Hop Scotch, in Frankreich La Marelle (H. R. d'Allemagne, Sports et jeux d'adresse, Paris, Hachette 1903, S. 313—318). Es liegt nahe, in dem Spiel einen Nachklang des Weges in die Unterwelt und zurück zu sehen, somit des Grundgedankens der Trojaburg. Nimmt man noch dazu, daß in selteneren Fällen der Weg in einer Schneckenlinie zu einem Mittelpunkt führt und wieder zurück, so war es natürlich, daß manche Forscher den Ursprung des Spieles im Labyrinthtanz suchten, zumal man die Schnecke zu den Labyrinthen rechnete (wenn auch mit Unrecht, wie oben gezeigt wurde). Beispiele dafür sind:

H. Wiechel, Himmelhuppen und Wunderkreis. Mittlg. d. Vereins für sächsische Volkskunde, 6. Bd., 1912—16, S. 97—106, mit 43 Figuren des „Himmelhuppens", davon 7 „Schnecken", runde und eckige (wie bei den Labyrinthen).

Emil Schnippel, Himmel und Hölle in Ost- und Westpreußen. Zur vergleichenden Volkskunde von Ost- und Westpreußen, Danzig, 1921, 117—127 (mit ausführlicher Erörterung der Beziehungen zum Labyrinth, hauptsächlich auf Grund des Stoffes Krauses).

Karl Wehrhan, Frankfurter Kinderleben in Brauch, Kinderlied und Kinderspiel, Wiesbaden, 1929, S. 299—331 („Hickel-" oder „Hinkspiele", darin „Labyrinth- und ähnliche Hickelspiele").

Die wichtigste Arbeit zu dieser Frage stammt von dem Glaubensforscher Jan de Vries, dem Verfasser der germanischen Religionsgeschichte im „Grundriß der germanischen Philologie". Dieser behandelte 1957 das Hinkspiel und widmete dem Abschnitt „Das Labyrinth und das Labyrinthspiel" 33 Seiten mit 21 Figuren (S. 50—88). An deren Spitze stellte er bezeichnenderweise vier Schneckenfiguren (wohl weil er sie als Übergangsform vom „Labyrinth" zu den „Leitern" ansieht, wogegen Riedl und Klier in ihrer Arbeit „Lieder, Reime und Spiele der Kinder im Burgenland", Eisenstadt, Landesmuseum, 1957, S. 243—249, unter den 19 Figuren „Himmel und Hölle" die einzige Schnecke — aus Eisenstadt — an den Schluß geben, weil sie auf den Zusammenhang mit dem Labyrinth nicht eingehen). Aber ... eine Schnecke ist kein Labyrinth; daher kann man die Spielfiguren des „Tempelhüpfens" auf keinen Fall vom Labyrinth ableiten, am allerwenigsten die bei weitem verbreitetste, die „Leiter". Gemeinsam ist nur der Weg zum Tod, zum Minotauros, in die „Hölle" und wieder zum Leben, in den „Himmel". Daher hat Jan de Vries Unrecht, wenn er am Schlusse seiner gelehrten Abhandlung schreibt: „Das Ballspiel, das Kreiselspiel, das Reifenspiel, das Spiel mit dem Papierdrachen, sie sind alle ursprünglich Kulthandlungen gewesen; wie viel mehr muß das für das Hüpfspiel zutreffen, dessen labyrinthische Spirale eben das untrügliche Merkmal seines Ursprunges in einem Kultakt an sich trägt. So möchte ich

schließen mit der Schlußfolgerung, daß ein uraltes Symbol des Todesweges, der zugleich auch den Weg aus dem Tode zu erneutem Leben darstellte und das über ungeheure Strecken bekannt gewesen ist, sich noch im heutigen Kinderspiel erhalten hat. Und umgekehrt, daß wir den Ursprung dieses Kinderspieles nie verstehen werden, wenn wir in ihm die Labyrinthtänze einer fernen Vergangenheit nicht durchschimmern sehen."

Kultischer Weg in den Tod und wieder zurück zum Leben — gewiß, aber nicht über das Labyrinth, das ist eine andere Form des Weges, eine einmalige, besondere, die man säuberlich von der („nichtlabyrinthischen") „Schnecke" oder gar der „Leiter" trennen muß.

Das Ergebnis

Fassen wir das in der Skizze (für mehr reichte der Raum nicht) Ausgeführte zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. Im Worte „Labyrinth" sind zwei ganz verschiedene, ja einander widersprechende Vorstellungen zusammengefallen: a) das uralte (wahrscheinlich megalithische) Glaubenzeichen der sogenannten „Trojaburg" und b) das ausweglose Irrgangsgebäude (wohl ein Märchenmotiv) mit seinen verschiedenen Spielarten (Heckenlabyrinthe, Spielzeuglabyrinthe u. ä.).

2. Die „Trojaburg" ist eine einmalige geniale Umgestaltung der Schnecke, die sich von einem Punkte (vielleicht von den Britischen Inseln) in einem riesigen Küstenstreifen vom Atlantischen bis in den Indischen Ozean (vielleicht noch weiter) verbreitet hat und durch vier Jahrtausende unverändert geblieben ist, abgesehen von absichtlichen Entstellungen zum „Irrgang" oder von Entartungsformen infolge Sinnenentleerung. Die Schnecke ist ein Naturgebilde und kommt überall vor, ohne daß sie ein Beweis für den Labyrinthgedanken ist. Von der Schnecke zur Labyrinthfigur führt keine allgemeine „Entwicklung", sondern nur eine einmalige Schöpfung (von den Hellenen dem Daidalos zugeschrieben, daher Daidaleion).

3. Ebenso einmalig wie die Erfindung Trojaburg ist ihre Verbindung mit dem Irrgangsgebäude, und zwar in der kretischen Minotaurossage. Diese Verbindung blieb auf den antiken Kulturkreis und dessen Ausläufer im Mittelalter und in der Neuzeit beschränkt. Im übrigen ungeheuren Verbreitungsgebiet der Trojaburg blieb sie unbekannt (so in den indischen und in den europäischen Labyrinthspielen). Die Einsicht in diese Tatsache gibt den Schlüssel zum Ausweg aus dem Labyrinth.

4. Der Sinn der Trojaburg ist, wie Krause, Knight, Kerenyi u. a. gesehen haben, die Darstellung des Weges in das Totenreich und wieder zurück zum Leben, und zwar für die Natur (Absterben im Winter, Erwachen im Frühjahr) und für den Einzelnen (in dichterischer Form am schönsten in Vergils Schilderung des Besuches des Aeneas in der Unterwelt, Aeneis, 6. Gesang, zu erkennen, aber auch in dem Ostertanz auf dem Kirchenlabyrinth von Auxerre und im Labyrinth auf dem dänischen Grabkreuz des Wormius). Das Zurücklegen des Labyrinthweges im Tanz, Lauf, Hüpfen, Schreiten usw. konnte als „Bewegungszauber" magische Wirkung auf das Naturgeschehen oder auf den einzelnen haben. Daher treten diese Tänze an die Seite anderer Frühlingstänze, wie des Schwerttanzes (Krause). Diese sind, auch wenn sie aus jüngerer Zeit stammen, altertümlicher als die bloße Figur.

5. Wo der Tanz usw. nicht möglich war, konnte die verkleinerte Figur die gleiche Wirkung haben. Daher die vielen Labyrinthzeichnungen auf den Felsen der iberischen Halbinsel und der Britischen Inseln (bes. schön auf dem Stein von Holywood). Hieher gehören auch die altertümlichen Türlabyrinthe (Tempeltüren von Cumae, Eingang v. S. Lucca, „Türwindelbahnen" im Sauerland und in Indien).

6. Mit dem Kinderspiel „Tempelhüpfen" hat der Labyrinthtanz nur den Grundgedanken gemeinsam (Abstieg in die Unterwelt, Rückkehr), nicht aber die Form des Weges. Es führt keine Brücke von der Labyrinthfigur zu der „Schnecke" oder gar zu den „Leitern" des Kinderspieles.

Die klare Trennung der zwei verschiedenen, im „Labyrinth" zusammengeworfenen Begriffe — der Trojaburg, in der man sich nicht verirren kann, und des Irrgangsgebäude, in dem man sich verirren muß — und die Trennung der einmaligen genialen menschlichen Erfindung der Trojaburg von der als Naturgebilde überall vorkommenden Schnecke sind der wahre Ariadnefaden, der „Leitfaden", der den lange vermißten „Ausweg aus dem Labyrinth" einer Jahrtausende alten und weltweit verbreiteten Vorstellung mühelos finden läßt.

Schrifttum

Das ältere Schrifttum von 1840 bis 1952 ist in meinem Beitrag „Troiaspiel" in der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE) von Pauly, Suppl.-Band VIII (Stuttgart 1956), Sp. 904 f. zusammengestellt (41 Titel). Daraus die wichtigsten Arbeiten:

Karl Kerényi, Labyrinthstudien. Albae Vigiliae. N. F. H. 10, Zürich 1941, ²1950.

Ernst Krause, Die Trojaburgen Nordeuropas. 32 u. 300 Seiten mit 26 Abb., Glogau 1893. Dazu: Die nordische Herkunft der Trojasage, bezeugt durch den Krug von Tragliatella. 48 Seiten, Glogau 1893.

William Henry Matthews, Mazes and Labyrinths. 18 u. 254 Seiten, mit 151 Abb. London 1922 (die reichste Stoffsammlung).

W. F. J. Knight, Cumean gates, A reference of the VI. Aeneid to the initiation pattern, 190 Seiten mit 14 Abb. Oxford 1936.

*

Otto Höfler, Siegfried, Arminius und die Symbolik. 190 Seiten mit 8 Abb. Heidelberg, Winter 1961, bes. Abschnitt „Troja". S. 77—84.

Waltraud Hunke, Die Trojaburgen und ihre Bedeutung. Diss. München 1941 (bei Otto Höfler). 187 Maschinseiten, 17 Tafeln mit 60 Abb. (Bibliographie mit rund 130 Titeln.) Sehr reichhaltig.

Erwan Maréc, Le thème du Labyrinthe et du Minotaure dans la mosaique romaine. Les nouvelles mosaiques d'Hippone, de Dellys et de Cherchel (Collection Latomus. Revue d'études Latines, Vol. 58, Brüssel-Berchem 1962, S. 1094—1112, mit Abb.).

Oswald Menghin, Labyrinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt. Beiträge zur Interpretation prähistorischer Felsepigraphik. In: Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6. 10. 1968. Berlin 1969, S. 1—13 mit 7 Abb. im Abbildungsteil, S. 567—571.

Goddard Orpen, The Hollywood stone and the Labyrinth of Knossos (The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, founded 1849, Vol. LIII, 1923, S. 177—189 mit 10 Abb.).

Paolo Santarcangeli, Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo. Firenze, Vallecchi Editore, 1967 (Bibliographische Angaben rd. 280 Schriften).

Karl Schuster, The Labyrinthmotive in the Old and New Worlds. Problems in the diffusion of a design. Vortrag beim 4. Internationalen Anthropologen- und Ethnologen-Kongreß in Wien, Sept. 1952. New York 1968. Mit vielen Bildern, besonders indischer Labyrinthfiguren.

Jan de Vries, Untersuchung über das Hüpfspiel. Kinderspiel-Kulttanz 83 Seiten mit 30 Abb. (= F(olklore)F(ellows) Communications. Vol. LXX, Nr. 173, Helsinki-Wiesbaden 1957.

Zeichen und Zierat in der Volkskunst

Von Torsten Gebhard, München

In den letzten Jahren hat man den volkstümlichen Bezeichnungen auf dem Gebiet des Gerätewesens erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt, aus der richtigen Überlegung, daß uns diese Bezeichnungen, wie sie vom Volk selbst verwendet wurden, Einblicke in kulturgeschichtliche Zusammenhänge verschaffen können. Was jedoch die volkstümliche Ornamentik angeht, so finden wir bei Beschreibungen von Werken der Volkskunst nur selten Hinweise auf ortsgebundene volkstümliche Bezeichnungen. Dies hängt sicher damit zusammen, daß wir Werke der Volkskunst in der Regel nicht mehr „in situ" vorfinden, sondern sie in Museen studieren. Noch seltener sind wir in der Lage, einen Volkskünstler über die von ihm verwendeten Ornamente zu befragen. Solches war beispielsweise noch einem Hörmann möglich, bei seinen Studien zu den mittelfränkischen Schellenbogen der Hersbrucker Gegend [1]), oder Wladimir von Zaloziecky j, der 1942 aus seinen Kindheitserinnerungen einige wenige Bezeichnungen für Ornamentformen der Ostereier bei den ukrainischen Huzulen angeben konnte [2]). Gemeinhin aber spricht man von Stern und Rosette, von Sonne und Trudenfuß usw., ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, ob derartige Bezeichnungen überhaupt noch im Volk benutzt werden oder ehemals am Herkunftsort des betreffenden Objektes üblich waren. Hier nun sollen unsere Überlegungen einsetzen. Zunächst möchten wir auf die Schafmarken hinweisen, die heute noch — vor allem in den Alpenländern — von Bedeutung sind, und die ausnahmslos auch von den Besitzern der Tiere benannt und damit unterschieden werden. Im zweiten Band der deutschen Volkskunde von Adolf Spamer finden sich zwei derartige Schafmarken, die in die Ohren eingeschnitten wurden, aus Niedersachsen (Zwingelbock und Spletten). Karl Haiding [3]) hat uns aus dem steirischen Ennstal mehrere solche Bezeichnungen mitgeteilt: „A Oh'-Zipf o, Von unt auf a Schnid, Viertl — March von hintn, Klo-m (gekloben, gespalten), Schrettmarch von vorn, Gaberl". Dieses Viehmarch oder einfach March hat seine Bedeutung bei der Schafschied. Haiding weist darauf hin, daß die Verbindung verschiedener Zeichen auf beiden Ohren soviele Möglichkeiten ergibt, daß auch bei größeren Herden kein Zweifel über die Zugehörigkeit der Tiere aufkommt. Aus der Wildschönau wurde mir für ein halbförmiges Schafmarch die Bezeichnung halber Schein bekannt. Gerade diese Bezeichnung kann verständlich machen, wie sehr sich die Sprache des Volkstumsforschers von der Sprache des Volkes entfernen kann, wenn er diesen Dingen nicht nachgeht. Es wird nicht übersehen, daß die Schwierigkeiten groß sind, doch sollte man wirklich den Versuch machen, die letzten Möglichkeiten noch auszuschöpfen. Betrachten wir die reine Zeichenwelt, die noch nicht als Ornament, also als Zierat anzusprechen ist, etwas näher. In dem ausgezeichneten Heimatbuch über Vandans von Barbisch, Helbok und

Jutz wird auf Seite 244 berichtet: „Hat der Holzhacker eine mächtige Tanne glücklich gefällt, so haut er mit treffsicherer Hand in sechs Streichen drei Kreuze auf den Strunk." Derartige Vorstellungen waren weit verbreitet. Wir könnten Beispiele unter anderem aus dem Kanton Bern [4]) und dem Fichtelgebirge [5] bringen. Dennoch weist diese Notiz leider einen Mangel auf. Sie bringt nämlich keinen an Ort und Stelle beobachteten Beleg aus der Gemeinde Vandans oder sonst aus Vorarlberg. Auch die Angabe eines Gewährsmannes fehlt, der etwa noch solche Kreuze in den Stock (Wurzelstock) geschlagen hat und der hätte Auskunft geben können, aus welchen Gründen er die drei Kreuze geschlagen hat. Es ist heute sehr schwierig, einen solchen Sachbeleg beizubringen (mir steht zum Beispiel eine eigene Beobachtung vom Salten bei Bozen zur Verfügung). Selbst wenn man ihn findet und sich um Auskunft bemüht, erhält man ungenaue oder auseinandergehende Auskünfte. Die Kreuze können im Bauernwald auch die Funktion eines Hauszeichens oder eines Grenzzeichens haben. Als solche werden sie nicht nur in die waagrechte Fläche des Wurzelstockes geschlagen, sondern auch an eine senkrechte Fläche des Baumstumpfes, wobei man mit einem Axthieb die Rinde abgeschlagen hat. Eines scheint jedoch einheitlich zu sein, daß die Kreuze gleichschenkelig sind und die Balken rechtwinkelig aufeinander stehen. In gleicher Form werden auch die drei Kreuze des Dreikönigssegens mit Kreide ausgeführt.

Schwieriger werden die Dinge, wenn wir uns mit Zeichen wie dem sogenannten Trudenfuß, dem Pentagramm, beschäftigen. Dieses Pentagramm kommt zuweilen in der Volkskunst vor, vielfach in der Verbindung geometrischer Figuren, die dem Kreis eingeschrieben werden können. Die Kreisgeometrie gehörte aber von jeher zu den Grundkenntnissen des Bauhandwerks, der Steinmetze, Zimmerleute und später auch der Tischler. So kommt es, daß wir gerade auf dem Gebiet der Bauornamentik diesem Trudenfuß von der Antike an begegnen können. Dennoch möchten wir die Frage stellen, ob der Trudenfuß dem Volk erst seit dem 16. Jahrhundert geläufiger wurde, jenem Jahrhundert, in dem so manches gelehrte Wissen Allgemeingut wurde. Der Beginn jenes Jahrhunderts erlebte aber auch das Ende der Bauhütten. Wir wissen aus dem mitteleuropäischen — wie auch dem westeuropäischen Gebiet, daß die Mitglieder der Hütten sich zerstreuten und hier und dort sich noch betätigten an kleineren Aufgaben, wie etwa Türstürzen und dergleichen, wobei sie ihre ihnen geläufige Ornamentik weiter verwenden konnten. Es darf aber als gesichert gelten, daß der Trudenfuß gerne auf Kinderwiegen angebracht wurde — man vergleiche zum Beispiel die schöne bemalte Wiege aus der Zeit um 1720 im Heimatmuseum zu Ruhpolding [6]) —, wo ornamentale Funktion und Schutzbedeutung ohne Zweifel miteinander verbunden sind. Dieser Trudenfuß konnte aber auch in Wachs ausgeführt werden. Ob er auch, wie das Kreuzzeichen, mit der Hand bzw. mit dem Finger gezogen wurde, wäre zu überprüfen. Neben dem Trudenfuß erscheint sehr häufig der sogenannte Salomonsknoten, das signum salomonis, das ebenfalls aus der Baugeometrie stammt und zur Kategorie der Knotenornamente gehört (franz. entrelacs). Dieses signum salomonis hatte sicher einmal Schutzbedeutung. Merkwürdigerweise werden in der deutschen Forschung die hier wichtigen Veröffentlichungen von Leite de Vasconcellos, Signum salomonis, 1918, und von W. Deonna, La vie millénaire de quelques motifs décoratifs, Genava, VII 1929, S. 167 ff., fast nicht beachtet.

Dieses signum salomonis, unter anderem von Mosaikböden der Spätantike überliefert, erscheint beispielsweise bei den romanischen Resten der Pfarrkirche zu Lengmoos auf dem Ritten, oder an der Ruine der Spitalskirche zu Lauf an der Pegnitz, Mittelfranken (15. Jahrhundert), um nur ganz willkürliche Beispiele herauszugreifen. Es ist aber auch auf der ältesten Leinenstickerei der Schweiz verwendet, die noch aus dem 13. Jahrhundert stammt und sich im Schweizer Landesmuseum zu Zürich, Kat. Nr. 1 u, befindet. Diese Leinenstickerei wird als Tischläufer gedeutet [7]). Man möchte fast annehmen, daß er als Altardecke gedient hat. Der Salomonsknoten scheint nach dem 17. Jahrhundert außer Übung gekommen zu sein. Dies mag damit zusammenhängen, daß die von dem Bauhandwerk bestimmte Ornamentik damals weitgehend durch Zierformen aus anderen Handwerksbereichen verdrängt wurde. So kann man beispielsweise die bei Konrad Hahm unter Nr. 69 abgebildete Dachtruhe aus Graubünden als einen der letzten Belege ansehen, sofern die Datierung in das 17. Jahrhundert stimmt [8]). Es erscheint so gut wie unmöglich, heute für dieses signum salomonis noch eine zuverlässige, volkstümliche Bezeichnung beizubringen.

Im großen gesehen können wir am ehesten noch volkstümliche Ornamentbezeichnungen im Bereich der textilen Künste ermitteln. Wir müssen dabei unterscheiden zwischen den Bezeichnungen für Sticharten oder Knüpfarten und Bezeichnungen für die hierdurch zustandekommenden Figuren. Verena Trudel stellt in ihrer Arbeit über Schweizerische Leinenstickereien des Mittelalters und der Renaissance 25 verschiedene Sticharten zusammen, von denen einige als sehr selten bezeichnet werden und zwei als unbekannt aufgeführt werden, das heißt die Autorin konnte für diese keine eigenen Bezeichnungen nachweisen. Von den technischen Bezeichnungen interessiert uns in erster Linie der Hexenstich, der erst im 15. Jahrhundert nachzuweisen ist und der mit dem seit dem 13. Jahrhundert belegten orientalischen Flechtstich verwandt ist. Im Alemannischen wurde der orientalische Flechtstich als „Zwyfelstrick" bezeichnet. Zwyfelstrick bedeutet offensichtlich soviel wie zweifacher Strick [9]). Frau Trudel kennt auch aus elsässischen Inventaren des 16. Jahrhunderts Belege für den Zweifelstrick. Ein Zwyfel bedeutet hier vielleicht soviel wie zwiefältig. Wichtig ist der Hinweis, daß die Appenzeller Gürtler, die das Lederzeug der Sennen und Tiere mit Metallornamenten versehen, das gleiche verschlungene Linienornament ebenfalls als Zwifelstrick bezeichnen. Der Kreuzstich, der an sich allgemein bekannt ist — in elsässischen Inventaren des 16. Jahrhunderts als „Kreizel" bezeichnet —, tritt in den Schweizer Leinenstickereien um 1530 auf und blieb dort nach der genannten Autorin selten. Aus den elsässischen Quellen ist auch der Zopfstich erwähnt. Was für die Stickerei gilt ist selbstverständlich auch bei Strickmustern zu beachten. So führt Ernst Polaczek in seiner Volkskunst im Elsass, München, o. J., beim Strumpfstricken folgende Bezeichnungen auf: Am Strumpf selbst heißt der obere Streifen Reifele, darunter ist häufig in anderer Musterung ein Kränzel angebracht. Es werden dann aufgezählt: Fischgrätel, Fischschüppel, Gerstekörnle, Tannebäumle, Pfaufederle, Rosmarin zwischen zwei Ochsenbrunz, s' umgekehrt Tannebäumle, s' gschlängelt Fischgrätel, s' Feuerwerk, Löchle, Grasblümle, Truerwiedel, Hochzitszwickel, s' Herzel, das doppelt geschlängelte Fischgrätel und Ecksteinel.

Besonders reich ist der Wortschatz der Klöpplerinnen. Zu diesem Thema besitzen wir eine heute noch lesenswerte Untersuchung von Joseph Blau in seiner Böhmerwälder Hausindustrie und Volkskunst. Blau bemühte sich, auch ältere und jüngere Ornamente zu unterscheiden, so zum Beispiel sah er in dem liegenden Baum ein sehr altes Muster und ebenso im Hörnlein. Von den bayerischen Klöpplerinnen des Oberpfälzer Waldes (Gebiet von Schönsee und Stadlern bei Oberviechtach), notiert er: Christbäumla, Holzböckla, Halbmond, Schießhäusel, Christleinsetze, aufgehängte Pfaffakappla, Einstern, Dreistern, Himmelsterla, Uhrradla, Soiffa, der Spitz- oder Neckname der Schönseer. Eiterpatzen (große runde Flecken), Hans Wurstel, Rosmarinsträussel, Uhren, Schnecken, Aufgelegte. Blau wies auch auf die parallelen Bezeichnungen im Deutschen und Slawischen hin (zum Beispiel Stiersäucher der Böhmerwälder Klöpplerinnen und volský cák der mährischen Klöpplerinnen). In diesem Zusammenhang sei auf den Beitrag von František Kalesný, zur Frage der Herkunft der Klöppelspitze in der Slowakei verwiesen. Museum Moraviae Brunense, Ethnographica II Brünn 1960, S. 195 ff. Kalesný bringt eine Reihe volkstümlicher Ornamentbezeichnungen, die offenbar bei den slowakischen Klöpplerinnen noch bekannt sind. Es ist wichtig zu wissen, daß die Slowakinnen ohne Klöppelbrief, also nur nach dem Gedächtnis und der mündlichen Einübung klöppeln. Noch nicht untersucht scheint die Frage zu sein, inwieweit die Händler Ornamentbezeichnungen weiter getragen haben. Überall dort, wo nach Klöppelbriefen gearbeitet wird, ist der Weg des Wortgutes leichter zu verfolgen. In diesem Zusammenhang muß das New Modelbuch von Froschower von 1561/62 (Zürich) erwähnt werden. Die volkstümlichen Namen für die Muster beim Stricken und Klöppeln, wie auch beim Sticken gehören offensichtlich einer älteren Schicht an, die sich in der modernen Fachliteratur nicht mehr findet. Dies ist eine Erscheinung, die wir auch auf dem Baugewerbe kennen. Als Beispiel sei nur auf die Encyklopaedie der weiblichen Handarbeiten von Thérèse de Dillmont, Mühlhausen o. J., verwiesen. Die deutsche, mir zur Verfügung stehende Auflage ist sicher vor 1914 erschienen, doch dürfte die Originalausgabe älter sein und zunächst in französischer Sprache veröffentlicht worden sein. In der gleichen Bibliothek ist eine große Serie von Musterbüchern erschienen, die gleichzeitig auf den Vorstellungen der Hausindustrie, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betrieben wurden, beruhen. Die die Begriffe Tschechoslowakische, Jugoslawische, Assisi-, Türkische Stickereien, oder Hardanger Arbeiten, Teneriffa Spitzen, Irische Spitzen usw. Es müßte an sich lohnen, den südtiroler Spitzenklöppelerzeugnissen nachzugehen, da hier ältere Erinnerungen möglicherweise noch lebendig sein können, wenn man berücksichtigt, daß in Proveis (Nonsberg) eine Klöppelschule in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingerichtet wurde und die Ahrntaler Klöpplerinnen nun wieder im Zusammenhang mit der Klöppelschule in Proveis stehen, nachdem der Pfarrer Pescosta in Prettau ein Mädchen seiner Pfarrei — Anna Mittermair — in die Klöppelschule des Kuraten Mitterer nach Proveis geschickt hat. (Vergl. hierzu Hermann Wopfner, Bergbauernbuch, 1. Band, zweite Lieferung, Seite 273 f.). Man muß sich bei solchen Untersuchungen über die Benennungen von Zierat darüber im klaren sein, daß manche Ornamente namenlos waren oder nur allgemein als Blumen, Tupfen, Bögen, Striche usw. bezeichnet wurden. Man müßte nur einmal beim Ostereiermalen die Probe

machen. Zu den alten Bezeichnungen für Rankenornamente dürfte Laub und Laubwerk gehören. So ergiebig auch das textile Ornament für unser Problem sein mag, so unergiebig erscheint dagegen zunächst das der Hafnerarbeiten [10]). Obwohl wir hier etwa im Burgenland noch Befragungsmöglichkeiten hätten. So wie wir auf einer Leinenstickerei ein Bauornament (signum salomonis) kennengelernt haben, so kommt gelegentlich ein solches Bauornament (in diesem Fall der Sechsstern) in der Keramik [11]) vor. Als Beispiel nenne ich den von Adalbert Riedl in Eisenstadt veröffentlichten Hirtenzunftkrug vom Jahre 1798 aus Steinberg. Dieser Krug ist das Werk des Steinberger Hafners Georg Prisel (1748—1806). Dieser Sechsstern ist das in der Volkskunst am häufigsten vorkommende Ornament. Zusammen mit der Wirbelrosette konnte es ein Sinnzeichen für die Sonne, aber auch für den Mond sein, das heißt die beiden Zeichen wurden ausgetauscht. Wenn sie gegenübergestellt auf Graubündner Truhen vorkamen, erhebt sich die Frage, ob man im 16. und 17. Jahrhundert sie noch als Sonnen- oder Mondzeichen betrachtete oder nur allgemein als eine Zierform, die man wohl Stern nannte. Es gibt aber zu denken, daß dieser Stern schon in frühmittelalterlicher Zeit auch schon im Rapport vorkommen konnte. Es sei nur auf das merowingische Reliquienkästchen in Ton verwiesen, das im Kestner Museum in Hannover [12]) aufbewahrt wird und dem ein nachmittelalterliches Behältnis aus der Schweiz sehr ähnelt [13]). Der Sechsstern kommt aber auch in der Kapitellplastik des Klosters Steingaden, in der Frühzeit des 13. Jahrhunderts, einzeln und verschränkt vor. Als ausgesprochenes Kerbschnittornament ist er wohl ursprünglich in Holz und erst in Anlehnung daran in Stein verwendet. Wir können immer nur die feste Verankerung in der Bauornamentik hervorheben, so ließe sich das zitierte Steingadener Kapitell, bei dem oberhalb des Sternornamentes zwei geflügelte Drachen aufeinander losgehen, mit einer Stollentruhe aus dem Ammerland von 1583 konfrontieren (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg), wo der Sechsstern von zwei gegenständigen Löwen eingerahmt ist [14]). Die geschlungenen Bänder halten sich im Verein mit dem Sechsstern ebenfalls bis zur Schwelle des 19. Jahrhunderts. Wir nennen hierfür nur ein Schweizer Melkschaff [15]) und ein wohl oberösterreichisches Minnekästchen vom Jahre 1778 [16]).

Die Forschungsmöglichkeiten auf dem Gebiet der volkstümlichen Ornamentik sind ohne Zweifel dadurch erschwert, daß wir ganz allgemein gesehen kein echtes Verhältnis mehr zum Ornament haben. Nachdem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Ornamente aller Zeiten und Völker wiederholt und nachgeahmt wurden, kam es in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu einer ausgesprochenen Absage an das Ornament, nachdem der Versuch des Jugendstiles, ein Neues zu schaffen, bald aufgegeben wurde. Zusammen mit dem Abwandern der Volkskunst aus dem bäuerlichen Bereich mußte hier ein Vakuum eintreten, das wohl nur in seltenen Fällen noch überbrückt werden kann. Die Auswertung aller noch erreichbaren Musterbücher könnte hier vielleicht ein wenig weiter helfen. So lange man aber mit Bezeichnungen, wie Wirbelrad, Achtkreuz, Malkreuz usw., arbeitet, versperrt man sich letztlich den Weg zum tieferen Eindringen in die Welt der Zierate einer verklungenen Volkskunst [17]).

Es ist heute schon schwer zu entscheiden, ob in der älteren Literatur das

Problem überhaupt nicht gesehen wurde oder ob außerhalb des vielschichtigen Textilgebietes spezielle Ornamentbezeichnungen nicht mehr üblich waren. Bei einer Arbeit von Kilian Schiefer über den fränkischen Kratzputz von 1938 erscheint es uns beispielsweise heute unbegreiflich, daß dieser Autor, der sich mit vielen Weißbindern unterhalten hat, keine volkstümlichen Bezeichnungen für die Kratzputzmuster beibrachte. Das Thema der volkstümlichen Ornamentbezeichnungen berührt sich mit dem der Gestaltheiligkeit, um das sich unser Jubilar seit vielen Jahren bemüht. Auch er greift immer wieder auf lokale und mundartliche Bezeichnungen zurück, um mit Hilfe dieser die Vorstellungen des Volkes zu ermitteln. So mag der vorstehende kleine Beitrag ein Dank für soviele Anregungen sein, die die Sachvolkskunde Leopold Schmidt verdankt.

Anmerkungen

[1]) Konrad Hörmann, Herdengeläute und seine Bestandteile (Hessische Blätter für Volkskunde XII—XV, 1913—1916.

[2]) Volkswerk, Jena 1942, S. 263 ff.

[3]) Almwirtschaft in der Steiermark. Trautenfels 1962, S. 24.

[4]) Christian Caminada, Die verzauberten Täler. Olten 1961, S. 197.

[5]) Joseph Hanika, Die Volkssage im Fichtelgebirge und seinem Umlande. Bayreuth o. J., S. 58, und A. Haberlandt, Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs II, Wien 1959, S. 57.

[6]) Abb. in: Bayerischer Heimatschutz, 1935, S. 3, Abb. 6.

[7]) Verena Trudel, Schweizerische Leinenstickereien des Mittelalters und der Renaissance. Bern 1954, Abb. Tafel I.

[8]) Konrad Hahm, Deutsche Bauernmöbel. Jena 1939.

[9]) Es ist nicht einzusehen, warum man die textile Bezeichnung des Zwyfelstricks mit Zweifel in Verbindung bringen müßte, obwohl es Komposita gibt, bei denen ein Zusammenhang mit Zweifel vorliegen kann. So bringt Joseph Schatz in Bd. II seines Wörterbuches der tiroler Mundarten aus dem Gebiet des Jaufenpasses das Wort Zwaiflkorp in der Bedeutung mittelgroßer Korb, wobei er anmerkt, daß in der dortigen Gegend der Haikorp groß, der Grôskorp klein sei. Aus Nordtirol bringt er die Bezeichnung zwaifilrâl, für ein Spinnrad, mit dem sowohl Werg als auch Flachs gesponnen wird. Schließlich ist auch noch zwifler aus dem obersten Lechtal anzuführen, womit ein Brett bezeichnet wird, dessen Dicke zwischen 1 und 2 Zoll liegt.

[10]) Paul Stieber hat auch den volkstümlichen Bezeichnungen der von den Hafnern verwendeten Ornamente Aufmerksamkeit geschenkt. Er bestätigt, daß man nur schwer an dieses Wortgebiet herankommt. Sicher müßte man noch mehr auf die Fachsprache bestimmter Handwerkszweige achten. Es sei nur an die Bezeichnung Rosenspitzmuster für eine bestimmte Figuration der steinernen Fußbodenbeläge erinnert, das aus dem Quadrat entwickelt ist. Das „Rosenspitzmuster" der Fußbodenbeläge steht im gewissen Zusammenhang mit der spätgotischen sogenannten Lutherose (die vom Sechseck her entwickelt ist). Aus ähnlichen Vorstellungen heraus wird das „Rosengangmuster" der Weberei gekommen sein.

[11]) Die Übertragung von Ornamenten, die zunächst an bestimmte Materialien gebunden waren, auf andere hat es zu allen Zeiten gegeben. So lernte Paul Stieber eine tiroler Bäuerin kennen, die bei ihren Hafnerarbeiten ein Musterbuch für Hardangerspitzen benutzte.

[12]) Hans Karlinger, Deutsche Volkskunst, Abb. 132 oben.

[13]) Katalog schweizerische Volkskunst, 1967, Abb. 28 von 1794.
[14]) Hans Karlinger, s. Anm. 12, Abb. 306.
[15]) Hans Karlinger, s. Anm. 12, Abb. 153.
[16]) Erich Meyer Heisig, Deutsche Volkskunst. München 1954, Abb. 85.
[17]) In diesem Sinne müßte die Arbeit von Nicolò Rasmo, Wiegenbögen, Bozen 1967, durch Feldforschung ergänzt werden. Daß man neben den volkstümlichen Bezeichnungen einer wissenschaftlichen Terminologie bedarf, ist selbstverständlich, denn bei Felsbildern wie denen von Carschenna in Graubünden versagt selbstverständlich die Wortforschung. Vergl. hierzu Christian Zindel, Zu den Felsbildern von Carschenna, in: Jahresbericht 1967 der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden.

„Selbstdarstellung" in der Volkskunst

Ein Beitrag zum Folklorismusproblem

(Mit 7 Abbildungen auf Tafeln)

Von Franz L i p p, Linz

Die Neigung „sich selbst" darzustellen, das heißt, die spezifischen Eigentümlichkeiten des Standes oder der „Gruppe", der man selbst angehört, bildhaft zum Ausdruck zu bringen, ist zumal in der alpenländischen, österreichischen Volkskunst, aber selbstverständlich auch darüber hinaus, hinlänglich bekannt. Um bei „Gruppen" zu bleiben, ist die „Selbstdarstellung" des Bergmannes in der sogenannten bergmännischen Volkskunst [1]) beinahe eine Regel. Ob es sich um die „Handsteine" (schon des 17. Jahrhunderts), um die in Glasflaschen eingerichteten Schaubergwerke aus Johanngeorgenstadt, um erzgebirgische Leuchterengel oder eben auch um Bergwerkszenen aus österreichischen Weihnachtskrippen mit Stollenbefahrung oder sogar, wie bei der Halleiner Krippe, um eine Darstellung des bergmännischen Schwerttanzes [2]) handelt: die Freude, sich selbst abzuspiegeln, sich selbst zu erleben, ist diesem Grundpfeiler der ursprünglichen Volksgesellschaften unverkennbar zu eigen. Aber, um bei Gruppen oder Ständen zu bleiben, natürlich nicht nur die Bergleute haben das Bedürfnis, sich selbst in ihren Werken wiederzufinden, in kaum geringerem Maße haben das immer wieder auch andere Handwerkszweige getan, mit Vorliebe etwa die Zimmerleute, die kaum je versäumten, zum Beispiel an den Stadelbauten (als den spezifischen Holzbaukörpern des Gehöftes) Oberösterreichs, ganz groß auch ihr Handwerkszeug abzubilden und zur Unterstützung dieses Motivs auch launige Zimmermannssprüche auf den Staubläden unter dem Strohdach anzubringen [3]) (Abb. 53).

Als Hersteller auch der Mostpressen nehmen sie Gelegenheit, sich nicht nur auf den Pressen selbst, sondern etwa auch auf den „Spindelhüten" [4]) die Zimmermannsarbeit darzustellen. Aber nicht nur diese: auf den sechs Spindelhüten einer Mostpresse aus Dietach bei Steyr sind auch der Bauer bei seiner Arbeit, die Bäuerin am Herd, der Zimmermann und der Schmied szenisch festgehalten und mit erklärenden Versen erläutert (Abb. 54—56). „Gruppenkunst" weitet sich hier von Subjekt und Objekt her gesehen wieder zur „Volks"-kunst. Mit besonderem Handwerksstolz verewigt auch der Schmied seine Handwerkszeichen: Hammer, Zange, Hufeisen auf seinen Werken, auch wenn es sich nicht, wie so häufig, um den Werkstättenschild, hier ist es selbstverständlich, sondern um ein Grabkreuz oder um einen Glockenzug handelt [5]). Ist es beim Schmiedehandwerk technisch schwierig, sich selbst auch figural bei der Arbeit

zu zeigen, um so bereitwilliger kommt der volkstümliche Maler dem Bedürfnis des Volkes nach Selbstbestätigung in den ihm zugeordneten Bildwerken entgegen. Natürlich greifen da nicht professionelle „Maler" zum Pinsel, sondern wieder sind es in der Regel Menschen, die sich irgendeiner Standesgruppe besonders verbunden fühlen. Kein „Stand", keine Gruppe hat etwa in der Obersteiermark und dem angrenzenden Salzkammergut (man könnte die Blickrichtung auch vom Norden nach Süden einschlagen) mehr volkstümliche Geltung erlangt als der des Jägers, des „Schützen" (in des Wortes mehrfacher Bedeutung) und des weiblichen Pendants, der Almerin („Sennerin" dürfte man in diesem Zusammenhang nicht sagen, da es als tirolisches Fremdwort erst am Ende des 19. Jahrhunderts die landläufigen Bezeichnungen, unter anderem „Schwoagerin" und „Brentlerin", verdrängte). Sofort drängt sich der Gedanke an den parallellaufenden Fall des „jagerischen" bzw. „almerischen" Volksliedes auf. Allein schon die Anzahl der Lieder dieses Genres läßt vergleichsweise ihre Bedeutung innerhalb des gesamten alpenländischen Volksliedes erkennen. Von den im Registerband der österreichischen Zeitschrift „Das deutsche Volkslied" (1899—1944) aufgeführten Liedanfängen beziehen sich allein schon 150 auf diesen Inhalt. Dies verwundert nicht, wenn man „volksliedsoziologisch" weiß, daß Hauptgeburtsstätten alpenländischen Gesanges die Almhütte, die Jagd- und Holzknechthütte und die Wirtsstuben abgelegener Dörfer sind. Dieser unübersehbaren Selbstdarstellung von Jäger- und Almleben im Volkslied entspricht auch auf der bildnerischen Seite die Darstellung von Jäger- und Almleben. Sie erfolgt auf dem einzigen repräsentativen „Möbel", besser gesagt, Blickfang einer Almhütte, dem Löffelrehm. In den Löffelrehm (Löffelsteckgerät) steckte der Liebhaber, nicht selten eben der Jäger, seinen als „Minnegabe" mitgebrachten bemalten Löffel als ein Zeichen der „Verehrung" („Verehren" in der doppelten Bedeutung von „schenken" und lieben). Auf den Löffelrehmen wird, namentlich in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts (1820—1880), das gesamte Almleben mit Hütten, Kühen, Schwaigerinnen, diese häufig in der Geste mit zugestopften Ohren „ludelnd" (= jodelnd), besuchenden „Almbuam", vorwiegend Jägern oder auch Wildschützen, dargestellt. Ein besonderes Zentrum der Rehmkunst, wie man sie bezeichnen könnte, war das Ausseerland, aber auch im oberösterreichischen Salzkammergut waren diese bemalten Rehme stark verbreitet. Manchmal stehen auch Jagd und Jäger im Vordergrund der Darstellung, es wimmelt im Wald von Hirschen und Gemsen. Auf einem Rehm aus Gosau (O.-Ö. Landesmuseum, Inv. Nr. F 10.306) sind ganze „Passen" von „Almbuam" dargestellt, die auf Hüttenbesuch, dem nächtlichen Gasslgang[6]) oder „Nåchtroasn" begriffen sind (Abb. 57). Selbstdarstellung intimer, oft geheimgehaltener Volkslebenszüge, die nur für den Eingeweihten oder Kenner deutbar sind.

Von den steirisch-oberösterreichischen Löffelrehmen ist kein weiter Sprung zur Senntumsmalerei der Ostschweiz[7]). Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier geradezu ein Paradefall der Selbstdarstellung vorliegt. An diesem monographisch gut erfaßten Beispiel kann Beginn (1804), Blütezeit (um 1870) und Verfall (um 1900) abgelesen werden. Wieder ist es das 19. Jahrhundert, das diese Kunst zur Entfaltung bringt. Und zu beachten ist die Schwelle von der gleichsam noch „naiven" — davon wird noch die Rede sein — zu einer schon sehr bewußten, folkloristisch aufgeladenen Senntumsmalerei ab 1910.

Ein gewisser Parallelfall zur Selbstdarstellung in der Jäger- und Alphirtenkunst der Ostalpen liegt bei den Goralen der Tatra vor. Auch sie neigen am Übergang ihrer eigentümlichen Subkultur zum Industriezeitalter zu Selbstdarstellungen, wobei Illustrationen aus dem Leben der legendenhaften Figur ihres Nationalhelden Janosik in der Hinterglasmalerei besonders auffällig sind [8]). Hier handelt es sich schon sehr deutlich um historisierende Züge in der Endphase einer an sich vollkommen unsentimentalen Epoche der Goralenkunst.

Tritt Selbstdarstellung gehäuft am Ende einer jeweiligen Kunstentwicklung auf, so ist das Phänomen der Autopsie und deren künstlerischen Folgen an sich zeitlos, das heißt, an keine Epoche gebunden. Nur einige Beispiele seien herausgegriffen. Da gibt es den bekannten Fund aus dem Gepidengrab von Szilagysomlyo [9]), eine aus 50 „Anhängseln" bestehende Halskette, von denen 42 bezeichnendes Handwerksgerät des Ackerbaus, der Fischerei, des Gewerbes, des Bergbaus, der Jagd, aber auch des Kriegswesens darstellen, zusammengenommen geradezu ein Gerätemuseum en miniature. Aus dem 19. Jahrhundert stammt eine völlig wesensähnliche Kette [10]), mit nicht weniger, aber natürlich bereits „fortgeschritteneren" Handwerkerzeichen, eine summarische Darstellung der Handwerkstechnik und Handwerkskunst von einem anonymen „Gschmeidler" reflektorisch dargeboten. Ihrer Bedeutung halber sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die sogenannten „Monatsbilder" der Buchmalerei von der Romanik zur Gotik, echte Beispiele für volkskulturelle Selbstdarstellungen in der „Hochkunst" (sicherlich oft gemalt von Experten aus Erfahrung und Herkunft).

Im „Herbst des Mittelalters", besonders im Bereich der Donauschule [11]), häufen sich wieder die Beispiele für Darstellungen des Volkes oder typischer Züge des Volkes als solchem. Volksfromme Züge des Wallfahrtsbrauchtums werden dargestellt von Altdorfer und Ostendorfer [12]) und der gewaltige Zyklus der Votivbilder — denken wir an Altötting [13]) und Mariazell [14]) — wird eingeleitet. Damit ein Zweig der Volkskunst, der wesenhaft auf Selbstdarstellung beruht [15]). Es handelt sich hier, in der Regel ohne reflektorische Absichten, einfach um Darstellungen eines Sachverhaltes, um Krankheits- und Unglücksfälle, Gebetserhörungen und Wunder, aber insofern diese Tafeln Ausschnitte des Volkslebens, (meist) gemalt von einem Volkskünstler, bieten, gehören auch sie zum Problemkreis der Selbstdarstellung. „Mehr oder weniger als Volkskunst" bezeichnet Feuchtmüller auch die merkwürdige spätgotische Orgelempore von Eisenerz mit deutlicher Verwendung des Motivs der Eisenblüte und bergmännischer Embleme [16]). Damit sei nur ein Grenzfall zwischen Architektur und Bildhauerei gestreift.

Bei keinem anderen Sujet bot sich jedoch den bildhaften Gestalten des Volkes mehr Gelegenheit, wirklich sich selbst — und zwar mit wahrer Wonne und erkennbarer Absicht — darzustellen als in der Krippe (Abb. 59). Endlich war da im Kirchenjahr eine Möglichkeit, das sonst verachtete Hirtenvolk als überlegene Träger und Künder der Messiasbotschaft in Erscheinung treten zu lassen. Auch hier natürlich wieder die Einheit des Volkslebens (das ja nur methodisch und keineswegs aus bösen „kanonischen" Absichten von der Volkskunde in Einzelgebiete „zerlegt" ist) in Volksschauspiel, Volksmusik, Volksdichtung und Volkskunst, speziell gesprochen in Krippenspiel, Krippenmusik, Krip-

penlied und Weihnachtskrippe und hier wieder mit all dem selbstverständlichen Nebenertrag für Tracht, Gerät, Volksarchitektur, Volkscharakterologie und Brauchtum. Zuletzt, und das ist für die alpenländischen Großkrippen von Tirol und dem Salzkammergut so bezeichnend, quillt die Krippe über von Einzelszenen, die mit der Christgeburt nichts, aber schon gar nichts anderes mehr zu tun haben, als daß „Volk" zur Krippe strömt und wo es nicht „strömt", ist es eben einfach in irgendeinem Winkel der Krippe anwesend, auf der Alm, bei der Holzknechthütte oder an der Mühle am Bach, als Fischer am See, als Jäger im Hochgebirge, als Bergmann im Stollen, als Bauer auf dem Acker, als Schmied, als Bäcker, Fleischer, Wirt und was sonst noch alles in dem Figurengewimmel auf- und niedergeht. In dieser Gleichzeitigkeit der Szenen und Schauplätze ist das Auftreten von Sternsingern, Glöcklern, einer „Goldenen Hochzeit" oder eines Almabtriebes, wie es sich in einer Großkrippe aus dem Salzkammergut mit einem Figurenbestand von etwa 1830 bis 1950 [17]) ereignet, nichts Absonderliches. Es ist die konsequente Fortsetzung einer Strebung innerhalb der Volkskunst, die um 1830 schon in voller Blüte steht, in der Mitte des 20. Jahrhunderts jedoch ohne Zweifel von gleichsam „in der Luft liegenden" Folklorismen mitgeprägt ist, so wie im 18. Jahrhundert sich Schäferinnen unter die Hirten mischen oder am Ende des 19. Jahrhunderts in einer Salzkammergutkrippe gelegentlich sogar eine Eisenbahn mit Kondukteur und Stationsvorstand auftaucht. Sind die erwähnten Brauchtumsgruppen der Bruckschlögl-Krippe ein Fall von klassischem Folklorismus oder, im Gegenteil, ein solcher von erstaunlicher Naivität? (Abb. 58).

Da es sich hier nicht nur um einen interessanten Einzelfall, sondern um ein grundsätzliches Problem handelt, mag eine kurze Analyse angezeigt sein.

Wir haben festgestellt, daß „Selbstdarstellung" ein verbreiteter, zu allen Zeiten feststellbarer Zug der Volkskunst (wie auch eines volksbezogenen Kunsthandwerks) ist. Gewisse Landschaften (in sich sehr geschlossene, mit ausgeprägter Eigenkultur) neigen in stärkerem Ausmaß dazu; gewisse Zeiten (End- und Umbruchszeiten) sind stärker anfällig für „Selbstdarstellung".

Was ist „Selbstdarstellung" in dem von der Volkskunstliteratur bisher gebrauchten Verstande? Um es zu wiederholen: Darstellung volkstypischer, volkseigentümlicher Züge oder sogar, wie in gewissen Krippen, der Versuch, das gesamte Volksleben zu gestalten. Urheber und Erzeuger sind Volksmenschen, Mitglieder der „Volksgesellschaft" (folk-society) oder wie immer man die Zugehörigkeit zu einer „gruppengeistigen Subkultur" auszudrücken wünscht. Daher auch der Ausdruck „Selbst-Darstellung", Darstellung volkstümlichen Lebens durch volkstümliche Gestalter. „Volk stellt sich selbst dar": ist das nicht Reflexion von „Volk" auf sich selbst, stellt das nicht etwa den von Leopold Schmidt 1946 aufgestellten Fundamentalsatz, daß alle Volksüberlieferungen in einem „Zustand der Unbewußtheit und Spontaneität" empfangen werden [18]), in Frage? Setzt Reflexion nicht Bewußtheit voraus, Bewußtheit seiner selbst, mithin Selbstbewußtsein? Haben wir es daher bei diesen angeführten Beispielen um Form- oder Spielarten von Folklorismus zu tun? Diese gewiß nicht beiläufigen und leichtfertigen Fragen lassen sich schärfer beleuchten, wenn in Erinnerung gerufen wird, was denn in einem eindeutigen Falle von modernem Folklorismus vorliegt.

Nehmen wir das berühmt gewordene Beispiel jenes Perchtenmaskenträgers zum Vergleich, der einem Reporter auf seine Frage, was er denn als Percht fühle und denke, zur Antwort gab: „Wissen S', das muß man volkskundlich verstehen."

Dieser „Percht" lebte also augenscheinlich mit einem gespaltenen, oder wenn man will, mit einem doppelten Bewußtsein, er war nicht mehr nur schlichter Percht, ein hilflos, „unbewußt" und „spontan" vom Perchtsein Befangener, sondern die Person A in der bewußten Rolle eines B, in der geschilderten Situation bewußt reflektierend von B auf A.

Dieselbe Situation liegt vor, wenn in einem Souvenirgeschäft Glöcklerfiguren als Andenken an das Salzkammergut-Winterbrauchtum verkauft werden. Auch hier „Verdoppelung des Bewußtseins". Brauch wird als Brauch empfunden und in typisch folkloristischer Wendung — verkauft.

Man könnte dazu auch das Bild von der Katze verwenden, die sich in den Schwanz beißt. Das wäre ein Bild für einfache Reflexion. Sie tut es aber nicht nur, sondern sie denkt auch darüber nach und tut es um seiner selbst willen. Einfaches Erleben ist reflektorisch verdoppelt worden.

Mit anderen Worten: die „Selbstdarstellung" an sich noch durchaus primärer, unreflektierter, schlichter Volkskunst darf nicht mit dem Gegenwartsphänomen einer psychologischen, letzten Endes Wissenschaft, zumindestens Kenntnis voraussetzenden Folklorismushaltung verwechselt werden. Ich möchte sie eher als eine erste „Flexion", eine erste Lichtbrechung auffassen und noch nicht als echte Re-flexion, die eine Verdoppelung des Erlebens, einen Vor-Gang und eine Rückbesinnung voraussetzt. Insofern ist auch der Terminus „Selbstdarstellung" unter Umständen irreführend. „Selbstdarstellung" ist nicht Selbstbespiegelung.

Auf der anderen Seite wird ersichtlich, daß die Schwelle zwischen „unbewußt" und „bewußt" im Volksleben keinesfalls als eine starre, undurchdringliche Wand aufgefaßt werden darf. Diese „Wand" ist wertvoll als Hilfshypothese und zur grundsätzlichen Abgrenzung gegenüber den Nachbardisziplinen. So hat es auch Leopold Schmidt in seiner für die Grundlegung der Volkskunde so bedeutungsvollen Untersuchung konzipiert. Aber diese „Wand" ist transparent und hat, wie wir gesehen haben, Löcher. Zwischen „unbewußt" und „bewußt" gibt es zahlreiche Stufen und Übergänge. Eine sehr deutliche Stufe ist die „Selbstdarstellung" in der Volkskunst wie überhaupt in der Volkskultur. Der Grad der Reflexion, das heißt, der Anteil von Bewußtsein, kann durchaus verschieden sein. Und es kann vorkommen, daß sogar innerhalb eines Gesamtkunstwerkes (Krippe) die Schwelle zwischen unbewußt und bewußt, zwischen spontan und überlegt bereits überschritten wird, mag auch der geistige Gesamthabitus des Urhebers noch im „Kollektiv-Geistigen" anzusiedeln sein.

Solche Stufen und Übergänge ergeben sich in der Volkskunst aber auch durch die meist im 19. Jahrhundert eingetretene Diskrepanz von Auftraggeber, Hersteller und Empfänger eines Volkskunstwerkes, die der ursprünglichen Einheit dieser drei sozialen Anteilnehmer an der Volkskunst gegenüberstehen. Das Diktat des Auftraggebers (in diesem Falle eines „Verlegers") verpflichtete zum Beispiel um 1910 in der Viechtau, die bis dahin noch vollkommen nach überlieferten, meist religiösen Vorlagen malenden „Heimarbeiter", plötzlich

sich an kitschigen Ansichtskarten und damit natürlich auch am Käufer zu orientieren [19]). Es gelingt auf Grund der echten Naivität der Erzeuger noch einmal ein als Volkskunst anzusprechendes Werk. Entgegen dem Einbruch des Fremdenverkehr-Folklorismus in die bis dahin noch intakte Volkskunst von der Seite des Auftraggebers und des Käufers her. Solche Beispiele lassen sich vermehren.

Eine Folgerung aus dem Problemkreis der „Selbstdarstellung" müßte die Erkenntnis sein, daß die Darstellung volkskultureller Züge und Fakten an sich etwas der Volkskultur selbst durchaus Geläufiges ist. Ja man kann sogar von einem deutlichen Trend zu solchen Darstellungen sprechen. Sie sind somit nicht erst eine Erfindung des modernen Folklorismus. Wenn „Selbstdarstellung" sogar einen Wesenszug der Volkskunst darstellt, sollte man auch gewisse Erscheinungen des Folklorismus, gemeint sind konkret etwa solche des oberbayrischen Trachtenvereinswesens [20]), unter diesem Blickwinkel sehen. Volkskultur des 20. Jahrhunderts ist, wie schon Bausinger [21]) bemerkt hat, ohne die gewissen „Rückläufe" und Sekundärerscheinungen nicht mehr verstehbar. Unangenehm wird der Folklorismus erst dann, wenn Volkskulturelles zur Täuschung, zum Vorwand oder zum Mittel für kommerzielle Zwecke mißbraucht wird. Zunächst von dieser Sicht her wurde ja auch seinerzeit die längst fällige Folklorismusdiskussion eingeleitet [22]). Grundsätzlich sollte diese Art Folklorismus von jenem innervolklichen Bewußtseinswandel, jenem stufenweisen Aufsteigen von der Volks- zur Individualkultur unterschieden werden. Dieser unaufhaltsame Bewußtseinswandel ist an sich ein großartiger Anpassungsvorgang der Überlieferungswelt an die Gegebenheiten von heute. Es hieße einer falschen Romantik huldigen und würde einer Selbstfesselung der Volkskunde gleichkommen, wollte man als „echtes" Volkstum nur die rein primären, ihrer selbst völlig unbewußten, spontan erlebenden, anonymen Volksschichten gelten lassen. Auch das Volksleben hat seine Übergänge, Schattierungen, Differenzierungen, Schwellen und Stufen. Eine dieser Stufen ist die sogenannte Selbstdarstellung.

Anmerkungen

[1]) In eindrucksvoller Deutlichkeit bei Heinrich Winkelmann, Der Bergbau in der Kunst, Essen 1958, dargestellt. In spezifisch volkskundlicher Betrachtung bei Adolf Spamer, Deutsche Volkskunst, Band 12, Sachsen, Weimar 1943 und 1954, besonders S. 65—72. Ferner Franz Kirnbauer, Bergmännisches Brauchtum, Wien 1958.

[2]) Friederike Prodinger, Die Weihnachtskrippe in Salzburg, in: Weihnachtskrippen aus Österreich, herausgeg. v. N. Grass, Innsbruck 1966, S. 36 ff.

[3]) Eine Fülle von Beispielen u. a. bei Max Kislinger, Alte Bauernherrlichkeit, Linz 1957, dt. z. B. Abb. 35 u. Alte bäuerliche Kunst, Linz 1963, S. 81, vgl. auch Inv.-Nr. 8097 im Schloßmuseum Linz.

[4]) „Mostmuseum" des Schloßmuseums in Linz, Inv.-Nr. F 8392a—f.

[5]) Z. B. bei Otfried Kastner, Eisenkunst im Lande ob der Enns, Linz 1954, Abb. 116 und Bildarchiv der Volkskunde-Abteilung des O.-Ö. Landesmuseums, Grabkreuze und Schmiedeeisen, BANr. 112—763.

[6]) Vgl. Ilka Peter, Gasslbrauch und Gasslspruch in Österreich, Salzburg 1953, ferner Katalog Franz Lipp, Erlesenes Volksgut der Alpenländer, vornehmlich des

Salzkammergutes. Sammlung Edgar v. Spiegl, Schloßmuseum Linz, Linz 1968, Abbildung 68 auf S. 72, die erwähnten Gasslszenen kommen dort allerdings fotografisch nicht heraus (Originalgröße der Malereien ca. 3 mm).

[7]) Vgl. Rudolf Hanhart, Appenzeller Bauernmalerei, Teufen 1959/60.

[8]) A. Jackowski-J. Jarnuszkiewicz, Polnische Volkskunst, Wien 1967, und Slovenske ludove umenie II. Bratislava 1954, hier besonders die goralischen Krippenprospekte Abb. 640—646 u. Tafel LXVIII und die Janosik-Darstellungen Abb. LXIX, LXX, LXXI und 647—654.

[9]) Wien, Kunsthistor. Museum, Inv.-Nr. VII B 1, Länge 17,75 cm, vgl. Gyúla László, Steppenvölker und Germanen, Wien 1970, Schw.-W.-Abb. 19—21 und Jörg Lechler, 5000 Jahre Deutschland, Leipzig 1937, S. 167, Abb. 507.

[10]) In Privatbesitz, Gmunden, O.-Ö.

[11]) Zuletzt zusammenfassend dargestellt in Ausstellung „Die Kunst der Donauschule 1490—1540", vgl. dazu Katalog und ferner Leopold Schmidt, Der Wirklichkeitsgehalt der gotischen Tafelbilder in volkskundlicher Sicht, in: Alltag und Fest im Mittelalter, Katalog Österr. Galerie, Wien 1969.

[12]) Darüber besonders Franz Lipp, Volksart und Volksfrömmigkeit als Triebkräfte der Kunst der Donauschule, in: Werden und Wandlung, Studien zur Kunst der Donauschule, Linz 1967, S. 20 ff.

[13]) Vgl. Maria Angela König, Weihegaben an U. L. Frau von Altötting, 2 Bde., München 1939/40; und Claus Hansmann, Wilhelm Döderlein, Altötting, München 1960.

[14]) Peter Krenn, Die Wunder von Mariazell und Steiermark, im Katalog „Kunst der Donauschule", s. o., Anm. 12, S. 164.

[15]) Dazu Lenz Kriss-Rettenbeck, Das Votivbild, München 1958, etwa S. 13, letzter Absatz, u. S. 135 ff. (Maler u. Votant).. S. 142: „Wir stehen nicht an, gerade aus dieser besonderen Beschaffenheit das Votivbild als legitime Selbstdarstellung des Welt- und Gottesbildes des Volkes anzusehen."

[16]) Rupert Feuchtmüller, Architektur des Donaustiles im Raum von Wien, Steyr und Admont, in Katalog „Die Kunst der Donauschule 1490—1540", Linz 1965, S. 217 ff., besonders S. 232, Nr. 536.

[17]) „Bruckschlögl-Krippe" aus Bad Ischl, jetzt im Schloßmuseum Linz (Krippenschau, II/11), Inv.-Nr. F 8153.

[18]) Leopold Schmidt, „Die Volkskunde als Geisteswissenschaft", Wien 1948, bes. S. 19—21.

[19]) Eine diesbezügl. Bilddokumentation an der Volkskunde-Abteilung des Oberösterreichischen Landesmuseums, Bildarchiv FDi 2008—2015, harrt der Veröffentlichung.

[20]) Zu dessen Eigentümlichkeiten die Selbstdarbietung in Aufzügen, „Heimatabenden", Schautänzen, Schaubrauchtumsveranstaltungen usw. gehört. Vgl. neuerdings darüber R. Kriss, „Brauchtum, Folklorismus und Fremdenverkehr im Berchtesgadener Land", in: Volkskultur und Geschichte, Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag, Berlin 1970.

[21]) Hermann Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart 1961.

[22]) Hans Moser, Vom Folklorismus in unserer Zeit, Ztschrft. f. Volkskunde 1962/2 bis Hermann Bausinger: Zur Kritik der Folklorismuskritik, in: Populus revisus (= Volksleben, Bd. 14), Tübingen 1966, S. 61—75.

Noah und die Arche in der Volkskunst

(Mit 2 Figuren im Text und 8 Abbildungen auf Tafeln)

Von Lutz Röhrich, Freiburg i. Br.

Unter den alttestamentlichen Szenen, deren sich die Volkskunst bemächtigt hat, findet sich nicht selten die Arche Noahs — kein Wunder, ist doch die kurze, aber dramatische Erzählung von Noah und seiner Arche eine der bekanntesten Geschichten der Bibel [1]). Der Aufbau der Erzählung ist sehr einfach und durchsichtig. Gen. 6 hat zwei Einleitungen. In der ersten (V. 5—8) stellt Jahwe fest, daß „alle Gedankengebilde der Menschen" schlecht seien, und beschließt, die Lebewesen „von der Erde wegzuwischen". Nur Noah wird begnadigt. In der zweiten (V. 9—12) ist Noah, Vater dreier Söhne, ein „gerechter, religiös einwandfreier Mann, der mit Gott wandelt", während die ganze übrige Menschheit, moralisch verkommen, die Erde mit Gewalttaten anfüllt.

Der erste Akt (Gen. 6, 13—22) enthält den Befehl Gottes an Noah, aus Holz einen „Kasten" von bestimmten Ausmaßen zu bauen, ihn innen und außen mit Pech zu bestreichen und mit einem Dach zu versehen. Durch eine Öffnung zugänglich, soll dieser Kasten aus drei Stockwerken mit zahlreichen Kammern bestehen. Gott kündigt an, er werde den Himmelsozean wieder auf die Erde bringen. Nur Noah, seine Familie und von allen Tierarten je ein Paar würden in dem Kasten überleben.

Der zweite Akt (7, 1—24) bringt die Schilderung dieser Ereignisse. Die Einzelheiten häufen sich: Der Himmelsozean stürzt auf die Erde, die Fenster des Himmelsgewölbes öffnen sich und 40 Tage lang strömt Regen herab. Im schwimmenden Kasten befindet sich von allen Tierarten je ein Paar.

Der dritte Akt (8, 1—19) erzählt das Ende der Katastrophe: Nach 40 Tagen treibt ein Wind das Wasser zurück, die Quellen der Urflut und die Himmelsfenster werden verstopft, der Regen wird zurückgehalten, die Wasser verlaufen sich immer mehr. Noahs Bauwerk landet auf den Bergen von Ararat. Durch eine Öffnung am Dache läßt Noah nacheinander einen Raben und dreimal eine Taube fliegen. An deren schließlichem Ausbleiben erkennt er das Ende der Flut. Gott ermächtigt alle Überlebenden, den Kasten zu verlassen.

Es folgt ein doppelter Schluß: Zuerst (8, 20—22) bringt Noah Jahwe ein Opfer dar. Jahwe beschließt, trotz der Schlechtigkeit der Menschen die Erde nicht mehr zu verfluchen, sondern regelmäßig die Zeiten von Saat und Ernte wiederkehren zu lassen. Sodann (9, 1—17) segnet Gott die Menschen und gibt ihnen die verpflichtende Zusage, fortan ihre Existenz im Großen wie im Einzelnen zu schützen. Er will sich vom „Bogen in den Wolken" immer wieder an diese Zusage erinnern lassen [2]).

Noah gehört zu den Auserwählten des Alten Testaments. Wegen seiner vorbildlichen Frömmigkeit wird er mit den Seinen gerettet und der Ahnherr

der Menschheit nach der Katastrophe. Mit ihm beginnt ein neues Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch. Deshalb ist die Sintflut für alle frühe Geschichtsschreibung ein weltgeschichtliches Ereignis. Das erste Zeitalter der Menschheitsgeschichte reicht von Adam bis Noah, das zweite von Noah bis Abraham. So weist die Erzählung von Noah zugleich nach vorwärts in die Zukunft wie in die Vergangenheit zurück. Die Rettung der Arche ist eine zweite Schöpfung, und mit der Schöpfungsgeschichte [3]) hat die Sintfluterzählung einen gemeinsamen Grundgedanken, daß Gott nämlich das von ihm Geschaffene verwirft und zugleich wieder annimmt.

Die Noaherzählung bietet aber auch eine nicht geringe Zahl von Analogien zum Neuen Testament [4]). Schon im Frühchristentum galt die Arche als Symbol der Kirche, und die Theologen des Mittelalters sahen in Noah ein Urbild Christi, den von Gott auserwählten einzigen Gerechten, der berufen ist, die Welt zu retten. Vorbild der Taufe Christi ist die Arche Noahs in der Flut, aber ganz allgemein sind die reinigenden Wasser der Sintflut als Symbol der Taufe gedeutet worden. Die Taube aus der Arche Noahs präfiguriert die Ausgießung des heiligen Geistes. Und die typologischen Parallelen sind noch bis in weitere Details gezogen worden. So fehlt zum Beispiel unter den Tieren der Arche fast nie der Löwe; und wie die Tiere der Paradieseswelt [5]), so haben natürlich auch die Tiere der Arche Noahs ihre spezifische Bedeutung. Gott schließt hinter Noah die Arche; dem entspricht im Neuen Testament die Vertreibung der Händler aus dem Tempel. Ham verhöhnt seinen Vater Noah; dies gilt als eine Vorweisung auf die Verspottung Jesu. Und wie Noah seine Söhne Sem und Japhet, so segnet auch Christus die Kinder.

Diese vielfältigen Beziehungen erklären die Beliebtheit der Noahgeschichte und machen sie zu einer Schlüsselerzählung für das weitere Alte und Neue Testament.

Noah ist die zentrale Gestalt der Sintflut-Sagen [6]). Vor allem aber hat sich um Noah eine reiche außerbiblische Sagentradition entwickelt, die bis zum heutigen Tag in der Volksprosa, insbesondere Osteuropas, lebendig ist [7]). Noahs Fahrt in der Arche ist ein fast märchenhaftes Abenteuer, das in vielfältiger Weise erzählerisch ausgeschmückt und erweitert worden ist und das schließlich den authentischen Bibelbericht völlig überwuchert hat. Sogar in liedhafter Form ist Noah noch Gegenstand der Volksdichtung geworden [8]).

Am bekanntesten ist der Erzählzyklus vom „Teufel in Noahs Arche". Seit Stith Thompsons Erweiterung des Aarneschen Märchentypenverzeichnisses gilt er als eigener Typ innerhalb der Erzählungen vom betrogenen Teufel [9]). Bei näherem Zusehen löst sich jedoch dieser Erzähltyp in ein ganzes Bündel von Einzelerzählungen auf, die durchaus auch selbständig auftreten können:

Der Teufel gelangt in Noahs Arche [10]). Er verführt Noahs Frau, so daß sie das Geheimnis des Arche-Bauvorhabens ausplaudert [11]). So zerstört der Teufel die Arche, die von neuem gebaut werden muß (Auf vielerlei Weise sucht der Teufel den Grund des Arche-Baues zu erfragen, so auch in der Erzählung über Noah beim Holzfällen).

Ebenfalls mit Hilfe von Noahs Frau dringt der Teufel in die Arche ein, knabbert in Gestalt einer Maus in den Boden der Arche ein Loch und wird von der eigens zu diesem Zweck erschaffenen Katze aufgefressen. In anderen Fassungen bohrt der Teufel ebenfalls ein Loch in die Arche, um sie zum Sin-

ken zu bringen. Doch die Schlange bietet sich an, das Loch mit ihrem Schwanz zu verstopfen und verhindert so den Untergang; oder auch andere hilfreiche Tiere stopfen das Loch in Noahs Arche [12]).

Das feststehende Gerüst der Noah-Erzählungen ist der Gedanke, daß der Teufel sich mit List Eingang in die Arche verschafft, um diese zum Sinken zu bringen, daß aber seine Arglist zu Schanden wird [13]). Alle diese Teufelsgeschichten haben keinerlei biblischen Hintergrund. In den meisten Fällen handelt es sich um ätiologische Sagen, die am Schluß irgendeine Naturerscheinung deuten [14]):

In der Erzählung von Noah und der Fliege weigert sich Noah, die lästige Fliege mit in die Arche zu nehmen, aber durch eine List des Teufels gelangt sie schließlich doch hinein und bleibt als lästiges Tier erhalten. Die Fliege ist ein Geschöpf des Teufels. Die Erzählungen vom Teufel in der Arche stehen überhaupt in der Nähe der dualistischen Schöpfungsgeschichten [15]).

Auch die Feindschaft von Katze und Maus rührt schon aus der Arche her. Vor der Sintflut war die Katze noch nicht geschaffen, aber das schnelle Überhandnehmen der Mäuse und Ratten in der Arche machte ihre Erschaffung notwendig. Diese Erzählung geht wieder davon aus, daß die Maus eine Schöpfung des Teufels ist.

Andere Erzählungen begründen, warum der Teufel bei der Sintflut nicht mit umgekommen ist.

Vor allem hat der biblische Bericht von der Aussendung der Vögel eine sagenhafte Erweiterung gefunden [16]). Ziemlich verbreitet ist die Sage vom Ungehorsam des von Noah abgesandten, aber nicht zurückgekehrten Raben. Man sagt, die Raben müßten seitdem im Juni (Juli, August) Durst leiden und dürften nicht trinken [17]).

Die Zurückführung der Stände auf Noahs Söhne schließlich ist eine Parallelerzählung zu den ungleichen Kindern Evas, aber zweifellos älter als diese [18]).

Vergleicht man diesen reichen Schatz außerbiblischer Noah-Überlieferungen mit den Gestaltungen der Volkskunst, so erweisen sich die bildnerischen Gestaltungen als ausgesprochen geschehnisarm, motivlich konservativ und bibelgebunden. Wie schon bei dem biblischen Bericht vom ersten Menschenpaar [19]), gibt es auch bei Sintflut und Arche Noah eine große Diskrepanz zwischen den oft sehr bibelunabhängigen Sagen und anderer Volksprosa (Exempel, Schwänke) und den meist sehr schriftgetreuen Darstellungen der Volkskunst. Vielleicht mit einer Ausnahme: Die Aufnahme übernatürlicher Wesen und Fabeltiere in die Arche. Verschiedene Sagen berichten: Als Noah je ein Paar aller Tiere in die Arche ließ, nahm er auch das Einhorn auf und ebenso den Vogel Phönix [20]). Noah hat jedenfalls nach den Volkserzählungen nicht nur sich und seine Familie gerettet. Auch ein Riese stieg auf die Arche und wohnte dort. Die Sage beruht auf der jüdischen Tradition vom Riesenkönig Og (Deut. 3, 11). Daß dieser von der Sintflut verschont blieb, wird an mehreren Midraschstellen erzählt [21]). Soweit geht die bildnerische Volkskunst nicht. Doch läßt sie wenigstens das Einhorn mehrfach mit in die Arche einziehen. Damit bleibt die Volkskunst freilich im Rahmen der Bibel (Ps. 22, 22) und früher Naturwissenschaft [22]). Auf einem Züricher Tirggel des 16. Jahrhunderts (Abb. 60) zieht das Einhorn als letztes und singuläres Tier in die Arche, nach-

dem alle anderen Tiere ihm paarweise vorangegangen sind. Im Gegensatz hierzu läßt der schwedische Maler (Abb. 69) das Einhorn paarweise auftreten. Schließlich schrieb ihm der Bibeltext vor, daß Noah von jeder Tierart ein Paar auswählte.

Alles in allem bleiben die Volkskunstszenen dennoch ziemlich uniform und konstant. So fehlen zum Beispiel in der Volkskunst bestimmte Szenen, die sich die Stilkunst in der Noah-Geschichte nicht hat entgehen lassen, wie etwa die technisch-bauliche Herstellung der Arche [23]). Die Volkskunstdarstellungen bleiben im allgemeinen bei den elementaren Geschehnissen stehen, nämlich bei der Schilderung der Arche, ihrer Menschen und Tiere. Ein gewisser Hang zur Idylle ist dabei unverkennbar. Die Volkskunst zeigt seltener den Massenuntergang der Menschheit, oder sie zeigt ihn mindestens nie allein. Sie setzt vielmehr andere Akzente: Der paarweise Ein- und Auszug der ganzen Tierwelt in Noahs Arche — das war vielmehr ein anschauliches und zugleich primär viehbäuerliches Thema, das zur Darstellung und Ausgestaltung reizte.

Selten sind Gesamtdarstellungen der Noahgeschichte. Eine Ausnahme bildet ein Züricher Tirggel aus dem 16. Jahrhundert (Abb. 60) [24]). In mittelalterlicher Manier werden alle Szenen in eine einzige Bildkomposition zusammengezogen: Neben dem paarweisen Einzug der Tiere und der Menschen in die Arche ist im Hintergrund das Dankopfer und der Regenbogen als Zeichen des neuen Bundes zu sehen. Die Arche selbst wird hier, wie fast durchweg (auch in Abb. 2, 4—11, 14—18) als ein Schiff mit hausartigem Aufbau dargestellt.

Die Öffnung der Himmelsschleusen schildert sehr drastisch ein Gebäckmodel des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich (Abb. 61). Kübelweise werden die Wassermassen aus dem geöffneten Himmel zur Erde geschüttet oder ausgespien, wobei die „Schleusen des Himmels" ganz personenhaft vorgestellt sind. Realistisch wird auch der Untergang gezeigt: Auf alle nur mögliche Weise suchen sich die Ertrinkenden zu retten, indem sie sich auf höher gelegene Landstriche flüchten, sich an Wurzelwerk festklammern, auf Bäume klettern oder sich auf schwimmende Tiere schwingen und ihre Kinder aus dem Wasser hochhalten. Für andere ist schon jede Rettung zu spät; sie sind schon überflutet und können nur noch hilfeheischend die Arme aus dem Wasser strecken, während die Arche ruhig dahinschwimmt.

Ein Pendant desselben Schnitzers zeigt Noahs Opfer nach seiner Rettung (Abb. 62). Solche Gestaltungen sind trotz ihrer praktischen Gebrauchsfunktion als Backform vermutlich Hervorbringungen von gewerbsmäßigen Bildschnitzern und haben sicherlich ihre Vorlagen in der Stilkunst, wie wohl die meisten der Noahgestaltungen, die von der bloßen Arche-Darstellung abweichen [25]).

Auch Hinterglasbilder verraten oft noch ihre oberschichtlichen Vorlagen wie zum Beispiel das aus dem slowakischen Nationalmuseum in Martin, das eine barock-kirchliche Vorlage nicht verleugnen kann (Abb. 63). In seinen ausdrucksvollen, theatralischen Leidgebärden verrät es noch wenig volkstümliche Stilisierung. Bemerkenswert ist hier der Anachronismus der beiden im Wasser versinkenden Kirchen. In ähnlicher Weise schildert eine Wandfliese, die im Schleswig-Holsteinischen Landesmuseum im Schloß Gottorp aufbewahrt wird (Abb. 64), nicht nur das Schicksal der Geretteten, sondern auch die Vernichtung der sündigen Menschheit pars pro toto: Einige Unglückliche treiben in den

Wellen, andere reiten auf Tieren oder haben sich auf erhöhte Plätze zu retten gesucht, wo sie die ansteigende Flut aber auch bald erreichen wird. Im Hintergrund schwimmt die Arche bereits auf hoher See.

Ein ganz prächtiges Zeugnis der schwedischen Volkskunstprovinz Dalarna ist eine Wandmalerei, die das Nordische Museum in Stockholm aufbewahrt (Abb. 69). In reicher Farbenpracht, wobei die Rot-, Gelb- und Blautöne dominieren, wird die Arche gezeigt, umgeben von einer Vielzahl von Menschen und Tieren. Das Wohnhaus auf der Arche ist in drei Stockwerke aufgeteilt, wie die göttliche Bauanweisung es Noah befahl. Die Größenverhältnisse werden, ganz nach mittelalterlichem Darstellungsbrauch, nach der Wichtigkeit abgestuft: Noah ist der Größte; hinter ihm tritt nicht nur seine Familie zurück, sondern selbst die größten Tiere erscheinen kleiner als er. Aber selbst Igel, Heuschrecken und andere Kleintiere sind nicht vergessen. Freilich gibt es trotz der Fülle und Liebe zum Detail notwendigerweise immer eine Auswahl, und der Mensch sucht zunächst einmal diejenigen Tiere aus, die ihm am nächsten stehen. Die Rettung von Insekten und Schlangen beispielsweise wird so gut wie nie dargestellt, obwohl der biblische Bericht ausdrücklich auch von der Rettung der „unreinen" Tiere spricht. Dagegen werden exotische und auffallende Tiere wie Elefanten, Löwen und Hirsche selten ausgelassen. Sie werden gerade von jenen einfachen Malern bevorzugt, die vermutlich nie in ihrem Leben ein solches Tier in natura gesehen haben und eigentlich an der Rettung des alltäglichen bäuerlichen Viehbestands weit mehr interessiert sein müßten. Aber gerade hierin erweist sich wiederum die Abhängigkeit dieser Art von Malerei von oberschichtigen Vorbildern.

Ein slovenisches Bienenstockbrettchen von 1899 (Abb. 65) zeigt wieder ganz konventionell und in völliger Symmetrie den tierischen und menschlichen Einzug in die Arche. Überhaupt erscheint die Szenerie der Sintflut und der Arche auf den slovenischen Bienenstockbrettchen verhältnismäßig häufig. Die Motivik ist dabei sogar ziemlich breit gestreut. Es wird nicht nur der Einzug der Tiere aufgegriffen (Abb. 65), sondern auch der grausame Untergang der Menschheit in den Wellen der Sintflut (Abb. 66) und dies sogar mit einem gewissen sozialkritischen Engagement: Selbst Könige bleiben vom göttlichen Strafgericht nicht ausgenommen. Ein König sitzt zwar noch auf dem höchsten Ast eines Baumes, doch ist das Ende seines Lebens und seiner Macht abzusehen, während andere Menschen schon in den Wellen versunken sind.

Allein drei ziemlich gleich komponierte und voneinander sicherlich abhängige Bienstockbrettchen, datiert von 1823 bis 1885 (Abb. 67), stellen ein und dieselbe Szene dar: Die Arche ist auf dem Berge Ararat — dem höchsten bekannten Berg der damaligen Welt — gelandet, und Noah versammelt seine Familie zum Dankopfer. Die Darstellung fällt aus dem Rahmen des üblichen: Gott Vater erscheint hier personifiziert, während auf der parallelen schwedischen Darstellung — getreu der Vorschrift „Du sollst Dir kein Bildnis machen — Jahwe nur symbolisch dargestellt ist (Abb. 69).

Man muß sich fragen, warum gerade der Bienenstock so häufig zur Arche-Darstellung Anlaß gegeben hat. Vielleicht soll auch er — wie die Arche — ein „arca", das heißt ein „Kasten" sein, in dem Tiere Schutz finden. Und Regen und Wasser sind gerade für die Bienen der schlimmste Feind. Wenn

überhaupt irgendwo beim Noah-Motiv, könnte hier ein funktionaler Bezug der Darstellung erkennbar werden.

Mehrere, meist sehr einfache Gestaltungen zeigen Noah, wie er aus der Schiffsluke der Arche nach den ausgesandten Vögeln Ausschau hält. Als Beispiel textiler Technik mag ein Ausschnitt des berühmten Telgter Hungertuches von 1623 dienen (Abb. 68) [26]). Die Arche, in ihrem sargartigen Umriß stilisiert, schwimmt auf einsamer Fläche. Aus dem einzigen Fenster hält Noah Ausschau nach Land. Die ausgesandten Vögel, Rabe und Tauben, entsprechen dem biblischen Bericht.

Nur wenige Darstellungen schildern das weitere Leben Noahs nach der Sintflut. Mindestens trifft die Volkskunst hieraus nur eine sehr spärliche Auswahl, obwohl die sich hier ergebende Motivik in Volksglauben und Brauch durchaus eine Rolle spielt. Als Erbauer der Arche wurde Noah von den Schiffbauern, Werftarbeitern und Zimmerleuten als Vorbild und Schutzheiliger betrachtet [27]). Weil er ferner als erster Wein gekeltert und ihm auch als erster übermäßig zugesprochen hatte, machten ihn auch die Faßbinder und Böttcher zu ihrem Schutzpatron [28]), und außerdem kommt Noah auch in Weinsegen vor [29]). Es ist darum logisch, wenn ‚St. Noe' als Heiliger Patron der Winzer als Bildmotiv etwa auf Faßböden und anderen Volkskunstgegenständen in ausgesprochenen Weinlandschaften vorkommt.

Fragen wir abschließend: Was hat gerade die Noah-Sintflut-Motivik so populär werden lassen? Sicher ist es eine vielfältige „Arche"-Typik, die dabei

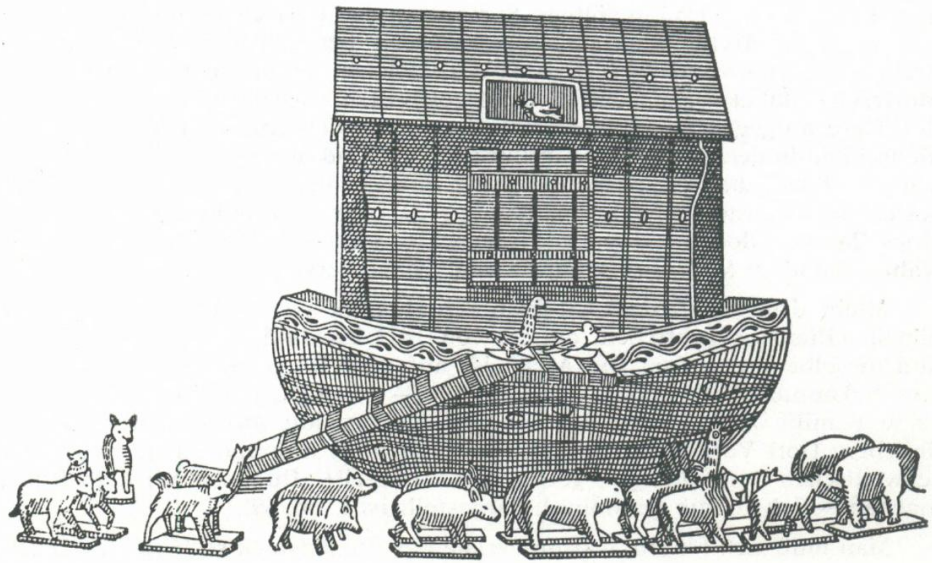


Fig. 36: Arche, Kinderspielzeug. Oberammergau, um 1820. Zeichnung nach einem Photo von W. Fritzsch. (Langsches Museum Oberammergau; aus: K. E. Fritzsch und M. Bachmann, Dt. Kinderspielzeug. Hamburg 1965, Abb. 36)

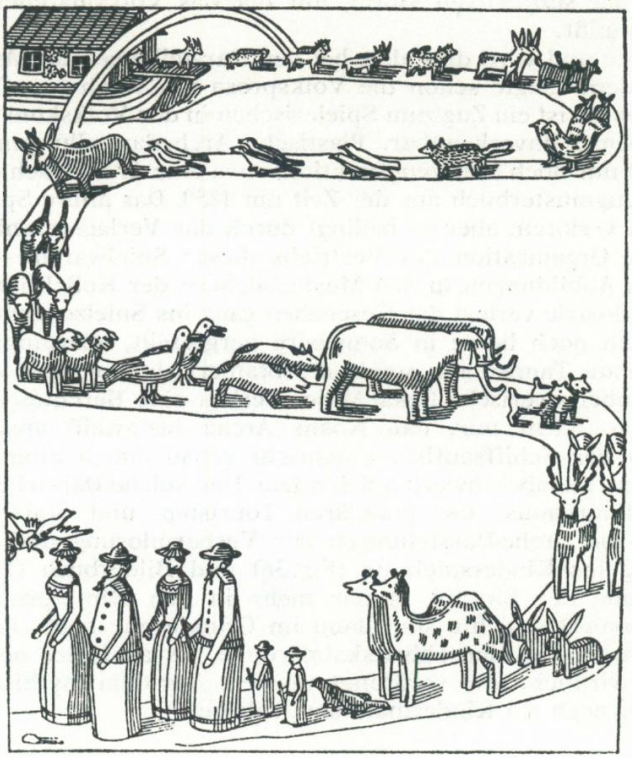


Fig. 37: Arche mit dem Auszug der Tiere, um 1850. Zeichnung nach dem Bilderbuch Heinrich Hoffmanns „König Nußknacker und der arme Reinhold“ (Aus: K. E. Fritzsch und M. Bachmann, Dt. Kinderspielzeug. Hamburg 1965, Abb. 34)

bewußt oder unbewußt eine Rolle spielt. Immer wieder haben die Menschen gewaltige Katastrophen erlebt — in der Vergangenheit wie in der Gegenwart, und sie lassen sich auch für die Zukunft nicht ausschließen [30]). Demgegenüber verspricht der biblische Noah-Bericht Schutz und Zukunftssicherung. Er bietet die feste Zusage Gottes, den Ablauf der Jahreszeiten nicht mehr zu stören und das Menschenleben zu schonen. Im Grunde ist in der Sintflut nichts definitiv ausgerottet worden. Die Welt und ihre Bewohner blieben im Prinzip erhalten. Zum Werk der Schöpfung tritt vielmehr nun die Versicherung der sorgenden Bewahrung und der göttlichen Gnade: Gott bejaht seine Schöpfung, obwohl er Anlaß gehabt hätte, sie in seinem Zorn zu vernichten. Dabei wird der Untergang der „Anderen“ ebenso verdient und gerecht empfunden wie die eigene Rettung. Gerettet wird der Auserwählte, und wer Gott gehorsam ist, ist auserwählt. Hierin steht der Vergeltungsglaube des Alten Testaments nicht weit

entfernt von der subjektiven Moral, mit der das Volksmärchen den Erfolg seiner Helden mißt.

Aber wurde und wird dies alles bei den Darstellungen der Arche wirklich noch empfunden? Zeigte schon die Volksprosa um Noah eine Tendenz zum Schwankhaften, so ist ein Zug zum Spielerischen in den Volkskunstgestaltungen der Arche ebenso unverkennbar. Plastische Archedarstellungen haben zum Beispiel meist nur noch Spielzeugfunktion, etwa eine Arche nach einem Sonneberger Spielzeugmusterbuch aus der Zeit um 1850. Das ältere Spielzeug selbst ist ja vielfach verloren, aber — bedingt durch das Verlagsgeschäft, das heißt die besondere Organisation des Vertriebs dieser Spielwaren — findet man solche älteren Abbildungen in den Musterbüchern der Kollektionen. Die Thüringer Hausindustrie verlegt das Geschehen ganz ins Spielzeughafte. Dieselben Figuren werden noch heute in Sonneberg hergestellt, allerdings nicht mehr mit der Arche aus Tannenholz, sondern profaniert als moderner Zoo.

Ganz ins oberbayerische Lokal-Milieu verlegt eine Berchtesgadener Arbeit das Geschehen. Nicht nur, daß Noahs Arche blau-weiß angestrichen ist, sondern auch der Schiffsaufbau entspricht genau einem alpinen Haus mit Pfettendach und steinbeschwerten Schindeln. Und solche Darstellungen reichen bis zum „Folklorismus" der populären Touristen- und Souvenir-Industrie. So tendieren die Arche-Darstellungen zur Verharmlosung und zum schließlichen Abstieg ins Kinderspielzeug (Fig. 36) und Bilderbuch (Fig. 37), wobei die Katastrophe der Sintflut immer mehr in den Hintergrund tritt. Von der ganzen Noah-Geschichte sind dann im Grunde nur noch die Tiere übrig geblieben. Sowohl die Menschheitskatastrophe, als auch der neue Bund mit Gott sind entwirklicht und verdrängt worden. Aus dem mythischen Vorzeitbericht ist nur noch ein Kindermärchen geblieben.

Anmerkungen

[1]) Vgl. zur theologischen Interpretation: RGG³ IV, 1501—02, Art. „Noah" von Georg Fohrer (mit weiterführenden theologischen Literaturhinweisen); A. Parrot, Déluge et Arche de Noé. Neuchâtel 1953. — André Parrot, The flood and Noah's ark. London 1955. — R. Rendtorff, Gen. 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten (Kerygma und Dogma 7, 1961, S. 69—78), — Wolfgang von Schöfer, Was geht uns Noah an? München u. Basel 1968; — sowie die allgemeinen neueren Kommentare zum Alten Testament: H. F. Hahn, The Old Testament in modern research. Philadelphia 1966. — Georg Fohrer, Das alte Testament. Gütersloh 1969; — ders., Die Sage in der Bibel, in: M. Lüthi, Lutz Röhrich und Georg Fohrer, Sagen und ihre Deutung. Göttingen 1965, S. 59—80. — Otto Kaiser, Einleitung in das Alte Testament. Gütersloh 1969, — Annemarie Ohler, Mythologische Elemente im Alten Testament. Düsseldorf 1969.

[2]) RGG³ VI, 51, Art. „Sintflut II" von C. A. Keller.

[3]) Vgl. Lutz Röhrich, Adam und Eva. Das erste Menschenpaar in Volkskunst und Volksdichtung. Stuttgart 1968.

[4]) Vgl. Leonhard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh 1939: — Erich Auerbach, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur. Krefeld 1953. — Wilhelm Molsdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, 2. Aufl., Graz 1968.

[5]) Vgl. Lutz Röhrich, Adam und Eva, wie Anm. 3, S. 10.

[6]) Vgl. Richard Andree, Die Flutsagen. Braunschweig 1891. — Anton Hermann, Die Flutsagen der finnisch-ugrischen Völker (Globus 63, 1893, S. 333 ff.). — Franz von Schwarz, Sintflut und Völkerwanderungen. Stuttgart 1894. — Her-

mann Usener, Die Sintflutsagen (= Religionsgeschichtliche Untersuchungen III). Bonn 1899. — M. Winternitz, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitt. d. anthrop. Ges. in Wien 31, 1901, S. 305—333). — G. Gerland, Der Mythus von der Sintflut. Bonn 1912. — J. G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament, vol. I. London 1919, S. 104—361. — H. W. Magoun, Flood legends and traditions (= Bibl. Champion 27). 1921. — Walter Anderson, Nordasiatische Flutsagen (= Acta et Commentationes Univ. Dorpatensis B. IV, 3). Dorpat 1923. — Johannes Riem, Die Sintflut in Sage und Wissenschaft (= Natur und Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen 4). (1906) 2. Aufl. Hamburg 1925. — Otto Jäckel, Die Sintflut in wissenschaftlicher Beleuchtung. Warnsdorf 1926. — Nieuwenhuis, Die von Riem beigebrachten Sintflutsagen und deren Deutung, in: Festschrift für Pater Wilh. Schmidt, hrsg. v. W. Koppers. Wien 1928. — W. Müller, Die ältesten amerikanischen Sintflut-Erzählungen. 1930. — HdA. VIII, 6—11, Art. „Sintflut" von Walter Anderson. — RGG³ VI, 50—52, Art. „Sintflut" von W. v. Soden und C. A. Keller. — S. N. Kramer, Geschichte beginnt mit Sumer. 1959.

[7]) Über die Noah-Sagen ist bereits wiederholt gehandelt worden, grundlegend: Oskar Dähnhardt, Beiträge zur vergleichenden Sagenforschung I, Sintflutsagen (Zs. f. Vkde. 16, 1906, S. 369—396); und erweitert: in: Natursagen, Bd. 1, Sagen zum Alten Testament. Leipzig und Berlin 1907, S. 257—292, Kap. 13 „Sündflutsagen". — Vgl. ferner: HdA. VI, 1114—15, Art. „Noah" von P. Sartori. — Karin Ekman-Danver, Vintergatan och Noahs ark (Rig. 24, 1941). — Francis Lee Utley, Some Noah Tales from Sweden, in: Humaniora ... honoring Archer Taylor, Locust Valley, New York 1960, S. 258—269.

[8]) Z. B. „Knurrhahn". Seemannslieder und Shanties, II. Bd., gesammelt und bearbeitet von R. Baltzer. Kiel o. J., S. 101.

[9]) AT 825 „The Devil in Noah's Ark". Für diesen Typ hat Francis Lee Utley ca. 300 Varianten zusammengetragen. Der Druck seiner Untersuchung steht noch bevor; vgl. Francis Lee Utley, The Devil in the Ark (AaTh. 825), in: Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen. Berlin 1961, S. 446—463. — Lutz Röhrich, German Devil Tales and Devil Legends (Journal of the Folklore Institute VII, 1970, S. 21—35).

[10]) Mot. C 12. 5. 1.

[11]) Mot. K 2213. 4. 2. — Vgl. Fr. Holthausen, Der Teufel und Noahs Frau (Angl. Bibl. 33, 1922).

[12]) Mot. B 527. 2.

[13]) Vgl. Oskar Dähnhardt, Beiträge, Anm. 7, S. 380.

[14]) Vgl. Oskar Dähnhardt, Beiträge, Anm. 7, S. 394.

[15]) Vgl. Hannjost Lixfeld, Gott und Teufel als Weltschöpfer (= Motive. Freiburger Folkloristische Forschungen, hg. v. Lutz Röhrich, Bd. 2). München 1971.

[16]) Vgl. Oskar Dähnhardt, Beiträge, Anm. 7, S. 386 ff.

[17]) Oskar Dähnhardt, Beiträge, Anm. 7, S. 389.

[18]) Vgl. Bolte-Polivka III, S. 311 ff. — Lutz Röhrich, Adam und Eva, Anm. 3, S. 62.

[19]) Vgl. Lutz Röhrich, Adam und Eva, Anm. 3, S. 56 ff.

[20]) Vgl. Oskar Dähnhardt, Beiträge, Anm. 7, S. 389 f.

[21]) Mot. F 531. 5. 9 „Noah saves a giant on the ark", vgl. Oskar Dähnhardt, Beiträge, Anm. 7, S. 386.

[22]) Vgl. HdA. II, S. 708—712, Art. „Einhorn" von Güntert.

[23]) Vgl. Erich Lessing, Die Arche Noah in Bildern. Zürich 1968.

[24]) Gotthard Schuh, Tirggel. Ein altes Weihnachtsgebäck. Mit einer kulturhistorischen Einführung von Edwin Arnet. Zürich u. Leipzig 1941, S. 57.

[25]) Eine kunstgeschichtliche Monographie zu unserem Thema fehlt bislang.

[26]) Vgl. Paul Engelmeier, Westfälische Hungertücher vom 14. bis 19. Jahrhundert. Münster 1961.

Eine parallele Darstellung bietet eine gußeiserne Ofenplatte aus dem Univ.-Museum in Marburg/Lahn.

[27]) Vgl. HdA. VI, S. 114.

[28]) Vgl. Erich Lessing, Die Arche Noah, Anm. 7, S. 102.

[29]) Vgl. Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg 1909, Bd. I, S. 293. — L. Rost, Noah der Weinbauer, in: Geschichte und Altes Testament (= Beiträge zur historischen Theologie 16, 1953), S. 169—178. — Helene Grünn, Faßbinder. Faßboden. Handwerk und Kunst, (= Niederösterreichische Volkskunde Bd. 3). Wien u. München 1968, S. 116 ff.

[30]) Die Vergegenwärtigung des Arche-Noah-Stoffes hat im Grunde nie aufgehört. Nicht zufällig ist „Arche" ein Begriff für jede Art von Zufluchtsstätte geworden. „Arche" ist z. B. als Name für Gasthäuser beliebt geworden. Und wenn ein Verlag sich „Die Arche" nennt, so möchte er damit zum Ausdruck bringen, daß er die ganze Welt einbezieht und vor allem nur das Beste und Erlesenste führt.

[31]) Vgl. Erwin Andrä, Spielzeug. Zu aktuellen künstlerischen Fragen der Spielzeugproduktion. Dresden 1955. — Emanuel Hercik, Volksspielzeug. Prag 1952. — Karl E. Fritzsch und Manfred Bachmann, Deutsches Kinderspielzeug. Hamburg 1965.

Drei innerschweizerische Musterbücher für Andachtsbilder

(Mit 1 Figur im Text und 5 Abbildungen auf Tafeln)

Von Robert Wildhaber, Basel

Kürzlich hat Leopold Schmidt in seinem Aufsatz über „Ein spätbarockes Gebetbuch aus Hochneukirchen und seine Andachtsbild-Einlagen. Ein Beitrag zur niederösterreichischen Wallfahrtsgeographie“ [1]) mit allem Nachdruck die Auswertung der Andachtsbilder in ihrer Bedeutung im Leben ihrer Besitzer und Käufer — oder anders ausgedrückt: der Konsumenten — aufgewiesen. Er hat damit die Wege weiter beschritten, wie sie bereits von Gugitz [2]) eröffnet und wie sie dann neuerdings in meisterhafter Weise von Brückner [3]) ausgearbeitet wurden. Es ist klar, daß alle diese Arbeiten ohne das grundlegende Werk von Spamer [4]) nicht hätten ausgeführt werden können. Doch muß festgehalten werden, daß der Nachdruck bei Spamer auf der Betrachtung der Produzenten liegt, auf einer ausgesprochen ästhetischen, ikonographischen und historischen Überschau. Für die Erschließung des Gebietes wird man Spamer immer zu Dank verpflichtet sein. Wir werden aber andererseits auch alle Arbeiten begrüßen, welche die Beziehung des Objektes zum Menschen, seine Funktion im Leben des Menschen erhellen. Denn hier sind doch noch eine Reihe von Fragen zu stellen und zu lösen. Da ist zunächst einmal naheliegend, sich nach den Möglichkeiten umzusehen, dank welcher die Andachtsbilder „unter die Leute“ kamen. In erster Linie sind hierfür die Hausierer, Bilderhändler, Kolporteure in Frage gekommen. Hörmann beschreibt in seinen „Tiroler Volkstypen [5])“ die Tesiner Bilderhändler. Ihr Hausierhandel wuchs aus kleinen Anfängen „zu einem sehr bedeutenden Großhandel“; sie waren diejenigen, welche die Druckgraphik der Firma Remondini in Bassano in ihren Bilderkasten vor allem in Tirol, Oberitalien, Deutschland und England vertrieben. Die Blütezeit des Tesiner Bilderhandels fällt in die Zeit von 1750 bis 1790. Schon 50 Jahre vor Hörmann hatte Georg von Martens in seiner „Reise nach Venedig [6])“ kurz von diesen Tesinesen und ihrem Handel berichtet; er sagt, daß „außer ihrem ersten Beförderer Remondini“ sie eine Zeit lang auch von Wagner in Venedig und Suntach in Brixen mit Kupferstichen versorgt wurden. „Die zehen oder zwölf [Tesinesen], welche die Jahrmärkte in Würtemberg besuchen, beziehen ihre Waaren fast ausschliesslich von Tessari et Comp. in Paris, der Herzberg'schen Kunsthandlung in Augsburg und Kampe in Nürnberg, von ersterem besonders Frauenzimmerköpfe und farbige Kupferstiche, von letzterem illuminirte Darstellungen der neuesten Zeitereignisse.“ Aus eben dieser Blütezeit des Bilderhandels (ca. 1750) bringt Herrliberger in seinen „Zürcherischen Ausrufbildern [7])“ zwei Abbildungen von Straßenverkäufern

Fig. 38: Holzschnitt „Le marchand d'images. Bois de chez Martin-Delahaye à Lille", um 1850
(Aus: P.-L. Duchartre, L'imagerie populaire, Abb. auf S. 53)

(Abb. 70). Die Firma Gebr. Carl & Nicolaus Benziger in Einsiedeln, die ja selber Druckgraphik aller Art herstellte, zeigt in ihrem „Clichés-Katalog[8])" von 1879 bei den „Genrebildern" einen „Hausierer auf dem Lande", der in seinem Tragkasten Bilder und Traktate zur Schau stellt (Abb. 71). Von derartigen Bilderverkäufern wissen wir aber auch aus anderen Ländern; noch 1938 hat ein Händler mit seinem Tragkasten („sans doute le dernier des colporteurs de France") in den östlichen Gebieten von Frankreich die Epinalbilder feilgeboten[9]). Händler von Druckgraphik (Liedblattdrucken und Prognostiken) finden sich auf einem katalonischen Blatt von Berufen mit ihren Ausrufen, um das Jahr 1800 herum[10]). In den Niederlanden ist schon für 1643 die Abbildung eines Verkäufers von Dreikönigszetteln nachweisbar[11]). Einen Holzschnitt eines „marchand d'images" des Bildverlegers Martin-Delahaye in Lille (gegen 1815) publizieren Duchartre und Saulnier[12]) (Fig. 38).

Neben den hausierenden Verkäufern haben auch die Devotionalienhändler ihren Teil zum Umsatz der Druckgraphik — vor allem natürlich der Andachtsbilder — beigetragen. Unsere belegbare Kenntnis über diese Vorgänge ist bis heute allerdings noch recht dürftig. Einigermaßen einen Einblick erhalten wir durch das Erbschaftsinventar des F. X. Kumperger, der ein Warenlager in Salzburg und einen Kramladen in Mariazell besaß[13]); es zeigt sich, daß einer seiner Hauptlieferanten für Bilder Johann Aichele in Augsburg war. Wir dürfen annehmen, daß in vielen katholischen Orten — besonders in der Nähe von oft besuchten Wallfahrten — kleinere Verlegerfirmen, Druckereien und Lithographie-Anstalten bestanden haben, die den Vertrieb und Verkauf von Andachtsgraphiken besorgten. Sie mögen zu diesem Zwecke Musterbücher angelegt haben, um sie Interessenten vorzulegen, oder auch um damit zu Pfarrämtern und Wallfahrtskirchen zu gehen und Bestellungen direkt entgegenzunehmen. Es sind uns allerdings aus der Literatur und in Sammlungen nur sehr wenige derartiger Musterbücher bekanntgeworden[14]). Spamer[15]) erwähnt ein solches der Bilderhandlung von J. Berman in Wien. Darin hatte Berman nicht nur den bei Joseph Eder erschienenen Bildbestand aufgeführt, sondern er hatte auch ältere Stiche anderer Verlage übernommen. Das um 1800 herum entstandene Musterbuch umfaßt 205 kolorierte Kupferstiche.

Ein freundlicher Zufall spielte mir drei kleinere Musterbücher in die Hände. Sie dürften alle in der Zeit zwischen 1800 und 1840 angelegt worden sein. Mit großer Wahrscheinlichkeit stammen sie aus Stans, dem Hauptort des katholischen Halbkantons Nidwalden. Wer der ursprüngliche Verfertiger war, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit ausmachen. Man gewinnt den Eindruck, es sei eine kleine Handlung gewesen, die Bestellungen und Aufträge vorwiegend von Pfarrämtern und Wallfahrtsorten entgegennahm oder erhielt. Zu dieser Vermutung paßt gut die Tatsache, daß der junge, unternehmungsfreudige Stanser Caspar von Matt (1817—1884) gleich nach Beendigung seiner Lehrzeit als Buchbinder (beim Buchbinder Melchior Rohrer in Sachseln) 1834 in Stans ein kleines selbständiges Geschäft gründete, in welchem er eine Werkstatt einrichtete und zugleich Bücher und Schreibwaren verkaufte. Mit seinen Büchern und Schreibwaren, die er in einer Tasche mit sich trug, besuchte er die Pfarreien der Innerschweiz; er bot sie auch an Jahrmärkten zum Verkauf an. Darüber schrieb er später in sein Erinnerungsbuch: „Ich erlebte Beispiele,

daß ich jahrelang alle sechs Monate an einem Pfarrhaus die Glocke zog, aber nie Einlaß fand." Wir dürfen die im folgenden beschriebenen Musterbücher 2 und 3 wohl als ihm gehörig ansehen, während Musterbuch 1 zeitlich früher liegen dürfte und vielleicht seinem Lehrmeister gehört hatte. Auf jeden Fall sind alle drei als Auswahlbücher für den Verkauf angelegt; es finden sich bei jedem Bild handschriftlich die Verkaufspreise, die sich meist auf 100 Stück beziehen [15a]). Es lohnt sich, diese Bücher kurz zu analysieren, weil sie sowohl über die Geschmacksentwicklung etwas auszusagen vermögen, als auch über die Mode-Erscheinungen der Heiligenverehrung (regionale) Auskunft geben können, denn der Händler hat sich in seinen angebotenen Bildern sicherlich nach dem Publikumsgeschmack gerichtet.

Das erste Musterbuch ist ein Papierband, 11×20 cm, aus grauem Papier, mit einem Deckel aus Kleisterpapier; es dürfte in die Zeit kurz nach 1800 fallen. Der Band enthält heute 140 Kleinbilder, von denen 132 koloriert sind. In der ersten Hälfte sind die Bilder nur auf der rechten Buchseite eingeklebt, in der zweiten links und rechts. Zwei Seiten sind herausgeschnitten und zwei Bilder herausgerissen, vermutlich weil sie nicht mehr lieferbar waren. Im ersten Teil sind die Bilder von 1—75 durchnumeriert, wobei für sechs Nummern nie ein Bild eingeklebt war. Der zweite Teil ist neu numeriert von 12—106, wobei aber eine Reihe von Nummern dazwischen ausfallen. Die paar letzten Seiten des Bandes sind leer. Alle Bilder sind Erzeugnisse von Augsburger Verlegern, und zwar sind die Bilder des ersten Teiles gekennzeichnet mit den Namen der Kupferstecher und Verleger Michael Gleich, Joseph Gleich und Joseph Kempter [16]); der zweite Teil trägt im Buch die Überschrift „Verlag von Joh. Georg Frehling [17])". Sujetmäßig verteilen sich die Bilder auf 110 Heiligenbilder, 23 Mahn- und sonstige religiöse Bilder und 7 ausgesprochen weltliche Bilder (das heißt 5% aller im Musterbuch vorhandenen Bilder). Man sieht daraus eindeutig: man kauft oder schenkt Bilder beinahe ausschließlich zu frommer Erbauung. Auf die Heiligenbilder werden wir noch gesamthaft zu sprechen kommen; hier seien nur ein paar Bemerkungen zu den übrigen Bildern angefügt. Rein weltlich sind die Berufsbilder des Färbers, Zimmermanns, Kupferschmieds und Metzgers, wobei das letztere zugleich als Spottbild gebraucht werden kann („Es gibt ja Ochsen überall, Und Kälber auch in großer Zahl"). Dazu kommen dann noch der hl. Wilhelm als Bäcker und die hl. Martha als Köchin (Attribut: zwei Poulets am Bratspieß). Freundschaftsbildchen finden sich nur zwei; das eine ist als Rebusbild [18]) gezeichnet, das andere zeigt einen Crucifixus auf dem Jesusmonogramm stehend und umgeben von drei roten Ostereiern [19]) („Mein Freund nihm geneigt von mir diss rothe Oster Ey"). Memento-mori-Bildchen finden sich auffallend wenige; es hat im Grunde nur ein einziges (ursprünglich von I. Waagus, von Frehling übernommen); ein anderes stellt den Tod Josephs dar, mit dem Spruch „Wachet und Bettet, dan ihr wisset weder den Tag noch die Stund". Allegorische Darstellungen von Erde und Wasser sind verbunden mit Sinnsprüchen auf kleinen, untereinandergeschobenen Kärtchen [20]). Sehr bewußt scheint ein Bild, „Die geistliche Macht", ausgewählt zu sein; der Spruch lautet: „Gott heist die Priester in geistlichen sachen stäts für das Wohl der glaubigen wachen." Hingegen dürften die Bilder, die am Rande auf einen bestimmten Kalendertag Bezug nehmen (Ostern, 5. Sonntag nach Pfingsten, 1. September,

23. September, 2. Sonntag im Advent), kaum bewußt für den Absatz ausgesucht sein. Zwei weitere Bilder sind aber sicherlich aus den Zeitumständen heraus zu erklären. Wir müssen dabei daran denken, daß die schlimmen Wirren der Franzosenzeit, unter denen vor allem Nidwalden in seinem Freiheitsdrange besonders arg zu leiden hatte, eben knapp vorbei waren. So hatte ein Haussegen-Bild (Abb. 72) seinen tief empfundenen Sinn; aus dem Frehling-Verlag stammt ein reizvoller Zettel mit der Flucht aus Ägypten auf der linken Seite und dem Segengebet rechts. Wenn wir daran denken, daß Kriegszeiten oft auch Hungerszeiten sind, dann können wir gut begreifen, daß sich im Musterbuch auch ein eigenartiges Andachtsbild findet: „Die heil. Engel leisten Hilfe in Nahrungsmangel"; es zeigt drei Medaillons: „Der Prophet Elias erhält Brod und Wasser", „Daniel wird in der Löwengrube ernährt" und „Der Agar wird in der Wüste ein Wasserbrunnen gezeigt" (Abb. 73). Dazu paßt ausgezeichnet ein kleines graphisches Oeuvre, das Marquard Wocher 1803 in einer Szenenfolge von sieben Blättern gestochen hat unter dem Titel „Das Vaterunser eines Unterwaldners" [21]). Der Begleittext zum vierten Blatt lautet: „Er (nämlich: der Großvater) hat alles verloren, und wankt nun, auf seinen Enkel gestützt, unter den Ruinen umher, und fleht zu Gott: Gieb uns heute unser täglich Brod!" (Abb. 75). — Was die Art der Darstellung angeht, so befinden sich im Musterbuch auch vier Bilder der damals so beliebten Blumenheiligen und drei Bilder der Heiligen mit Vögeln [22]); bei einem Herz-Jesu-Bild sind an Stelle der Vögel Früchte. Nur ein einziges Bildchen hat ein aufklappbares Blumenblatt, unter welchem ein hl. Schutzengel sichtbar wird.

Während dieses erste, frühe Musterbuch nur Bilder aus der Augsburger Produktion enthielt, finden sich in den beiden späteren Büchern keine Augsburger Bilder mehr; es dürfte also etwa in den Jahren 1820—1830 die Ablösung zunächst noch durch Prager Drucke und dann immer mehr durch Benziger in Einsiedeln [23]) stattgefunden haben. Das zweite Musterbuch möchte ich in die Zeit zwischen 1834 und 1840 legen. Es ist etwas kleiner an Umfang; auf dem Deckelschildchen ist mit Tinte geschrieben: „Erste Einsiedler Bilder-Muster". Vorne im Buch sind 22 Bilder aus Einsiedeln eingeklebt; sie stammen alle aus der Firma Benziger; bei fünf steht die Bezeichnung Gebr. Benziger, bei zwölf Gebr. C. und N. Benziger; fünf haben keinen Namen, doch gehören sie eindeutig hierher. Die Bilder sind zum kleineren Teil handkoloriert oder Farblithographien; zur Hauptsache sind es schwarze Stiche und Lithographien. Sie werden entweder nur schwarz oder auch gemalt verkauft; einzelne Serien, wie die Kreuzwegbilder oder die „Geheimnisse des hl. Rosenkranzes" sind „in ganzen Bögen oder verschnitten" erhältlich. Der zweite, umfangreichere Teil des Buches enthält 45 Bilder der Prager Produktion. Vertreten sind Sigmund Rudl (33 Stück), Joseph Rudl (7) und Johannes Pachmayer (5) [24]). Ihre Bilder sind alle farbig; neu kommt — sicherlich als Mode-Erscheinung — hinzu, daß sie vielfach aufklappbare goldgeprägte Ovale (entweder mit „IHS" oder „Zum Andenken") über die Heiligenmedaillons angeklebt haben, oder daß die Bilder mit fest aufgeklebten Goldpapierverzierungen und Umrandungen versehen sind (etwa in der Art von billigen russischen Ikonen). Weitere Neuerungen, die dem Geschmack der Zeit entgegenkommen dürften, sind Bilder, in deren Mitte ein Heiligenmedaillon sich befindet, um das herum eine Reihe von erbaulichen Sprüchen angeordnet ist, die unter einem frommen

oder allegorischen Titel stehen. Da haben wir zum Beispiel ein „Goldenes ABC" („Arbeite redlich. Bete andächtig. Christum bekenne." usw.), einen „Goldenen Himmelsschlüssel", die Zehn Gebote, die Seligsprechungen, eine Art geistlicher Stundenuhr [25]) und die Wochentage mit je einem Spruch. Die Prager Kollektion enthält auch einen kleinen „Christlichen Haussegen" in der Form eines Doppelkreuzes. Es erscheinen ferner als Neuheit die Kommunionsandenken: der Prager Teil bringt nur ein gewöhnliches Andachtsbild (Joseph mit dem Jesuskind) mit der Überschrift „Andenken an die heilige Communion"; Benziger aber führt das persönlich gehaltene Erinnerungsblatt ein, auf welches das Datum, der Name des Erstkommunikanten und die Pfarrkirche eingetragen werden können. Besonders auffällig ist das starke Hervortreten der Wallfahrtsandenkenbilder, die alle von Prag geliefert wurden (darunter auch zwei „St. Maria in Einsiedeln"); sie können für jede beliebige Wallfahrt verwendet werden, denn ihr Spruch ist neutral gehalten, wie etwa: „Weil ich so oft an dich gedacht, so hab ich dir dieses h. Bild als Wallfahrtsgabe mitgebracht". Es wäre zu untersuchen, ob ungefähr um diese Zeit auch die Frequenzen an den Wallfahrtsorten auffällig gestiegen sind [26]). Benziger bringt als letzte erwähnenswerte Neuerung „Titelbilder für Bücher", wobei diese Bezeichnung offenbar dem Verlagskatalog entnommen ist; denn sie findet sich nur handschriftlich als Überschrift; die Bilder selbst unterscheiden sich nicht von anderen Andachtsbildern. Als zwei weitere Überschriften stehen bei Benziger — und hier handelt es sich um die beiden einzigen weltlichen Bildchen in diesem Musterbuch — „Stammbuchbild" und „Blumenbild" („Alles was Ihr Herz erfreut, Geb der Himmel Ihnen heut").

Gegenüber den 67 Bildern dieses Musterbuches enthält das dritte nur noch deren 28, wovon drei nicht eingeklebt, sondern nur eingelegt sind; man hat aber den Eindruck, es sei ein Teil des Buches herausgerissen und entfernt worden. Auf der Innenseite des Kartondeckels steht mit Rotstift geschrieben: „1840, Kunstverlag Gebr. C. & N. Benziger, Eigener & Prager." Von Benziger stammen 23 Bilder; zwei Bilder stammen — offenbar nur als zufällige Restposten — von Sigmund Rudl in Prag (das betreffende Blatt liegt lose im Buch). Was mit „Eigener" gemeint ist, ist nicht auszumachen; vielleicht war damit der wahrscheinlich fehlende Teil nach den Benziger Bildern gemeint. Dort sind zwei kleine Bildchen von Anton Gisler in Altdorf und eines von Lusser und Jauch in Altdorf lose eingelegt. Beide Verlage gehören dem 19. Jahrhundert an; in Altdorf sind ferner noch „Gebrüder Gisler" und „Gisler und Baumann" belegt. Dieses Musterbuch enthält nur fromme Bilder; dabei finden sich drei Kreuzwegbilder und drei „Geheimnisse des hl. Rosenkranzes", zwei Kommunionsandenken (mit Platz für den Erinnerungstext) und drei „Titelbilder für Bücher", wie wir sie schon im vorhergehenden Musterbuch angetroffen hatten.

Was zunächst bei einem Überblick über alle drei Bändchen auffällt, ist das Überwiegen der Benziger Produktion und das Fehlen von Bildern der kleineren Verlage in Luzern (wo vor allem die Lithographie und Kunsthandlung zum Freyenhof recht tätig war), Zug (M. Spillmann, Michael Alois Blunschi, H. Weiss & Cie., Wyss, Eberle & Co.) und — abgesehen von den drei Einlagebildchen — Altdorf (wo außer den genannten Verlagen noch die Käslische Lithographie existierte). Daß von ausländischen Firmen Augsburg

und Prag vorhanden sind, ist bei ihrer geschäftstüchtigen Betriebsamkeit und bei ihrer Bekanntheit begreiflich; verwunderlich aber scheint das Fehlen der Bilder von Remondini in Bassano, denn diese Firma dürfte man in der Innerschweiz erwarten. Wenn wir aber von der begründeten Annahme ausgehen, es handle sich um Nidwaldner Musterbücher, kann man entgegenhalten, daß Unterwalden immer mehr nach Luzern und in den alemannischen Teil der Schweiz orientiert war, während Uri durch seine Handelsbeziehungen und den Paßverkehr intensive Kontakte nach Süden hatte [27]).

Wenn wir uns überlegen, daß derartige Musterbücher im Zusammenhang mit Angebot und Nachfrage stehen, so werden wir sagen müssen, daß der Verkäufer sicherlich die Wünsche seiner Kunden und Käufer zu berücksichtigen suchte. Dabei mag ohne weiteres zugestanden sein, daß das eine oder andere Bild aus persönlicher Liebhaberei des Verkäufers in die Musterkollektion hineingeraten ist, oder daß der Verleger gerade diese Bilder vorrätig hatte und sie anpries. Für andere Bilder müssen wir nach Gründen für den Absatz suchen. Bei Kommunionsandenken, „Titelbildern für Bücher", Memento-mori-Bildchen, erbaulichen Sprüchen sind sie so allgemeiner Art, daß wir bei ihnen nicht an besondere Verhältnisse denken müssen. Das gleiche gilt für Wallfahrtsandenken, die nicht den Namen eines bestimmten Wallfahrtsortes tragen. Anders ist es hingegen bei den Heiligenbildern. Leider gibt es keine größeren Arbeiten über Patrozinien und Vornamen [28]) des Kantons Unterwalden. Dafür sind wir zuverlässig über Bruderschaften [29]) und die Wallfahrtsorte [30]) orientiert. Wir möchten versuchen, für die mehrfach vertretenen Heiligenbilder Gründe für ihre Beliebtheit in Unterwalden — vor allem in Nidwalden — zu finden. Die verschiedenen Darstellungen von Jesus (19) und Maria (18) halten sich ungefähr die Waage [31]). Hingegen sind die Herz-Jesu-Bildchen achtmal vertreten, während die Herz-Maria-Bilder nur zweimal vorkommen. Das mag damit zusammenhängen, daß 1717 in Stans eine der ersten Herz-Jesu-Bruderschaften von Unterwalden errichtet wurde, während es in Nidwalden eine Bruderschaft vom Herzen Mariae erst seit 1869 in Kehrsiten gab [32]). Auffällig ist die Häufigkeit der Bilder des hl. Joseph; sie kommen 14mal vor. Die Josefsbruderschaft in Stans war von großer Bedeutung; „1763 wird diese Bruderschaft vom gesessenen Landrat als Zunft [nämlich: der Meister und Künstler] gestattet; sie hat stets sehr wohltätig gewirkt"; dazu kommt, daß der hl. Josef vor allem als Patron der Sterbenden verehrt wird; es sind deshalb „auch manche Guttod-Bruderschaften in seinen Ehren errichtet worden" (die Musterbücher enthalten zwei Bilder vom Tode Josephs) [33]). Die hl. Anna ist auf acht Bildern vertreten; die Anna-Bruderschaften waren sehr beliebt; in Stansstad gab es schon 1591 und in Ennetmoos (einer Filiale von Stans) 1601 eine Anna-Bruderschaft; 1558 wird in einer Urkunde bezeugt, daß die Nonnen zu St. Ursula in Köln mehrere Reliquien für Altdorf, Luzern und Unterwalden gegeben haben, unter anderem auch solche der hl. Anna, 1599 werden im Hochaltar der Kapuzinerkirche zu Stans Heiltümer der hl. Anna eingeschlossen, und 1842 wird in Beckenried „eine Partikel der h. Anna (ex carne) rekognosziert" [34]). Man kann hierzu auch die Beliebtheit der Anna-Verehrung in Österreich und Frankreich stellen [35]). Je sieben Bildchen zeigen die hl. Magdalena und Maria mit dem Rosenkranz. Für Magdalena kann ich keinen erkennbaren Grund nachweisen, außer, daß sie offenbar — wie in Frankreich — zu

den Lieblingsheiligen gehörte [36]). Rosenkranzbruderschaften gibt es mehrere, so in Beckenried, Stans, Wolfenschießen, aber auch in Sarnen und in Engelberg [37]). Warum die hl. Theresia sechsmal vorkommt, kann ich ebenfalls nicht erkennen; hingegen ist Francisca, die auf fünf Bildern erscheint, immer ein beliebter Vorname in Unterwalden gewesen. Johannes Nepomuk, der auch auf fünf Bildern abgebildet ist, hat eine Bruderschaft in Stans; sie ist zugleich die Zunft der Schreiner und Schlosser und später die Vereinigung der Gewerbsleute und Bauern [38]). Je viermal erscheinen die hl. Antonius, Ignatius, Katharina, Margaretha, Petrus, Rosalia und der Schutzengel. Davon waren — und sind es immer noch — Ignatius, Margaretha und Rosalie („Rosli" — nicht Rösli!) beliebte Vornamen [39]); natürlich mögen auch ihre Patronate zur Beliebtheit beigetragen haben: Ignatius gegen Fieber, für glückliche Geburt, Behüter kleiner Kinder und der Soldaten; Margaretha: Schutzheilige der Bauern und für glückliche Geburt; Rosalia ist Pestheilige [40]). Der hl. Petrus ist der Patron von Kirchen in Stans, Sarnen und Oberrickenbach [41]). Antonius und Katharina haben nach ihnen benannte Bruderschaften, ebenso der Schutzengel; dazu kommt noch, daß im Hochaltar der Kapuzinerkirche von Stans neben den bereits erwähnten Reliquien der hl. Anna auch solche der Katharina eingeschlossen wurden (im Josephsaltar der Kirche des Frauenklosters in Sarnen befanden sich ebenfalls Katharina-Reliquien) [42]). Von den Heiligen, die ein-, zwei- oder dreimal auf Bildern erscheinen, mögen nur diejenigen — etwas summarisch — erwähnt sein, für die eine Bruderschaft oder ein Patronat als möglicher Grund für ihre Vertretung im Musterbuch denkbar ist. Nach den folgenden Heiligen sind Bruderschaften in Unterwalden benannt: Aloisius, Augustinus, Clemens, Hieronymus, Jakob, Johannes, Michael, Agatha, Barbara, Elisabeth, Ottilia und Ursula [43]). Für einige Heilige gibt Stückelberg [44]) Angaben über Reliquien, so für Augustinus (1740 in Sarnen), Clemens (1725 schenken Nidwaldner Rompilger den Leib des hl. Clemens der Kirche von Buochs; er wird in Stans von den Klosterfrauen gefaßt; 1726 wird er in der Pfarrkirche von Stans ausgesetzt und nachmittags unter Glockengeläute, Kanonen- und Musketensalven nach Buochs transferiert), Hieronymus (1598 und 1672 in Beckenried), Markus (1599 in Stans), Apollonia (1686 in Sarnen), Christina (1725 wird ihr Leib nach Zug gebracht und dort gefaßt), Lucia (1599 in Stans, 1781 in Sempach) und Victoria (1695 in Sarnen).

Die Musikgesellschaften, wie sie zur damaligen Zeit in Stans, Buochs, Beckenried, Sarnen, Kerns und Sachseln bezeugt sind, haben die hl. Cäcilia als ihre Patronin; es gibt auch Cäcilia-Bruderschaften [45]). Bruderschaften des hl. Nikolaus von Myra gibt es in Buochs und in Stansstad, wo sie anfänglich eine Fischerzunft mit Fischfangrechten war. In den Statuten der Bruderschaft von Buochs wird bestimmt: „Die Herren Mitbrüder verpflichten sich, durch einen erbaulichen Lebenswandel einander ein gutes Beispiel zu geben und in leiblichen und geistigen Nöten, besonders in Gefahr auf dem See (sc. dem Vierwaldstättersee), einander hilfreich beizuspringen" [46]).

Wenn Apollonia zweimal vorkommt, so kann das ohne weiteres aus ihrem Zahnweh-Patronat erklärt werden; auch das zweimalige Vorkommen von Matthias mag mit seinem Patronat zusammenhängen, heißt es doch auf einem der Bildchen ausdrücklich „Fürbitter um Erkenntnis seines Berufes"; er mußte also damals offenbar das Amt eines Berufsberaters übernehmen [47]). Wenn man

an die Beliebtheit des Volksbuches von der Genoveva und an ihr öfteres Vorkommen auf populärer Graphik und auch als Wachsbossierung denkt, so ist es nicht verwunderlich, daß wir auch in unseren Musterbüchern zweimal auf sie stoßen. Zum Schluß soll noch die hl. Veronica angeführt werden; sie ist dreimal vertreten. Mit ihrem Namen verbindet sich die Erinnerung an Veronica Gut, die tapfere Widerstandskämpferin in der Franzosenzeit, die bei vielen Nidwaldern hochgeachtet war, bei anderen allerdings als unversöhnliche und unanpassungsfähige Fanatikerin galt [48]).

Die drei Musterbücher gaben uns Gelegenheit, einen Versuch zu machen, die Bilderauswahl aus volkskundlichen Motiven heraus zu erklären.

Anmerkungen

[1]) In: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 38, 1970, S. 410—421.

[2]) Vor allem: Gustav Gugitz, Das kleine Andachtsbild in den österreichischen Gnadenstätten in Darstellung, Verbreitung und Brauchtum nebst einer Ikonographie. Ein Beitrag zur Geschichte der Graphik. Wien 1950.

[3]) Wolfgang Brückner, Populäre Druckgraphik Europas. Deutschland. Vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. München 1969. Vor allem sei hingewiesen auf die wohldurchdachte Zusammenstellung der „Funktionskategorien der Imagerie populaire", S. 246.

[4]) Adolf Spamer, Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert. München 1930.

[5]) Ludwig v. Hörmann, Tiroler Volkstypen. Wien 1877. Darin S. 230—235 „Die Tesiner Bilderhändler".

[6]) Georg v. Martens, Reise nach Venedig, 2. Teil. Ulm 1824, S. 342 f.

[7]) David Herrliberger, Zürcherische Ausrufbilder. Neudruck Zürich 1968. Fig. 60 und 61.

[8]) Cliché Nr. 4309. „Von den in diesem Katalog enthaltenen Illustrationen werden Clichés (Kupferniederschläge) in scharfen und reinen Abgüssen per cm² à 15 Cts. (12 Pfg.) abgelassen."

[9]) P. L. Menon et R. Lecotté, Au village de France. La vie traditionnelle des paysans. Paris 1945, S. 138 f. (mit Photo). Weitere Abb. bei Pierre Brochon, Le livre de colportage en France depuis le XVI[e] siècle. Paris 1954, S. 21: ein Händler verkauft Epinalbilder, 1855.

[10]) Joan Amades, Auques y aleluyas, Valencia 1951, S. 8.

[11]) C. Cath. v. d. Graft, Nederlandsche volksgebruiken bij hoogtijdagen. Amsterdam 1947, Abb. 15 (entnommen aus Antonius Burgundia, Des Wereldts Proefsteen, 1643).

[12]) Pierre Louis Duchartre et René Saulnier, L'imagerie populaire. Paris 1925, S. 53. Auf S. 52—54 findet sich auch eine Beschriebung der „marchands ambulants de la Lorraine" und der „colporteurs de la Haute-Garonne".

[13]) Franz Martin, Ein Salzburger Kaufmann als Devotionalienhändler in Mariazell. Österreich. Zs. f. Volkskunde III/52, 1949, S. 55—58.

[14]) Ich meine mit „Musterbüchern" nicht die Verlagskataloge wie etwa der in Anm. 8 erwähnte Benziger-Katalog oder das Verzeichnis der Halbbogen-Bilder im Verlage der Campeschen Handlung zu Nürnberg, um 1825, abgedruckt bei: Elisabeth Reynst, Friedrich Campe und sein Bilderbogen-Verlag zu Nürnberg. Nürnberg 1962, S. 56—65 (1115 Nummern), oder die Verlags-Preislisten (das Schweiz. Museum für Volkskunde Basel besitzt eine solche von „Spitzenbildern, welche bei Gebr. Karl und Nikolaus Benzinger in Einsiedeln zu beziehen sind", im August 1858).

[15]) Spamer, wie Anm. 4, S. 237. Das Buch befindet sich, lt. Spamer, im Wiener Kunstgewerbe-Museum. Spamer, S. 269 f. erwähnt die Verlagsmusterbücher von Benziger, die wir nicht zu unseren „Musterbüchern" rechnen. Der Einbandtitel des Bilderkatalogs von 1847 ist in der kleinen Broschüre „Verlagsgeschichte, 1967" (cf. Anm. 23) auf S. 17 abgebildet; es handelt sich um ein winziges Büchlein von

rund 20 Seiten, ohne Abb. Bei meinen Besuchen in den Benziger-Firmen von Zürich und Einsiedeln waren leider keine Kataloge vor 1900 auffindbar. Auch der bei Spamer angeführte Bildkatalog des „heutigen Andachtsbildbestandes" ist nicht mehr auftreibbar. Benziger hat die Andachtsbildproduktion vor ungefähr zwei Jahren völlig eingestellt. — Gugitz, Anm. 2, führt keine Musterbücher an.

[15a]) Hans und Franz von Matt, Caspar von Matt, 1817—1884 zu seinem 150. Geburtstag am 22. Februar 1967. Familiengeschichtliche Studien. Stans, Verlag Josef von Matt, 1967, S. 7. — Ich habe Frau M. Christen, Basel, und Herrn Hans von Matt, Stans, für liebenswürdig erteilte Auskünfte herzlich zu danken. Herr Hans von Matt teilt mir aus dem Erinnerungsbuch noch mit, daß der junge Caspar 1835 Gebetbücher und Jugendschriften „von der Math. Stiegerschen Buchhandlung in Augsburg und Lindau" bezog. „Anfangs 1836 kaufte ich in Giswil von Pfarrer Buchers sel. Erben dessen Bibliothek, der erste Versuch auf dem antiquarischen Felde".

[16]) Michael Gleich (18. Jh.): 7 Stück; M. Gleich: 10; Jos. Gleich (Vater und Sohn, 18. Jh.): 13; I. Gleich: 2; F. Jos. Gleich: 3; Joseph Gleich: 1; J. Gleich: 2; Fr. Jos. Gleich: 15; Joseph Kempter (gest. 1817): 1; J. Kempter: 3; J. C. Kempter: 3; Josephus Kempter: 1. Vier Bilder haben keinen Namen; der Einreichung nach dürfen sie dem Verleger Joseph Gleich zugerechnet werden. Bei einem Bild steht neben „J. Gleich exc." noch „G. Eichler, del." (1715—1778) und „I. M. Motz" (1731—1808).

[17]) Joh. Georg Frehling, Kupferstecher und Verleger, spätes 18. Jh. 55 Bilder tragen nur den Namen „Frehling"; bei einem einzigen steht „Ioan. Georg Frehling"; 16 Bilder haben keinen Namen (vielleicht abgeschnitten oder abgewaschen). Bei einem Bild heißt es „I. Waagus exc. A. V. jetzt Frehling in verlag". Ein Bild hat den Namen „Remmele" und eines „Io. Georg Remmele".

[18]) In der Art von Melchior Mattsperger, Geistliche Herzens-Einbildungen in zweihundertundfünfzig biblischen-Figur-Sprüchen angedeutet. Augsburg 1685, Nachdruck Hildesheim 1965.

[19]) Verlag Frehling. Hiezu Spamer, Anm. 4, S. 241: „aus dem Frehlingschen Verlag sind uns allein fünf verschiedene Ostereierbildchen bekannt, wie schließlich auch noch die Gebrüder Benziger ein solches verausgabten". — Frehlingbilder sind auch abgebildet bei Walter Tobler, Osterschenkbildchen (Schweizer Volkskunde, Korrespondenzblatt 48, 1958, S. 17—22).

[20]) Bei den Frehling-Bildern findet sich nochmals ein derartiges „Kartenbild": Mittelbild hl. Joachim; in die Karten ist eine Nelke mit einem Schmetterling gesteckt; cf. Spamer, Anm. 4, Taf. 40.

[21]) Die französische Ausgabe trug den Titel „L'oraison dominicale d'un habitant d'Unterwalden. Sept scènes de la révolution helvétique". 1805 erschien in London eine englische Ausgabe. Die Blätter wurden vielfach einzeln gerahmt. Cf. F. C. Lonchamp, L'estampe et le livre à gravures en Suisse, 1730—1830. Lausanne 1920, p. XC, nr. 718.

[22]) Cf. Spamer, Anm. 4, Taf. 39 und 40.

[23]) Zur Firma Benziger, 1792 gegründet, cf. Spamer, Anm. 4, S. 269—271, und Gugitz, Anm. 2, S. 69. — Karl Benziger, Geschichte des Buchgewerbes im fürstlichen Benediktinerstifte U. L. F. v. Einsiedeln. Einsiedeln 1921. — Benziger Verlag 1792—1967. Verlagsgeschichte. 18 S. Einsiedeln 1967. — Eine Fundgrube an kulturgeschichtlichem Material ist der (leider sehr seltene) Clichés-Katalog von Gebr. Carl & Nicolaus Benziger in Einsiedeln, 1879 (cf. Anm. 8).

[24]) Alle drei dürften ihre Haupttätigkeit etwa von 1830 bis 1850 entwickelt haben.

[25]) Cf. Friederike Prodinger, Eine geistliche Stundenuhr (Salzburger Museum Carolino Augusteum, Jahresschrift 1957, Salzburg 1958).

[26]) Cf. die zahlreichen Wallfahrtsbildchen bei Schmidt, Anm. 1, das Gebetbuch ist etwa 1780 geschrieben, und die Bildchen sind danach eingelegt worden.

[27]) Ob in Urner Sammlungen (etwa im Historischen Museum in Altdorf) Remondini-Bilder vorhanden sind, ist nicht untersucht worden.

[28]) Man kann die Patrozinien etwas mühsam und unübersichtlich heraussuchen aus Robert Durrer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Unterwalden (Zur Statistik schweizerischer Kunstdenkmäler). Zürich 1899—1928. — Für Engelberg cf. Anm. 37. — Für Zug: Rudolf Henggeler, Die Patrozinien im Gebiete des Kantons Zug. Zug 1932. — Eine Zusammenstellung der um 1800 herum häufigsten Vornamen habe ich der Freundlichkeit von Frau M. Christen zu verdanken. Sie hat sie der Gefallenen-

liste in Franz Joseph Gut, „Der Überfall in Nidwalden im Jahre 1798" (Stans 1862. Druck und Commissions-Verlag von A. Eberle, Schwyz), entnommen. Ich führe nur die Namen an, die mehr als zehnmal vorkommen: Franz 33, Kaspar 30, Remigius 25, Melchior 24, Joseph 22, Alois 15, Jakob 15, Niklaus 15, Peter 14, Matthias 13, Anton 12; Anna 17, Barbara 16, Elisabeth 15, Maria 15, Katharina 13, Franziska 11, Klara 11. Daneben kommen weitere 64 Namen zwischen einmal bis neunmal vor.

[29]) Rudolf Henggeler, Die kirchlichen Bruderschaften und Zünfte der Innerschweiz. Einsiedeln, o. J. (1955). — Fr. Niderberger, Religiöse Sitten und Sagen aus Unterwalden. Sarnen 1910, S. 801—861. — Aloys Businger, Der Kanton Unterwalden. St. Gallen u. Bern 1836, S. 113 (Gemälde der Schweiz, 6).

[30]) Laurenz Burgener, Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz, 1. Bd. Ingenbohl 1864, S. 404—465. — Niderberger, Anm. 29, S. 759—778.

[31]) Nicht ganz zo ausgeprägt ist das Verhältnis bei der französischen Imagerie um 1860, wobei die Marienbilder, einschließlich der Sacré Cœur de Marie, gegenüber den Jesusbildern und dem Sacré Cœur de Jésus überwiegen; cf. Rudolf Schenda, Ein französischer Bilderbogenkatalog aus dem Jahre 1860 (Schweiz. Archiv für Volkskunde 62, 1966, S. 52—54. In Österreich ist die Zahl der Marienbilder beträchtlich größer als diejenige der Jesusbilder, cf. Gugitz, Anm. 2, S. 70 f.

[32]) Henggeler, Anm. 29, S. 231. — Niderberger, Anm. 29, S. 845.

[33]) Henggeler, Anm. 29, S. 98 u. 230. — Niderberger, Anm. 29, S. 841. — Businger, Anm. 29, S. 112 f.

[34]) Henggeler, Anm. 29, S. 75, 82, 228, 231. — E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz, Bd. 1. Zürich 1902, S. 100; Bd. 2. Basel 1908, S. 57 u. 151. Patronin in Beckenried: Durrer, Anm. 28, S. 36 f., 39 f.

[35]) Gugitz, Anm. 2, S. 71. — Schenda, Anm. 31, S. 53.

[36]) Schenda, Anm. 31, S. 54. — Von einer jungen Unterwaldnerin ist mir als Spontanerklärung gesagt worden, die Magdalena sei halt immer ein bißchen „sexy" gewesen.

[37]) Henggeler, Anm. 29, S. 47, 227, 229, 231. — Niderberger, Anm. 29, S. 806 u. 840. — Leodegar Hunkeler, Die heiligen Patrone von Kloster und Talschaft Engelberg. Stans 1941, S. 10 f.

[38]) Henggeler, Anm. 29, S. 230.

[39]) Margaretha und Rosalia gelten auch in Frankreich als beliebt: cf. Schenda, Anm. 31, S. 54.

[40]) Cf. Dietrich Heinrich Kerler, Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905.

[41]) Durrer, Anm. 28, S. 441, 517, 756.

[42]) Henggeler, Anm. 29, S. 35, 101 f., 230. — Niderberger, Anm. 29, S. 844 f., 848 f. — Hunkeler, Anm. 37, S. 40 f. — Stückelberg, Anm. 34, I, S. 100; II, S. 57, 112.

[43]) Henggeler, Anm. 29, S. 34 f., 79 f., 80 f., 86 ff., 95 ff., 112, 113, 116, 117, 120, 227, 228 f. — Niderberger, Anm. 29, S. 803 ff., 809. — Hunkeler, Anm. 37, S. 38 ff., 41. Jakob auch Patron in Emmetten und Ennetmoos: Durrer, Anm. 28, S. 88, 251.

[44]) Stückelberg I, S. 100, 221, 222, 236; II, S, 56, 57, 107, 112, 115, 123.

[45]) Businger, Anm. 29, S. 73, 113. — Henggeler, Anm. 29, S. 89 f.

[46]) Henggeler, Anm. 29, S. 146 ff., 227, 231. — Niderberger, Anm. 29, S. 844, 849 f. — Hunkeler, Anm. 37, S. 17 ff. In Hergiswil ist Nikolaus Patron: Durrer, Anm. 28, S. 335.

[47]) Kerler, Anm. 40, kennt dieses Patronat für Matthias nicht; bei ihm hat Alysius von Gonzaga das Patronat für Berufswahl inne: S. 31.

[48]) Über ihre politische Rolle in der Zeit während der Helvetik und der Mediation cf. Maria Odermatt-Lussy, Die Vaterländerin Veronika Guet, in: Nidwaldner Kalender für das Jahr 1967 (Josef von Matt, Stans), S. 82—97.

Eine Krippe in Hinterglasmalerei

Ein Beitrag zur Geschichte des volkstümlichen Perseptkivbildes

(Mit 1 Figur im Text und 3 Abbildungen auf Tafeln)

Von Gislind M. Ritz, München

Unter dem so bedeutenden Bestand an Hinterglasbildern, den das Museum der Gemeinde Oberammergau birgt [1]), befindet sich ein sehr eigenartiges, vor allem für diese Technik höchst ungewöhnliches Gebilde: In einem 32 cm hohen, 36 cm breiten und 9,5 cm tiefen kastenartigen Holzgehäuse, das vorne von einem Profilrahmen mit geschnitzten Akanthus-Eckzieraten verkleidet ist [2]), sind in geringen Abständen hintereinander fünf rechteckige Glasscheiben eingesetzt [3]), die Hinterglasmalereien tragen. Während die beiden vordersten der Kastengröße entsprechen, nehmen die rückwärtigen an Höhe stetig ab. Auf diese fünf Scheiben sind nun Abschnitte und Details eines Bildes gemäß ihrer tiefenräumlichen Stellung innerhalb desselben so verteilt, daß sie in ihrer geschlossenen Abfolge sich zu einer vollständigen Bildaussage ergänzen und darüber hinaus für diese eine veritable Tiefendimension gewinnen.

Bei der Darstellung handelt es sich um eine Anbetung der Könige (Abb. 75). Jenseits eines kleinen Rasenstückes, das als Repoussoirmotiv dient, drängt sich im Mittelgrund die Gruppe der Könige und einiger Personen ihres Gefolges dicht um die heilige Familie, die vor das Ständerwerk eines strohgedeckten, möglicherweise in eine große Ruine eingebauten Stalles gesetzt ist. Der Hintergrund besteht im Ausblick in eine weite, von Gebirge abgeschlossene Flußlandschaft, in der ein Steg zu einer burgartigen Kirche auf dem Steilufer am rechten Bildrand führt. Im einzelnen trägt die erste Scheibe (Abb. 76) den Vordergrund mit dem Rasenstück, die beiden Knaben aus dem Königsgefolge am linken und rechten Bildrand sowie den von links sich nähernden und den in der Mitte knienden König; auf der zweiten Scheibe (Abb. 77) befinden sich die Muttergottes mit dem Kind vor dem Stall, der Mohrenkönig und der Mohrenknabe mit dem Myrrhengefäß sowie die großen Wolkenballen, zwischen denen der Stern aufleuchtet; die dritte Tafel ergänzt in der rückwärtigen Öffnung des Stalles Ochs und Esel, zeigt in der Mitte den hl. Joseph und ganz rechts den Diener des Mohrenkönigs mit einem Federfächer; als vorletztes Teilbild ist die Flußlandschaft mit Brücke und Kirche gegeben, die sich wie durch eine große Arkade hindurch gesehen präsentiert, ohne daß allerdings der architektonische Zusammenhang völlig deutlich würde, während die letzte, kleinste Scheibe schließlich die höchsten Berggipfel sowie Himmel hinzufügt [4]).

Der kompositorische Aufbau der Darstellung ist sehr bewußt und überlegt durchkonstruiert. Schließt sich die Gruppe des stehenden Königs links, der

Muttergottes und des knienden Königs rechts zu einem deutlichen Dreieck zusammen — wobei die Bewegung der Hauptpersonen von den kleineren Vordergrundsgestalten der Knabendiener aufgenommen und zu Ende geführt wird —, so schiebt sich von rechts mit der Gruppe des Mohrenkönigs und seines Gefolges eine zweite Dreiecksfigur bildparallel, aber tiefer gestaffelt, in die figurale Mittelschicht des Bildes sozusagen hinein. Der gleichen Bildebene gehört die Gestalt des hl. Joseph an, die jedoch wiederum durch die Linie Muttergottes — stehender König mit der vorderen Gruppengestalt verbunden ist. Das große, nach rechts sich neigende Bewegungsmotiv des Bildes erfährt im übrigen durch das Stalldach eine zusätzliche Betonung. Aus den einzelnen Gestalten, die in ihrer auffallenden Bildparallelität an Figuren von Papierkrippen erinnern (zum Beispiel Knabe mit Krone rechts bei geradezu schraubenförmiger Drehung), dicht gefügt, ist die Szene als geschlossene, in sich verschränkte Schicht zwischen Vorder- und Hintergrund eingespannt.

Die nämliche Tendenz zu sorgsamer Ausgewogenheit spricht auch aus der Farbgebung. Innerhalb einer sehr reichen und ungewöhnlich leuchtenden Gesamtfarbigkeit, die sich in der Szene zu sonorer Kraft steigert und in Vorder- und Hintergrundschicht zart ausschwingt, werden die Werte systematisch zueinander in Bezug gesetzt. So ist die Farberscheinung des stehenden Königs links auf die Kombination von kaltem, changierendem Grünblau (Rock) und Lachsrosa in wechselnden Valeurs (Mantelfutter) abgestellt, während beim knieenden König rechts umgekehrt das Rot in einem kraftvollen Zinnoberwert (Mantel) über ein dunkles, sattes Moosgrün (Rock, Mantelfutter) dominiert, durch Weiß in Gewand und Pelzbesatz in seiner Leuchtkraft noch gesteigert. Die beiden Knabendiener wiederholen mit Blau und Lachsrosa links und einer Summe von Grüntönen von Flaschen- bis Maigrün und Blau und den starkroten Schuhen in veränderter Wertigkeit die Konstellation. Wie Maria mit dem ikonographisch gebotenen Farbakkord von Blau und Rosa die Farberscheinung des stehenden Königs gleichsam ins Zarte verwandelt, verfeinert die Gestalt des Mohrenkönigs die Farbigkeit seines Vordermannes zu einem hellen Moosgrün (Rock) und feurigen Rot, überstrahlt vom Gold des großzügigen Rocaillemusters am Rock. Das Weiß seines Turbans kehrt, vereinigt mit dem Rot, in der Pagenkleidung des Knaben an seiner Seite wieder. Die hinterste Figurenschicht des Bildes verharrt zwar in der einmal angeschlagenen Farbkonstellation, nimmt jedoch deren Ausdrucksfülle noch einmal zurück bis zu einer stillen Verhaltenheit: So finden wir im Gewand des Joseph wie in dem des Mohrendieners das Zinnober zu einem gelblichen Orange (Rock Josephs bzw. Mantel des Dieners), das Blau zu feinem Graublau (Mantel Josephs, Rock des Dieners) abgeschwächt. In der Landschaft vereinigen sich die bräunlichen und grünen Töne des Bodens — dem Rasenfleck im Vordergrund korrespondierend — und die blauen von Wasser und Bergen mit den steinfarbenen und braunen der verschiedenen Architekturen. Das Kirchendach setzt dann noch einmal einen leuchtenden Rotakzent, zu dem die Feder auf dem Turban des Mohrendieners überleitet und den morgendliche oder abendliche Rosatöne in der zart graublauen Luft des Himmels verklingen lassen.

Der Stil der Malerei ist sehr expressiv — pathetische Haltung und Gestik bei den Figuren verbinden sich mit einer hochbarocken Formulierung in Farbauftrag und Pinselführung. Die an sich großflächig gesehenen Farbpartien

lösen sich in einem sehr lebhaften, im wesentlichen auffallend langsträhnig geführten Faltenspiel auf, das seine Entsprechung in der sehr nervösen Behandlung von Muskulatur und Inkarnat (weiß mit rosafarbener Zeichnung und sehr starker blauer Schattierung bzw. braun mit Grün und Rot) hat. Äußerst geschickt ist den großzügig Ton in Ton lasierend gesetzten Farbfeldern der reiche, überaus feinfühlig gemalte Golddekor der Königsgewänder kontrastiert. Die ungewöhnliche Qualität der Malerei läßt sich auch im Technischen konstatieren; sie ist sehr fein aufgetragen und kennt mit Ausnahme der Goldornamentik keine Übermalungen und Retuschen.

Aus all diesen Beobachtungen ergibt sich eindrucksvoll und überzeugend, daß es sich hier vom Künstlerischen her um das Werk nicht eines volkstümlichen Herstellers, sondern eines bedeutenden Malers handelt. Doch ist es nicht einfach, die zeitliche Stellung des Stückes zu fixieren. Die stilistische Erscheinung ist in Bildaufbau und Figurierung in hohem Maße von künstlerischen Aussageformen des 17. Jahrhunderts bestimmt. Hier scheinen wesentlich flämische Einflüsse vorzuliegen, wie sie durch Stiche ja weithin verbreitet waren. So erinnert etwa die Gestalt des Mohrenkönigs an die nämliche Figur in der Anbetung der Könige von Peter Paul Rubens von 1624 [5]). Auch die gleichsam eingegraben-strähnige Faltenbehandlung zeigt an, daß hier das Stadium der Rokokomalerei mit ihren charakteristischen, mehr oder minder scharf brechenden, gegeneinandergesetzten belichteten oder verschatteten Farbpartien noch keineswegs gegeben ist. Es müßte also ein Maler am Werk sein, der das 17. Jahrhundert noch in gewisser Weise in sich trägt, sei es aus der eigenen Lernerfahrung heraus oder aus einer noch vorhandenen Anerkennung von dessen Stil als künstlerischem Vorbild. Vieles in dieser Konstellation würde auf einen Teil der Augsburger Barockmalerei zu Beginn des 18. Jahrhunderts hinweisen [6]). Das Ende des ersten Jahrhundertviertels ist denn auch wohl als Zeitpunkt der Entstehung zu denken — eine Datierung, die zudem durch die für den Regencestil typische Fiederung des Akanthus am Rahmen gestützt wird [7]).

Im übrigen wäre die Entstehung eines solchen Spitzenwerkes der Hinterglasmalerei gerade in Augsburg besonders naheliegend, da hier diese Technik wie kaum sonst organisch vom 17. in das 18. Jahrhundert hineinwächst und dabei im Zusammenhang mit der übrigen Malereientwicklung einen Höhepunkt ihrer künstlerischen Existenz erlebt [8]). Der einzige uns namentlich bekannte und für uns wenigstens in einem Bilde greifbare Augsburger Hinterglasmaler dieser Periode ist Abraham Sedelmayr, der 1685 in seinem Antrag auf Ausübung der Glasmalereiprofession von sich behauptet, daß er auf Grund seiner auswärts erworbenen Erfahrungen die anderen Augsburger Hinterglasmaler an Können weit übertreffe und Bestellungen von „höher orthen" erhalte [9]); auf Grund seiner Metall-Farbeffekte erweist sich dieses eine bekanntgewordene Bild allerdings als zu altertümlich, um als Anhaltspunkt zu dienen [10]) und besitzt im übrigen auch nicht die malerischen Qualitäten der Krippe. Eher wäre — ohne daß damit eine Zuschreibung ausgesprochen werden soll — eine Malerpersönlichkeit wie Johann Georg Bergmüller (1688—1762) zur Kennzeichnung der künstlerischen Allgemeinsituation und der Entwicklungsstufe heranzuziehen [11]).

Doch können außer diesen künstlerischen Gründen noch andere Zusammenhänge für eine Entstehung in Augsburg in Anspruch genommen werden, nämlich die Idee einer Gestaltung in Art eines Kulissenarrangements: Mit dieser Form der perspektivischen Darbietung reiht sich die Oberammergauer Hinterglasmalereikrippe in die weitläufige Geschichte der Perspektivbühne und ihrer Hilfsmittel ein, deren volkstümliche und volkskünstlerische Varianten leider noch keine zusammenhängende Darstellung erfahren haben [12]).

Am Beginn dieser Entwicklung steht die Erfindung der Kulissenbühne [13]), bei der an Stelle der plastischen Formungen der Renaissance und des Frühbarock die Szene mit rein malerischen Mitteln gestaltet wird. An die Stelle der plastischen, trotz ihrer perspektivischen Verkürzung noch körperhaften Dekorationsbauten verschiedenster Art treten nun die vielfach aus Stoff gefertigten Kulissenwände, die den Szenenraum aufteilen und ihn erst in der Zusammenschau optisch wieder schließen. Nachdem diese grundlegende Neuerung kurz nach 1600 [14]) entstanden war und bis zur Mitte des Jahrhunderts langsam einige Verbreitung gefunden hatte, löst sich diese Methode, tiefenräumliche Wirkung zu erzeugen, vom Theater und wird dazu benutzt, jene allgemein illusionistischen Effekte zu erzielen, die elementar zum Wesen des Barock und des ihn vollendenden Rokoko gehören, ja ein Teil von deren künstlerischer Existenz ausmachen. Sie finden bei profanen Ausstattungsprojekten für Innenräume oder Gärten ebenso Verwendung wie in religiöser Bestimmung und kirchlicher Umgebung. Namentlich das theatrum sacrum, wie es vor allem die Jesuiten pflegten, bediente sich gerne solcher Mittel. So empfiehlt der Jesuit Andrea Pozzo [15]) große Kulissenanlagen [16]) für die Aussetzung des Allerheiligsten, etwa: „Ein Theatrum, so die Hochzeit zu Cana in Galilaea vorstellt / und Anno 1685 bey Aussetzung des Sacraments in der Farnesischen Jesuiter-Kirchen zu Rom aufgerichtet worden", bestehend in sechs Reihen unterschiedlicher Ordnungen von Kulissen „aus welchen die gantze Machine zusammengesetzt war ... hiezu doch ungerechnet diejenigen Tuch-Wände, die in der Mitte des größten Bogens in Gestalt eines Gewülcks mit etlichen das Sacrament anbetenden Engeln aufgerichtet stunden" [17]). Doch auch reine Architekturimitationen finden Verwendung, so ein aus zwei Reihen Tuchwänden aufgebauter Tabernakel, von dem Pozzo berichtet: „hab ich mich etlichmalen in denen 40 Stunden bedienet ..." [18]), oder ein Rundtabernakel „und habe ich selbige in der Kirche St. Ignatii zu Rom auf den Grün-Donnerstag und Charfreytag selbsten auch aufgerichtet" [19]). Auch von hier aus erfolgt also ein Beitrag zur Entstehung der volkstümlichen Heilig-Grab-Anlagen im Kulissenstil, deren große kultur- und kunsthistorische Bezüge sich vom sepulcrum Domini bis zum castrum doloris spannen [20]). Eine späte und modifizierte Verwirklichung solcher Projekte, wie sie bei Pozzo erscheinen, stellt im übrigen der noch erhaltene und an sich noch funktionsfähige Bühnenaltar der ehemaligen Augustiner-Chorherren-Stiftskirche Diessen am Ammersee dar [21]), dessen Altarbild versenkt werden kann, worauf im freien Raum tiefenräumlich-illusionistische, von dreifachen Kulissenwänden gebildete Szenen sichtbar werden, die je nach Kirchenfest gewechselt werden [22]). Damit ist hier auf dem Weg vom theatrum sacrum zur Kulissenkrippe einerseits [23]) und andererseits zur Guckkastenbühne eine Zwischenstation gegeben.

Näher an unsere Hinterglasmalereikrippe führt jedoch noch eine andere

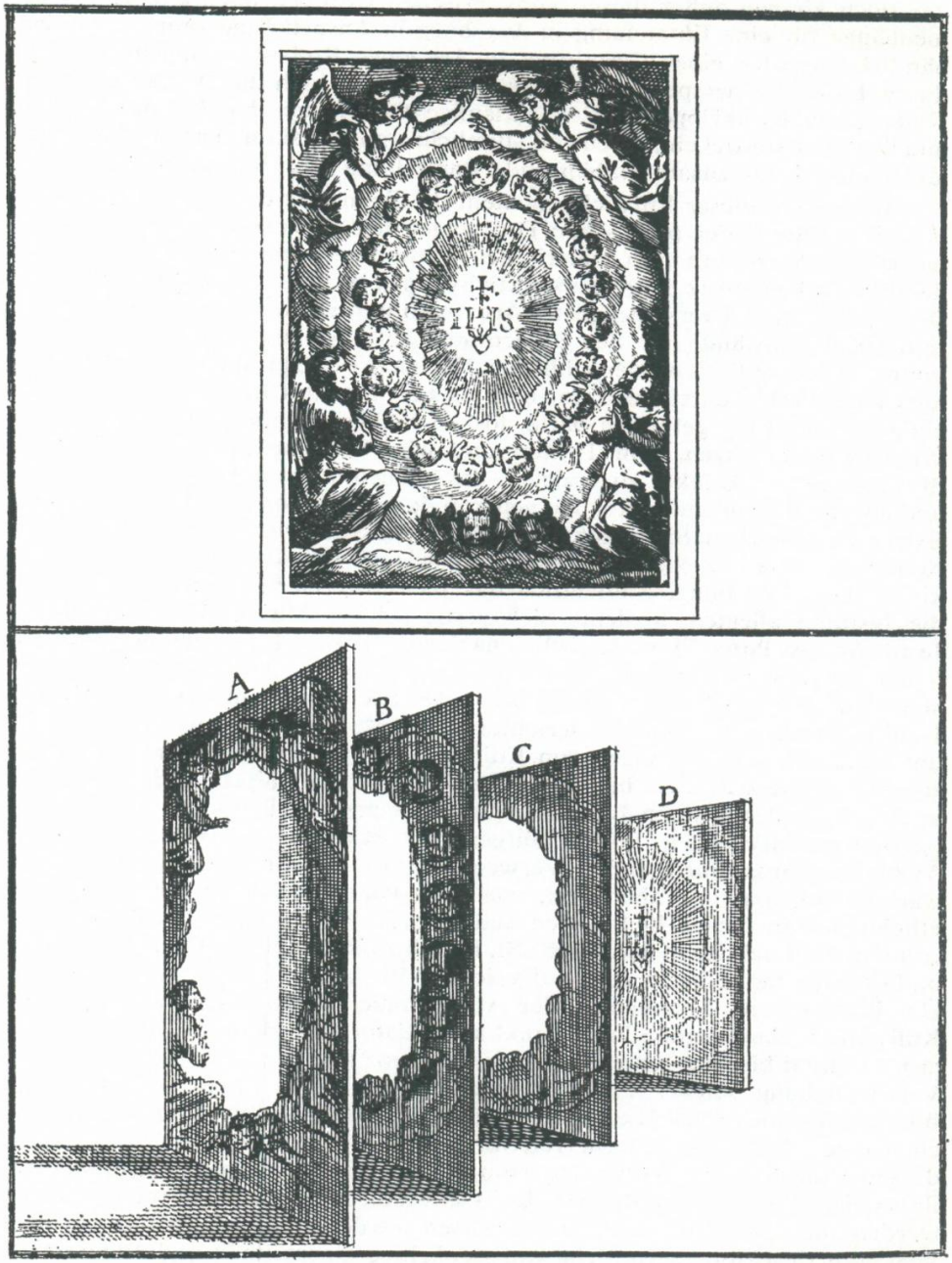


Fig. 39: Perspektivisch tiefenräumliche Dekoration. Entwurf des Jesuiten Jean-Baptiste Dubreuil, 1649
(Aus: J.-B. Dubreuil, La perspective pratique, Bd. III. Paris 1649, S. 101)

Art der perspektivisch-tiefenräumlichen Dekoration, nämlich die „pièces destachées", die der französische Jesuit Jean-Baptiste Dubreuil (1582—1663) im dritten Band seines 1649 anonym in Paris erschienenen Werkes über die Perspektive entwirft und bespricht [24]). Angesichts der Bedeutung dieser Stelle für die Entstehung und Entwicklung der Guckkastenbühne und verwandter Erscheinungen sei sie hier vollständig wiedergegeben. In der Einleitung zum Traité IV beschreibt Dubreuil allgemein Aussehen und Verwendungsmöglichkeiten der pièces destachées:

„Ie n'entend pas parler seulement des Perspectiues ordinaires & communes, qui peuuent estre tirées des autres Traitez precendents. Mais de plus rares dans leurs compositions, soit qu'elles soient destachées & separées les unes des autres; ou coupées & ouuertes en quelques endroits pour faire voir les dernieres au trauers de celles qui sont mises & posées au devant, & mesme de celles qui se changent en un moment par les coullemans des chassis, ou par le mouuement des triangles.

Ce que ie propose icy se trouuera par les pratiques; & se verra en la suitte de ce liure, ou plutost de ce Traité, que ie commence par les simples pièces destachées qui sont des Perspectiues ordinaires, en deux chassis separés, le premier estant, ou d'Architecture, ou de Paysages, ou de Bois, ou de Rochers; mais tellement disposés quant à leur perspectiue, qu'on peut les couper en certains endroits qui donneront asses de jour pour voir la seconde pièce, qui sera, ou une continuation de bastiments, ou de jardinages, ou des Bois, ou de Rochers. & de tel objets que l'on uoudra, pourueu qu'il puissent contenter l'oeil; en quoi reussit, tous-jours en ceste sorte de pièces, car pour peu de jour qu'il y ait, entre l'un & l'autre chassy ou sont peintes les perspectiues, l'oeil est trompé si agreablement que ceux mesme qui les ont faites, ou veués faire, prennent plaisir d'estre charmez si plaisamment.

Ce que ie dis des jours, se doit entendre des pièces qui sont en un Iardin, au bout d'une Allée, d'une Gallerie, sur un Theatre, aux Ballets, aux Alcoues & Car des autres qui doiuent estre veues surles Autels, aux Oratoires, & encore aux Theatres, & Ballets, qui se representent de nuict, il faut que le tout soit esclairé, & qu'il n'y ait poinct d'autre jour que de flambeaux, de lampes, ou de chandelles, en telle sorte que s'il y a plusieurs chassys en ces Perspectiues, la moindre lumiere doit estre au premier chassis: l'autre d'après plus forte, & au dernier, le plus grand jour, à raison quil donne un meilleur effect & un enfoncement plus creux.

Après ces Perspectiues universelles de deux ou trois pièces coupées, qui peuuent servir en tous les lieux que ie viens de dire, on trouue qui sont propres particulierement aux Autels, aux Oratoires, & aux autres lieux de deuotion, lesquelles quoy qu'elles deussent estre tres belles au jour: Ie conseillerois de les faire aux flambeaux, qui donnent plus de majesté, & demandent plus de respect [25])."

Werden hier also, ausgehend von einer Charakterisierung der spezifischen Formen von Einzelkörpern oder aber von durchbrochenen Wänden als Mittel der optischen Erzeugung von Tiefenraum, die Möglichkeiten der Themenwahl — Architekturen, Landschaften, Wälder, Felsen oder eine Mischung derselben — und der Anwendung bei Theateraufführungen, als Innenraum- oder Gartenraumabschluß, oder als Anlaßdekoration im sakralen Bereich, bei Tag

und Nacht, aufgezählt, so befaßt sich der Text zur Bildseite 101 (= Pratique IX, Fig. 39) speziell mit der Konstruktion mehrerer hintereinandergestaffelter Rahmengebilde, der Formung der korrespondierenden Ausschnitte und Malereien, ihrer Abstände und ihrer Beleuchtung sowie noch einmal der Verwendungsmöglichkeiten:

„POUR FAIRE UN ENFONCEMENT DE NUEES, en Perspectiue, representer une gloire.

Si au lieu de la Perspectiue, que nous venons de faire voire dans le vide d'un Tableau, on veut y representer une gloire, par un enfoncement de nuée, meslées d'Anges & de Cherubins, qui paroistra à l'infini: il faut sur le premier chassis, comme A, faire les nuées plus rudes & les Anges mieux acheues. Aus second B, ou on doit garder la forme de l'ouverture du premier mais moindre; Il faut commencer à peindre les nuées & les Anges un peu plus doux, et moins acheuez; Au troisiesme C, encore moindres; & au quatriesme D quasi impercebtibles. Et ne faut pas que le dernier des chassis, soit percé, puis qu'il doit terminer, mais on peut le faire transparent, comme de verre, ou de papiers huillé & peint, puis par derriere mettre un grand jour, c'est à dire beaucoup de lampes, ou d'autres luminaires, afin que sa clarté surmonte toutes les autres qui sont devant entre chaque chassis. Ces chassis peuuent estre faits de bois, ou de carton, & mesme de papier, & doiuent estre disposez, comme on les vois en A, B, C, D, donnant au moins un pied de distance entre l'un et l'autre.

Tous ces chassis estant dans l'ordre que ie viens de dire, & placez dans le cadre du Tableau, on en quelque lieu que ce soit; le tout ne paroistra que comme un seul champ tout plat & uny, ainsi qu'un tableau si on le regarde de front, comme la premiere figure, mais si l'on vient à varier d'un costé ou d'autre, on verra bien que c'est quelque chose de plus, car on distingera des nuées qui sembleront aller les un sur les autres, les unes s'ouurir, les autres se fermer, & croiroit-on qu'il y auroit quelque mouuement, quoy qu'en effet il n'y en eut point.

Si c'est pour mettre le S. Sacrement: il faut le poser entre le premier & le second chassis, c'est à dire entre A & B. Ie dis si c'est pour y mettre le S. Sacrement: car on peut se seruir de ces nuées en des Theatres, & des Ballets, ou on veut representer le Paradis, mesme on peut y faire monter, & descendre des personnes, mettant une marche au dedans de l'ouuerture du premier chassis; une autre deux fois aussi haute à celle du second, une encore plus haute au troisiesme, & ainsi des autres s'il y en auoit d'avantage.

Par le mesme inuention, on peut representer l'Enfer, si au lieu des nuées on peint des feux, & au lieu des Anges, des diables, dragons, serpants, & autres figures épouuentables, qui peuuent estre destachées & mises sur quelques pièces mouuantes, afin de les faire passer d'un costé d'autre, & par ce moyen rendre la chose plus terrible, & pleine d'Horreur."

Die Verwandtschaft zu unserer Krippe ist evident; lediglich erlauben Technik und Material, an Stelle der immerhin schematischen Ausschnitte die Malereipartien variabel einzusetzen. Hier manifestiert sich von der Absicht gleicherweise wie von der Technik her der Ansatzpunkt einer Entwicklung, die — soweit wir sehen — noch kaum behandelt worden ist, der Verbindung nämlich zum Papiertheater, im besonderen zur Guckkasten-Szenerie des 18. Jahrhunderts [26]). Die Anfänge dieses Genres sind noch keineswegs fixiert und auch die stilistische und kommerzielle Stellung der Theaterszenen und Guckkastenbilder in dem ca. 5000 Nummern umfassenden Werk des offenbar bedeutendsten Herstellers speziell dieser Dinge im 18. Jahrhundert, des Augsburger Kupferstechers und Kunstverlegers Martin Engelbrecht, ist ungenügend untersucht. Die Monographie von Friedrich Schott [27]) enthält in ihrem Werkverzeichnis nur eine Aufzählung der Sujets, wobei im übrigen deren Vollständigkeit noch fraglich ist. Außerdem ist weder eine zeitliche Einordnung

versucht, noch die Identifizierung mit erhaltenem Material durchgeführt [28]). Im einschlägigen Angebot Engelbrechts begegnen sich dabei religiöse und profane Themen, wie Paradies, Anbetung der Hirten [29]) und Anbetung der Hl. drei Könige, Ölbergszene, Hl. Grab-Darstellungen, Himmelfahrt Christi und Landschafts- oder Parkprospekte, Jagd- und Gartenszenen, das Innere eines Tempels, eine Kunstgalerie oder die Küche eines Bürgerhauses. Eigentliche Theaterszenerien stehen offenbar neben figurenlosen, reinen Perspektivbildwerken. Im übrigen zeigt bereits diese mühsame Unterscheidung, daß auf diesem Gebiet bis jetzt nicht einmal eine begriffliche Differenzierung existiert, wie sie etwa für die Krippe und ihre Erscheinungsformen heute erarbeitet ist. So findet sich in der Literatur etwa für das Guckkastenbild aus hintereinandergestellten, bildkongruent durchbrochenen Blättern, die mittels eines Spiegels optisch erfaßt werden, die Bezeichnung Diorama [30]), die jedoch von anderer Seite für Gemälde, die „durch besondere Malweise und durch Beleuchtung im reflektierten oder durchscheinenden Licht einen Stimmungswechsel vom Tag zur Nacht, verbunden mit anderen Lichteffekten, zeigen", sowie im weiteren für die Gebäude und Anlagen zu deren öffentlicher Schaustellung in Anspruch genommen wird [31]). Auch von hierher wäre demnach eine systematische Untersuchung des Komplexes Perspektivbildwerk in seiner ganzen Breite erforderlich.

„Guckkasten-Dioramen" der geschilderten Art bilden also die nächste Parallele zur Konstruktion unserer Hinterglasmalereikrippe. Der „Kasten Noah", das heißt der Einzug der Tiere in die Arche, von Martin Engelbrecht, den Walter Röhler als Beispiel abbildet [32]), besteht aus fünf einander ergänzenden Durchsichten mit verschiedenen Tier- und Menschengruppen und Landschaftsdetails sowie dem Hintergrundbild mit der Arche. Sie sind auf Leisten an den Seitenwänden eines schmalhohen Kastens hintereinander aufgelegt und können in einem um 45° geneigten Spiegel als Gesamtbild von unendlicher Tiefe betrachtet werden [33]). Dieser Spiegel und seine Funktion machen allerdings auf einen nicht unwesentlichen Unterschied aufmerksam, der aus der Art der Bildbetrachtung resultiert: Während beim Guckkasten die genau berechnete und konstruierte zentrierte Fixierung des Auges durch Sehschlitze, Gucklöcher oder den Spiegel der Linearperspektive ein größeres Gewicht zuweist, arbeitet die Hinterglasmalereianlage wesentlich mit den Mitteln der Luftperspektive [34]).

Sind wir auch heute noch nicht imstande anzugeben, wann genau ein Bildwerk, wie der „Kasten Noah", entstand, so haben wir mit dem Termin der Arbeitsaufnahme Engelbrechts wenigstens einen gewissen Anhaltspunkt. Engelbrecht macht sich 1719 als Kunstverleger selbständig. Und hier nun ergeben sich bemerkenswerte Relationen zu anderen Ereignissen des Augsburger Kunstlebens, aus denen vielleicht noch weiterreichende Schlüsse zu ziehen sind: 1710 erscheint in Augsburg bei Jeremias Wolff die deutsche Ausgabe von Dubreuils Perspektivlehre [35]), nachdem ebenda vier Jahre zuvor der erste, 1711 dann der zweite Band von Pozzos Werken ins Deutsche übersetzt und nachgestochen wurde [36]). Es wäre durchaus möglich, daß von diesen Büchern Anregungen ausgegangen sind, die zur Entwicklung des Perspektivbildwerkes in Miniaturform geführt haben. Zumindest aber zeigt sich, daß sich in Augsburg im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts verschiedenste Gegeben-

heiten literarischer, künstlerischer und ökonomischer Art zu einer einzigartigen Konstellation zusammendrängen, aus der heraus die Idee des Perspektivbildwerkes an sich und seine Umsetzung in verschiedene Bereiche, den volkstümlichen der Gebrauchsgraphik und des Papierspielzeuges oder auch den stilkunstbezogenen der Hinterglasmalerei erwachsen konnten.

Ist also diese Oberammergauer Hinterglasmalereikrippe in ihrer Erscheinung und Ausführung ein höchst eindrucksvolles Beispiel für die Vielseitigkeit der Augsburger Kunst im Übergang vom Barock zum Rokoko, so mag darüber hinaus ihre technische Invention den Anreiz bieten, ein offensichtlich noch viel zu gering geachtetes Kapitel volkstümlicher Gebrauchskunst des 18. Jahrhunderts einer systematischen Bearbeitung zu unterziehen.

Anmerkungen

[1]) Gislind M. Ritz, Beiträge zu einer Stilkunde der Hinterglasmalerei am Staffelsee (Bayer. Jahrbuch für Volkskunde 1966/67, S. 95 ff.). Das hier besprochene Stück stammt nicht aus der Sammlung Krötz, die den Hauptteil des Oberammergauer Hinterglasbild-Bestandes ausmacht; seine Provenienz ist ungeklärt.

[2]) Die Maße des Rahmens: 65,8×49,5 cm.

[3]) Die Scheiben werden von oben eingeschoben und von Führungen in Rillenform gehalten. Der Kasten war offenbar ursprünglich oben offen, wurde aber bei einer im Jahre 1970 in den Werkstätten des Bayer. Nationalmuseums in München vorgenommenen Konservierung des Stückes abgedeckt.

[4]) Der Erhaltungszustand des Stückes ist nicht besonders gut. Die Scheiben 3, 4 und 5 weisen alte Sprünge auf, die einmal geklebt und teilweise auch übermalt wurden. Die Malerei ist, vor allem an den beiden vorderen Scheiben, sehr stark ausgefallen.

[5]) Rudolf Oldenbourg, Peter Paul Rubens (= Klassiker der Kunst, Bd. 5), Stuttgart und Berlin 1921, Abb. 277. Das Bild befindet sich im Museum Antwerpen.

[6]) Vergl. hiezu Bruno Bußart, Zur Augsburger Malerei des Barock, in: Augsburger Barock, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung, Augsburg Juni-Oktober 1968, S. 95 ff. Zur Aufnahme flämischer Vorbilder im Augsburger Kunstbetrieb vergl. im übrigen auch Maria Lanckorónska, Die Augsburger Druckgraphik des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Augusta 955—1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs. München 1955, S. 347, insbesondere S. 355 f.

[7]) Der Rahmen ist zweifellos original zugehörig. Leider sind die heutige dickbraune Bemalung der Leiste und die heutige Goldfarbe der Eckstücke eine wesentlich spätere Veränderung.

[8]) Vergl. Gislind M. Ritz, Die bürgerlich-handwerkliche Hinterglasmalerei des 18. Jahrhunderts in Augsburg (Bayer. Jahrbuch für Volkskunde 1964/65, S. 47 ff., insbesondere S. 57 ff.).

[9]) Dies., wie Anm. 8, S. 69.

[10]) Allerdings befand sich vor einigen Jahren im Augsburger Kunsthandel anscheinend ein der Oberammergauer Hinterglasbildkrippe verwandtes Objekt, dessen heutiger Standort leider unbekannt ist; eine Landschaft als Hinterglas-Kulissenbild, bestehend aus 2 bis 3 Scheiben, die Technik hier Gold-Silber-Hinterglasradierung, was ja dem Sedelmaierschen Stile näher käme. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Dr. R. Schuster, Zwiesel.

[11]) Vergl. Katalog Augsburger Barock, siehe Anm. 6, S. 101.

An Bergmüllers Stilistik fällt die starke Verpflichtetheit gegenüber der Kunst des späteren 17. Jahrhunderts auf, die sich erst um 1730 unter dem Druck der jüngeren Generation verliert und einer ausgesprochenen Rokokohaltung Platz macht. Im übrigen ist Bergmüller ein Mann mit sehr vielseitigen künstlerischen Interessen und Fähigkeiten; so ist er unter anderem sehr stark an der Ausbildung der Augsburger Gebrauchsgraphik des 18. Jahrhunderts beteiligt.

[12]) Für die freundliche Unterstützung bei allen theaterhistorischen Fragen darf ich den Herren des Theatermuseums in München, an erster Stelle Herrn Direktor Dr. G. Schöne, aufrichtig danken.

[13]) Vergl. dazu Günter Schöne, Die Entwicklung der Perspektivbühne von Serlio bis Galli-Bibiena nach den Perspektivbüchern (= Theatergeschichtliche Forschungen Bd. 43). Leipzig 1933, S. 51 ff.

[14]) Als Erfinder der Kulissenbühne ist wohl Giovanni Battista Aleotti anzusehen. Er scheint eine solche das erste Mal 1606 für das Theater der Academie dei Intrepidi in Ferrara errichtet zu haben, vergl. G. Schöne, wie Anm. 13, S. 51.

[15]) Andrea Pozzo, Perspectivae pictorum atque architectorum ..., 1. Aufl., Rom 1693—1700; Deutsche Ausgabe unter dem Titel: Der Mahler und Baumeister Perspektiv, 2 Bde., Augsburg (1706 bzw. 1711); zu dieser letzteren vergl. Katalog Augsburger Barock, siehe Anm. 6, S. 434.

[16]) Die Kulissen sind meist aus Stoff gefertigt.

[17]) A. Pozzo, s. Anm. 15, Bd. I, Fig. 71.

[18]) A. Pozzo, s. Anm. 15, Bd. II, Fig. 60 sowie ff.

[19]) A. Pozzo, s. Anm. 15, Bd. II, Fig. 66.

[20]) Vergl. dazu die Arbeiten von Nikolaus Grass und Anton Dörrer in: Nikolaus Grass (Hrsg.), Ostern in Tirol (= Schlernschriften 169). Innsbruck 1957, insbesondere S. 181 ff., 221 ff., 279 ff., sowie Alfred Karasek-Langer, Barockes Wurzelwerk der Weihnachtspyramide. Beziehungen der Volkskunst zum kirchlich-höfischen Brauch des 16.—18. Jahrhunderts, in: Volkskunde und Volkskultur. Festschrift für Richard Wolfram, hrsg. von Helmut Fielhauer. Wien 1968, S. 164 ff., insbesondere S. 177 ff. Zum Castrum Doloris vergl. den gleichnamigen Artikel von Edmund W. Braun, in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. III, Stuttgart 1954, Sp. 372 ff.

Als Beispiel für den oberbayerischen Raum, für den leider noch keine Zusammenstellung existiert, sei nur auf die berühmte, ca. 12 m hohe Szene des um 1780 von Furtner gemalten Hl. Grabes in Frauenchiemsee verwiesen, vergl. dazu Gislind Ritz, Eucharistia. Deutsche eucharistische Kunst, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung, München 1960, Kat.-Nr. 290.

[21]) Lkr. Landsberg/Lech, Obb.; 1732—39 nach den Plänen von Johann Michael Fischer erbaut. Der Hochaltar, auf den hin der gesamte Raum theaterartig ausgerichtet ist, entstand nach Entwurf von François Cuvilliés d. Ä., dem Erbauer des berühmten Rokokotheaters in der Münchener Residenz. Vergl. dazu Hans Jakob Gebhart und Hugo Schnell, Kirchenführer von Dießen (= Kleine Kirchenführer des Verlages Schnell und Steiner, München, Nr. 300) [1]1934, [2]1956 durch Norbert Lieb; vergl. im weiteren ders., Barockkirchen zwischen Donau und Alpen. München 1953, S. 61 ff.

[22]) Dießen, Kirchenführer S. 7 bzw. 12. Leider ist dieser Altar theatergeschichtlich noch nicht bearbeitet. Die Malerei der Kulissen schreiben die beiden Kirchenführer dem bereits oben genannten Augsburger Maler J. G. Bergmüller zu, von dem die Deckenfresken der Dießener Kirche stammen. Doch ist diese Zuschreibung nicht unbestritten. Träfe sie zu, so wäre unser obiger Hinweis auf diesen Maler und seine künstlerische Stellung besonders angebracht.

[23]) Zur Wechselbeziehung von Schaubühne, Theater und Krippe vergl. Rudolf Berliner, Die Weihnachtskrippe. München (1955), Stichwort Bühne S. 237, sowie Albert Walzer, Schwäbische Weihnachtskrippen aus der Barockzeit. Konstanz 1960, S. 18, Abb. I, und Alfred Karasek-Langer, Krippentheater und bewegliche Krippe im Sudetenraum (Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde VIII, 1964, S. 171 ff.).

[24]) (Jean Baptiste Dubreuil), La Perspective pratique. Paris 1642 ff., Bd. III, Paris 1649, Kap. IV, S. Cciij ff. bzw. S. 101.

[25]) J. B. Dubreuil, s. Anm. 24, S. Cciiji ff.

[26]) Vergl. dazu Walter Röhler, Große Liebe zu kleinen Theatern. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Papiertheaters. Hamburg (1963). Das eigentliche Thema des Buches sind allerdings die veritablen Papiertheater, also Szenen mit Figuren, des 19. und 20. Jahrhunderts. Ihre Vorläufer im 18. Jahrhundert sind nur einleitend erwähnt.

[27]) Friedrich Schott, Der Augsburger Kupferstecher und Kunstverleger Martin Engelbrecht und seine Nachfolger. Ein Beitrag zur Geschichte des Augsburger Kunst-

und Buchhandels von 1719 bis 1896. Augsburg 1924. Zu Engelbrecht vergl. auch Adolf Spamer, Das kleine Andachtsbild vom 14. bis zum 20. Jahrhundert. München 1930, S. 223 ff. sowie Wolfgang Brückner, Populäre Druckgraphik Europas. Deutschland vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. München 1969, S. 97 ff., jedoch ist hier das Thema des Papiertheaters im weitesten Sinn nicht in den Kreis der Untersuchungen einbezogen.

Im Herbst 1971 fanden in München (Stadtmuseum) und anschließend in Paris (Goethe-Institut) Ausstellungen zur Geschichte der Guckkasten-Kunst statt, die jeweils auch eine Anzahl von Werken M. Engelbrechts zeigten. Vgl. dazu den Ausstellungskatalog mit kurzer Einführung von Günter Böhmer.

[28]) Die wenigen in der Literatur bisher behandelten und abgebildeten Exemplare — W. Röhler, s. Anm. 26, Abb. I, sowie Lenz Kriss-Rettenbeck, Materielle und spirituelle Perspektive und Tiefenraum in volkstümlichen Krippen des 19. und 20. Jahrhunderts (Bayer. Jahrbuch für Volkskunde 1969, Abb. 5) — werden in die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert; doch muß eine gewisse Anzahl von Arbeiten zu Lebzeiten Martin Engelbrechts, also vor 1756, entstanden sein.

[29]) Abb. bei L. Kriss-Rettenbeck, s. Anm. 28, Abb. 5.

[30]) W. Röhler, s. Anm. 26, S. 8, T. I.

[31]) Vergl. Paul Adolf Kirchvogel, Artikel Diorama, in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. IV, Stuttgart 1955, Sp. 34 ff.

[32]) W. Röhler, s. Anm. 26, T. I.

[33]) W. Röhler, s. Anm. 26, S. 8.

[34]) Zur Frage der Perspektive im volkstümlichen Bereich vergleiche allgemein und umfassend L. Kriss-Rettenbeck, s. Anm. 28, zum Papiertheater im besonderen S. 196.

[35]) Katalog Augsburger Barock, s. Anm. 6, Kat.-Nr. 647, S. 435.

[36]) Katalog Augsburger Barock, s. Anm. 6, Kat.-Nr. 646, S. 434.

Die Volkserzählungen Mallorcas

Versuch einer kartographischen Erfassung

(Mit einer Karte im Text)

Von Felix Karlinger, Salzburg

Zwar fehlt für Mallorca noch eine so umfassende Bibliographie der bisher in Druck und Manuskript festgehaltenen Volkserzählungen wie wir sie für die Insel Sardinien in der vorbildlichen analytischen Bibliographie Enrica Delitalas haben [1]), aber der reiche Niederschlag, den das mallorquinische Erzählgut in gedruckten Ausgaben gefunden hat, erlaubt doch, eine Karte zu entwerfen, zu deren Ergänzungen höchstens noch kleinere Lokalsagen kommen dürften, denn größere Erzählkomplexe, die nicht bereits aufgenommen wären, sind heute kaum mehr feststellbar.

Man darf freilich nicht meinen, unsere Karte, für deren technische Gestaltung ich Frau Dr. Kristin Müller zu Dank verpflichtet bin, könnte ein Bild des tatsächlichen Vorkommens heutiger oder ehemaliger Erzählpraxis vermitteln. Dazu wurde in den vergangenen Jahrzehnten zu wenig systematisch gesammelt. Es ist zwar kein reines Spiel des Zufalles, daß bestimmte Orte so reich vertreten sind und gewisse „weiße Flecken" auftreten, denn die Sammler haben sehr wohl gewußt, wo die Quellen der Erzähltradition reicher und wo sie spärlicher flossen; aber trotzdem sind mancherlei subjektive Momente für die Wahl der Orte, an denen gesammelt wurde, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Es war eben wichtig, wo jeweils die Sammler entweder selbst beheimatet waren oder ihre Sommerfrische wählten, und wo sie entweder Besitzungen oder Freunde hatten. Vielerlei Imponderabilien haben sich so auf die Sammeltätigkeit ausgewirkt.

Die Periode, in der auf Mallorca vor allem Volkserzählungen gesammelt wurden, umfaßt etwa einen Zeitraum von fünfzig Jahren, wenn man die Anfänge und die Nachläufer außer acht läßt. Die ersten mallorquinischen Märchen erschienen in Zeitschriften. 1872 begann die „Revista Balear" mit der Veröffentlichung von Märchen, wobei es sich — wie etwa bei „Los tres fills del Rei" — noch mehr um Nachdichtungen oder doch zumindest stilisierende Nacherzählungen und nicht um Originalaufnahmen handelte. Auch die „Contarelles" aus der Feder von Alcover (1885) enthalten zwar drei Märchen, die wir jedoch unberücksichtigt lassen können. Fast allen Frühausgaben fehlen Angaben über den Erzähler und über den Ort. Erst mit den „Rondayes de Mallorca" des österreichischen Erzherzogs Ludwig Salvator begann 1895 eine Serie von Ausgaben, die auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Ludwig Salvator (der Sohn des letzten Großherzogs der Toscana Leopold II.) hatte sich 1872 auf der Insel

niedergelassen. Die Wissenschaft verdankt ihm eine Reihe von wertvollen Studien; aber auch die Märchensammlung bemüht sich um Quellennachweise wenigstens hinsichtlich der Ortschaften, wo die Geschichten niedergeschrieben wurden. Über den Stil seiner Erzählungen und die Technik seines Sammelns haben wir bereits einmal berichtet [2]).

Die größten Verdienste um die Volkserzählungen Mallorcas hat sich jedoch Monsignor Antoni M. Alcover (1862—1932) erworben. Seine umfangreiche Sammlung begann in erster Auflage 1896 zu erscheinen, und als sie 1935 abgeschlossen wurde, hatten zahlreiche Bände bereits eine Neuauflage erfahren. Die definitive (3.) Ausgabe soll 24 Bände umfassen, von denen 22 bereits erschienen sind, und wird von Alcovers Mitarbeiter, Prof. Francesc de B. Moll, betreut. Mit wenigen Ausnahmen enthält sie genaue Angaben über die Namen der Erzähler, Ort und Datum der Aufnahme.

Zu stilistischen Problemen der Erzählungen Alcovers hat kürzlich Moll [3]) Stellung genommen. Das Problematische seiner Ausgabe ist, daß er gelegentlich aus verschiedenen Fassungen eines Märchens bzw. aus unterschiedlichen Varianten mehrerer Erzähler selbst eine „Fassung" synthetisierte. Zwar besaß Alcover durch seinen jahrzehntelangen Kontakt mit der Erzählpraxis eine große Erfahrung, aber es ist heute nicht mehr ohne weiteres kontrollierbar, wieweit ihm nicht gelegentlich das eigene Temperament und die eigene Erzählbegabung durchgegangen ist. Auf jeden Fall sind seine Angaben und Fußnoten ein wertvoller Beleg dafür, wo und zu welchen Zeiten Volkserzählungen lebendig waren.

Es wäre nun ein eigenes Unterfangen zu untersuchen, wieweit sich für bestimmte Orte Erzählgattungen stärker durchgesetzt haben. Nicht nur die Erzähler prägen den Typus ihrer Geschichten, sondern auch das Publikum hat seinen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Auswahl der Motive und auf den Stil des Erzählens. Es wäre etwa herauszustellen, daß die Fischer stärker schwankhafte Züge bevorzugen, andererseits weniger realistisch darstellen als die Erzähler bäuerlicher Provenienz. Zu einer detaillierten Interpretation der Karte fehlt uns jedoch hier der Platz.

Der Erzherzog Ludwig Salvator, Alcover und Joan Amades haben ihre Texte auf der Insel selbst aufgezeichnet. Bei den Texten von Seus-Wirwitz und von meiner Wenigkeit handelt es sich um Tonbandaufnahmen, die teils in Valencia, teils in Paris von aus Mallorca stammenden Erzählern gemacht wurden.

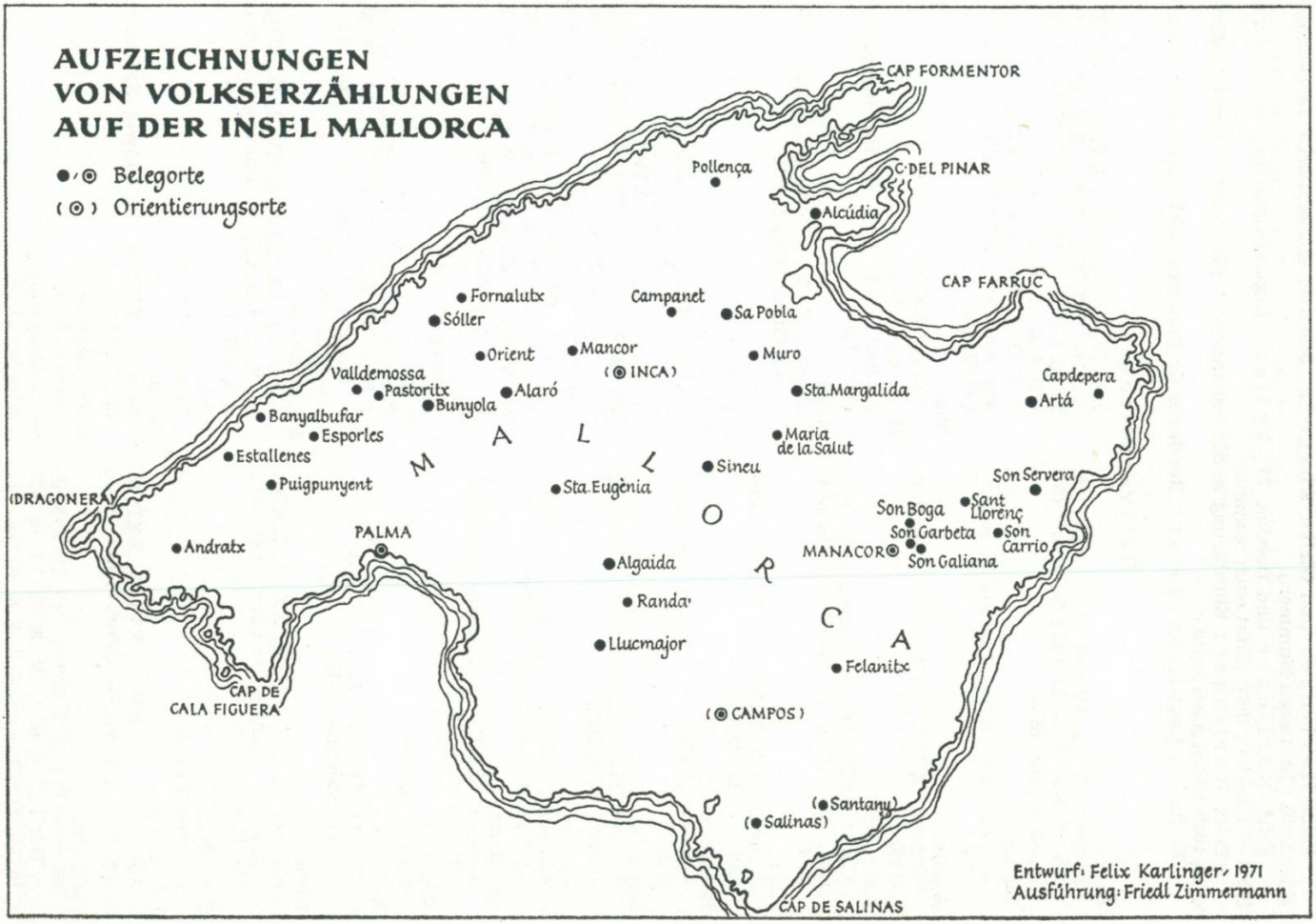
In der Karte wurden jene Texte der Alcover'schen Ausgabe nicht berücksichtigt, die aus der Stadt Ciutadella stammen, weil dieser Ort auf Menorca liegt. Manche Namen — wie zum Beispiel „Son Boga" und „Son Garbeta" — wird man auf einer normalen Karte nicht finden, weil es sich um Einzelgehöfte und nicht um Siedlungen handelt.

Verzeichnis der Belegorte

Bibliographischer Nachweis
bzw. Schlüssel zum Ortsverzeichnis

Antoni Maria Alcover: Aplech de Rondaies Mallorquines. (Zitiert wird nach der 3. Auflage jeweils Band und Nummer der Erzählung.)

Joan Amades: Folklore de Catalunya. Rodallística. Barcelona 1950. (Zitiert nach der Seite.)


AUFZEICHNUNGEN
VON VOLKSERZÄHLUNGEN
AUF DER INSEL MALLORCA
● / ◎ Belegorte
(◎) Orientierungsorte
CAP FORMENTOR
Pollença
C. DEL PINAR
Alcúdia
CAP FARRUC
Fornalutx
Sóller
Campanet
Sa Pobla
Orient
Mancor
Muro
Valldemossa
Pastoritx
Alaró
Bunyola
(◎ INCA)
Sta. Margalida
Capdepera
Artá
Banyalbufar
Esporles
Estallenes
Puigpunyent
Maria de la Salut
Sineu
Sta. Eugènia
Son Servera
Son Boga
Sant Llorenç
Son Garbeta
Son Carrio
Son Galiana
MANACOR ◎
(DRAGONERA)
Andratx
PALMA
Algaida
Randa
Llucmajor
Felanitx
CAP DE CALA FIGUERA
(◎ CAMPOS)
(◎ Santany)
(◎ Salinas)
CAP DE SALINAS
MALLORCA
Entwurf: Felix Karlinger, 1971
Ausführung: Friedl Zimmermann

Karte 10

Felix Karlinger und Ulrike Ehrgott: Märchen aus Mallorca. Düsseldorf-Köln 1968. (Zitat nach Nummer.)
Felix Karlinger und Bohdan Mykytiuk: Legendenmärchen aus Europa. Köln-Düsseldorf 1967. (Zitat nach Nummer.)
Felix Karlinger: Einführung in die romanische Volksliteratur. Band I, München 1969. (Zitat nach Seite.)
Erzherzog Ludwig Salvator: Rondayes de Mollarca 1895. (Zitat nach Seite.)

Ortsverzeichnis

Alaró:
Alcover III: 3, IV: 19, V: 7, XIV: 15, XXIII, XXIV. — Ludwig Salvator: (57, 78, 88, 91, 185, 187).

Alcúdia:
Alcover XV: 8. — Ludwig Salvator: (214).

Algaida:
Alcover XXIV. — Ludwig Salvator: (133).

Andratx:
Alcover XIV: 16. — Ludwig Salvator: (157, 187, 227). — Karlinger/Ehrgott: (5, 7).

Artá:
Alcover II: 3, XIII: 3. — Ludwig Salvator: (111, 193, 206).

Banyalbufar:
Alcover XXIV. — Ludwig Salvator: (170).

Bunyola:
Alcover III: 2, VII: 6, XII: 1. — Ludwig Salvator: (71, 160).

Campanet:
Alcover IV: 8, 13, VIII: 1, 4, XII: 3, 9, XIV: 13, XV: 15, XVII: 10, XXIII.

Capdepera:
Alcover XXIV. — Ludwig Salvator: (197, 202, 217).

Esporles:
Alcover XXIV.

Estallencs:
Alcover III: 3, IV: 12, XI: 1, XIV: 21. — Ludwig Salvator: (208).

Felanitx:
Alcover XI: 11, XII: 6, XX: 1, XXIII, XXIV. — Ludwig Salvator: (60, 105, 143, 177).

Fornalutx:
Alcover XVI: 1.

Llucmajor:
Alcover V: 14, XV: 3, XVI: 5, XXI: 9, XXIV. — Ludwig Salvator: (116).

Manacor:
Alcover I: 1, 2, 7, 8, 9, 10, 12, II: 2, 5, 6, 9, III: 1, 3, 5, 6, 7, IV: 8, 10, 13, 15, 17, 18, 19, 21, 22, V: 1, 2, 3, 4, 8, 10, 11, VI: 5, 8, 12, VII: 2, 9, IX: 4, 6, 7, X: 3, XII: 7, XIII: 5, 7, XIV: 2, 4, 5, 6, 8, 12, 14, 19, 20, 22, XV: 4, 7, 10, 12, XVI: 2, 3, 5, XVII: 1, 3, 4, 6, 11, XVIII: 4, XIX: 1, 6, XX: 2, 5, XXI: 5, 8, 9, XXIII, XXIV. — Ludwig Salvator: (25, 186, 191). — Karlinger/Ehrgott: (1, 12, 17).

Mancor:
Alcover XXIV.

Maria de la Salut:
Alcover XIII: 1, 2. — Karlinger/Ehrgott: (13).

Muro:
Alcover X: 7. — Ludwig Salvator: (85). — Karlinger/Ehrgott: (4).

Orient:
Alcover XXIV.

Palma (Ciutat):
Alcover II: 3, 4, III: 2, 3, IV: 12, V: 5, 14, VI: 4, 11, 14, VIII: 1, IX: 3, X: 6, XI: 2, XII: 5, XIII: 11, XIV: 1, 18, XV: 5, 10, 14, XVI: 4, 5, XVII: 4, XVIII: 1, 8, XX: 1, XXI: 7, XXIV. — Ludwig Salvator: (1, 9, 10, 17, 41).. — Amades: (246, 377, 420, 861, 1243). — Karlinger/Ehrgott: (10, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33). — Karlinger/Mykytiuk: (7, 8, 9). — Karlinger: (241, 244).

Pastoritx:
Alcover XV: 17.

Pollença:
Alcover III: 3, IV: 5, 8, 16, 20, V: 6, IX: 3, X: 4, XI: 8, XV: 9, XVII: 8, 10, XXIV. — Ludwig Salvator: (11, 50, 129). Karlinger/Ehrgott (2).

Puigpunyent:
Alcover IV: 3, XIII: 11, XV: 1, 13, XVII: 10, XXI: 3, XXIV. — Ludwig Salvator: (151, 154, 165).

Randa:
Alcover XIII: 9.

Sa Pobla:
Alcover XIII: 8. — Ludwig Salvator: (67, 98, 173).

Santa Eugènia:
Alcover V: 13.

Santa Margalida:
Alcover IX: 5.

Santany:
Ludwig Salvator: (198).

Sant Llorenç:
Alcover I: 5, 11, II: 4, 7, III: 1, 2, 3, 5, 6, IV: 6, 7, VI: 7, 10, VII: 1, 5, IX: 1, 2, XI: 9, XII: 1, XIII: 11, XIV: 1, 3, 10, 11, XVI: 1, XVII: 2, 9, XIX: 5, XX: 2, 4, XXI: 4, 5, 6, XXIII. — Ludwig Salvator: (218).

Sencelles:
Alcover XXIII.

Sineu:
Alcover II: 7, III: 5, IV: 11, VI: 2, VII: 9, IX: 3, X: 1, 6, XII: 1, 2, 4, 8, XVI: 1, 6, XVII: 4, 12, XVIII: 8, XIX: 2, 4, XXI: 2, 5.

Sóller:
Alcover IV: 1, 14, XIV: 9, XXIV. — Ludwig Salvator: (159).

Son Boga:
Alcover I: 1.

Son Carrió:
Alcover IV: 2, VI: 13, VII: 5, X: 5, XI: 3, 4, XIV: 17, XVIII: 3, XX: 3, XXIV. — Karlinger/Ehrgott: (21).

Son Galiana:
Alcover VII: 5.

Son Garbeta:
Alcover II: 7, IV: 4, VII: 3, 4, XVIII: 6.

Son Servera:
Alcover I: 3, 4, 6, II: 1, 3, 4, 7, III: 2, 4, IV: 6, V: 10, 12, VI: 1, 9, VII: 1, VIII: 1, 2, 3, IX: 2, 5, X: 2, 3, 5, XI: 5, 7, 10, XII: 1, XIII: 4, 6, 10, XIV: 2, 13, 18, XV: 2, XVI: 1, 5, XVII: 2, 4, 6, 7, 9, 10, 11, XVIII: 2, 5, 6, 8, XIX: 3, 4, XX: 5, XXI: 1, 6, XXIII, XXIV. — Ludwig Salvator: (211). — Karlinger/Ehrgott: (8, 11, 14, 15, 16, 20).

Valldemossa:
Alcover XXIV. — Ludwig Salvator: (221). — Karlinger/Ehrgott: (6).

Anmerkungen

[1]) Enrica Delitala, Gli studi sulla narrativa tradizionale sarda. Profilo storico e bibliografia analitica. Cagliari 1970.

[2]) Karlinger/Ehrgott, Nachwort, S. 281.

[3]) Francesc de B. Moll, Le censure moral de Mossen Alcover a les seves „Rondaies Mallorquines", in: Homenaje a Elias Serra Rafols, La Laguna 1970, S. 39—50.

„Calembourg“

Zur Mobilität populärer Lesestoffe

Von Elfriede Moser-Rath, Göttingen

In einer Geschichte französischer Popularliteratur von 1854 [1]) ist das Kapitel über die heiteren Volksbücher mit „Facéties, bon mots, calembours“ überschrieben. Im Text ist öfters von calembour(g)s in der Bedeutung von Wortwitz oder scherzhafter Wortspielerei die Rede. Man muß wohl nicht in Wien geboren und von Leopold Schmidt in die Erzählforschung eingeführt worden sein, um bei dieser Bezeichnung an ein berühmtes Schwankbuch, die Geschichte des Pfaffen von Kahlenberg [2]), erinnert zu werden.

Daß dies keine neue Entdeckung, vielmehr eine schon lang umstrittene Frage ist, ergab die weitere Lektüre im einschlägigen Themenkreis. Es ist sogar erstaunlich viel darüber geschrieben worden, nicht nur von französischen, sondern auch von deutschen Philologen. Denn calembour war Ende des 18. Jahrhunderts auch in den deutschen Sprachgebrauch übergegangen, als Charakteristikum der französischen Konversation und als eher abfällige Bezeichnung für platte Einfälle oder faule Wortspiele, eben im Sinn von Kalauer, der nichts, wie mitunter vermutet, mit dem Städtchen Kalau zu tun haben, sondern um 1850 aus einer Verschleifung von calembour entstanden sein soll [3]). Im „Journal des Luxus und der Moden“ von 1805, in Goethes Briefwechsel mit Zelter, bei E. T. A. Hoffmann und vielen anderen ist noch das französische Fremdwort zu finden [4]). Karl Gutzkow gab in seinen Reiseeindrücken von 1845 folgende Erklärung dazu: „Ein kahlenberger Spaß ist ein Calembour, ein ‚Wiener Bär‘ “, was ihm an Ort und Stelle aufgegangen oder aus der Literatur bekannt geworden sein mag [5]). Da es hier nicht nur um die Geschichte eines Wortes, sondern um Vermittlungsprobleme im Bereich volkstümlichen Lesestoffes geht, schien es verlockend, die Spuren weiter zu verfolgen.

In älteren literarwissenschaftlichen Arbeiten ist der mögliche Bezug von calembour(g) auf den Pfaffen von Kahlenberg durchaus präsent. Wilhelm Heinrich Wackernagel schreibt beispielsweise in einer Miszelle von 1846: „Der Name des Kalenbergers war sprichwörtlich, seine Abenteuer landläufige Anekdoten, noch im sechzehnten, noch im siebzehnten Jahrhundert... Selbst die Calembourgs der Franzosen mögen von ihm den Namen haben.“ [6])

1854 bemerkt J. M. Lappenberg in seiner Eulenspiegel-Ausgabe [7]), wie rasch doch deutsche Schwankbücher nach Frankreich gelangt wären. So sei das erstmals 1494 aufgelegte „Narrenschiff“ des Sebastian Brant schon drei Jahre danach in zwei französischen Übersetzungen in Paris nachzuweisen. „Nicht viel später“, meint Lappenberg, „dürfte in Frankreich der Pfaffe von Kahlenberg bekannt geworden sein und Eingang gefunden haben. Der in die Weltsprache

übergegangene Ausdruck Calembourg für ein Wortspiel scheint nicht besser zu erklären, wenngleich, wie in Deutschland die ältesten Ausgaben und die englische Übersetzung bis auf ein Fragment, so die französische vielleicht ganz untergegangen ist. Allerdings wäre es richtiger, jene Wortspiele Eulenspiegeleien anstatt Kalenberger zu nennen, da Ulenspiegel mehr als jener Pfaffe mit Worten spielte ... Doch wie Neithart und der Kalenberger mit Eulenspiegels Namen von den Deutschen bezeichnet sind, so konnte eine solche ähnliche Verwechslung noch leichter von den Franzosen begangen werden, welchen Espiègle schon früh den Begriff harmloser Possen, besonders wie sie von Kindern verübt werden, vergegenwärtigte."

Damit hat Lappenberg auf den Parallelfall hingewiesen, der in der Diskussion um calembour immer wieder ins Treffen geführt wird. Von den „Aventures de Till Ulenspiègle", zuvor schon in der flämischen Version in Paris bekannt, 1532 und danach noch oft und bis heute immer von neuem in französischer Übersetzung aufgelegt, leitet sich das Wort espiègle, adjektivisch und substantivisch gebraucht, als Bezeichnung schalkhafter Kinder her. Der Bedeutungswandel der schon im 16. Jahrhundert üblichen verkürzten Namensform für den deutschen Spaßmacher ist für das 17. Jahrhundert bezeugt, ebenso espièglerie für Schalkhaftigkeit oder Schelmenstück [8]).

Im gleichen Jahr wie Lappenberg, also vermutlich unabhängig von ihm, befaßte sich Philarète Chasles mit „Les espiègles allemands au XVI[e] siècle" [9]). Er zählt eine Reihe einschlägiger Bücher auf, die durch den Buchdruck, „nouvelle et terrible invention", in dieser Zeit rasche Verbreitung gefunden hätten, so „le Roman du Renard, le Vaisseau des Fous, les adventures de l'Espiègle, les bons tours du moine Rush, du Curé de Calemberg et du Curé Amis ..." und bemerkt dazu: „Peut-être l'illustre abbé de Calemberg a-t-il légué à la française les deux mots calembourg et calembredaine, qui ont fort intrigué les philologues." Eine französische Ausgabe weiß allerdings auch Chasles nicht zu nennen.

Diesen Mangel bestätigt 1886 der Schweizer Theodor Süpfle [10]), der sich ausführlich mit den deutsch-französischen Literaturbeziehungen beschäftigte. „Von den Schwänken des Pfaffen von Kalenberg, welche am frühesten, schon ziemlich bald nach Anfang des genannten Jahrhunderts bei unseren Nachbarn bekannt geworden sein müssen, scheint gar keine Übersetzung sich vor dem Untergang gerettet zu haben. Aber die Erinnerung an ihn und seine Späße ist nicht untergegangen, und noch jetzt lebt der Name des Pfaffen von Kalenberg bei den Franzosen in dem Wort calembour (ebenso in calembredaine) fort, mit welchem sie die bekannte Gattung von Wortspielen bezeichnen." Der gleichen Ansicht ist auch Virgile Rossel 1897 unter Berufung aus Chasles [11]).

Karl Schorbach hingegen, der 1905 alle noch erreichbaren oder zu erschließenden Ausgaben des Schwankbuchs für seine Einleitung zu einer Faksimile-Ausgabe zusammengestellt hat [12]), meinte: „In den romanischen Ländern scheint sich die Geschichte von den Schelmenstreichen des Pfaffen vom Kalenberg nicht verbreitet zu haben. Wenigstens ist bisher kein Denkmal der romanischen Literatur bekannt geworden, in welchem jene weitberühmte Schwanksammlung nachgeahmt, benutzt oder zitiert wurde. Manche glauben jedoch, daß das Kalenbergerbuch in Frankreich nicht unbekannt geblieben wäre, und weisen auf die französischen Ausdrücke ‚calembour' (nebst Ableitungen) und ‚calembredaine' hin, welche sie als Lehnworte, wohl aus dem Englischen [?] auffassen.

Es ist indes fraglich, ob das verhältnismäßig junge Wort calembour auf unsern alten Kahlenberger zurückgeht, denn dessen Späße und Possen laufen keineswegs auf calembours oder Wortspiele hinaus. Neuerdings hat man denn auch versucht, andere Etymologien für den Ausdruck zu finden."

Den Philologen also schien der Rückschluß von dem Wort auf eine verlorengegangene Übersetzung nicht überzeugend. Die alte gängige Bezeichnung für Wortspiel sei équivoque gewesen, heißt es, während calembour erst seit 1768 nachzuweisen sei [13]). Die stattdessen angepeilten Etymologien sind erstaunlich vielfältig.

So suchte man nach einem anderen geographischen Bezug, zum Beispiel auf einen Grafen von Calemberg in Westfalen, der am Hofe des Königs Stanislaus von Polen gelebt und mit seinem mangelhaften Französisch zu lächerlichen Verwechslungen Anlaß gegeben haben soll [14]). Genauere Angaben hierzu fehlen leider.

Im großen Dictionnaire von Littré (nicht in der alten Ausgabe von 1869, sondern in neueren Editionen) [15]) findet sich außer einem Hinweis auf Chasles eine weitere Anekdote nach einer nicht datierten und auch sonst etwas ominösen Quelle. Es handelt sich um eine „Les Montgenettes" betitelte Sammlung von Liedern, „composées à Montgent [ein bisher nicht auffindbarer Ort] par de bons vivants de la société d'autrefois". In dieser Gesellschaft habe sich eines Tages ein Abbé Cherié befunden, der sich wie die anderen als Stegreifdichter hervortun wollte. Auf eine Melodie von Lulli hätte er die Verszeile „Pleurons tous en ce jour..." gesungen, wäre danach jedoch ins Stocken geraten und schließlich, von der Runde zum Weitersingen gedrängt, auf dem Reim „... du bois de calambour" verfallen. Damit war nicht etwa der Wienerwald gemeint, bois de calambour (aus portug. calambac, calambuco) bezeichnet vielmehr das grünliche, wohlriechende Holz der exotischen Aloepflanze, das von Kunsttischlern für allerlei kostbare Dinge verwendet wird [16]). Der Reim des Abbé war also völlig sinnlos, soll auch von jener Gesellschaft als lächerlich empfunden worden sein und zu weiteren Späßen und Wortspielen Anlaß gegeben haben. Dazu folgende Interpretation: „Ce mot de calambour fut tant repété ce jour là et depuis par la société de Montgent, pour signifier comiquement et allégoriquement fadaise, baliverne, pauvreté qu'il a fait fortune et est devenue proverbe", es habe sich unabhängig von der Geschichte weiter verbreitet und nach und nach die Bedeutung von équivoques, coq à l'âne (= Gedankensprung) und endlich jeu de mots angenommen. Diese „historiette" wird allerdings in anderen Wörterbüchern nicht erwähnt oder als unverbürgt abgetan [17]).

Lautlich Anklingendes gibt es, wie meistens in der Etymologie, noch mehr. Heyse vermutet eine Ableitung aus arabisch kalam-barad = kalte oder schwache Worte [18]). Eine sehr merkwürdige Gedankenverbindung findet sich bei Schmeller. Dort ist auf die im Grimm'schen Wörterbuch angeführte, in der Vulgärsprache weithin gebräuchliche Bezeichnung kalter Bauer für onanieren (im Gegensatz zu warmer Bauer für Beiwohnung), niederdeutsch kalle bur verwiesen [19]).

Ansonsten wird calembour gemeinhin als verkürzte Form von calembredaine oder calembourdaine zu erklären versucht [20]), was zumindest der Bedeutung nach (lächerliche Bemerkung, Ausflucht, Schwindelei) gerechtfertigt erscheint, auch im Hinblick auf das sehr alte Wort bourde = conte inventé pour

abuser, jouer quelqu'un; baliverne, invention, mensonge, plaisanterie [21]). Es wird aber auch auf norm. calemberdaine = Unterrock mit Leibchen, wollene Bauchbinde verwiesen [22]), was nach Trübner als „neuere Erklärung" dem Bezug auf den Kahlenberger, der „nie eine Übersetzung ins Französische erfahren" habe, vorzuziehen sei; vergleichsweise werden Flausen zu Flaus, Zoten zu Zotte angeführt [23]). Neuere französische Wörterbücher beschränken sich auf das Eingeständnis „étymologie douteuse" oder „origine inconnue" [24]).

Bei all den vielfältigen Bemühungen scheint ein Nachweis übersehen worden zu sein, der schon 1808 J. B. B. Roquefort in seinem Glossar zum Wortschatz der romanischen Sprachen des 11. bis 16. Jahrhunderts geliefert hat [25]). Während calembredaine bzw. calembourdaine gemeinhin für das 18. Jahrhundert angesetzt wird, bringt er unter den relativ wenigen Stichwörtern mit dem Anfangsbuchstaben K das Wort kalenburdenes in der Bedeutung von discours vagues et inutiles, balivernes, sottises, petits excès de jeunesse (!), leider ohne Angabe der speziellen Quelle. Da er aber eben Manuskripte des angegebenen Zeitraums benützte, wäre kalenburdenes für mindestens das 16. Jahrhundert bezeugt. Die Schreibung muß auffallen, da (nach Roquefort) der Buchstabe K im Französischen spätestens im 14. Jahrhundert abgekommen war und von nachfolgenden Schreibern nur zur Konservierung der alten Orthographie oder für Fremdwörter verwendet wurde. Und Fremdwörter wären der Name des Kahlenbergers und etwa daraus entstandene Ableitungen ja gewesen. Man müßte Roqueforts Quellen im einzelnen nachgehen können, um das zu klären.

Alle Argumente gegen diesen Wortbezug wären bündig zu entkräften, hätte man neuerdings einen alten französischen Druck des Kahlenbergerbuches entdeckt, was nicht der Fall zu sein scheint [26]). Der Schluß, daß deshalb auch nie einer vorhanden gewesen sein könne, geht jedoch nicht an. Wie viele alte Drucke sind nicht verloren gegangen! Auch von der Bekanntschaft englischer Leser mit dem „Parson of Kalenborow" wüßten wir ja nichts, wäre nicht das eine fragmentarische Exemplar, übrigens eine Prosafassung nach der niederländischen Übersetzung, erhalten geblieben [27]). Populärer Lesestoff erschien zumeist in billigen Drucken auf wenig haltbarem Papier und wurde buchstäblich zerlesen. Auch spätere, gewiß in weit größeren Auflagen erschienene Schwank- und Anekdotenbücher gehören zu den Raritäten unserer Bibliotheken, zumal diese Art Lektüre ja auch lange Zeit kaum für sammelnswert erachtet wurde. Immerhin ist das Kahlenbergerbuch zweimal, einmal vor 1515, dann zwischen 1560 und 1580, in Straßburg gedruckt worden, also direkt an der Sprachgrenze, und zwar von dem gleichen Verleger wie der Straßburger Eulenspiegel. Es wurden sogar Druckstöcke aus dem Kahlenberger zur Illustration des Eulenspiegelbuches verwendet [28]). Und in eben dieser Straßburger Ausgabe wie in zwei weiteren ist eigens vermerkt, daß man den Streichen des Eulenspiegel etliche „fabuln des Pfaff Amis vnd des pfaffen von dem Kalenberg" hinzugefügt habe [29]). Alle diese Geschichten waren sich im Grundton so verwandt, daß sie leicht ausgetauscht werden konnten. Ein formal ähnliches, vielleicht auf Initiative eines geschäftstüchtigen Buchhändlers entstandenes Buch, die „Histori Peter Lewen", empfahl sich als „der andere Kalenberger" [30]).

Wie Wackernagel schon andeutete, war der fröhliche Pfaffe eben ein sprichwörtlich gewordener Topos, was die teils scherzhaft wohlwollenden, teils kritischen Äußerungen von Autoren des 16. Jahrhunderts, wie Sebastian Brant,

Thomas Murner, Heinrich Bebel, Agricola, Luther, Fischart, Nigrinus u. a., bezeugen [31]). Eine Spur, daß dieser Topos — sei es über einen Druck, sei es auf andere Weise — auch ins Französische gedrungen sein könnte, hat Littré am Schluß seines vorhin schon zitierten Artikels über calembour gewiesen [32]). Es handelt sich um ein auch in anderer Hinsicht bemerkenswertes Zeugnis, das der Erzählforschung bisher entgangen zu sein scheint.

François de Bonivard (1493—1570), Prior von St. Victor zu Genf und Chronist der Stadt [33]), schrieb in seinem Werk „Advis et devis de l'ancienne et nouvelle Police de Geneve" [34]) im Kapitel über die Noblesse, er habe in seiner Jugend in Straßburg „en la grande eglise vn prestre appelle Keysersperger", also den berühmten Geiler von Kaisersberg, predigen gehört. Dieser habe keine Predigt gehalten, ohne „quelque farsse conuenable & a propos" einzufügen. Auch in jener Kanzelrede brachte er einen Schwank, als heiteres Exempel für Leute, die über ihren Stand hinauswollten und sich dabei ein X für ein U vormachen ließen. Bonivard bemühte sich, die Geschichte wörtlich wiederzugeben:

„Aupres de nostre ville de Keysersperg (dict il) ha vn village (& le nomma) ou residoit vn bon homeau, qui hauoit vn chevreau de haut gresse. Hauoit aussy vn filz qui nestoit si habille que vn Ulyspiegel ou vn cure de Kallenberg . . ." Der Bauernsohn sollte die fette Ziege seines Vaters auf dem Markt für gutes Geld verkaufen, ließ sich jedoch unterwegs von drei Gaunern einreden, die Ziege sei ein Hund, worauf er sie für geringeres Geld verschleuderte — also die bekannte, auch von Geilers Schüler Johannes Pauli überlieferte Geschichte von allzu leichtgläubiger Einfalt [35]). Uns interessiert hier vor allem die Charakterisierung des Burschen mit dem Gehaben eines Eulenspiegels oder eines Pfarrers von Kahlenberg. Es mag sehr wohl sein, daß Bonivard als aufmerksamer Ohrenzeuge dieses Predigtmärleins eine Wendung Geilers wiedergab. Das Zitat war aber nur dann sinnvoll, wenn er bei seinen französischen Lesern den Eulenspiegel und den Wiener Pfaffen als bekannte Narrentypen voraussetzen konnte.

Man mag es dem wienerischen Lokalpatriotismus zu Ehren des Jubilars zugute halten, daß ich so lang an diesem umstrittenen Beispiel hängengeblieben bin, wiewohl es bezeichnendere gäbe. Am Eulenspiegel ist, wie gesagt, eindeutig erwiesen, daß der Name einer beliebten Schwankfigur zum festen Begriff und sogar zum Lehnwort im Nachbarland werden konnte. Owlglass gewann in England kaum geringere Bedeutung als eingeborene Schelmen, wie Skogan, Skelton, Robin Goodfellow oder Robin Hood, während Holliglass in Schottland den humorvollen Klang verlor und eher zum Schimpfwort wurde [36]). An Friar Rush alias Bruder Rausch, dem teuflischen Unruhestifter aus dem dänischen Kloster Esrom, dessen merkwürdige Geschichte mehrmals verwandelt über eine niederdeutsche Version nach England gelangte, wäre zu zeigen, wie eine solche Gestalt über eine konsequente literarische Tradition nach und nach ihren Charakter verändern und von einheimischen Koboldgeschichten absorbiert werden konnte [37]).

Übersetzer waren, wie man sieht, schon früh am Werk. Kaum daß der Buchdruck eine massivere Verbreitung von Unterhaltungsliteratur möglich gemacht hatte, setzte das große Tauschgeschäft über alle Grenzen der Kulturnationen ein.

Dem Export deutscher Schelmen- und Narrenbücher stand ein mindestens ebenso lohnender Import gegenüber, zunächst vor allem aus Italien. Boccaccios Decamerone war als besondere Delikatesse schon vor der Erfindung des Buchdrucks in viele Sprachen übersetzt worden, nun zählt es zu den gängigsten Büchern und wird zum Muster für viele andere Novellen- und Märchensammlungen [38]). Martin Montanus, Hans Sachs, Jacob Ayrer u. a. haben Boccaccio eifrig ausgeschrieben [39]), und der Niederschlag in der mündlichen Überlieferung war nachhaltig. Die Wege sind freilich oft kurios und lassen sich nur mit Hilfe großer Stoffkenntnis und glücklicher Zufallsfunde verfolgen. So konnte beispielsweise Leopold Schmidt [40]) zu einer Ginevra-Version (Decamerone 2/9), die Romuald Pramberger vom blinden Hirtl und vom krumpen Hois im steirischen Murtal erzählen hörte, einen kleinen Volksbuchdruck von 1826 und einen handschriftlichen Volksschauspieltext des 19. Jahrhunderts aus der allernächsten Nachbarschaft nachweisen [41]).

Auch Poggios Facetien waren schon in handschriftlichen Exemplaren auf Wanderschaft gegangen, nach seinen eigenen Worten „ausgegossen über ganz Italien und zu den Franzosen, Spaniern, Deutschen, Engländern und den übrigen Nationen, die lateinisch sprechen können", und als das Buch nach 15 gedruckten Auflagen vom Tridentiner Konzil auf den Index gesetzt wurde und in Italien nicht mehr aufgelegt werden durfte, blieb es doch in Frankreich, den Niederlanden und in England weiter im Handel [42]). Heinrich Bebel, Johannes Pauli, Jacob Frey u. a. haben Poggio nachweislich ausgiebig benützt [43]), der Pfarrer Arlotto und die beiden florentinischen Hofnarren namens Gonella waren den Deutschen vertraute Figuren [44]). Andererseits wurden etwa Bebels Schwänke nach einer Auswahl von Gastius von Ludovico Domenichi ins Italienische übersetzt [45]). Man braucht im Grunde nur die kenntnisreichen Kommentare von Österley, Bolte oder Wesselski zu den Schwanksammlungen des 16. Jahrhunderts durchzusehen, um einen Eindruck von diesem internationalen Wechselspiel zu gewinnen.

Für die deutschen Kompilatoren des 17. Jahrhunderts werden wiederum französische Quellen wichtig. Man übersetzte unzählige Anekdoten aus dem französischen Herrscherhaus, die ihrerseits nur dort Station gemacht hatten auf der Wanderung von Hof zu Hof [46]). Der Gascogner wurde zum Topos für einfältige Prahler und Aufschneider, Monsieur Goulart zum Typ des dummschlauen Adeligen, auch wenn man seinen Namen bald wieder vergaß und nur seine Späße weitertradierte [47]). Clément Marot, als durchaus seriös gefeierter Dichter der französischen Renaissance am Hofe Franz' I. und der berühmten Margarete von Navarra, geistert als höchst spaßhafter Hofnarr durch die deutschen Schwank- und Anekdotenbücher. Eine eigene Sammlung, „Das Leben des Clément Marot" betitelt, gelangte 1660 über eine niederländische Ausgabe nach Deutschland [48]). Nur etwa ein Viertel der darin enthaltenen Anekdoten lassen biographische Züge vermuten, andere wohlbekannte Typen sind Marot lediglich in den Mund gelegt oder fanden in ihm eine „Kristallisationsgestalt" [49]), der Rest, etwa Streiche einfältiger Schwaben [50]), sind wohl zufällige Zutat. Das Büchlein ist der Literaturgeschichte kaum bekannt, jedenfalls fand ich in der weitläufigen Literatur über Marot, soweit ich sie einsehen konnte, keinen Hinweis darauf, wann und unter welchen Umständen er überhaupt zur Schwankfigur geworden ist [51]). Im übrigen scheint es noch mehr

romanische Kanäle zu den deutschen Kompilatoren des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben zu haben. Eine ganze Reihe von Witzen in den bearbeiteten Sammlungen, die ich bisher nirgends nachweisen konnte, fanden sich kürzlich im Typenkatalog der Erzählungen des Spaniers Juan Timoneda wieder [52]). Die Spur solcher ja auch in anderen Bereichen wichtiger deutsch-spanischer Beziehungen wird noch zu verfolgen sein.

Ungemein befruchtend wirkte außerdem die niederländische Schwanklitteratur des 17. Jahrhunderts, die mit ihren Sammlungen fiktiver Wandermusikanten, etwa dem „Jan Tambaur“ [53]) oder dem „Lustigen Heer-Paucker“ [54]), eine spezielle Gattung einbrachte. Sie waren den Deutschen in Original und Übersetzungen wohlbekannt. „In den Niederlanden“, bemerkte zum Beispiel Johann Rist 1669, „pfleget man allerhand Narrenpossen aus dem Jean Tambour, Jean Potage, Jean Trompeter, Hans Beuling und wie die lumpen Scharteken alle mehr heißen, in die Kalender zu drucken“ [55]). Der internationale Charakter solcher Büchlein wird mitunter eigens angepriesen. „Fünffhundert lustige, possierliche und annehmliche Schertzreden“, heißt es etwa auf dem Titelblatt, „welche einem durch Teutschland, Franckreich, Spanien, Italien etc. eine lange Zeit herumbreisenden Scheer-Geiger in unterschiedlich Gelagen und Zechen bey seiner Aufsiedelung zu Ohren gekommen und von ihm von Wort zu Wort auf das fleissigste aufgezeichnet und bemercket worden . . .“ [56]), was allerdings nicht wörtlich zu nehmen ist; alle diese Schreiberlinge zehrten von literarischen Quellen, vorzugsweise jedenfalls, und diese waren eben verzweigter Herkunft.

Um noch einmal die literarische Wanderschaft an einem konkreten Beispiel zu verfolgen: Im „Jan Tambaur“ findet sich u. a. eine vorzügliche Version des Schwankmärchens vom „Tapferen Schneiderlein“, dazu eine weitere typische Schneiderspottgeschichte vom Krieg der niederländischen Zunft gegen einen Riesen. Beide Erzählungen übernahm Johann Talitz von Liechtensee in seinen „Kurtzweiligen Reyßgespan“ von 1663, wohl aus dem Original, denn die deutsche Ausgabe des „Jan Tambaur“ erschien erst um 1690. Den „Reyßgespan“ benützte wiederum um 1700 der süddeutsche Prediger Leo Wolff nach eigener Angabe für seine Ostermärlein [57]). Diese Märlein des im „Volkston“ sehr erfahrenen Franziskaners sind nicht nur als literarische Zeugnisse für internationales Wandergut zu nehmen. Ostermärlein zielten, trotz schöner „Applicatio moralis“, vor allem auf die Unterhaltung der Kirchenbesucher, eben auf den „risus paschalis“, wobei das Vergnügen der Zuhörer an bereits bekannten Geschichten einkalkuliert gewesen sein mag. Die Stoffwahl des Predigers muß jedenfalls in mehrerlei Hinsicht zu denken geben.

Die für den Schwank hier nur kurz skizzierten Gemeinsamkeiten ließen sich natürlich auch in anderen Bereichen populärer Literatur, etwa bei vielen Volksbuchstoffen, bei Fabeln etc. verfolgen, auch ihr Weiterwirken auf das mündliche Erzählgut. Der Schritt von der Literatur zum „Volksmund“ ist mitunter erstaunlich kurz. Sammler, die allzusehr in der Idee von der „schöpferischen Volksseele“ befangen waren, haben das freilich kaum in Betracht gezogen oder „literarisch“ Anmutendes gar nicht erst aufgezeichnet. Objektiv befragte Gewährsleute geben jedoch bereitwillig zu, daß sie diese oder jene Geschichte in einem Kalender oder anderswo gelesen hätten. Warum auch nicht? Siegfried Neumann stellte vor kurzem bei seinem Erzähler August Rust auf Befragen fest, daß dieser seine Tiergeschichten rund 60 Jahre zuvor — er-

staunliche Leistung des typischen Erzählergedächtnisses — aus dem Schullesebuch memoriert hatte [58]). Dort waren es vielleicht Fabeln nach Lafontaine, bei Rust sind es Mundartgeschichten im besten mündlichen Erzählstil. Die literarische Quelle tut dem Wert solcher Aufzeichnungen keinen Abbruch.

Überraschend auch, was Ingeborg Weber-Kellermann kürzlich zur Frage der engen Verwandtschaft mancher Grimm'scher Märchen zu Perrault feststellen konnte [59]). In einigen hessischen Dörfern — und die Kinder- und Hausmärchen sind ja als stockhessische Sammlung bezeichnet worden — leben die Nachfahren französischer Emigranten, die sich bis heute einer leicht hessisch eingefärbten französischen Umgangssprache bedienen. Bis ins 19. Jahrhundert war dort französischer Schulunterricht, natürlich mit französischer Lektüre, erteilt worden. Weber-Kellermann konnte dort noch eine französische Version des Märchens von den sieben Geißlein aufzeichnen. Die Viehmännin und andere Gewährsleute der Brüder Grimm entstammten Hugenottenfamilien, sprachen auch in ihrer Kindheit französisch, konnten also sehr wohl Perrault'sche Märchen aus erster oder zweiter Hand gehört haben [60]). Zweisprachigen Gewährsleuten bereitet es meist keine Schwierigkeiten, ihre Erzählungen von einer Sprache in die andere zu übertragen.

Der historischen Erzählforschung ist, vor allem von jüngeren Vertretern der Volkskunde, vorgeworfen worden, sie bewege sich mit der Akribie literarischer Nachweise in philologischen Bahnen, die mit volkskundlichen Fragestellungen wenig zu tun hätten. Der Vorwurf besteht zu recht, wenn man sich dieser Quellen nur als Belegmaterial bestimmter Stoffe und Motive, zur Rekonstruktion von Urformen und Wanderwegen bedient. Man kann ihn meines Erachtens von sich weisen, wenn man den großen Bereich populärer Literatur in seiner Gesamtheit als jahrhundertealten, traditionell fixiert oder auch zeitgemäß verändert dargebotenen, über viele Sprachgrenzen hinweg verbreiteten, eben sehr mobilen Lesestoff betrachtet, wie Wesselski dies getan hat. Dann ergeben sich neue Fragen, die unmittelbar auf die Wirkung beim Konsumenten, der großen Masse der Leserschaft zielen.

Anhänger der Anderson'schen Theorie von der unberührten Eigenständigkeit mündlicher Überlieferung werden sich auf die geringe Lesefähigkeit breiter Volksschichten bis ins 19. Jahrhundert berufen. Diese war zweifellos örtlich und zeitlich und je nach Sozialschicht höchst unterschiedlich. Doch ist das meiner Meinung nach eine sekundäre Frage. Für die Breitenwirkung einer angelesenen Erzählung in analphabetischen Kreisen genügt unter Umständen ein Lesekundiger, der gut nacherzählen kann, und solche Leute kamen auch früher schon in abgelegene Gegenden. Für die Zuhörer ist es egal, ob die Geschichte aus der Literatur oder aus mündlicher Tradition stammt. Entscheidend ist vielmehr, ob sie anspricht und rezipiert wird. Womit die wesentlichere Frage nach dem wiederum lokal und zeitbedingt differenzierten Publikumsgeschmack der jeweils angesprochenen Sozialschicht angeschnitten ist. Was von all dem gedruckten Sammelsurium „kommt an", wird mündlich weitertradiert, was nicht, was verändert sich, verschwindet, weil nicht oder nicht mehr verständlich, nicht mehr aktuell, allzu unglaubwürdig oder nichtig? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil nicht nur die historischen Quellen, sondern auch die Aufzeichnungen oraler Tradition, vor allem die des 19. Jahrhunderts, nicht un-

bedingt verläßlich und, was im besonderen Schwank und Fabel betrifft, durchaus lückenhaft sind.

Eine andere Frage, die wieder spezieller auf unser Thema zielt: Was ist und bleibt über längere Zeiträume, in aller Variabilität, international gängig, was ist nur in ethnischer Begrenzung geläufig? Man wird eben angesichts der Mobilität der Quellen die nationale Eigenart nicht zu hoch ansetzen dürfen. Da gilt wohl auf etwas anderer Ebene, was Leopold Schmidt für burgenländische Schwänke [61]) festgestellt hat: Eine Aufzeichnung mag zunächst noch so lokaltypisch und bodenständig anmuten, bei größerer Stoffkenntnis ergibt sich oft, daß es sich doch um Wandergut handelt. Man muß erst das ganze Spektrum von Einfluß- und Vermittlungsmöglichkeiten kennen, um zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu gelangen.

Es hieße eine Theorie überdehnen, wollte man alle höchst komplizierten Tradierungsfragen im Bereich des Erzählgutes, auch die der internationalen Gemeinsamkeiten, ausschließlich vom Lesestoff her lösen. Auch Lesestoff entsteht nicht von allein, braucht Quellen, nicht zuletzt mündliche. Doch zwischen der schriftlosen Tradition Europas, auf die man aus spärlichen Zeugnissen nur vage Rückschlüsse ziehen kann, und den Sammelergebnissen aus mündlicher Überlieferung im 19. und 20. Jahrhundert liegen so viele Schichten von Literatur, daß man den Primat oraler Tradition mehr und mehr anzuzweifeln geneigt sein muß. Die Verflechtungen stets im Auge zu behalten, dürfte weiter führen.

Anmerkungen

[1]) Charles Nisard, Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage depuis le XV[e] siècle. Paris 1854, Bd. 1, S. 278 ff.

[2]) Diese von einem Philipp Frankfurter stammende Kompilation von Überlieferungen um eine wahrscheinlich historische Figur am Hofe Ottos des Fröhlichen ist eines jener frühen Bücher, die ohne handschriftliche Vorläufer offenbar unmittelbar für den Buchdruck verfaßt wurden. Die erste, nur bruchstückhaft erhaltene Ausgabe eines Augsburger Verlegers stammt von 1473. Von den 17 weiteren deutschen Ausgaben sind nur wenige vollständig vorhanden, andere wurden auf Grund verschiedener Indizien erschlossen. Vgl. Karl Schorbach, Seltene Drucke in Nachbildungen. V: Die Geschichte des Pfaffen von Kalenberg. Halle 1905. Vgl. auch Viktor Dollmayr, Die Geschichte des Pfarrers von Kalenberg (Neudrucke deutscher Litraturwerke Nr. 212—14). Halle 1907.

[3]) Vgl. Trübners Deutsches Wörterbuch, Bd. 4, Berlin 1943, S. 77. — F. Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 18. Aufl., Berlin 1960, S. 339 f. — E. Wasserzieher, Woher? Ableitendes Wörterbuch der deutschen Sprache. 16. Aufl., Bonn 1963, S. 248. — Auch Hermann Bausinger, Schwank und Witz (Studium generale, Jg. 11, 1958, S. 702) reflektierte über solche Zusammenhänge.

[4]) Nach Hans Schulz, Deutsches Fremdwörterbuch. Straßburg 1913, S. 318 f.

[5]) Karl Gutzkow, Ausgewählte Werke, hg. von H. H. Houben. Leipzig o. J., Bd. 9, S. 226.

[6]) W. Wackernagel, „Buck dich, Jäcklin! du must in Ofen!" (Beiträge zur vaterländischen Geschichte, hg. von der historischen Gesellschaft zu Basel, Bd. 3, Basel 1846, S. 375 f.) Wackernagel bezieht die bei Thomas Platter und Otho Melander gebrauchte Redensart auf die wohlbekannte Geschichte vom Verbrennen einer Heiligenfigur im Kahlenbergerbuch.

[7]) J. M. Lappenberg, Dr. Thomas Murners Ulenspiegel. Hg. Leipzig 1854, S. 305 f.

[8]) Vgl. Paul Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique. Paris-Maroc 1955, Bd. 2, S. 1709. — Ernst Gamillscheg, Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache. 2. Aufl. 1969, S. 392. — Zum Eulenspiegel in Frankreich vgl. auch Nisard, wie Anm. 1, S. 544 ff., zur Wortbildung espiègle S. 500.

[9]) P. Chasles, Etudes sur l'Allemagne ancienne et moderne. Paris 1854, S. 55 ff., das Zitat S. 83.

[10]) T. Süpfle, Geschichte des deutschen Kultureinflusses auf Frankreich mit besonderer Berücksichtigung der litterarischen Einwirkung. Gotha 1886, Bd. 1, S. 35.

[11]) Virgile Rossel, Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne. Paris 1897, S. 25.

[12]) Wie Anm. 2, S. 41.

[13]) Robert, wie Anm. 8, Bd. 1, S. 606.

[14]) Joh. Chr. Aug. Heyses allgemeines verdeutschendes und erklärendes Fremdwörterbuch. 15. Ausgabe, Hannover 1873, S. 138 f. Bausinger, wie Anm. 3, erwägt einen Zusammenhang von Kalauer mit dem witzigen Theologen Abraham Calovius.

[15]) Emile Littré, Dictionnaire de la langue française. Paris 1956, Bd. 1, S. 1373 f.

[16]) Vgl. Robert, wie Anm. 8, Bd. 1, S. 603.

[17]) O. Bloch — W. v. Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris 1932, Bd. 1, S. 113.

[18]) Vgl. Heyse, wie Anm. 14; nichts dgl. ist bei Henri Lammens, Remarques sur les mots français dérivés de l'Arabe. Beyrouth 1890, zu finden.

[19]) A. Schmeller, Bayerisches Wörterbuch, Bd. 1, Sp. 1233 u. 1225. — Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Sp. 1175 f.

[20]) Vgl. Littré, wie Anm. 15, S. 1374; Robert, a. a. O.

[21]) Robert, S. 534.

[22]) Gamillscheg, wie Anm. 8, S. 176.

[23]) Trübner, wie Anm. 3.

[24]) So bei Bloch-Wartburg und Robert; vgl. auch Le Grand Larousse, Bd. 2. Paris 1960, S. 516.

[25]) J. B. B. Roquefort, Glossaire de la langue romane, Redigé d' après les Manuscripts de la Bibliothèque Imperiale. Contenant l'étymologie et la signification des mots usités dans les XI, XII, XIII, XIV, XV et XVIe siècles ... Paris 1808, Bd. 2, S. 43.

[26]) Vgl. z. B. Wolfgang Stammler, Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon, Bd. 3. Berlin 1943, Sp. 872. Herr Dozent Dr. Rudolf Schenda hatte die große Freundlichkeit, die Kataloge der Bibliothèque Nationale in Paris durchzusehen, leider ohne Erfolg.

[27]) Vgl. Schorbach, wie Anm. 2, S. 40 f. — Charles Herford, Studies in the Literary Relations of England and Germany in the Sixteenth Century. Cambridge 1886, S. 275 ff.

[28]) Schorbach, S. 15.

[29]) Lappenberg, wie Anm. 4, S. 352. Auf diese Schwänke des Kahlenbergers im Eulenspiegelbuch gehen auch die auf den englischen Spaßmacher übertragenen Stücke zurück. Vgl. Herford, a. a. O., S. 280 f.

[30]) Vgl. Felix Bobertag, Narrenbuch. Stuttgart (1884), S. 89 ff. Kahlenberger und Peter Lew wurden in späteren Auflagen gemeinsam verlegt.

[31]) Vgl. Friedrich Heinrich v. d. Hagen, Narrenbuch. Halle 1811, S. 528 ff. — Karl Goedecke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen. 2. Aufl., Bd. 1, Dresden 1884, S. 343 f.

[32]) Wie Anm. 15, S. 1374.

[33]) Vgl. Alexandre Cioranesco, Bibliographie de la littérature française du seizième siècle. Paris 1959, S. 140.

[34]) Neudruck Genève 1865.

[35]) Aarne-Thompson 1551. — Johannes Pauli, Schimpff und Ernst, hg. von J. Bolte, Berlin 1924, Nr. 632 mit weiteren Nachweisen.

[36]) Vgl. Herford, wie Anm. 27, S. 287 ff.

[37]) Ebenda S. 293 ff. — Vgl. auch Stammler, wie Anm. 26, Bd. 1, Sp. 292 ff. mit weiteren Angaben. — Chasles, wie Anm. 9, schrieb 1854: „Il n'y a pas de petit enfant anglais, qui ne soit très lié avec le moine Rush, le plus espiègle des moines."

[38]) Vgl. Giovanni di Boccaccio, aus dem Italienischen übertragen von Albert Wesselski, Leipzig 1912, S. XVIII ff.

[39]) In den Schwankbüchern des Montanus z. B. (hg. von J. Bolte, Tübingen 1899) gehen 23 Erzählungen auf Boccaccio zurück, im „Wegkürtzer" die Nrn. 29—31, 37, 38, 42, in der „Gartengesellschaft" Nr. 55, 56, 59, 76, 77, 79, 86, 94—96, 98, 99, 102, 104, 109, 11, ebenso der Stoff des „Andreütz o". Vgl. Boltes, Anmerkungen S. 599 ff.

[40]) In: Österreichische Zeitschrift f. Volkskunde, N. S. Bd. 1 (1947), S. 131 f.

[41]) Vgl. auch Elfriede Rath, Volksbuch und Volksmund. Zur Quellenfrage steirischen Erzählgutes (Zeitschrift d. Historischen Vereins f. Steiermark, Bd. 45, 1954, S. 131 ff.).

[42]) Die Facezien des Poggio Fiorentino. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Hans Floerke. München 1906, S. XVII, XXII.

[43]) In Jacob Freys Gartengesellschaft (1556), hg. von J. Bolte, Tübingen 1896, sind die Nrn. 6, 14—19, 21—24, 77—87 aus Poggios Facetiensammlung übernommen.

[44]) Vgl. E. Moser-Rath, Anekdotenwanderungen in der deutschen Schwankliteratur, in: Volksüberlieferung, Festschrift f. Kurt Ranke, Göttingen 1968, S. 233 ff., bes. S. 240 ff.

[45]) Vgl. Heinrich Bebels Schwänke, hg. von Albert Wesselski, München-Leipzig 1907, S. XXIII, und die Nachweise zu den einzelnen Erzählungen.

[46]) E. Moser-Rath, wie Anm. 44, S. 237 f.

[47]) Ebenda, S. 245 f.

[48]) Zu den niederländischen Ausgaben vgl. Emma Drouckers, Verzameling F. G. Waller, Catalogus van Nederlandsche en Vlaamsche Populaire Boeken. 'S-Gravenhage 1936, Nr. 1162—66. — Die deutschen Ausgaben verzeichnen Hayn-Gotendorf, Bibliotheca Germanorum Erotica et Curiosa, Bd. 4, München 1913, S. 422 (1660, 1663, 1665, 1667). Ein französisches Original war bisher (nach Auskunft von Rudolf Schenda auch in Pariser Bibliotheken) nicht zu ermitteln.

[49]) Vgl. Leopold Schmidt, Die Volkszählung. Berlin 1963, S. 307 f.

[50]) Über Wanderschwänke bei Marot vgl. E. Moser-Rath, wie Anm. 44, S. 241 f. — Zu den Schwabenstreichen in dem genannten Büchlein (S. 168 = AT 1642: Ein Schwabe wirft sein Geld unter Frösche; S. 170 = AT 1227: Zwei Schwaben gehen auf Eichhörnchenjagd) konnte ich leider noch nicht feststellen, ob diese schon in der niederländischen Ausgabe standen. Doch soll die Sammlung noch einmal eingehender untersucht werden.

[51]) Vgl. Cioranesco, wie Anm. 33, S. 465 ff., wo die Literatur über Marot verzeichnet ist. Keinen Hinweis bringt auch Ph. August Becker, Clément Marot, sein Leben und seine Dichtung. München 1926. Daß der Dichter ein fröhlicher Herr war, ist allerdings bezeugt.

[52]) Vgl. J. Wesley Childers, Motif-Index of the Cuentos of Juan Timoneda. Bloomington 1948.

[53]) Zu den niederländischen Ausgaben vgl. Drouckers, wie Anm. 48, Nr. 1174—76, mit näheren Angaben über den Autor etc.; Titel der deutschen Ausgabe lautet: Der Geist von Jan Tambaur, ein sonderbahrer lustiger Kopff, welcher zu Amsterdam auffn Schauburg seine Persohn sehr angenehm mit seinen Schwencken und kurtzweiligen Schertz-Reden vor zu stellen gewust. Aus dem holländischen ins Teutsche übersetzet. Gedruckt in diesem itzigen Jahr.

[54]) Der Lustige Heer-Paucker Spielet von schönen lustigen Historien und kurtzweiligen Possen ... In Holländischer Sprache, mit Hoch-Teutscher Erklärung ... verbessert ... Potzdamm, Gedruckt in diesem Funckel-Neuen Jahr. — Ähnlich auch: Der Pohlnische Sackpfeiffer, das ist Allerhand lustige Geschichten ... aus dem Holländischen ins Hochdeutsche übergesetzet und in Druck geben. o. O. 1663.

[55]) Zitiert nach Goedecke, wie Anm. 33, Bd. 3, S. 266.

[56]) Titelblatt zu: Der Uberaus lustige und kurtzweilige Scheer-Geiger ... o. O. 1673.

[57]) Vgl. E. Moser-Rath, Predigtmärlein der Barockzeit. Berlin 1964, Nr. 67 und 68, mit den Nachweisen S. 454 f.

[58]) Siegfried Neumann, Ein mecklenburgischer Volkserzähler. 2. Aufl. Berlin 1970, Nr. 198 ff., mit den Nachweisen S. 171 ff.

[59]) I. Weber-Kellermann, Interethnische Gedanken beim Lesen der Grimmschen Märchen (Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Bd. 19, 1970, S. 425 ff.).

[60]) Auf die französische Herkunft der Grimmschen Gewährsleute hatte auch schon Rolf Hagen, Der Einfluß der Perraultschen Contes auf das volkstümliche deutsche Erzählgut und besonders auf die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Diss. Göttingen 1954, S. 177 f., hingewiesen.

[61]) L. Schmidt, Wanderschwänke im Burgenland. In: Die Volkserzählung, Berlin 1963, S. 350 ff.

Zur Präsenz des Themas Selbstschädigung in Volkserzählungen

Von Max Lüthi, Zürich

In Ihrem Buch „Die Volkserzählung" legen Sie, verehrter Herr Kollege Schmidt, Ihrer Untersuchung „der Sage vom geisterhaft geschlachteten und wiederbelebten Weidetier" eine Erzählung aus dem Hochwallis zugrunde, die Sie als „Kernfassung der Sage" bezeichnen und so zusammenfassen: „Zu Mitternacht hielten dort (in der Hütte der verlassenen Alpe de l'Allée westlich des Durandgletschers) Gespenster ein Mahl ab, bei dem die Kuh Rosine geschlachtet wurde. Dem Hirten wurde von den Gespenstern ein Stück angeboten, das er essen mußte. Dann legten die Gespenster die Knochen auf der Haut zusammen. Am Morgen war die Kuh wieder ganz lebendig, nur das vom Hirten gegessene Stück fehlte ihr." [1]) Zum Verständnis dieses Sagentyps und seines zentralen Motivs weisen Sie darauf hin, daß „Hochalpenhirten sich um das ihnen anvertraute Vieh so sehr sorgen, daß ihnen diese Sorge auch zum Gegenstand ihrer Träume wird". Sie heben hervor, daß in solchen Träumen der Hirten „die Beschädigung des Tieres ... ihnen selbst zufällt" und nicht den Geistern, die es schlachten [2]). Der Hirt sieht sich als Schädiger seines Viehs und damit seiner selbst. So erweist sich „das Motiv vom geschlachteten und wiederbelebten Tier" als Träger des Themas der Selbstschädigung, das einigen der profiliertesten Alpensagen innewohnt. Zu ihnen rechne ich die Sage von der Sennenpuppe, der Sie, verehrter Herr Schmidt, ebenfalls eine Abhandlung gewidmet haben [3]). Zeugnisse der starken Faszinationskraft gerade dieses Sagentyps: Eduard Renner glaubt sagen zu dürfen, daß die ihm zugehörigen Sagen „meist großzügiger und großartiger erzählt" werden „als alle anderen Sagen": „Der blödeste Erzähler scheint zu merken, daß er hier etwas ganz Gewaltiges berichtet." [4]) Jakob Wyrsch spricht „von dem gewaltigsten Sagenstoff der Innerschweiz" [5]). Richard Weiß machte die Sage vom Sennentunsch zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner letzten Sagenvorlesung („Das Weltbild der Sage", 1960/61), und sein Schüler Gotthilf Isler wählte sie aus, um auf Grund der Jungschen Psychologie und Anthropologie die Wesensart der Volkssage überhaupt zu erhellen [6]). An die Seite der Mediziner Renner und Wyrsch, der Volkskundler Weiß und Schmidt und des Psychologen Isler tritt die Dichterin: Luise Kaschnitz hat unter dem Titel „Der Tunsch" eine Erzählung geschrieben, die von der Substanz unseres Sagenstoffs lebt [7]). Kern dieses Sagenstoffs: Sennen in der Einsamkeit ihres Alplebens formen sich, meist aus Lumpen und Holz, einen lebensgroßen „Toggel", dem sie Nidel ans Maul schmieren oder Spielkarten in die Hand drücken, bis er wirklich zu essen oder zu spielen anfängt, riesenhaft aufschwillt und beim Alpabzug verlangt, daß der

Meistersenn, der die Verantwortung für die Formung der Puppe und für den frevelhaften Umgang mit ihr trägt, zurückbleibe; sie schindet ihn und breitet seine Haut auf dem Hüttendach aus. So kommt der Mensch durch sein eigenes Geschöpf um. Das Thema ist, verglichen mit seiner Erscheinungsform in den Erzählungen vom geschlachteten und wiederbelebten Weidetier, ins Überlebensgroße gesteigert. Die Selbstschädigung ist zur Selbstzerstörung geworden.

Von anderen Alpensagen, in denen unser Thema in irgendeiner Gestalt wirksam ist, will ich nur noch eine nennen, und zwar deshalb, weil wiederum Sie, der Empfänger dieser Festschrift, sich mit ihr beschäftigt haben: die in zahlreichen Versionen verbreitete Erzählung von dem Hirten, der zu Lebzeiten ein Stück Vieh böswillig in den Abgrund hat stürzen lassen und nun als Gespenst, sisyphosähnlich, sich abmüht, die abgestürzte Kuh wieder auf die Alp hinaufzutragen, immer und immer wieder vergeblich [8]). Hier weitet sich der Horizont: Hinter der Erzählung steht die besonders in christlichen Bereichen lebendige Überzeugung, daß der Mensch sich durch frevlerisches und verbrecherisches Tun selber schädigt, weit mehr als sein äußeres Opfer, entsetzlicher, tiefgreifender, dauernder, in einem Wort: wesentlicher. Nichts kann uns so sehr schänden wie unser eigenes Tun. Der Hirt, von dem die Rede war, bleibt an dieses Tun gekettet, unsere Erzählung faßt die Unmöglichkeit, es wieder gut zu machen, und die Qual des Zwangs, es doch zu versuchen, ins Bild. Charles Perrault, Führer im Streit der „Modernes" gegen die „Anciens", könnte sagen, daß die Strafe des Hirten erzählerisch besser eingebaut sei als jene des Sisyphos: der gewaltige Stein, den dieser den Berg hinaufrollen muß, steht nur in loser Beziehung zu Sisyphos' Erdentaten, das Weidetier aber, das der Geisterhirt aus dem Abgrund ziehen oder tragen muß, ist eben jenes, das er frevlerisch hat abstürzen lassen. Nicht nur erzählerisch ist die Strafe vollkommener integriert in der modernen als in der antiken Sage, sie ist darüber hinaus das eindrückliche Bild jener Grundüberzeugung, daß der Mensch das Opfer seiner eigenen Tat sei, „the deeds creature", wie es ein elisabethanischer Dramatiker formuliert hat [9]), eine Grundüberzeugung, die besonders vernehmlich zu Wort kommt in den Erzählungen, die das Talionsprinzip, den Contrapasso illustrieren: der hartherzige Reiche, der es sich im Leben auf einem herrlichen Sessel hat wohlsein lassen, wird auf den glühenden Höllenstuhl gesetzt, der unmäßige Trinker muß sich höllischen Schwefeltrank in den Schlund gießen lassen [10]). Diese „spiegelnden Strafen" verbildlichen eindrücklich die christliche Vorstellung der Schädigung des Menschen durch sein eigenes Tun. Ausnahmsweise tritt die gewöhnlich ins Jenseits transponierte Marter schon im Diesseits ein, so in einer Legende des 8. Jahrhunderts: die brabantische Edelfrau, die den Erntearbeitern „die Erquickung verweigerte ..., wurde seitdem so von Durst gepeinigt, daß kein Trank das Brennen zu stillen vermochte" [11]). Es ist eine Warnlegende, gewiß; aber neben dem gesellschaftlichen Aspekt ist der anthropologische bedeutsam: der Mensch steht jederzeit in Gefahr, sich selber zu schädigen.

Daß manche Sagen- und Legendentypen das Thema Selbstschädigung entelechisch in sich tragen, daß sie daraufhin angelegt scheinen, es irgendwo und irgendwann oder immer wieder, oft in voneinander unabhängigen Ver-

sionen, zum Vorschein treten zu lassen, darauf habe ich schon verschiedentlich aufmerksam gemacht [12]). Ich erinnere hier an den Typus der Alpdrucksage, bei dem in manchen Versionen der Mahr wenigstens indirekt selber das Mittel angibt, das ihn schädigen (verwunden und damit kenntlich machen, der Verfehmung ausliefern) wird: Er empfiehlt dem Gedrückten, ein Messer (oder eine Hechel) mit der Schneide (bzw. den Spitzen) nach unten auf die Brust zu legen; der unter Alpdruck Leidende befolgt den Rat, aber mit umgekehrtem Vorzeichen, er richtet die Schneide des Messers oder die Stacheln der Hechel nach oben. Eine besonders eindrückliche Form kristallisiert sich in der in vielen Varianten verbreiteten schwedischen Sensensage heraus: Der Bauer selbst geht, ohne es zu ahnen, sein eigenes Pferd drücken und verwundet oder tötet sich zudem durch sein eigenes Abwehrmittel, die dem Pferd auf den Rücken gebundene Sense [13]). Ich erinnere an jene andern Sagen, die davon erzählen, wie einer der ihn bedrohenden Prophezeiung selber zur Erfüllung hilft, indem er höhnisch dem Skelett des Pferdes, das seinen Tod herbeiführen sollte, einen Fußtritt gibt: dadurch verwundet er sich tödlich [14]). Ich erinnere schließlich an den von Robert Wildhaber untersuchten Sagentyp „Die Stunde ist da, aber der Mann nicht": Viele Ausprägungen erzählen, wie ein Ahnungsloser durch nichts und niemanden sich abhalten läßt, in sein Verderben zu eilen, seine ganze Kraft einzusetzen, um in letzter Minute noch an der todbringenden Stelle einzutreffen [15]).

Hinweise auf eine kleine Auswahl anderer Sagen seien hier ergänzend hinzugefügt. Der bekannte Sagentyp von den in der Weihnachtsnacht sprechenden Stalltieren, die vom Bauer belauscht werden, erreicht das Thema Selbstschädigung (in der Gestalt der Selbstzerstörung) in einer Schwarzwälder Sage: „In der Christnacht um zwölf Uhr reden die großen Stiere. Ein Bauer wollte sich davon überzeugen und wartete im Stall. Nach zwölf Uhr sagte der eine Stier zum andern: ‚Horn, Horn, was tue mer morn?' Der andere antwortete: ‚De Bur ins Grab ziehe.' Voll Zorn holte der Bauer eine Axt und wollte den Stier totschlagen. Er traf sich dabei aber so unglücklich, daß er starb, und wirklich zogen ihn die Stiere ins Grab." Diese schlichte Erzählung [16]) vermag uns Heutige stärker zu ergreifen als die Theatralik des elisabethanischen Manieristen Cyril Tourneur, der in dem Schauerstück "The Atheist's Tragedy" den Bösewicht das Richtbeil so heftig gegen seinen unschuldigen Neffen schwingen läßt, daß er sich selber ins Hirn haut und sterbend seine Verbrechen gesteht [17]). In harmloser Art scheint die Wirklichkeit mitunter solche dichterischen Schreckbilder zu imitieren. Der Zufall spielte mir, eben als ich mich anschickte, diese Seite zu schreiben, einen Zeitungsbericht über Ereignisse am Rande der Eishockey-Weltmeisterschaften 1971 in die Hände: „Eishockey-Torhüter leben gefährlich." Während „Schwedens Starkeeper Holmquist . . ., von einem harten Schuß getroffen", einen Kieferbruch erlitt, kam der finnische Torwart Valton mit einem Nasenbeinbruch glimpflich davon. „Und diese Verletzung hatte sich der Finne ironischerweise nicht in einer ‚Eishockeyschlacht' zugezogen, sondern in der Erholungszeit beim — Tischtennisspielen! Er traf mit einer Reflexbewegung mit dem eigenen Schaumgummischläger seine Nase und sieht wie ein Professionalboxer nach dem Schlußgong aus, was ihn aber nicht hinderte, gegen Schweden seinen Mann zu stellen." [18])

Zurück von der spielerischen Wirklichkeit zum Ernst der Sage, der Legende und des Märchens. Nehmen wir uns eine in unserer Zeit aufgezeichnete Erzählung vor, die Geschichte von Peto Abano. Milko Matičetov, der diese resianische Erzählung 1965 gehört hat, nennt sie „la pia leggenda del fanciullo venduto al diavolo“ [19]). Sie gehört zum Typus ATh 756 B, den Aarne den „legendenartigen Märchen“, Thompson entsprechend den „religious tales“ zuweist. Im Zentrum des Interesses steht, wie beim Typus 756 überhaupt, die Gestalt des großen Sünders, hier Peto Abanos; bekannter ist der in tschechoslowakischen, polnischen, ukrainischen Versionen vorkommende Name Madej, nach welchem N. P. Andrejev den ganzen Typus benannt hat: Die Legende vom Räuber Madej [20]). Gleich zu Beginn der resianischen Erzählung stoßen wir auf unser Thema: Der arme Fischer, in Verzweiflung darüber, daß er seine Familie nicht mehr zu ernähren imstande ist, verspricht unwissentlich dem Teufel (den er nicht als solchen erkennt) sein eigenes noch ungeborenes Kind. Das alte Jephta-Motiv also (S 241), das in ungezählten Mythen, Sagen, Legenden und Märchen vorkommt: Um sich (oft wie hier: sich und seine Familie) zu retten, schädigt einer, ohne sich dessen bewußt zu sein, sich (und seine Familie). Die Beliebtheit des Motivs in der Volkserzählung zeugt davon, daß die Erzähler und ihre Zuhörer das Gewicht des von diesem Motiv getragenen Themas spüren. Die Schädigung des Menschen durch sich selbst ist eine spezielle Ausprägung der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, diese aber gehört zur Grundsituation des menschlichen Daseins überhaupt. So ist es nicht verwunderlich, daß sie in der Erzählwelt an allen Ecken und Enden durchschimmert — in der Erzählung von Peto Abano in den verschiedensten Gestalten. Der dem Teufel versprochene Knabe darf sich nicht waschen. Was tut der Unglückliche (poveretto)? Er wäscht sich im eigenen Wasser: ein besonders krasses Bild des Zurückgeworfenseins auf sich selbst. Von Selbstschädigung kann hier nur von fern die Rede sein. Der arme Bub ist gezwungen, sich mit einem Wasser zu waschen, das ihn verunreinigen müßte, statt daß es ihn reinigt. Aber sieh da: Er, der nicht wie seine Geschwister von den Eltern mit reinem Wasser gewaschen wird, sondern der sich selber mit dem eigenen unreinen Körpersaft „waschen“ muß, ist nach solcher Selbstwaschung sauberer als alle anderen. Allora non devano neanche lavarlo, era sempre nero. Ma egli che cosa faceva? Si lavalla colla propria acqua. Andava su di una rupe e vi orinava dentro e si lavava colla propria acqua. Era bianco più di tutti gli altri, poveretto. Das „Ungewaschen-Motiv“ ist hier von besonderer Prägnanz. Man kann in seiner Handhabung eine Stufenreihe feststellen. Erste Stufe: Das Waschverbot wird befolgt — so im „Bärenhäuter“ (KHM 101, vgl. 100; ATh 361, 475). Zweite Stufe: In der Not wäscht einer sich statt mit Wasser mit dem eigenen Urin, das genügt — so der Wilde Jäger in einigen Fassungen der Frauenjagdsage [21]). Dritte Stufe: Die Notwaschung genügt nicht nur, sondern ist wirksamer als eine gewöhnliche Reinigung — unsere resianische Erzählung. Diese letzte Stufe würde ich als Zielform bezeichnen: Die Wahrscheinlichkeit besteht, daß sie irgend einmal von einem Erzähler (oder sogar von mehreren voneinander nicht abhängigen Erzählern) erreicht wird. Eine Art Zwischenstufe könnte in einer Südtiroler Schindsage gesehen werden: Wer beim „Wildeleuteloch“ nahe der Süßer Alpe „ungewaschen vorbeiging, den haben sie zerrissen. Wenn einer aber gewaschen gewesen ist, kaben sie keine Gewalt gehabt.“ Ein Knecht, der sich

nicht gewaschen hatte, „hat ... sie schon gehört daherlaufen. Da hat er gleich in die Hand gebrunst und hat sich gewaschen. Nachdem haben sie gesagt: Laß bloß den gehen, laß bloß den gehen; der hat den Brunnen vom Arsch auerkehrt (heraufgekehrt)“ [22]). Zwischenform insofern, als in der emphatischen Wiederholung von „Laß bloß den gehen!“ das Empfinden der besonderen Wirksamkeit gerade dieser Art von Waschung enthalten zu sein scheint. Der Gedanke, die absonderliche und schockierende Notlösung vor dem Normalverhalten auszuzeichnen, liegt so nahe (die Redewendung „aus der Not eine Tugend machen“ belegt es), daß bei häufigerem Vorkommen des Motivs Annäherungswerte an eine solche Zielform sowie diese selber von vorneherein zu erwarten sind. In der resianischen Erzählung ist sie erreicht: statt sich mit dem eigenen Wasser zu beschmutzen, reinigt der Knabe sich vollkommener als einer, der sich mit gewöhnlichem Wasser säubert [23]). Eine genaue Parallele dazu — man könnte von erzählerischer Stilkonsequenz sprechen — findet sich in einer späteren Episode. Der Jüngling soll, dies ist eine Station auf dem Weg zur Selbsterlösung aus der durch den Vater unschuldig verschuldeten Bindung an den Teufel, einen Becher mit Wasser füllen; aber das Wasser weicht vor ihm zurück, und das wiederholt sich bei jedem neuen Versuch, bis der povero ragazzo schließlich ins Weinen kommt — jetzt kann er den Becher mit seinen Tränen füllen, und wenn er noch glaubt, damit die ihm vom Einsiedler gestellte Aufgabe nicht vollgültig gelöst zu haben, so überzeugt ihn dieser vom Gegenteil: «O, tanto meglio», disse, «che questo siano lagrime. Ancora meglio!» Die eigenen Tränen, also wiederum ein aus dem Jüngling selber hervorgegangener Körpersaft, sind wirksamer als das eigentlich geforderte fremde Wasser. Das eigene Leid führt zur Erlösung — ganz abgesehen von der psychologisch-moralischen Bedeutung dieses Elements stoßen wir hier wieder auf die in unserem Zusammenhang interessierende Beziehung des Menschen zu sich selbst, wie sie in der resianischen Erzählung in vielen Formen zutage tritt. Während in anderen Versionen der große Mörder einen dürren Stab, Zweig oder Baum (oder seine eigene Mordkeule — hier auch der Rückbezug: mit ihr hat er nicht nur seine Opfer, sondern sich selber geschädigt) zum Blühen oder Ergrünen bringen muß, indem er in seiner Hand, in seinem Mund, in einem Becher oder Fingerhut Wasser herbeiträgt, muß il povero Abano zuerst den Schädel seines ersten Opfers ausgraben und dann in diesem Schädel drei Jahre lang Wasser zu einem verdorrten Apfelbaum hintragen, bis dieser wieder Früchte trägt — viele Äpfel, gerade so viele wie er Sünden zu beichten hat ... Es sind die Früchte seiner Sünden also, die er selber in qualvoller Bemühung zur Reife hat bringen müssen, und nun schlägt jedesmal, wenn er eine Sünde gebeichtet hat, einer dieser Äpfel auf seinem Haupt auf, sie richten ihn übel zu, bis schließlich der letzte ihn tötet — damit aber ist er zugleich der ewigen Verdammnis entrissen. Nur dadurch, daß er sich quält, kann er sich retten; die unbarmherzig ihn treffenden Äpfel töten und erlösen ihn, die qualvolle Beichte — erst zuletzt gesteht er, widerstrebend, den Mord an Mutter, Vater und Gattin — bringt ihm Tod und Heil. So kommt in dieser Erzählung besonders deutlich die Kehrseite der Selbstschädigung zur Geltung: sie kann geradezu geboten sein. Nur durch Selbstbeschmutzung reinigt der dem Teufel geweihte Knabe sich selber, nur durch quälende Bußhandlungen kann der große Mörder sich retten. Diese Eigenart unseres Legendenmärchens läßt sogleich an zwei Grund-

züge des Märchens einerseits, der Legende andererseits denken: Der Märchenheld, der ein Gebot übertritt, schädigt dadurch zunächst sich selber, gelangt aber eben dadurch, auf einem Umweg, zu einem höheren Gut, einem höheren Ziel [24]). Und in der Legende besteht der Weg zum Heil in Askese und Martyrium: Nur wer sich nicht scheut, sich selber zu schädigen, kann in den Stand der Heiligkeit, der Begnadung treten.

In Erzählungen vom Typ des großen Mörders kommt das Thema Selbstschädigung oft auf noch andere Weise zum Ausdruck als in der Geschichte von Peto Abano: Der fromme Eremit macht mit einem zornig blasphemischen Spruch das Heil, das er während eines ganzen Lebens geäufnet, zunichte (er ärgert sich, daß den reuigen Mörder eine ganze Legion Engel zum Himmel begleiten, er aber nur von einem einzigen abgeholt werden soll: „Lieber als i mit dir aloan in Himm'l fahr, lieber fahr i mit oana Legion Teifl in die Höll!" [25]). Solcher Selbstverfluchung, Selbstschädigung durch das Wort steht, am Ende der im Zusammenhang mit Peto Abano schon einmal genannten Grimmschen Bärenhäutererzählung, die Selbstschädigung durch die Tat gegenüber: die eifersüchtigen Schwestern geraten in Zorn, die eine erhenkt sich, die andere ersäuft sich, beide fahren zur Hölle wie der heilige Einsiedler in der österreichischen Erzählung.

Nicht nur Legenden, Sagen und Märchen kennen das Thema der Selbstschädigung, es ist auch in der Welt der Fabel bedeutsam. Einige der bekanntesten Fabel-Typen wären hier zu nennen; wir beschränken uns auf wenige Hinweise. Der Hund, der ein Stück Fleisch oder Käse im Maul trägt, sieht im Wasser sein Spiegelbild, schnappt nach dem Käse oder Knochen des Spiegelbildes, dabei entfällt ihm, was er im Maul hielt, und schwimmt davon: statt sich zu bereichern hat er sich beraubt, durch seine Gier hat er sich geschädigt, wie der Rabe, der dem Fuchs vorsingen will, sich durch seine Eitelkeit schädigt (Steinhöwel: „Welher gytiger ze vil wil, dem würt offt ze wenig."). Der Frosch, der als falscher Freund sich mit der Maus verbindet, und zwar im wörtlichen Sinn: er bindet einen Fuß der Maus an einen seiner eigenen Füße, angeblich um sie schwimmen zu lehren, geht durch das eigene Bubenstück zugrunde: Er taucht mit der Maus unter, beim Wiederauftauchen ist sie tot, aber ein Weih schnappt nach ihr, trägt nun mit ihr auch den Frosch davon und verspeist beide. Jener andere Frosch, der sich aufbläht, um so groß wie der Ochse zu werden, geht an seiner Hybris zugrunde, er zerplatzt. Der Hahn, der einen anderen Hahn besiegt hat, fliegt aufs Dach und kräht triumphierend (während der Besiegte sich verkriecht) — da erspäht ihn ein Adler und zerfleischt ihn (während der andere Hahn nun der Herr der Hennen wird). Der Fuchs, der so oft andere zum Besten hält, wird vom Storch nach seiner eigenen Methode betrogen: Er hatte dem Storch die Suppe auf einem Teller serviert, der Storch nun setzt ihm das Essen in einer langhalsigen Flasche vor, in die nur der Storchenschnabel hineinreicht, so daß der Fuchs, betrogener Betrüger, hungrig heimschleichen muß. So geht es in den einen Fabeln um den Fraß, in anderen aber ums Leben. Wenn auch beim Fabelgeschehen nicht im vollen Sinn von Tragik gesprochen werden kann, da die Tiere nicht als Individuen, sondern als Rollenträger, als Handlungsträger erscheinen, so ist doch dort, wo das Thema Selbstschädigung eine seiner Spitzenformen erreicht, die Selbstzer-

störung oder die Selbstmarterung, tragische Ironie mit im Spiel. Besonders deutlich wird das in jener äsopischen Fabel, deren Konstellation zur Grundlage der mittelalterlichen Tierepen geworden ist, in der Fabel vom kranken Löwen: Λέων, Λύκος καὶ Ἀλώπηξ [26]). Die Fabel sei hier, nach Ludwig Maders Übersetzung, in extenso gegeben.

Löwe, Wolf und Fuchs

Ein alter Löwe lag krank in seiner Höhle. Alle andern Tiere kamen, um ihren König zu besuchen — nur der Fuchs nicht. Da ergriff der Wolf die gute Gelegenheit und beschuldigte ihn bei dem Löwen, daß er sich nichts aus ihm mache, der doch ihrer aller Herrscher sei, und ihn deswegen nicht einmal besuche. In diesem Augenblick kam auch der Fuchs und hörte noch die letzten Worte des Wolfes. Als der Löwe ihn anbrüllte, bat er um die Möglichkeit, etwas zu seiner Verteidigung vorbringen zu dürfen. „Wer hat denn", begann er, „von allen, die hier zusammenkamen, soviel für dich getan wie ich? Überall bin ich herumgelaufen, um bei einem Arzt ein Mittel für dich zu suchen, und ich habe auch eins ausfindig gemacht!" Da nun der Löwe das Mittel gleich wissen wollte, sagte der Fuchs: „Du mußt einem lebendigen Wolf das Fell abziehen und es noch warm umlegen!" Als der Wolf gleich danach tot dalag, sagte der Fuchs lachend: „Herrscher soll man nicht zur Böswilligkeit aufhetzen, sondern sich an ihre Güte wenden."

Die Fabel lehrt: Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.

Mader gibt das Epimythium durch ein bekanntes deutsches Sprichwort wieder. Die wörtliche Übersetzung des griechischen Ὁ μῦθος δηλοῖ, ὅτι ὁ καθ' ἑτέρου μηχανώμενος καθ' ἑαυτοῦ τὴν πάγην περιτρέπει wäre etwa: Die Fabel macht klar, daß, wer gegen einen andern intrigiert, die Schlinge gegen sich selbst hinkehrt. Das äsopische Epimythium enthält also wie das deutsche Sprichwort das Wort „selbst" (ἑαυτός), darüber hinaus aber auch noch den bezeichnenden Ausdruck περιτρέπειν, der die Umwendung der Waffe gegen den, der sie handhabt, bezeichnet: die Intrige des Intriganten wird zum Bumerang, der Manipulierer wird zum Manipulierten: Tale si crede uccellare, ch'è uccellato (Giovanni Fiorentino), Thou brought thyself in care (Everyman), For 'tis the sport to have the enginer hoist with his own petar (Shakespeare, Hamlet) [27]). Der Rückschlag, der den Wolf trifft, ist stärker und grausamer als sein Schlag es war, ahnungslos provoziert er den eigenen Untergang. Dieses Geschehen hat nicht nur mittelalterliche Dichter beeindruckt, man findet denselben Ablauf auch in afrikanischen Volkserzählungen. In einer ostafrikanischen Tiergeschichte verleumdet die Hyäne beim verwundeten Löwen das abwesende Häschen: „Es ist ein Wesen, das viele Medizinen kennt, es ist ein großer Arzt"; statt den Löwen zu heilen, wasche es dessen Wunde mit bloßem Wasser, „es will, daß du stirbst, damit es sich mit dem Lande freue". Als der Löwe dann dem Hasen Vorwürfe macht, erkennt dieser sogleich, von wem er verleumdet worden ist und antwortet: „Jawohl, ich kenne viele Medizinen, aber die Medizin, welche diese Wunde heilt, sind Haare vom Hals der Hyäne; das ist der Grund, daß ich dich nicht schnell behandeln kann, ich fürchte die Hyäne." Als die gefräßige Hyäne, die das Häslein beim Löwen hatte verdrängen wollen (weil „im Hause des Löwen" viele „Knochen und anderes gutes Fleisch" herumliegen), das nächste Mal auf Besuch kommt, springt der Löwe auf sie los und reißt ihr ein Stück Haut vom Hals. „Für den Löwen wurde nun die Medizin bereitet, und er genas. Von jener Zeit an wuchsen der Hyäne viele Haare an der Stelle der Narbe, ... sie erhielt ein dichtes Haarkleid am Halse bis heute [28])." Obwohl es der Hyäne hier nur an den Kragen, nicht aber ans

Leben geht, trägt die Erzählung den Titel „Gefräßigkeit tötet". In sich selber ist der Text logisch und geschlossen, in der Ökonomie der künstlerischen Mittel dem antiken Text ebenbürtig. Der griechischen Fabel noch näher steht eine bei Maria Kosová abgedruckte Erzählung: Der von der Hyäne beim kranken Löwen wegen seiner Abwesenheit angeschuldigte Schakal rechtfertigt sich, er habe einen Zauberer aufgesucht, um ihn nach einem Heilmittel zu fragen. „Der Zauberer sagte, du sollst einer Hyäne die Haut abziehen und dich, so lange die Haut noch warm ist, darin einwickeln." Der Rat wird befolgt, über die Wirkung des Mittels schweigt, den Gesetzen der Gattung Fabel durchaus gemäß, diese afrikanische Erzählung ebenso wie die antike [29]). In einer westafrikanischen Geschichte schließlich treten menschliche Figuren an die Stelle der Tiere: „Du mußt deinem Kind (das von einer Schlange gebissen worden ist) das Herz des Mannes geben, der lügt" — worauf der undankbare Angeber getötet wird [30]). In allen diesen Erzählungen fällt der Anschlag des Bösewichts auf ihn selber zurück. Nach Abhängigkeiten sei hier nicht gefragt. Die Faszination des Themas jedoch ist offensichtlich. Der mittelalterliche Dichter des Ysengrimus läßt es durch den Fuchs so formulieren: Sępe sui dorsum cęsoris uirga cecidit, / Pocula pincęrnę sunt reditura suo (III, 307 f.). In Albert Schönfelders Übersetzung: „Oft hat die eigne Rute den Rücken des Schlagenden getroffen; oft kehren die Becher zu ihren Schenken zurück." Ysengrim, der schon mehrfach Opfer des Fuchses gewesen, hatte seinerseits einst von dem Tag der Rache geträumt, „an dem der Spitzbube den Kelch, den er mir gereicht, selber trinken soll": Qua latro calicem, quem dedit, ipse bibat (II, 176).

Der plump intrigierende Wolf schädigt ahnungslos sich selbst, ebenso die Hyäne. Verwandt ist das bekannte Schwankmotiv: der Rat eines Ratgebers richtet sich gegen ihn selber. Ein Dummkopf bringt seine Faust nicht mehr aus dem Krug, aus dem er ein Stück Brot herausholen wollte; ein Bürger gibt ihm den wohlmeinenden Rat, den Krug auf dem Kopf des Erstbesten zu zerschlagen — er hat nicht bedacht, daß er selber dieser Erstbeste ist: Trompeurs sont volontiers trompez. Ariane de Félice schließt aus diesem Zug auf volkstümliche Clownerien des Spätmittelalters [31]), gewiß mit Recht. Daß auch in unserer Zeit Schwankmotive, die das Thema der Selbstschädigung tragen, populär sind, das bezeugen zahllose Filmschwänke des 20. Jahrhunderts, und es ist symptomatisch, daß schon der allererste öffentlich gezeigte Spielfilm, am 28. Dezember 1895 im Grand Café am Boulevard des Capucines zu Paris vorgeführt, unser Thema zur Grundlage nimmt. Die Brüder Lumière wiesen, sagt Martin Schlappner, „mit der Burleske L'arroseur arrosé den Weg zum Spielfilm: der Gag mit dem vom Wasser aus dem eigenen Schlauch bespritzten Rasensprenger (Gärtner) kehrt seither in allen erdenklichen Variationen auf der Kinoleinwand wieder." [32]).

Daß der Rat einem Ratgeber selber zum Verderben gereichen kann, haben wir schon im Bereich der Sage beobachtet (s. oben S. 483 f.). Damit kommt wiederum das Phänomen Zielform ins Blickfeld: das Stoffelement R a t, gleichgültig in welcher Gattung es auftaucht, trägt eine Möglichkeit in sich, die, da sie wesentlich ist, sich immer wieder, bald da, bald dort, verwirklichen m u ß : die Möglichkeit, daß der Rat sich gegen den Ratgeber wendet, die Möglichkeit des den Ratgeber schädigenden Ratschlags.

Und hier fügt sich das Motiv des unbeabsichtigt erteilten, des erlauschten Ratschlags ein. Unter den zahllosen Ausprägungen des durch den Märchentyp von den beiden Wanderern (in dem sich das Thema der Selbstschädigung des Bösen besonders wirksam darbietet: ATh 613, KHM 107) allbekannt gewordenen Motivs des belauschten Gesprächs von Tieren (namentlich Vögeln) oder Geistern muß irgendeinmal die Variation auftauchen, daß sich die Tiere (oder Dämonen) nicht nur an sich über den Verlust des Geheimnisses ärgern, sondern durch das Aussprechen des Geheimnisses den eigenen Untergang herbeiführen. In dem vor kurzem erschienenen Buch von Georgis A. Megas über „Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung" (Athen 1971) findet sich eine große Zahl von Belegen, alle einem einzigen Typus und einer begrenzten Region zugehörig, dem Märchen vom Königssohn als Vogel (ATh 432), wie es in Griechenland und Sizilien erzählt wird. Die Braut oder Gattin des verwundeten Vogel-Prinzen hört zufällig aus dem Gespräch von Vögeln (Schwalben oder Tauben, Krähen oder Störchen — oder auch Fledermäusen), von wilden Tieren (Füchsen oder Wölfen, Bären — oder auch Ameisen), von Draken, Hexen oder Feen (oder auch Menschen), wie der Schwerkranke zu heilen wäre: durch das Fett oder Blut oder das Gehirn oder die Asche der Tiere — die Heldin tötet die Tiere und bereitet aus der von ihnen selbst angegebenen Substanz die heilende Salbe. Auch das Einwickeln in eine Wolfshaut oder Bärenhaut kommt vor, da steht die antike Fabel vom kranken Löwen nicht fern. Und an die Erzählung von der Elfenbeinküste (oben S. 488 f.) erinnert es, wenn in einer sizilianischen Variante die Heldin von einer Hexe, bei der sie im Dienst steht, hört, „daß nur der Saft einer Apfelsine, die sich in der Brust der Hexe befindet, den Prinzen heilen kann. Das Mädchen tötet die Hexe, nimmt aus ihrer Brust die magische Frucht." [33]) In zwei griechischen Varianten der Erzählung vom übernatürlichen Gemahl (ATh 425, Subtyp L, The Padlock on the enchanted husband) „erfährt die Heldin von einem Greis, daß sie, um den König zu heilen, ihn mit dem Fett eines Greises einreiben muß". Dieser Greis begeht den gleichen Fehler wie der Pariser Bürger in der spätmittelalterlichen Farce (oben S. 489), er wird selber das Opfer, die Märchenheldin „tötet den Greis und heilt den Gatten" [34]). Vorsichtiger ist das Glückskind, das, in zahllosen Versionen, dem Fährmann aus sicherer Ferne zuruft, er solle dem nächsten ihm Begegnenden das Ruder in die Hand drücken (oder gar ihn ertränken); sein böser Auftraggeber wird sich dann aus Gier nach Reichtum freiwillig aufmachen, in die gefährliche Gegend zu wandern, und so in sein Verderben rennen — auch in diesem Typus also (ATh 461, KHM 29) sind Motive, die zu unserem Thema Bezug haben, in verschiedener Färbung eingewebt.

Nicht nur Sage, Legende, Märchen, Schwank und andere Formen der Volksliteratur kennen das Thema der Selbstschädigung, auch der Trivialliteratur ist es nicht fremd. Daß der Bösewicht sich in der eigenen Falle fängt, dieses im Märchen so beliebte Thema wird weder von Shakespeare noch vom Kriminalschriftsteller verschmäht. In ihrem Kriminalstück „Zehn kleine Neger" läßt Agatha Christie die selbstgerechte Emily Brent eine kleine Bibel aus der Handtasche ziehen und mit leiser Stimme vor sich hinlesen: „Die Heiden sind in ihre eigene Grube gefallen, in dem Netz, das sie auslegten, haben sie sich

selbst verfangen." ... „Der Böse verstrickt sich in der eigenen Schlinge." [35]) (In der etwas anders angelegten Romanfassung sagt sie: I remember a text that hung in my nursery as a child. ‚Be sure thy sin will find thee out.' It's very true, that. ‚Be sure thy sin will find thee out' [36]). Der richtsüchtige Richter Sir Lawrence Wargrave, der die ganze Mordparty veranstaltet und sieben Personen umgebracht hat, wird schließlich selber das Opfer seiner Machinationen, wird selber gerichtet. Wir finden unser Thema bei Agatha Christie jedoch auch in anderer, feinerer Abwandlung. In ihrem Roman „The crooked house" [37]) gibt ein alter Mann völlig ahnungslos, in selbstverständlichem Vertrauen in seine Angehörigen, eine genaue Instruktion, wie er umzubringen wäre. Statt einer Inhaltsangabe sollen hier die zentralen Stellen stehen.

„Einmal waren wir alle bei Großvater zum schwarzen Kaffee. Er versammelte gern die ganze Familie um sich. Damals machten ihm seine Augen besonders zu schaffen. Brenda holte die Flasche und träufelte ihm einen Tropfen in jedes Auge. Da fragte Josephine, die immer alles wissen will: ‚Warum steht auf der Flasche: Augentropfen, nur äußerlich anzuwenden? Was würde geschehen, wenn du sie austränkst?' Großvater lächelte und sagte: ‚Wenn Brenda sich einmal irrt und mir statt Insulin die Augentropfen einspritzt, dann laufe ich wahrscheinlich ganz blau an, schnappe nach Luft und sterbe, weil mein Herz nicht stark ist.' Josephine sagte: ‚Hu', und Großvater fuhr fort: ‚Deshalb müssen wir aufpassen, daß Brenda das Insulin nicht mit dem Eserin verwechselt, nicht wahr?' " Die Berichterstatterin macht eine Pause und fährt dann fort: „Wir waren alle dabei. Verstehst du? Wir hörten es alle!" Der Empfänger des Berichts, der Ich-Erzähler, setzt hinzu: „Ich verstand ... Jetzt ... ging mir auf, daß der alte Leonides die Anweisung für den Mord selbst gegeben hatte. Der Mörder hatte gar keinen Plan ausarbeiten müssen." (S. 104 der deutschen Ausgabe.) Es war die Enkelin Josephine, ein kleines Monstrum, das den Großvater nach dessen eigenem Rezept umbrachte. „Ihr Großvater hatte selbst das Verfahren angegeben, hatte ihr tatsächlich die Handhabe geliefert" (S. 186; in späteren Auflagen stehen schon über dem Umschlagbild die Sätze: „Es war alles so einfach. Denn das Opfer selber hatte seinem Mörder den genauen Weg gezeigt ..."). Das verbrecherische Mädchen spielt dann den Detektiv in eigener Sache, muß aber schließlich ihre Tat doch büßen, so daß also auch sie schließlich sich selber das Grab schaufelte. So haben wir das Thema „Selbst" in mehrfacher Spiegelung: Das Opfer hat selber die Methode, nach der es dann ermordet wird, vordoziert, die kleine Hilfsdetektivin ist selber die Verbrecherin (ähnlich wie in den „Zehn kleinen Negern" der Richter, der zu allem Überfluß dazu noch den Detektiv spielt, selber der Mörder ist), und auch sie führt durch ihre Taten den eigenen Untergang herbei. Zentral aber ist die Figur des ahnungslosen alten Mannes, der genau beschreibt, wie sein Tod zu bewirken wäre — der Märchenkenner denkt da an den Unhold aus dem Märchentypus vom Leben außerhalb (ATh 302, the ogre's heart in the egg): Obwohl zunächst mißtrauisch, läßt er sich von seiner jungen Frau in Sicherheit wiegen und verrät ihr das Geheimnis, wo sein Leben verborgen, und zugleich die einzige Methode, nach der er umzubringen ist [38]). Von hier geht der Blick nach der Hochliteratur: Im Nibelungenlied zeigt Siegfried seinem Weib die Stelle, wo er sterblich ist, und sie verrät, nicht aus Untreue, wie die Gattin des Unholds mit dem verborgenen Leben, sondern gerade aus Treue, das Geheimnis dem

zum Mord entschlossenen Hagen. So gibt Siegfried, der schon lange vorher durch seinen Betrug an Brünhild den Grund zu seinem eigenen Verderben gelegt hat, zuletzt völlig arglos auch noch das einzige Mittel an, wie er zu töten ist, und auch Kriemhild schädigt sich selber, beraubt sich, auch sie ahnungslos, ihres geliebten Gatten. Die Konstellationen, die Beweggründe, die atmosphärischen Verhältnisse sind ganz verschieden und laden entsprechend zu verschiedenartiger psychologisch-anthropologischer Interpretation ein, aber eines ist allen gemeinsam, dem alten Mann im Kriminalroman, dem Riesen oder Unhold im Zaubermärchen und dem Helden des mittelalterlichen Epos: sie selber öffnen den Mördern den Weg zu ihrer Beseitigung, sie sind Träger des Themas Selbstschädigung in dessen extremer Gestalt, in der Gestalt der Selbstzerstörung.

Wenn wir die Reihe der in diesem Aufsatz berührten Beispiele überblicken, stellen wir fest, daß wir u. a. auf die folgenden Phänomene gestoßen sind: Die Selbstschädigung kann für den sie Ausübenden und von ihr Betroffenen zum Guten oder zum Bösen ausschlagen, sie kann ihn vernichten, kann ihn aber auch über sich hinausführen. Der Handelnde ist sich seines Tuns entweder bewußt, oder er handelt ahnungslos. Oft wendet sich seine Waffe nach Art eines Bumerangs auf ihn selber zurück. Wenn wir bedenken, daß das Thema Selbstschädigung, eine Sonderform des Themas Selbstbegegnung, in den verschiedensten Gattungen der Erzählliteratur, ja der Dichtung überhaupt, von ihren höchsten Höhen über die mündlich tradierte Volkserzählung bis zur Trivialliteratur, präsent ist [39]), liegt die Frage nach den Wurzeln und den Wirkungen solch breitlagernder Präsenz nahe. Heute, da wir der möglichen Selbstzerstörung der Menschheit ins Auge blicken und die fortschreitende Zerstörung der lebensnotwendigen Umwelt des Menschen durch diesen selber täglich beobachten müssen, erscheint uns das in der Dichtung immer wieder auftauchende Bild des sich selber Schädigenden wie eine Warnung. Und Dichtung kann, ebenso wie der Traum, durchaus Warncharakter haben. Aber in ihr hat auch der Wunsch Raum, und die Hoffnung, und schließlich die Erfahrung.

Die Selbstvernichtung des Bösen, die in der Volkszählung in so vielen Formen dargestellt wird, ist Wunschbild und zugleich Ausdruck von Erfahrung und Beobachtung. Man braucht dabei keineswegs nur an Personen zu denken. Es scheint, daß Extremzustände die Mittel zu ihrer Überwindung aus sich selber hervortreiben: Erst die ins Unerträgliche gesteigerte Verschmutzung von Luft und Wasser mobilisiert die Energien zu ihrer wirksamen Bekämpfung, ähnlich die sich überschlagende Konsumwirtschaft.

Indessen: Selbstzerstörung des Bösen und Selbstvernichtung des Ahnungslosen sind nur die äußersten Spitzen der Selbstschädigung. Daneben steht in unseren Volkserzählungen deutlich sichtbar das andere: der Mensch sein eigener Gegner, um zu Höherem zu gelangen. Wie viele Märchenfiguren schneiden sich ein Stück aus ihrem Schenkel heraus, um es dem sie in die Oberwelt tragenden Tier als Nahrung darzubieten. Um in den Glasberg eintreten oder ihn ersteigen zu können, beraubt sich nicht nur die Schwester der sieben Raben eines Fingers. Wie viele Märchenheldinnen nehmen, um andere zu erlösen, schmerzliche Entbehrungen und Mühen auf sich, wie viele verzichten jahrelang

aufs Sprechen, obschon sie damit sich selber und ihren Kindern Leid zufügen, ja für sich und sie den Tod in Kauf nehmen. Daß es zum Wesen des Menschen gehört, sich selber Schranken, Hemmungen, Opfer, Entbehrungen aufzuerlegen, ist nicht nur Philosophenweisheit (oder gar nur Beschwichtigungstheologie), es ist eine Erkenntnis auch der Volkserzählung, die nicht nur als Legende Askese, Entsagung, Demut, Opferwillen predigt, sondern uns deren Notwendigkeit auch in der Form des undogmatischen (weder kirchlich noch staatlich dirigierten) Märchens vor Augen führt. (Einer der ergreifendsten Repräsentanten dieser Haltung: der treue Johannes, ATh 516, KHM 6). Das braucht nicht Repression zu sein — der Mensch aus freiem Entschluß sein eigener Gegner, das ist ein stolzes und, scheint mir, auch hilfreiches Bild, wiewohl es nur eine Seite des menschlichen Daseins zeigt. Daß es eine wesentliche Seite ist, erweist sich in ihrer Erscheinung auch außerhalb der Dichtung, so in der Vorstellung des Selbstopfers eines Gottes um der Weltschöpfung oder Welterlösung willen [40]). In den gleichen Zusammenhängen steht der Glaube, auf den Sie, verehrter Herr Schmidt, in der eingangs erwähnten Abhandlung hinweisen, daß ein getötetes (geopfertes) und wiedererstandenes Tier „durch die Tötung und Wiederbelebung nicht geschädigt, sondern wunderbar gestärkt" wird [41]). Schon die Selbstschädigung an sich ist eine Art Paradox; daß Unheil zum Heil ausschlägt, ist ein anderes Paradox: die Koppelung beider in der Figur „Selbstschädigung wird zu Selbstförderung" führt zu einem potenzierten Paradox, das auf einen wesentlichen Sachverhalt hindeutet. „Jeder ist um sein selbst willen da ... Ich sage dir sogar, daß die Hingabe seiner selbst für andere — selber in den Tod — wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, gerade nichts anderes ist als das stärkste Aufplatzen der Blume des eigenen Lebens" [42]).

Neben ernsten vernehmen wir heitere Töne — der Schwank freut sich nicht nur über die Selbstschädigung eines Bösewichts, sondern auch über die des Dummkopfs, der den Ast absägt, auf dem er selber sitzt. Er freut sich aber auch über helle Köpfe, die, geschickt Regie führend, andere so weit bringen, daß sie sich ins eigene Fleisch schneiden [43]) (nebenbei: wie viele Redensarten hält die Sprache für den von uns besprochenen Tatbestand bereit!). Der Tragik des Geizhalses, der schließlich sich selber bestiehlt (Molières Avare) steht in der Volkserzählung die Heiterkeit dessen gegenüber, dem es Spaß macht, die Rolle des sich selber Bestehlenden zu spielen: der alte Fritz (oder eine ihm entsprechende Figur) sucht als Komplize eines Diebs die eigene Schatzkammer heim (ATh 951 A). Die Fülle der Nuancen und der Einfälle ist trotz der Wiederkehr gleicher Motive und Themen beträchtlich. Über alle Sonderformen und Abwandlungen hinweg aber ist uns bei unserer Revue das Doppelgesicht unseres Themas eindrücklich geworden: Selbstschädigung als Gefahr und Selbstschädigung als Chance, Selbstschädigung aus Not oder aus Freiheit, in vollem Bewußtsein oder ahnungslos. Beide Gesichter können auch gleichzeitig sichtbar werden, wie in jener berühmten Metamorphose, die zwar nicht im Volk, wohl aber von einer kaum überblickbaren Menge von großen und kleinen Dichtern und Künstlern seit der Antike immer wieder neu entworfen worden ist: Die verfolgte Daphne rettet sich, indem sie sich zerstört (elle se sauve en se perdant [44]), der Selbstverlust bedeutet gleichzeitig Rettung und die Rettung heißt Selbstverlust. Das beharrlich wiederkehrende Bild der Selbstschädigung in der

Volkserzählung wie in der Individualdichtung spiegelt nicht nur Möglichkeiten und Gefahren, Größe und Elend, sondern die widersprüchliche Beschaffenheit des menschlichen Daseins überhaupt.

Anmerkungen

[1]) Leopold Schmidt, Die Volkserzählung. Berlin 1963, S. 115 (aus der Abhandlung „Der ‚Herr der Tiere' in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens"). Vgl. Johannes Jegerlehner, Sagen aus dem Unterwallis. Basel 1909, S. 171 (Variante aus Zinal im Val d'Anniviers).

[2]) Leopold Schmidt, wie Anm. 1, S. 113.

[3]) Leopold Schmidt, Pygmalion in den Alpen (Antaios XI, 1969, S. 209—225).

[4]) Eduard Renner, Goldener Ring über Uri. Zürich 1941, S. 266.

[5]) Jakob Wyrsch, Sagen und ihre seelischen Hintergründe (Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde VII, 1943, S. 81).

[6]) Gotthilf Isler, Die Sennenpuppe. Eine Untersuchung über die religiöse Funktion einiger Alpensagen (Zürcher Dissertation). Basel 1971. Eine weitere Publikation über diesen Sagentyp ist von Konrad Werner Glaettli zu erwarten; vgl. auch meine eigene Auseinandersetzung mit der Sage vom Dittitunsch in dem Aufsatz „Gattungsstile", zuerst erschienen in: Wirkendes Wort 4, 1953/54, S. 321—27, jetzt auch in: Volksmärchen und Volkssage. Bern und München, 2. Aufl. 1966, S. 49—56.

[7]) Luise Kaschnitz, Ferngespräche. Frankfurt a. M. 1966, S. 30—41; ein Dialektstück mit dem Titel „'s Sennentuntschi", verfaßt von Hansjörg Schneider, ist am 13. Februar im Schauspielhaus Zürich aufgeführt worden (noch ungedruckt; vgl. die Besprechung von Irma Voser in der Neuen Zürcher Zeitung vom 15. Februar 1972, Nr. 76, S. 29).

[8]) Leopold Schmidt, Probleme der abendländischen Sagenforschung (Carinthia I 141, 1951, S. 791). Vgl. Gotthilf Isler, op. cit. S. 35 ff., 227 ff.

[9]) S. dazu meinen Aufsatz „Zum Thema der Selbstbegegnung des Menschen in Volksdichtung und Hochliteratur", zuerst in: Festschrift Helmut de Boor, Tübingen 1966, S. 251—268, jetzt, leicht erweitert, auch in: Max Lüthi, Volksliteratur und Hochliteratur — Menschenbild, Thematik, Formstreben. Bern und München 1970, S. 100—113 (speziell S. 104, 107).

[10]) Ebenda S. 107 f. Dazu Leopold Kretzenbacher, Eschatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung, in: Volksüberlieferung, Festschrift für Kurt Ranke, Göttingen 1968, S. 132—150. Leander Petzoldt, AT 470: Friends in Life and Death. Zur Psychologie und Geschichte einer Wundererzählung. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 19, 1968, S. 134, 137, 143, 156.

[11]) Heinrich Günter, Psychologie der Legende. Freiburg 1949, S. 195 f.

[12]) So in den Abhandlungen „Parallele Themen in der Volksliteratur und in der Hochliteratur", „Zum Thema der Selbstbegegnung des Menschen in Volksdichtung und Hochliteratur", „Urform und Zielform in Sage und Märchen", alle enthalten in meinem Buch Volksliteratur und Hochliteratur (wie Anm. 9).

[13]) op. cit. S. 94, 198—201.

[14]) op. cit. S. 90—93.

[15]) op. cit. S. 45 f.

[16]) Johannes Künzig, Schwarzwald-Sagen, 2. Aufl., Düsseldorf 1965, S. 210.

[17]) S. Volksliteratur und Hochliteratur (wie Anm. 9), S. 93 (wo irrtümlich „The revenger's tragedy" steht); vgl. Levin L. Schücking, Shakespeare und der Tragödienstil seiner Zeit. Bern 1947, S. 131.

[18]) Neue Zürcher Zeitung vom 25. März 1971, Nr. 141, S. 27.

[19]) Milko Matičetov, Peto Abano, Racconto resiano del Tipo ATh 756 B (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 61, 1965, S. 32—59, Zitat: S. 33).

[20]) FFC 69, Helsinki 1927.

[21]) S. Lutz Röhrich, Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Bd. II, Bern und München 1967, Seite 394.

[22]) Aufzeichnung von 1940; s. G. Isler, wie Anm. 6, S. 259 (Zentralarchiv 171 55 7).

[23]) Zur Zielform s. meinen Aufsatz „Urform und Zielform in Sage und Märchen", zuerst in: Fabula IX, 1967, S. 41—54, jetzt auch in: Volksliteratur und Hochliteratur (wie Anm. 9), S. 198—210.

[24]) S. Volksliteratur und Hochliteratur (wie Anm. 9), S. 16.

[25]) S. Paul Zaunert, Deutsche Märchen aus dem Donaulande, Jena 1926, S. 142—146 („Der schwarzbraune Michel").

[26]) In der Ausgabe von Carl Halm Nr. 255 (nicht 225, wie Hausrath irrtümlich angibt), bei Hausrath 269, bei Chambry 188, bei Perry 258 (hier unter dem Titel Λέων νοσῶν, λύκος καὶ ἀλώπηξ). Übersetzung bei Ludwig Mader, Antike Fabeln. Zürich 1951, S. 103.

[27]) Vgl. Verf., Volksliteratur und Hochliteratur (wie Anm. 9), S. 93 f., 101 f., 121 ff.

[28]) S. Ernst Dammann, Tiergeschichten der Digo (Mitteilungen des Instituts für Orientforschung VI, 1958, S. 406—454; unsere Erzählung S. 410 ff.).

[29]) M. Kosová, Afrikanische Märchen. Prag 1970, S. 25 f.

[30]) Hans Himmelheber, Aura Poku. Volksdichtungen aus Westafrika (Elfenbeinküste), Eisenach 1951, S. 38 ff. (dankbare Tiere — undankbarer Mensch).

[31]) Ariane de Félice, Un type traditionnel dans une farce du moyen âge, in: Ernst Kracht (Herausgeber), Deutsch-französisches Gespräch im Lichte der Märchen, Münster 1964, S. 94—114, speziell S. 103 ff.

[32]) ms., Die Sensation am Boulevard des Capucines (Neue Zürcher Zeitung vom 31. Dezember 1970, Nr. 607, S. 25).

[33]) Megas, op. cit., S. 12, 182—188.

[34]) Ebenda, S. 172.

[35]) Deutsche Übersetzung von Fritz Peter Buch, Hamburg o. J., S. 92.

[36]) Agatha Christie, Ten little niggers, zuerst 1939; hier zitiert nach der Taschenbuch-Ausgabe London/Glasgow, S. 70.

[37]) Agatha Christie, Das krumme Haus. Deutsche Übersetzung Bern 3. Aufl. 1963.

[38]) S. dazu Verf., Aspekte des Volksmärchens und der Volkssage (Germanisch-romanische Monatsschrift, Neue Folge XVI, 1966, S. 344).

[39]) S. dazu meine in Anm. 12 genannten weiteren Aufsätze zum Thema „Selbst".

[40]) S. dazu Mircea Eliade, Schmiede und Alchimisten. Stuttgart o. J., S. 36 ff. (S. 38: „Die Schöpfung ist ein Opfer. Die Belebung dessen, was man schuf, gelingt nur, wenn man das eigene Leben — Blut, Tränen, Sperma usw. — einströmen läßt.").

[41]) „Der ‚Herr der Tiere' ", wie Anm. 1, S. 119.

[42]) Adalbert Stifter, Der Hagestolz, 6. Abschnitt (Rede des Oheims). Zum Paradox in der Volksdichtung vgl. meinen Aufsatz dieses Titels, zuerst in: Typologia Litterarum, Festschrift für Max Wehrli, Zürich 1969, jetzt in leicht erweiterter Fassung in meinem Buch: Volksliteratur und Hochliteratur (wie Anm. 9).

[43]) Vgl. dazu meinen Aufsatz über Regisseure und Marionetten im Raum der Volkserzählung. Erscheint im Frühjahr 1972 im Rahmen einer Festschrift.

[44]) Formulierung von Yves F. A. Giraud, La Fable de Daphné. Genève 1969, S. 67.

Mythos und Religion

Zum Phänomen des Volkstümlichen in den Tagebüchern Julien Greens

Von Leander Petzoldt, Freiburg i. Br.

Julien Green gilt als Dichter des Leidens, als ein Dichter, der eine Welt „des Alptraums und des schleichenden Wahnsinns“ [1]) beschreibt. Seine Romane sind ‚unerklärlich düstere Bücher‘, sie schildern die Hölle auf Erden und artikulieren Greens Anklage gegen die menschliche Bedingtheit. Auch sein neuester, nach zehnjähriger Pause erschienener Roman „L'autre“ macht darin keine Ausnahme [2]). Man hat den heute Einundsiebzigjährigen einen Dichter des ‚magischen Realismus‘ [3]) genannt, und in der Tat scheint ihm das logisch Konstruierte unglaubwürdig, „das Phantastische hingegen wahrscheinlich zu sein“ [4]). Green, der mit fünfzehn Jahren zum Katholizismus konvertierte, später sich dem Buddhismus zuwandte und nach der Lektüre des „Tractat vom Fegefeuer“ der Katharina von Genua und unter dem Einfluß Jaques Maritains 1939 zum zweiten Male konvertierte, beschreibt die Kirche als letzten Hort der Poesie, eine „Enklave des Irrationalen in der Welt der Technik und des Rationalismus“ [5]). Seine Werke weisen einen starken Bezug zum Übersinnlichen auf; das Irreale dominiert. Es sei nur an den Roman „Le visionaire“ [6]) erinnert, in dem mit fortschreitender Handlung Manuels Tagebücher völlig in eine Traumwelt abgleiten; ein Roman, den Hermann Hesse „Eine Vision“ nennt, „die den Vergleich mit den stärksten Stücken der phantastischen und okkulten Literatur aushält“. Auch „Minuit“ [7]) ist eine „glänzende Variation des Hintergründigen“ [8]), und „Varouna“ (1940) bildet die Frucht seiner Beschäftigung mit der Religion des Buddhismus und der Vorstellung der Metempsychose. Hier verbinden sich volkstümlich-magische Elemente mit alchimistischen Vorstellungen und einem philosophischen Symbolismus. Eine magische Kette, in heidnischer Vorzeit vom Meervolk dem jungen Hoël zu Füßen geworfen, ist das Zeichen einer mystischen Verbindung der Liebenden über Jahrhunderte hinweg. Sein Roman „Moira“ [9]) weist schon im Titel auf das Ausgeliefertsein des ‚Helden‘ an das unerbittliche Schicksal hin. Green faßt die griechische Personifikation des Schicksals überaus doppelsinnig. Moira ist der Name des Mädchens, das von Joseph Day, einem Fanatiker der Reinheit, erwürgt wird, nachdem sie ihn verführte. Moira ist aber auch die alte keltische und heute noch im Irischen übliche Aussprache für Maria [10]). Wie die meisten Romane Greens bewegt sich „Moira“ an „der Grenze des Phantastischen, des Jenseitigen und Überwirklichen“ [11]). Traum, Vision und Märchenstoffe vermischen sich in ‚Si j'etais vous‘ [12]). Die Fabel zielt auf eine echte Wiedergeburt zu Lebzeiten ab; es ist dies eine Idee, die, wie Green im Vorwort schreibt, in seine früheste Kindheit zurückreicht. Trotz der ihm zuteil werdenden Verwandlung muß Fabien erkennen, daß eigentlich alles

beim alten bleibt, denn er kann seinem Schicksal nicht entfliehen. Der Roman beschwört eine Atmosphäre des Determinismus, oder, schärfer formuliert, den „Pessimismus der puritanischen Anthropologie“ [13]). Die Menschen in Greens Romanen sind Gefangene ihres Schicksals, ihrer Leidenschaften, ‚neurotische Charaktere‘ [14]) und ‚Geisterseher‘; und Green selbst leidet mit seinen Romangestalten.

Doch es soll hier nicht von dem Romancier Green die Rede sein. Besser als in den Romanen wird in seinen Tagebüchern deutlich, wie sehr sich der Schriftsteller von der Imagination, der Vision [15]) und von archaischen Glaubensvorstellungen faszinieren und leiten läßt. „Die große Sünde der modernen Welt ist ihre Unfähigkeit, das Unsichtbare aufzunehmen“; dieser Satz kennzeichnet vielleicht am besten Greens Haltung. Er ist bemüht, das Unsichtbare, Unwägbare, das Paranormale bis hin zum Okkulten [16]) in sich aufzunehmen. Daher ist sein Tagebuch [17]) auch kein ‚journal intime‘, das ein bekenntnishaftes Psychogramm seines Autors gäbe. Die Tagebucheintragungen sind eine Mischform aus Chronik, Skizze, Autobiographie und Kommentaren zu seiner Lektüre, seinen Gesprächen und zu alltäglichen Begebnissen, dargestellt in assoziativen Gedankenverbindungen und intuitiven Vergleichen. Gerade das macht sie für den Volkskundler interessant, finden sich hier doch Äußerungen über beinahe alle Bereiche der Volksliteratur, über Magie und Mythos, Märchen und Schwank, Sage und Legende, Sprichwort und Redensart, Reliquienkult und Wunder, Sitte und Volksbrauch. Häufig bilden solche Betrachtungen den Ausgangspunkt seiner Reflexionen über das Wesen der Religion. In hervorragendem Maße kennzeichnen sie jedoch die von der Faszination des Unsichtbaren herrührende magisch-irreale Einstellung des Autors zum Leben und zu seiner Umwelt. Greens Denken ist zudem stark vom Symbolischen her geprägt. Bestimmte Chiffren, Motive und Bilder werden immer wieder in der gleichen Bedeutung eingesetzt. Man beachte einmal die Bedeutung von Treppe und Fenster in Greens Romanen. Das Motiv der Treppe tritt meist im Zusammenhang mit dem Erlebnis der Angst auf [18]). Von ähnlicher zwanghafter Bedeutung ist das Motiv des Fensters, das in den Tagebüchern immer wiederkehrt. Schon Greens erste Kindheitserinnerung ist die an ein Fenster, das ihn blendet und lockt, das ihn aber auch traurig werden läßt, wenn er hinter der Scheibe die Sterne auftauchen sieht [19]). Das Fenster ist ihm endliche Beschränkung, aus der heraus er geradezu eine „Mystik der Evasion“ [20]) entwickelt. Im letzten Band des ‚Journal‘ spielt es die Rolle einer Trennungswand zwischen dem irdischen Leben und dem Leben nach dem Tode [21]). In seinen Romanen ist es negatives Symbol für das Bild des Kerkers, und die Flucht daraus endet häufig im Nichts [22]).

I.

Die Tagebücher sind eine Fundgrube an volkstümlichen Beobachtungen, Reflexionen über brauchtümliche Handlungen und anekdotischen Berichten über außergewöhnliche Vorkommnisse. Ein Beispiel hierfür ist eine Notiz über Giraudoux’ ‚Intermezzo‘, dem er eine bewußte Sucht, „sich an gewisse Überlieferungen zu halten“, vorwirft und als Beweis dafür „das sentimentale Lied, das in kleinen französischen Städten im Abendrot zu Trompetenschall gesungen wird . . .“ anführt [23]). Er hat ein waches Gespür für volkstümliche Regungen

und Sachverhalte, ob er nun über den Sprachakzent nachsinnend notiert, wie etwa ein Franzose, dessen Muttersprache englisch ist, das Wort ‚Calais' mit typisch nordfranzösischem Akzent ausspricht [24]), oder ob er von evakuierten englischen Kindern berichtet, die das Wort ‚Christus' nur als Fluch (‚a swear-word') kennen [25]). Sein Gefühl für das Volkstümliche ist allerdings nicht immer frei von Sentimentalität. Bei einem Parisbesuch bemerkte er einen Straßenkünstler, der mit zwei weißen Ratten und zwei Foxterriern arbeitete; die Hunde trugen Tiroler Hütchen und machten ‚schön', während die Ratten an den Armen des Alten auf und nieder liefen. Green sieht, wie ein Junge, der diese Szene beobachtete, etliche Münzen in die Schale des Alten wirft und bemerkt dazu: „... wie er's tat, darin lag das ganze gute Herz des Volkes" [26]). Immer wieder aber zeigt sich seine Beobachtungsgabe, seine Aufnahmebereitschaft und sein Gefühl für volkstümliche Verhaltensweisen. Als charakteristisch für diese Begabung mag man seine Beschreibung einer Basler Trommlerclique ansehen: „Auf der Fahrt durch Basel folgten wir mit den Schusterbuben etwa fünfzig Pfeifern und Trommlern, dicken, roten Männern in Hemdärmeln mit Riesentrommeln, wie sie die Landsknechte auf Renaissancestichen tragen. Was wohl ein Musiker zu den Tönen gesagt hätte, die sie ihren Kalbsfellen entlockten? Unsere Ohren jedenfalls entzückten sie: mit prachtvoller Trennschärfe aufgegliederte Wirbel von sattem, tiefem Ton, reich wie Wasserfälle, nicht das wilde, kämpferische Rrumm, das an die Nieren geht, nein, ein kunstvolles Absetzen in seiner makellosen Klarheit beglückend anzuhören." [27]) Die anschauliche Schilderung, die an das Erlebnis der Synästhesie erinnernden Vergleiche, lassen den Augenmenschen in Green erkennen, den jungen Green, der mit zweiundzwanzig Jahren Maler werden wollte [28]). Er notiert vorwiegend Eindrücke, die er selbst gewonnen und erlebt hat, seine Schilderungen reflektieren zudem häufig Kindheitserinnerungen. Die Kindheit ist für ihn das poetische Zeitalter des Menschen, das von der Erziehung abgetötet wird. Sie ist das verlorene Paradies; ohne die Erinnerung daran, glaubt er nicht schreiben zu können: „L'enfant dicte et l'homme écrit." [29]) Mit dieser Auffassung ist seine Einstellung zur realen Zeit eng verwandt; häufig fühlt er sich in „eine märchenhafte Urzeit" [30]) zurückversetzt, oder er versenkt sich während eines Amerikaaufenthaltes in die Geschichte Galliens, und es bereitet ihm lebhaftes Vergnügen „wieder durch die alten Eichenwälder zu schlendern, darin die weißen Druidenkleider durch das Laubwerk schimmern" [31]). Für Green ist nicht die historische Zeit, sondern die imaginäre Zeit des inneren persönlichen Erlebens entscheidend. Er stellt sich „wie einst als Kind" vor, im Jahre 1700 zu leben und glaubt, eine Reisekutsche des 18. Jahrhunderts vor dem Fenster zu sehen. Im Anschluß daran schreibt er: „Manche fühlen Fernweh nach der Zukunft. Ich trauere mit über dreißig Jahren noch immer sinnlos all dem nach, was nie mehr sein wird." [32]) Genauso kann er sich anläßlich eines Besuches der Mithraskapelle unter der Kirche San Clemente in Rom in den Mithraskult hineinversetzen, in das „Gebrüll des Opfers, die Stimmen der Priester und den Blutdunst" [33]). Diese Imagination kann sich bis zum Wachtraum steigern. Er sieht eine Tischrunde weißgekleideter Männer vor sich, deren Gesichter von Seligkeit übergossen sind, und auch er selbst wird von dieser Glückseligkeit erfüllt [34]). Bei der Lektüre Frazers [35]) weitet er dessen Darstellung des aztekischen Menschenopfers, das Bild des blumengeschmückten,

flöteblasenden Jünglings, der „rücklings hingeschleudert", sein Herz opfern muß, ins Allgemeinmenschliche: „So geht es auch in manchem Menschendasein." [36]) Auch mit der Psychologie Carl Gustav Jungs beschäftigt er sich. Im Juni 1934 hört er einen Vortrag Jungs und ist von dessen Idee der Urbilder (certaines idées), den späteren Archetypen, gebannt, die Jung am Beispiel der Mandalas exemplifiziert. „Wir sind aus Erinnerungen geknetet ..." [37]), bemerkt er dazu. Etwas später kommt Green noch einmal darauf zurück [38]), als er ein tibetanisches Bild, das Jung gezeigt hatte, und „dessen Betrachtung todbringend ist" nachzuzeichnen versucht. Er wird plötzlich von einer unerklärlichen Unruhe gefaßt, es kommt ihm vor, als ob alles um ihn her in Nichts zerrinne, und er nichts mehr sehen könne. Er läßt davon ab und kommt wieder zu sich, bedauert dies jedoch: „Ich hätte fortfahren sollen." [39])

Die Idee, alle großen Paläste der Welt seien, wie die Pyramide von Gizeh, nach astrologischen Mustern und heute vergessenen Regeln gebaut worden, läßt ihn nicht los. Und er referiert die Ansicht, in Versailles seien die Zimmer des Königs so gelegen, daß der König, wenn er von einer Stelle des Zimmers an eine andere oder in einen anderen Raum ging, so viele Schritte machte, als die Entfernung der Sonne zu einem anderen Planeten entsprach [40]).

Solche geheimen Verhältnisse entsprechen in einer besonderen Weise Greens mystischer Veranlagung ebenso wie Geschichten von Prophezeiung, Magie und Zauberei. Wenn er auch vieles ablehnt, zum Beispiel eine spiritistische Sitzung ihrer Mittelmäßigkeit wegen [41]), so ist doch die vom Magischen ausgehende Faszination überaus stark. Er hält das Dunkel des Schicksals für eine Gnade: „Bénie soit cette obscurité où nous mouvons" [42]), und wie zum Beweis dafür bringt er eine merkwürdige Geschichte, die er in Amerika hörte [43]), wo zwei junge Mädchen eine Wahrsagerin aufsuchten, um sich die Karten legen zu lassen. Die Wahrsagerin sagte jedoch nur der einen ihre Zukunft voraus, der anderen nicht. Auf deren Drängen hin gab sie ihr einen Zettel, den sie erst zu Hause lesen sollte. Auf dem Nachhauseweg wurden beide von einem Auto überfahren. Während der eine unverletzt davonkam, fand man in der Hand der anderen, die tödlich verletzt war, den Zettel, auf dem geschrieben stand „Sie haben keine Zukunft". Diese Geschichte beruht zweifellos auf volkstümlicher Tradition, vielleicht gerade wegen ihrer Tendenz, die das Wahrsagen in ein schimmerndes Zwielicht rückt, um es auf indirekte Weise zu bestätigen [44]). Aus dem gleichen Interesse heraus läßt Green sich von den volkstümlichen Glaubensvorstellungen in Dakar berichten [45]), von dem ‚Seelenfresser' (mangeur d'âmes), wie der Zauberer dort genannt wird. Es zeigt sich, daß die magischen Vorstellungen der dortigen Bevölkerung überraschende Parallelen zum deutschen bzw. mitteleuropäischen Volksglauben aufweisen, etwa die Vorschrift, daß die Zauberkunst nur über Frauen [46]) weitergegeben werden kann [47]). Auch die Vorstellung, daß sich die Seele des Zauberers in einen Baum flüchten kann, der, schlägt man ihn, den Schmerz fühlt, entspricht europäischem Volksglauben. In der deutschen Volkssage hat sich dieser Glaube in der Form erhalten, daß ein Wilddieb sich in einen Baumstumpf verwandeln kann und dabei spürt, wie der ihn verfolgende Förster auf ihm seinen Tabak schneidet [48]).

Greens Interesse provoziert ständig neue Geschichten dieser Art. Im Oktober 1948 empfängt er den Besuch eines Juden aus Jerusalem, der ihm von

den dort lebenden Kabbalisten folgende Geschichte erzählt [49]): „Als Hitler vor den Toren Alexandriens stand, begaben sie sich im Kaftan zum Flugfeld von Tel Aviv und baten, ein Flugzeug mieten zu dürfen, um über den Städten Palästinas zu kreuzen. Nach einigem Hin und Her war ihrem Wunsche stattgegeben worden. In den Lüften opferten sie ein Huhn und besprengten mit dem Blut ihre Heimatstädte, um die sie dergestalt einen Zauberkreis zogen!"

Diese Geschichte beruht ohne Zweifel auf einem tatsächlichen Geschehen, was seine Bekräftigung noch dadurch erfährt, daß sie auch an anderer Stelle referiert wird. Sie muß sich 1942 während der Schlacht bei El Alamein abgespielt haben. In seiner Autobiographie ‚Streitbares Leben' berichtet Max Brod [50]), der seit 1939 in Israel lebte: „Man erzählte damals, die Kabbalisten in der Jerusalemer Altstadt hätten in geheiligt überlieferter Zeremonie eine schwarze Henne geschlachtet. Dieses Ritual werde ganz gewiß verhindern, daß der Feind den Boden unseres Landes betrete." Die apotropäische Bedeutung des Huhnopfers und die schwarze Henne als Opfertier lassen sich bei den verschiedensten ethnologischen Gruppen nachweisen [51]). Für den Wahrheitsgehalt des Berichtes spricht zudem die Tatsache, daß es in Israel, in Safed und besonders in dem Jerusalemer Stadtviertel ‚Mea Schearim' noch heute orthodoxe jüdische Kreise gibt, die kabbalistische Werke lesen und magische Rituale ausüben [52]). Zwar gilt im Judentum der Genuß von Tierblut als schweres Vergehen (vgl. Lev. 3.17; 7, 26; 17, 10 ff.; Deut. 12, 16.26; 1. Sam. 14, 32 ff.) [53]), im jüdischen Kult [54]) wurde jedoch immer Tierblut verwendet (vgl. Deut. 12,27), es sei nur an das Bestreichen der Türpfosten und des Türsturzes mit dem Blut des Osterlamms beim Auszug aus Ägypten erinnert. Hier hatte das Blut, das nach seiner sekundären Motivierung dazu diente, die Juden von den Ägyptern zu unterscheiden, deren Erstgeburt in der Nacht getötet wurde (Ex. 12), primär eine apotropäische Bedeutung. Das Blutopfer dient zur rituellen Vertreibung des Übels. Auch die in Greens Tagebuch beschriebene magisch intendierte Handlung, mit dem Blut eines Tieres als Ersatzopfer einen Zauberkreis zu sprengen, betont vor allem den apotropäischen Charakter dieser Zeremonie [55]). Die orthodoxen Juden bilden jedoch eine Minderheit in Israel. Die Haltung der modernen Israelis drückt sich in dem Nachsatz Brods aus, der dieser Episode im Hinblick auf den Kampf der Engländer gegen das deutsche Afrikakorps eine witzige Pointe gibt, in dem der Erzähler hinzusetzt: „Aber still! Nicht weitersagen! Sonst erfahren es die Engländer und verlassen sich darauf!"

Neben dem Magischen reizt Green auch das Brauchtümliche. In einem englischen Tagebuch liest er von den Bräuchen der Bauern, die ihre Häuser vor der Morgendämmerung verlassen „und die Erde mit Stockschlägen bearbeiten, um die Sonne zum Aufgehen zu bewegen" [56]). Er findet diesen archaischen Brauch ebenso erwähnenswert wie die Notiz des gleichen Autors, Kilvert, „daß an den Tagen der Kommunion die Männer sich den Kelch mit Wein reichen und, bevor sie die Lippen daran setzen, sich eine Haarlocke ausziehen, die auf ihre Stirn fällt und murmeln: Auf das Wohl unseres Herrn!" [57]) Und da ihm dieser Grußbrauch auch aus Frankreich bekannt ist, fügt er hinzu „Sich die Haare ausziehen zum Gruß, geschieht auch in Frankreich, ohne Irrtum!" [58]) Schließlich bemerkt er, auf den Autor eingehend: „Quel silence dans ces pièces, quelle lumière mystérieuse . . .", was gleichermaßen aufschlußreich für Greens Neigung ist.

II.

Immer wieder kreisen Greens Gespräche und Reflexionen um religiöse Themen, wobei der Gestalt des Bösen, des Teufels, sein besonderes, bohrendes Interesse gilt. Er setzt den ‚Bösen' als Widersacher Gottes, den biblischen Satan, nicht ab gegen den Teufel der Volksüberlieferung. Dieser erscheint in menschlicher Gestalt, „ein bärtiger Mann von schönem Aussehen" [59]) und läßt sich in der Schwarzen Messe [60]) zitieren als „schöner junger Mann im Frack". Im Hospital besucht Green den mit ihm befreundeten Pater Couturien, der ihm erzählt, der Teufel habe ihn am selben Morgen gefragt, was er wolle, und er habe deutlich dessen Gegenwart gefühlt [61]). Schon in Greens Kindheit ist der Teufel ihm stets gegenwärtig. Im Zimmer seiner Mutter wohnte er in einem Verschlag: „War ich allein im Zimmer, stellte ich mich in einiger Entfernung vor den Verschlag und rief den Teufel, halbtot vor Angst." [62]) Wenn sich dann nach einer Weile die in dem Verschlag hängenden Kleider zu bewegen begannen, rannte er heulend fort. Immer von Neuem findet er Gefallen an diesem Spiel. Später, mit dreiundvierzig Jahren, nach seiner endgültigen Konversion spricht er mit Maritain über die Bekehrung zweier Surrealisten, die nach Maritains Meinung durch einen dritten ‚teuflisch behext' (diaboliquement envoûtés) sind. Ihre Versuche automatischer Niederschrift bezeichnet Maritain als „unbezweifelbare Wirkung dessen, was die Theologen ‚Blendwerk des Teufels' nennen" [63]). Gespräche über den Teufel und die Hölle sind häufig bei Green, dabei entsprechen manche Charakterisierungen und Vorstellungen durchaus volkstümlicher Denkweise. So erzählt er 1956 von einer spanischen Nonne, die in Poitiers starb, und deren Visionen in der Hölle: „Die Dunkelheit, der Gestank dieses Ortes, das Leiden, das kein Ende findet" und, entsprechend mittelalterlichen Höllenvorstellungen, „die Männer und Frauen aus allen Ständen, die man dort sieht". Greens Haltung dazu drückt sich in dem Satz aus, „wie bleibt das alles spanisch" [64]). Einige Jahre später kommt er noch einmal auf sie zurück und bezeichnet sie als ‚Visionaire', die nicht nur Weltliche in der Hölle sieht, „sondern auch Mönche und Nonnen, Priester und Prälaten, darin gemäß einer ‚soliden' Tradition" [65]), und er bemerkt dazu: „Ich habe keine Meinung zu diesem Punkt. Man kann nur hoffen, daß das nicht wahr ist." Daß ihm die Hölle jedoch eine Realität ist, wird in dem abschließenden Satz deutlich, wo er schreibt: „Dies kann diejenigen zum Lächeln bringen, die über alles lächeln." [66]) Als Ergebnis eines Gespräches mit einem Geistlichen notiert er die Auffassung, „der Böse kann nicht Wunder wirken. Er vermag allerdings Umstände hervorzurufen, die ein übernatürliches Aussehen gewinnen. Kein Pakt wie in den Sagen, wohl aber fortschreitende Lähmung des Willens." [67]) Über die Verwandlungsfähigkeit des Teufels, der je nach Bedarf „zärtlich, sentimental, energisch, kühn, schüchtern" [68]) sein kann, schreibt er 1955 „Alles dient ihm, selbst die Knospen in den Bäumen, wie dem Herrn" [69]). Und ganz im Sinne eines volkstümlichen Dualismus nimmt er es für selbstverständlich, daß der Teufel die Methoden, dessen der ‚immer Sieger sein wird' kopiert. Etwas später drückt er dasselbe nochmals mit anderen Worten aus: „Dort, wo Gott ist, dort streift der Teufel umher. Er weiß, daß er besiegt ist, aber er imitiert die Methoden des Siegers, um ihm die Seelen zu stehlen." [70])

Nicht nur das Problem des Satans bewegt Green. Unter dem Aspekt seiner Religiosität sind auch seine verstreuten Notizen über religiös-kirchliches Brauch-

tum und den von kirchlichen Vorstellungen beeinflußten Volksglauben zu sehen. In erster Linie spielt hier natürlich das Verhältnis der Lebenden zu den Toten eine Rolle. An das mittelalterliche ‚Memento mori' erinnert der Versuch, den er mit zwanzig Jahren unternahm, sich der Gegenwart eines Totenschädels auszusetzen, „aber er flößte mir überhaupt nichts von dem gewollten Schrekken ein" [71]), schreibt er. Doch als er sich vorstellt, daß früher oder später aus seinem Gesicht ein ähnlicher Totenkopf würde, beendet er diese Spielerei [72]). Im Alter von fünfundvierzig Jahren schreibt er über körperliche Schönheit „unter dieser hübschen Haut birgt sich ein Totenschädel" [73]). Von dem Glauben an die unsichtbare Anwesenheit der Toten und ihre Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Geschicke der Lebenden zeugt eine Notiz aus dem Jahre 1955, wo er die Bemerkung eines Gesprächspartners wiedergibt: „Ich habe meine eigenen religiösen Ideen. So würde ich niemals die Finger in die Ohren stecken in diesem Moment, weil das schlecht erzogen ist und weil Mme X, die seit einiger Zeit tot ist, mich sehen könnte." [74]) Green selbst bewahrt sich ein magisches Sympathiebewußtsein, das ihn plötzlich die Anwesenheit seiner toten Eltern und Geschwister spüren läßt [75]): „Wir saßen da zu fünft und lachten, als ich plötzlich fühlte, daß wir viel zahlreicher waren, daß unsere Heiterkeit alle die Abwesenden herbeigelockt hatte, den Vater, die Mutter, die zwei Schwestern, die ich verlor. Sie setzten sich neben uns hin, leisteten uns bis zum Ende der Mahlzeit Gesellschaft und lachten mit uns. Einen Augenblick war ich sehr glücklich, fühlte mich tief geborgen, wagte aber nicht, auch nur ein Wort zu sagen." Vom Kulturgeschichtlichen her ist es bedeutsam, daß diese mythische Einheit gerade bei der Mahlzeit zustande kommt. Es spielt hier etwas von der verbindenden Funktion des Totenerinnerungsmahles herein, das in fast allen Kulturkreisen in einem bestimmten, meist jährlichen Rhythmus stattfand [76]). Von der unterschwelligen Präsenz solcher Vorstellungen zeugt auch eine Zeitungsnachricht aus dem Jahre 1955, die Green zitiert. Von einem Mann aus der Nähe von Toulon wird dort berichtet, daß er „versuchte, Tote wiederzuerwecken, indem er ihnen in den Mund Nahrung einflößte, die er in einem Korb auf den Friedhof trug" [77]). Es ist nicht anzunehmen, daß es sich hier um den Versuch einer ‚Wiedererweckung' handelt, sondern um eine Totenspeisung, wie wir sie aus den verschiedensten Kulturbereichen kennen, und für die auch die mitteleuropäische Sagenüberlieferung und der Volksglaube eindrucksvolle Belege bieten [78]). Von einer amerikanischen Begräbnissitte aus dem 18. Jahrhundert berichtet Green anläßlich eines Amerikaaufenthalts. Bei einem Besuch des Friedhofs in Midway bewundert er die Grabinschriften auf den verschiedenartigen Grabsteinen und bemerkt, daß verschiedentlich statt eines Grabsteins das Kopfteil eines Bettes auf dem Grab eingelassen ist [79]), doch vermochte ihm „niemand den Ursprung dieser seltsamen Gepflogenheit zu erklären". Obwohl ich keine anderen Belege für diesen Brauch anführen kann, scheint er mir doch eine einleuchtende Parallele zu den Totenbrettern des süddeutschen Raumes darzustellen. Das Brett wird aus der gleichen Intention heraus aufgestellt; es soll die Erinnerung an den Toten wachhalten. Eine Frage, die uns Green leider nicht beantwortet, ist die, ob diese hölzernen Kopfstücke von Betten mit einer Inschrift versehen waren.

Begierig vertieft Green sich, wie er schreibt, in die Geschichte auserwählter Seelen. Es sind die typischen Legendenmotive, die in einer Notiz aus dem

Jahre 1956 anläßlich seiner Lektüre über eine heiligmäßige Karmeliterin geschildert werden [80]). Visionen, Elevation und seltsames Verhalten nach dem Tode, das sie erst aufgibt, als es ihr im Namen des heiligen Gehorsams befohlen wird. Zweifellos üben diese Geschichten, die sozusagen zwischen Religion und Parapsychologie angesiedelt sind, eine besondere Anziehungskraft auf den Schriftsteller Green aus, und sie tragen auch zu dem eigenartigen Reiz des Journals bei. Bei wiederholter Lektüre der ‚Legenda aurea', die er wegen ihres kindlichen Glaubens und des Mangels an jeglicher Ironie schätzt, stößt er auf die Geschichte ‚Vom Sanct Adrianus und seiner Gesellschaft' [81]): „Die Geschichte von Adrian und seinen Märtyrerbrüdern wird uns mit genießerischer Bewunderung erzählt. Er ist jung und schön, und bekehrt sich zum Glauben. Nathalie, seine Frau, ist schon Christin. Sie liebt Adrian, aber da man ihn fortführt, ist sie selig. Man spannt ihn auf die Folter, und wachsamen Auges verfolgt sie die Marterung, die sie in höchstem Maße fesselt. Die liebenswürdige Frau empfiehlt den Schindern, ihrem Mann auch die Hand noch abzuschneiden, damit er mehr zu leiden habe, genau wie die Gefährten. Denn er soll ja im Himmel keinen weniger guten Platz haben."

Freilich scheint sich bei Green [82]) jene leichte Ironie zu finden, deren Fernsein er weiter oben wohlgefällig vermerkt, wenn er von Nathalie als ‚L'aimable femme' spricht, die den Henkern empfiehlt, auch noch ihres Mannes Hand abzuschneiden.

An anderer Stelle beschreibt er ein Hostienwunder, das ihm ein befreundeter Ordensmann erzählte. Ein diesem bekanntes Kind habe eines Tages in einer Hostie ein „rotes Herz" gesehen, „aus dem Flammen loderten" [83]), dem Geistlichen sei dies ganz natürlich erschienen, schreibt Green und tritt so dessen Meinung bei „Gott erweise Kindern häufig solche Gunst". Eine wohl bruchstückhafte Erzählung, die an die Wundergeschichten Cäsars von Heisterbach erinnert, notiert er 1955: „Stanislaus Fumet erzählt die Geschichte des Chartreusers, der auf dem Friedhof umgräbt und sein Spaten läßt Blut hervorsprudeln, als er in den Boden sticht. Er läuft zu seinem Prior. ‚Was soll ich tun?' ‚Bedeckt es wieder', sagt der Prior." [86]) An dieser wie an der vorhergehenden Geschichte reizt Green zweifellos das Für-selbstverständlich-Nehmen des Wunders, die Haltung, die dem Besonderen keinen über das Alltägliche hinausgehenden Wert zumißt. Mitten im Zweiten Weltkrieg diskutiert er mit Maritain christliche Prophezeiungen des Kriegsausgangs, die gerüchtweise umlaufen. So eine Vorhersage des Don Bosco, der eine „Marterung des Papstes in Aussicht stellt" [85]). Auch eine Aussage der hl. Ottilie zitiert er, die von der ‚Zeit der Invasion' spricht [86]). Aber schon 1931 notierte er ähnliche apokalyptische Voraussagen. Ein Besucher erzählte ihm von Therese Neumann aus Konnersreuth, die „aramäische Brocken" nachspreche [87]), ohne sie selbst zu verstehen und deren Meinung sei, daß Gott über den deutsch-französischen Hader unzufrieden, Unheil ankündigt, falls keine Versöhnung zustande komme [88]).

III.

Kommen wir zu dem, was Green an volkstümlichen Erzählformen in seinen Tagebüchern notiert. Unter dem 2. Oktober 1933 führt er gleich zwei Sprichwörter an: „Ende gut, alles gut" (Tout est bien qui finit bien) und „Der Weg

Sogleich, die Straße Morgen, sie führen nach Sankt Nimmerlein" (Le chemin de Tout à l'heure et la route de Demain conduisent au château de Rien du tout). Letzteres zitiert er als spanisches Sprichwort und charakterisiert seinen bildhaft-konkretisierenden Reiz mit den Worten, er könne „darin wie in einem Märchenwald umhergehen". Später zitiert er ein Sprichwort [89]), um es in seinem Sinne zu berichtigen: „Der Weg zum Himmel ist mit guten Vorsätzen gepflastert, nicht der zur Hölle, wie es recht albern heißt." Im Nachsatz wird sein völlig andersgeartetes Verständnis dieses Sprichwortes sichtbar: „Soll etwa der Exhibitionist verdammt sein, der einem tief geheimnisvollen Trieb aus Urzeiten gehorcht ... was übrigens nach Havelock Ellis eine Erklärung dafür abgibt, warum er den ihm selber unbegreiflichen Akt mit solchem Ernst vollzieht." [90])

Sein Einfühlungsvermögen in die volkstümliche Denkweise und sein Verständnis für das Zustandekommen einer Erzähltradition sowie für die Kürze des historischen Bewußtseins im Volke zeigen sich an einer Stelle, die er während seines Aufenthaltes in Amerika 1934 niederschrieb. Anläßlich eines Besuches in Charleston unter dem Eindruck, überall auf Reminiszenzen des Sezessionskrieges zu stoßen, erinnert er sich eines Enkels des Generals Beauregard, den er im Hause seines Großvaters kennengelernt hatte und bedauert, ihn nicht darum gebeten zu haben, das was in seiner Familie über den Krieg erzählt wurde, mitzuteilen [91]). „Seine Eltern hatten ihm sicherlich alle die Geschichten erzählt, die man nicht in Büchern findet, und die so etwas wie eine mündliche Überlieferung bilden." Im Anschluß daran bringt er einige Anekdoten, die sein Vater immer wieder erzählt hatte und die, wie er schreibt, sich ihm besonders fest einprägten. Es sind stark persönlich gefärbte Geschichten, die zweifellos auf Erlebnissen beruhen, aber durchaus anekdotischen Charakter haben. Bei dieser innerlich beteiligten Einstellung zum mündlich Überlieferten und dem Sinn für das Anekdotische liegt es nahe, daß er relativ häufig Stoffe und Motive aus der Erzählüberlieferung wiedergibt. Selbstverständlich ist ihm die Gestalt des Rip van Winkle [92]), der in den Wäldern der Catshill-Berge zwanzig Jahre seines Lebens verschlief und nach der Rückkehr in seine Heimatstadt von niemandem mehr erkannt wurde, geläufig, und seiner assoziativen Denkweise entsprechend knüpft er an persönliche Erfahrungen an [93]): „Ich komme mir manchmal vor wie Rip van Winkle, der nach hundertjährigem Schlaf in eine ihm völlig fremdgewordene Welt zurückkehrt. Ein Geldstück wird mir von der Zeitungsverkäuferin zurückgereicht, sie findet es verdächtig. Dabei ist dieses Geldstück den heute umlaufenden ähnlich, mit einem geringfügigen Unterschied freilich: es ist aus Silber. Ich hatte es in der Tasche eines alten Anzuges aus der Vorkriegszeit gefunden." Zweifellos ist Green der Sagenstoff aus Washington Irvings Novelle in dem 1819 veröffentlichten ‚Sketchbook of Geoffrey Crayon' bekannt gewesen. Sein Interesse an lokalen Überlieferungen läßt ihn bei einem Aufenthalt in Kopenhagen eine Baumeistersage aufzeichnen. Er wohnt in der Nähe der Erlöserkirche, deren Turm ihm so nahe scheint, daß er meint, nur den Arm ausstrecken zu müssen, um ihn berühren zu können. Um die steinerne Turmspitze windet sich eine Wendeltreppe. Von dieser Wendeltreppe referiert Green die Sage: „Nach Vollendung seines Werkes bemerkte der Baumeister, daß die Treppe verkehrt herum lief." [94]) Es ist der Sagentypus vom ‚kleinen Fehler', eine typische Stadtsage, die sich an

Denkmäler und hervorragende Bauwerke heftet. Leopold Schmidt weist sie für Wien nach, wo sie von den steinernen Löwen an der Aspernbrücke erzählt wurde, denen die Zungen fehlten [95]). Eine weitere Wiener Erzählung vom ‚kleinen Fehler' bezieht sich auf den Erbauer der Staatsoper, der sich nach Vollendung des Baues das Leben genommen habe, angeblich weil er die Toiletten vergessen hätte. Die Geschichte hat einen wahren Kern; tatsächlich war der Baumeister mit seinem Werk unzufrieden und beging Selbstmord [96]). Leopold Schmidt bringt zu diesem Sagentypus Versionen aus Stuttgart und Berlin bei. In Stuttgart heftete sich die Geschichte, die in den Erinnerungen des Tierschriftstellers Paul Eipper auftaucht, an die beiden Marmorfiguren der ‚Rossebändiger' und wird dort so erzählt: „Ein berühmter Hofbildhauer hat sie (die beiden Figuren) ausgemeißelt, und man behauptet, er habe sich später das Leben genommen, weil er entdeckte, daß ihm dabei ein Fehler passiert sei ... Tatsächlich fehlt jedem der beiden Hengste die Zunge." [97]) Schmidt deutete an, daß diese Gruppe von Erzählungen sicher recht umfangreich sei und eigentlich nur durch die Überlieferung „von-Mund-zu-Mund ohne Anspruch auf eigentlichen Glauben" [98]) sich forterbe und sich seltsamerweise außer in Berlin, wo sie von Schlüters Reiterstatue des Großen Kurfürsten erzählt wird, in keiner Sagensammlung der genannten Städte findet.

In Greens Tagebüchern sind zahllose Andeutungen von Sagen und Geschichten anekdotischen Charakters zu finden. Auch von einem Stadttier [99]) wird dort berichtet. Es ist ein dreibeiniger Schimmel, der „nachts um Dakar herumgaloppiert. Er rastet unter einem großen Baum, den die Franzosen nicht zu fällen wagten, wiewohl er mitten in einer Straße steht." [100]) Der Romancier sammelt mit Vorliebe solche volkstümlichen Überlieferungen, ohne daß ihm deren volkstümlicher Charakter oder ihr motivgeschichtlicher Hintergrund bewußt wäre. Sie spiegeln im Grunde nur Greens Interesse am Mythischen und sein Bemühen, in die magisch-religiöse Sphäre einzudringen, das sich auch in vielen Gesprächen mit Geistlichen äußert: „Wir sprachen von den Vorstellungen, die wir uns vom Jenseits machen ..." [101]) Mit dieser Bemerkung beginnt er eine Geschichte, die in der Erzählforschung unter der Bezeichnung „Freunde in Leben und Tod" [102]) bekannt ist: „Zwei Jesuiten unterhalten sich über das Fegefeuer und fragen sich, was wohl das Leben nach dem Tode sein mag. Sie versprechen einander, wer zuerst stürbe, solle dem Überlebenden erscheinen und ihm Bescheid geben. Nach einiger Zeit stirbt der eine und erscheint dem Freunde, getreu der Vereinbarung, der ihn in seinem Jesuitenlatein gleich fragt, ob alles wie vermutet sei: ‚Taliter qualiter?' Darauf der andere: ‚Totaliter aliter!' " Diese Erzählung ist bereits im 12. Jahrhundert aus den ‚Gesta regum Anglorum' des Wilhelm von Malmesbury († 1142) bekannt [103]). Die bei Green referierte Geschichte ist dem Untertypus der „Botschaft aus dem Jenseits" zuzuordnen [104]); sie ist hier von einer Bekehrungsgeschichte aus dem klösterlichen Milieu zu einem humanistischen ‚Bildungsschwank' abgewandelt, der seine Wirkung aus dem lateinischen Wortspiel bezieht [105]).

Zum Märchen scheint der Autor weniger innere Beziehungen zu haben als zur Sage und zum Memorat. Es liegt hier wohl mehr eine vordergründig gefühlsmäßige, kindheitsbestimmte Bindung vor, die ihm einen rationalen Zugang, der Reflexionen ermöglichen würde, verwehrt. Er spricht von dem

„Schnee wie aus dem Märchen“ [106]) („une neige de conte de fées“) und setzt ihn in Gegensatz zu der Häßlichkeit des Ausblicks auf die Industrielandschaft, die ihm die Fenster seiner New Yorker Wohnung bieten. Doch auch hier zeigt sich wieder seine Neigung, persönliche Eindrücke durch Erfahrenes oder Gehörtes zu bestätigen. Bezeichnend ist auch sein Urteil über die Illustrationen Gustave Dorés (1832—1883) zu den Perraultschen Märchen, von denen er schreibt, sie seien „mit den Augen des Kindes gesehen“, deshalb seien sie auch „so reizvoll und echt“ [107]). Dieses Urteil ist zweifellos sehr subjektiv und mehr aus der Sicht des Erwachsenen gesehen, der auf den ersten Blick von der Dramatik des Ausdrucks und dem teilweise krassen Naturalismus beeindruckt wird. Die „mit den verstandesmäßigen Mitteln der Perspektive, der Beleuchtung und vor allem der willkürlich verzerrten Proportionen“ [108]) erreichte Wirkung, die mit gesteigerten Ausdrucksmitteln und mit einem unerhörten Prunk dargestellten Szenen lassen der kindlichen Phantasie zu wenig Spielraum, um wirklich als kindgemäß gelten zu können. Ein Märchen, das unter dem Titel ‚Der Schneider im Himmel‘ [109]) bekannt ist, zitiert Green nach der Grimmschen Fassung: „Ich habe dieses charmante Märchen von Grimm über den Schneider gelesen, der sich auf betrügerische Art und Weise ins Paradies eingeschlichen hat und der sich auf den Thron Gottes gesetzt hat, während Gott mit den Heiligen und den Aposteln spazieren geht. Als er auf der Erde eine alte Frau gewahrt, die einen Mantel stiehlt, wird er von Zorn gepackt und wirft ihr die Fußbank Gottes an den Kopf ... und wie soll er sie nun wiederbekommen? Gott kehrt zurück, der Schneider versteckt sich. ‚Wo ist meine Fußbank?‘ Man entdeckt schließlich den Schuldigen, der seine Schuld gesteht, und Gott spricht zu ihm: ‚Wie? Du, der du deinem Leben soviel Stoffzipfel gestohlen hast, du hast das getan? Aber wenn man alle Sünder auf diese Weise bestrafen sollte, würde das Mobiliar des Paradieses nicht ausreichen. Als Strafe wirst du von hier gehen und du wirst dich nach ‚Warteeinweil‘ begeben‘ Und dorthin begibt sich der Schneider, wo er lustige Soldaten trifft, die ein gutes Leben führen.‘ Die Brüder Grimm haben dieses Märchen Aurbachers Volksbüchlein (II, Nr. 41, S. 68 ff.) entnommen [110]). Es handelt sich hier um ein überaus beliebtes Schwankmotiv, das bereits in Bebels Fazetien auftaucht und dann von Jörg Wickram, Kirchhof und Frey für ihre Schwanksammlungen benutzt wurde. Besonders im 16. Jahrhundert genoß es große Beliebtheit. Charakteristisch für die Einfügung dieses Schwankmärchens in das Tagebuch ist Greens im Gegensatz zu der Grimmschen Fassung stehende Betonung von Sünde und Strafe. Es ist der eigentliche Grund für Green, dieses Schwankmärchen zu zitieren, es dient gleichsam als Beispiel zur Illustration göttlichen Strafmaßes. „Die Wahrheit ist“, knüpft Green an das Märchen an, „daß Gott uns auf dieser Welt nach einem Maß bestraft, das wir nicht kennen“.

Von Greens Vorliebe für das Anekdotische war bereits die Rede. Auf der gleichen Linie liegt sein Interesse am Schwankhaften, das sich ja nahe mit dem Anekdotischen berührt. Während seines Aufenthaltes in Italien 1948 notiert er aus einer Zeitschrift eine „Stelle, die Montaigne bezaubert hätte“ [111]): „Der Narr des Herzogs von Ferrara macht sich eines schweren Fehlers schuldig. Man verurteilt ihm zum Tod durch Köpfen. Doch der Herzog will ihm nur einen Denkzettel geben. Statt des Köpfens soll ihm bei verbundenen Augen kaltes Wasser über den Nacken gegossen werden. Kaum spürt der Narr das Was-

ser auf dem Nacken, sinkt er tot zusammen." Dieser Schwank mit tragischem Ausgang wird bei Bandello [112]) von dem ferraresischen Hofnarren Gonella erzählt. Hier ist der Schwank mit mehreren anderen Episoden zu einer ausführlichen Erzählung verkettet, die mit der sonderbaren Heilung des Herzogs beginnt, den Gonella von seinem Fieber befreit, indem er ihn ins Wasser stößt. Der Herzog verbietet ihm nun das Land, und Gonella ersteht in Bologna einen Karren, den er mit Erde füllt, setzt sich darauf und kehrt nach Ferrara zurück, indem er behauptet, sich auf bolognesischem Boden zu befinden. Der Herzog will ihm jedoch einen heilsamen Schrecken einjagen und läßt die Scheinstrafe des Köpfens an ihm vollziehen.

Eine weitere schwankhafte Erzählung, für die ich lediglich eine literarische Fassung nachweisen kann [113]), hört Green 1934 von einem Besucher aus England [114]): „Ein Schloßherr hatte bemerkt, daß man die Pflöcke seines Parkzaunes stahl. Im Dorf wird eine Untersuchung eingeleitet. Es stellt sich heraus, daß die Schuldige ein altes Weib ist, das die Holzstücke entwendet, um sie zu verheizen. Man heißt sie, das bleiben zu lassen. Sie fügt sich zwar, nimmt indes nach wenigen Tagen ihre Diebereien wieder auf. Da hat der Neffe des Schloßeigentümers eine Idee. Er läßt ein paar Pflöcke aushöhlen, füllt sie mit Dynamit und schlägt sie wieder ein. Die gute Alte hat nichts bemerkt. Sie braucht Holz, um ihr Essen zu kochen, so holt sie es eben vom reichen Nachbar. Eines Abends läßt eine furchtbare Explosion die Fenster des Dorfes erklirren. Die Leute sehen einander an, schütteln die Köpfe: ‚Die Alte ist in die Luft geflogen.' Alle hatten sie von der Höllenlist gewußt, doch keiner das Geheimnis verraten. Der Fall wurde nicht untersucht." In der mir bekannten Fassung spielt die Geschichte in einer polnischen Garnison. Dem Regimentsleutnant wird von seinem Quartierwirt Holz gestohlen. Sein Bursche Kaczmarek füllt Pulver in ein Holzstück, worauf eines Tages der Ofen des Vermieters explodiert. Der Wirt will Schadenersatz für den Ofen, wodurch der Diebstahl offenbar wird. Bei Green erscheint die Geschichte sozusagen als Tatsachenbericht mit einem gewissen sozialkritischen Akzent. Vom Sachlichen her könnte man an Motivzusammenhänge mit der ‚Legende von der mit Pulver gefüllten Kerze' denken, die Leopold Schmidt untersuchte [115]). Doch konnte Schmidt nachweisen, daß es sich bei dieser Erzählung um ein Wandermotiv handelt, das im östlichen Mittelmeergebiet entstand und als Greuellegende bzw. als ‚Zeitungssage' bis heute lebt. Auch der bei Green angeführten Schwankanekdote liegt zweifellos ein Wandermotiv zugrunde, das jeweils regionale Oikotypen ausbildet.

Mit einer Geschichte, die vielleicht am besten den Schriftsteller Green charakterisiert, sei diese Übersicht beschlossen. Die Erzählung zeigt besonders stark die Neigung des Dichters zum Mystischen; sie wird hier an einem Beispiel aus der Tradition des osteuropäischen Chassidismus sichtbar. Die 1938 von Green notierte Geschichte [116]) ist in der chassidischen Überlieferung wohl bekannt [117]) und wird einem Enkel des Baalschem, dem Rabbi Baruch von Mesbiž (Miedziborž), zugeschrieben, der von 1757—1810 lebte: „Der Enkel des Rabbiners Baruch spielt mit einem Gefährten Verstecken. Er entdeckt ein gutes Versteck, faßt da Posto und wartet, daß man ihn finde. Er wartet so lange, daß er schließlich aus seinem Versteck hervorkommt und sich auf die Suche nach dem Spielgefährten macht, doch dieser ist verschwunden. Da kehrt das Kind weinend

nach Hause zurück und klagt seinem Großvater: ‚Ich verstecke mich, und man will mich nicht finden!' Bei diesen Worten stürzen Tränen aus den Augen des Rabbiners, und er ruft: ‚Gott spricht nicht anders: Ich verstecke mich und niemand will mich finden!' "

Anmerkungen

[1]) Ch. Moeller, Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts und Christentum. Bonn 1960, S. 345.

[2]) J. Green, L'autre. Paris 1971.

[3]) Moeller, a. a. O., S. 337.

[4]) Chr. v. Hertzberg, Das Tagebuch als Mittel der Selbstdarstellung und Selbstverwandlung bei C. F. Ramuz, Julien Green und Cesare Pavese. (masch.) Diss. Freiburg 1960, S. 81.

[5]) 27. April 1942; zur Zitierweise vgl. Anm. 17.

[6]) Dt. 1934 „Der Geisterseher".

[7]) Dt. 1936 „Mitternacht".

[8]) Vgl. S. M., Julien Green (Das Buch 2, 1950, I, S. 16).

[9]) Paris 1950, dt. 1952.

[10]) K. Pfleger, Julien Greens „Moira" (Wort und Wahrheit, Wien 1950 5, S. 943).

[11]) Ebda., S. 944.

[12]) Paris 1947, dt. 1948 „Wenn ich du wäre".

[13]) Pfleger, a. a. O., S. 944.

[14]) Jean Claude Ibert (Antares 6, 1958, S. 141 f.).

[15]) Charakteristisch dafür ist auch die häufige Verwendung des Begriffes „vision" anstelle von „imagination" in seinen Tagebüchern. Statt des bildhaften „Sich-vorstellens" benutzt er lieber den Ausdruck des intuitiven Wahrnehmens. Seine „vision" aber „reicht von innerer Schau über mystisch-religiöse Versenkung bis zu geisterhaften Wahnvorstellungen". Vgl. v. Hertzberg, S. 196.

[16]) Seine Sensibilität grenzt zuweilen an mediale Begabung und ihm stoßen Ereignisse zu, die durchaus okkulten Charakter tragen. So erlebte er am 10. September 1931, als er allein in seinem Zimmer war, wie plötzlich die Tür unter einem gewaltigen Faustschlag (!) erdröhnte. Er öffnet und findet draußen niemanden. Vergeblich sucht er, wie er schreibt, nach einer vernünftigen Erklärung.

[17]) Zur Publikation gab Green nur Auszüge aus seinen Tagebüchern frei (vgl. 6. Januar 1956), die bisher in sieben Bänden veröffentlicht wurden.

Julien Green: Journal I, 1928—1934. Paris 1938; Journal II, 1935—1939. Paris 1939; Journal III, 1940—1943. Paris 1946; Journal IV, 1943—1945. Paris 1949; Journal V, 1946—1950. Paris 1951; Journal VI, 1950—1954. Paris 1955; Le Bel Aujourd'hui, Journal 1955—1958. Paris 1958. Von der französischen Ausgabe wurden die Bände der Jahre 1928 bis 1950 nochmals gekürzt ins Deutsche übersetzt: Julien Green, Tagebücher 1928—1945. Wien 1952; und ders., Tagebücher 1946—1950. Wien 1954.

Die Tagebucheintragungen werden in dem vorliegenden Aufsatz nach dem Datum der Veröffentlichung zitiert. Es wurde hauptsächlich die französische, daneben auch die deutsche Ausgabe benutzt.

[18]) Vgl. S. Hoesli, Zum Problem der Angst im Werk von Julien Green, Diss. Zürich. Schopfheim 1958, S. 30. Hier auch weitere Beispiele aus Greens Romanen.

[19]) 25. August 1940.

[20]) v. Hertzberg, a. a. O., S. 111.

[21]) 3. August 1956; vgl. v. Hertzberg, a. a. O., S. 110.

[22]) Vgl. Hoesli, a. a. O., S. 97 ff.; hier weitere Beispiele.

[23]) 3. März 1933.

[24]) 24. Januar 1934.

[25]) 31. März 1942.

[26]) 27. November 1932.

[27]) 26. August 1947.

[28]) Vgl. Das Buch 2, 1950, I, S. 10.

[29]) Ohne Datum, Juni 1934, Journal Bd. I, S. 224.
[30]) 25. April 1933.
[31]) 1. Dezember 1942.
[32]) 11. September 1932.
[33]) 28. April 1935.
[34]) 17. Mai 1941.
[35]) Vgl. J. G. Frazer, Der goldene Zweig. Köln 1968, S. 853 ff.
[36]) 24. März 1950.
[37]) 1. Juni 1934.
[38]) 14. Juni 1934.
[39]) Ebda.
[40]) 12. Dezember 1935.
[41]) 23. Januar 1957.
[42]) 16. Mai 1942.
[43]) 16. März 1942.
[44]) Es handelt sich hier um ein Wandermotiv, das dem Verf. selbst aus seiner Jugend geläufig ist.
[45]) 16. April 1934.
[46]) Ebda. „Das Zaubernkönnen hat er immer von der Mutter, es vererbt sich nur durch die Frauen. Der Sohn eines Zauberers, dessen Mutter die Gabe nicht hat, sieht, kann aber nicht zaubern."
[47]) Vgl. hierzu I. Hampp, Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart 1961, S. 16 f.
[48]) Vgl. L. Petzoldt, Deutsche Volkssagen. München 1970, S. 42, Nr. 67; auch S. 29, Nr. 52.
[49]) 10. Oktober 1948.
[50]) München o. J. (nach 1960), S. 320.
[51]) Vgl. J. Henninger, Über Huhnopfer und Verwandtes in Arabien und seinen Randgebieten (Anthropos XLI—XLIV, 1946—49, S. 337—346); auch Schef-telowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten XIV, 3), 1914.
[52]) Diese Auskunft verdanke ich der Freundlichkeit von Alexander Scheiber, Direktor des jüdischen theologischen Seminars von Ungarn in Budapest. Er wies mich auch auf Literatur zu diesem Thema hin.
[53]) Vgl. F. Herrmann, Blutrituale (Die Kapsel, Zs. der Scherer GmbH., Eberbach/Baden, 25, 1969, S. 973—986).
[54]) E. L. Ehrlich, Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Stuttgart 1959, S. 59, Anm. 157.
[55]) Vgl. J. L. Lauterbach, The Ritual for the Kapparot-Ceremony (Jewish studies in Memory of G. A. Kohut, New York 1935, S. 413—422). Zum magischen Kreis vgl. A. Scheiber, Antikes und Aggada, 4. Zauberkreis (Acta antiqua Academiae Scient. Hungariescae XVII Fasc. 3—4).
[56]) 15. März 1957.
[57]) Ebda.
[58]) Ebda.
[59]) 18. September 1932.
[60]) Zur schwarzen Messe vgl. G. Zacharias, Satanskult und schwarze Messe, 2. A. Wiesbaden 1970.
[61]) 6. Mai 1953.
[62]) 18. September 1932.
[63]) 6. Mai 1943.
[64]) Wobei er dies natürlich als Ausdruck der spanischen Religiosität meint. Das wird zudem durch eine spätere Eintragung erhärtet, wo er schreibt „und sie sieht die Hölle wie eine Spanierin".
[65]) 11. November 1956.
[66]) Ebda. Vgl. auch Eintrag vom 10. Juli 1956, wo er von einer Augustinernonne spricht ,die stigmatisiert war und häufig unter Dämonenverfolgungen zu leiden hatte.
[67]) 24. März 1950.
[68]) 9. April 1955.
[69]) Ebda.
[70]) 1. September 1955.

[71]) 8. April 1955.
[72]) Ebda.
[73]) 17. Dezember 1945.
[74]) 16. Januar 1955.
[75]) 28. Oktober 1935.
[76]) Vgl. L. Petzoldt, Der Tote als Gast, Volkssage und Exempel (FFC 200). Helsinki 1968, S. 78 ff.
[77]) 2. Dezember 1955.
[78]) Vgl. Petzoldt, wie Anm. 76, S. 49—87.
[79]) 28. Januar 1934 und 4. Februar 1934. Vgl. auch die „funeral homes" (25. Juni 1937).
[80]) 6. Februar 1956.
[81]) R. Benz (Hrsg.), Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Köln 1969. S. 688—693.
[82]) 18. November 1941.
[83]) 16. Mai 1942.
[84]) 7. November 1955.
[85]) 25. September 1943.
[86]) Ebda.
[87]) 1. Oktober 1931.
[88]) Ebda.
[89]) Palmsonntag 1950.
[90]) Ebda. Hier zeigt sich, wie auch an anderen Stellen, Greens jansenistisch gefärbte Religiosität, die die Sündhaftigkeit des Menschen im Mittelpunkt seiner Beziehungen zu Gott stehen sieht.
[91]) 5. Februar 1934.
[92]) Vgl. Thompson, Motif-Index of Folk-Literature. Kopenhagen 1955, Mot. D 1960.1.
[93]) 15. Oktober 1945.
[94]) 16. August 1949.
[95]) L. Schmidt, Die Volkserzählung. Berlin 1963, S. 111.
[96]) Nach freundlicher Mitteilung von Frau E. Moser-Rath, Göttingen.
[97]) L. Schmidt, wie Anm. 95, S. 11.
[98]) Ebda., S. 112.
[99]) Vgl. L. Petzoldt, Deutsche Volkssagen. München 1970, Nr. 500, S. 304 f., sowie Anmerkungen zu Nr. 500, S. 463.
[100]) 19. April 1934.
[101]) 8. Dezember 1941.
[102]) Vgl. L. Petzoldt, AT 470: Friends in Life and Death. Zur Psychologie und Geschichte einer Wundererzählung (Rhein. Jahrbuch f. Volkskunde 19, 1969, S. 101 bis 161); sowie G. Petschel, Freunde in Leben und Tod. (masch.) Diss. Göttingen 1968.
[103]) Vgl. Petzoldt, wie Anm. 102, S. 104.
[104]) Ebda., S. 123.
[105]) Ebda.
[106]) 3. März 1943.
[107]) 9. März 1950.
[108]) Vgl. I. Bang, Die Entwicklung der deutschen Märchenillustration. München 1944, S. 90 f. Weiter heißt es hier: „Der Menschenfresser, der aus Versehen seinen eigenen Kindern die Hälse durchschneidet, ist durch die naturalistische Steigerung des Ausdrucks von einer Rohheit, die jenseits aller künstlerischen Gestaltungsform liegt ... Zu einer ähnlichen Entgleisung kommt es in dem Bild zum ‚Blaubart' und dem kleinen Däumling, wo Doré die Mutter in der Pose großer Tragödinnen darstellt ... Der ‚Gestiefelte Kater' benimmt sich wie ein Heldentenor ... Die Szenen zum ‚Dornröschen' bestehen nur noch aus einer dekorativen Anhäufung von Theaterrequisiten, die trotz ihrer malerischen Unordentlichkeit künstlich gestellt wirkt ..." (ebda.).
[109]) 16. November 1955.
[110]) Vgl. AT 800 „The tailor in Heaven"; Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig 1913—1931, I, S. 342.
[111]) 13. Juli 1948.

[112]) A. Wesselski, Die Begebenheiten der beiden Gonella. Weimar 1920, S. 134 ff.; hier auch weitere Nachweise. Zum Motiv des Karrens mit Erde vgl. die Nachweise bei E. Moser-Rath, Anekdotenwanderungen in der deutschen Schwankliteratur, in: Volksüberlieferung, Festschrift für Kurt Ranke, Göttingen 1968, S. 233 bis 247, bes. S. 242.

[113]) Vgl. Peter Purzelbaum, Reserve hat Ruh. Berlin o. J.; Abdruck auch in: Joh. Banzhaf, Lustiges Volk. Gütersloh o. J., S. 209—212.

[114]) 14. August 1934.

[115]) Vgl. L. Schmidt, Die Volkserzählung, Märchen, Sage, Legende, Schwank. Berlin 1963, S. 277—284.

[116]) 19. November 1938.

[117]) Vgl. Ch. Bloch, Aus Mirjams Brunnen. Darmstadt o. J., S. 139 (Erstausgabe u. d. T. „Priester der Liebe", Wien 1929). Auch bei M. Buber, Hundert chassidische Geschichten. Berlin 1933, S. 6.

Aus der Werkstatt des Wörterbuches der Wiener Mundart

Von Maria Hornung, Wien

Zahlreiche Versuche wurden im Laufe von Jahrhunderten unternommen, um ein Wörterbuch der Wiener Mundart zu schaffen. Keines der tatsächlich erschienenen Bücher konnte bisher das erwünschte Ziel erreichen, alle Zeit-, Raum- und Sozialschichten dieses so komplexen Stadtidioms zu erfassen. Der erste Versuch [1]), Wiener Dialektwörter gesammelt vorzulegen, entsprang dem praktischen Bedürfnis der schweizerischen Hofbeamten, die im Gefolge Rudolfs von Habsburg nach Wien gekommen waren, sich mit der ihnen fremden Wiener Ausdrucksweise besser vertraut zu machen. Dieses hochinteressante Werklein war noch bis in unser Jahrhundert hinein bekannt, gilt aber jetzt als verschollen. Im 17. und 18. Jahrhundert einsetzende Wortsammlungen entsprachen dem Stil des Raritätenkabinetts und der Kuriositätensammlung auf sprachlichem Gebiet. So legte der Altorfer Professor Johann Heumann 1747 in seinen Opuscula ein „Verzeichnis der Wiener vom Hochdeutschen abweichenden Wörter" vor. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verweist Nicolai auf ein in Bamberg 1768 erschienenes Wiener Kochbuch, dessen zweiter Auflage (1772) ein Glossar beigegeben werden mußte, um es verständlich zu machen. Bei Nicolai, dem die österreichische Ausdrucksweise lustig und naiv erscheint, wie schon vorher bei J. H. G. v. Justi (Anweisung zu einer guten deutschen Schreibart, 1755) läßt sich das Mißfallen an mundartlicher Ausdrucksweise nicht überhören.

Erst mit dem Erwachen germanistischer Forschung — nicht zuletzt unter dem Einfluß der deutschen Romantik — wendet sich echtes Interesse der Aufsammlung mundartlichen Wortgutes zu. Im Jahre 1800 erschien das erste österreichische Idiotikon „Mundart der Österreicher oder Kern aller österreichischen Phrasen", dem eine zweite Auflage 1811 und eine dritte 1824 folgten. Es war vorwiegend am Wienerischen orientiert. 1825 kam in Hormayrs Archiv ein Idioticon Viennense heraus, 1847 ein weiteres von Karl Loritza. Der Schottengeistliche Hugo Mareta veröffentlichte 1861 und 1865 „Proben zu einem Wörterbuch der österreichischen Volkssprache". Rund alle 25 Jahre erschien sodann ein weiteres Wiener Wörterbuch: Franz S. Hügel, Der Wiener Dialekt, Lexikon der Wiener Volkssprache, 1873; Eduard Maria Schranka, Wiener Dialekt-Lexikon, 1905; Julius Jakob, Wörterbuch des Wiener Dialekts, 1929; Mauritz Schuster, Alt-Wienerisch. Ein Wörterbuch veralternder und veralteter Wiener Ausdrücke und Redensarten der letzten sieben Jahrzehnte, 1951. Von ihnen allen hat Jakobs Buch mit rund 4300 Stichwörtern den größten Umfang. Schuster legte nur etwa 1200 Stichwörter vor, gab aber wiederholt einen etwas ausführlicheren Kommentar. Nur wenig bekannt wurde die Tatsache, daß der Wiener Essayist Rudolf Stürzer ebenfalls an einem Manuskript eines Wiener

Wörterbuches gearbeitet hat, das nach seinem Tod mehrfach, aber nicht geschickt, überarbeitet wurde und nach mannigfachen Umwegen in meinem Arbeitszimmer gelandet ist.

Vereinigt mit Exzerpten aus den anderen Wiener Wörterbüchern und eigenen Sammlungen stellt das Stürzerische Wörterbuch eine ansehnliche Arbeitsgrundlage dar und verspricht — zumal die scheinbar obligaten 25 Jahre bald wieder voll werden — ein Opus zu erbringen, das nicht nur der Dialektologie, sondern auch der Volkskunde und der Kulturkunde überhaupt ein brauchbares Instrument an die Hand geben soll.

Die große Problematik eines Wiener Wörterbuches freilich bleibt bestehen. Hinsichtlich der zeitlichen Schichtung hat Walter Steinhauser [2]) eine Einteilung des Wienerischen geschaffen, die mit den Benennungen: Barock- oder Prunkwienerisch, Schnörkelwienerisch oder Rokokowienerisch, Altwienerisch (Zeit der Kaiser Franz und Ferdinand), Neuwienerisch (Zeit Franz Josephs) und Jungwienerisch wohl eine Gliederung trifft, die Frage aber ungelöst läßt, wie das überlieferte Wortmaterial diesen Begriffen zuzuordnen ist. Schon in den älteren Schichten der Wiener Mundart ist zweifellos auch mit verschiedenen sozialen Sphären zu rechnen, die eine differenzierte, ihnen angemessene Ausdrucksweise hatten. Das spätbarocke „Schnörkelwienerisch" ist jedenfalls höheren Schichten zuzuweisen. Die unteren Sozialschichten werden sich nur scherzhaft oder bewußt gewählt des „Schnörkels" bedient haben. Immerhin war, das wissen wir schon aus den mundartlichen Einlagen von Jesuitendramen, das wissen wir aber auch aus den Stücken Philipp Hafners, das Wienerische älterer Prägung auch schon stark verschieden von den Idiomen der ländlichen Umgebung. Gegensätzliche Lautungen, wie khuma (Wiener Mundart) und khemma (Landmundart) für „kommen", wie haaß (Wiener Mundart) und hoaß (Landmundart) für „heiß", wie guad (Wiener Mundart) und guid (alte niederösterreichische Landmundart) für „gut", sind sicher schon relativ alt. Die Verteilung von Stadt und Land war freilich früher, vor der Eingemeindung der Vorstädte und dann der Vororte, eine andere als heute. Die Weinhauer und Milchmeier in Nußdorf, Grinzing, Sievering, Dornbach und Ottakring behielten lange Zeit etwas von ihrem bäuerlich-ländlichen Idiom bei und ein Hauch davon haftet ihnen noch heute an. Die Fuhrwerker in Erdberg waren durch ihre größere Beweglichkeit mit den ländlichen Sprachbereichen besonders vertraut, andererseits aber trugen sie eben durch ihre Beweglichkeit zur Verwischung der Grenzen bei. Eigene Maße sind an die Welt der im 19. Jahrhundert sich stark in den Vordergrund schiebenden Arbeiterschaft anzulegen. Besonderes Augenmerk ist den tschechischen Einflüssen [3]) zu widmen. Die anerkanntermaßen bestehenden Unterschiede zwischen dem Wienerischen in den Arbeiterbezirken Ottakring und Meidling scheinen auf den dörflichen Substraten dieser beiden Bezirke zu beruhen.

Durch viele Jahre hindurch habe ich Tonaufnahmen des Wiener Idioms in den verschiedensten Alters-, Berufs- und Sozialschichten Wiens von Schulkindern bis hinauf zu 90jährigen, von Arbeitern bis zu den höchsten Staatsbeamten und ehemaligen Adeligen gemacht und dabei darauf geachtet, die jeweiligen Lebens- und Arbeitsformen dieser Menschen sowie die mündlichen Tradierungen ihrer Schicht festzuhalten. Ein erster kurzer Arbeitsbericht [4]) liegt über diese Aufnahmen vor, die dazu bestimmt sind, in einem Buch mit

Schallplatten Wiener Lebensbilder zu umreißen. Auch diese Aufnahmen helfen freilich nur die Lexematik des Wienerischen unseres Jahrhunderts zu erhellen und in ganz seltenen Fällen einen Rückblick in die Zeit vor der Jahrhundertwende zu tun.

Ein Problem für sich ist die in einer Großstadtmundart immer sich eindrängende Gaunersprache, selbst wieder ein höchst unbeständiges in mannigfachen Schattierungen und Wandlungen oszillierendes Gebilde mit Einsprengungen aus dem Jiddischen und diversen subsprachlichen Bereichen.

Das mundartliche Wortmaterial des bisher umfangreichsten und besten Wiener Wörterbuches, nämlich desjenigen von Julius Jakob, ist sehr unterschiedlicher Provenienz, wird aber in keiner Weise gekennzeichnet. Altertümliches Wortgut, das in allen älteren Wiener Wörterbüchern in derselben Weise erscheint, ist mit neuerem ohne Unterscheidung gemischt. Eine derartige Behandlung von Lexemen ist im Zeitalter des Strukturalismus nicht mehr tragbar. Das notwendige Abfragen der einzelnen Wörter in verschiedenen Schichten und Altersstufen ist nicht nur zeitraubend, sondern zum Teil mit Schwierigkeiten verbunden. Die Fragen müssen so gestellt werden, daß keinerlei Suggestivwirkung eintritt. Auch bei den ältesten heute erreichbaren Gewährspersonen ist ein großer Prozentsatz des bei Jakob, Schuster und ihren Vorgängern verzeichneten altertümlichen [5]) Wortgutes nicht mehr nachweisbar. Einige Beispiele sollen dies erhellen.

Die scherzhafte Umdeutung von „Atem" zu „Adam" als ódåm ist heute kaum mehr bei Gewährsleuten erbringlich, obgleich sie mir noch aus meiner Kinderzeit in den zwanziger Jahren geläufig ist.

Die Bezeichnung állaghawàlla (aus ital. al cavallo) „nach ritterlicher Art", etwa in allaghawalla lebm „auf großem Fuß leben" wird bei Schuster noch angeführt. Sie ist dem Freund der Mundart aus Missons „Naz" im Ohr, wo der Sohn vom Vater davor gewarnt wird, „alla-kawalla zu leben". Es gelang mir nicht, diesen Ausdruck noch als lebendig nachzuweisen. Man sagt in der älteren Generation statt dessen: dęa lep wia da fiaschd påmsdi (der lebt wie der Fürst Båmstig, eine Figur aus der Posse „Evakathl und Schnudi" von Philipp Hafner).

Das bei Jakob erwähnte Ångstläuten (ångsdlaitn, Glockengeläute am Donnerstag abends, erinnernd an Jesu Angst am Ölberg) läßt sich heute nicht mehr nachweisen, obgleich das Abkommen des Brauches nicht allzu weit zurückliegt.

Das Wort åserbm für „dahinsiechen" (mhd. sërwen) ist zwar noch verschiedenen österreichischen Bauernmundarten geläufig, dem Wiener jedoch nicht mehr, obgleich Schuster das Wort noch um die Jahrhundertmitte anführt.

Auch die Redensart s aigl gebm („das Äuglein geben", von der beleidigenden Gebärde, mit der man mit einem Finger einen Augenwinkel herabzieht, um jemandem eine Abfuhr zu geben), die u. a. bei Max Mayr, Wiener Redensarten (S. 21) noch berichtet wird, ist meist nur noch als Erinnerungsform geläufig, aber nicht mehr so recht lebendig. Man verbindet die Geste heute lieber mit dem warnenden Zuruf: „Holzauge, sei wachsam", der ganz mundartfremd ist.

Das Wort bschaadeßßn „Bescheidessen" für „Totenmahl" ist etwa 60jährigen Wiener Gewährspersonen zwar noch bekannt, sie verbinden damit aber keine klare Vorstellung mehr. Dabei fügt sich die bei Jakob belegte Bedeutung „Totenmahl" sehr schön zum mhd. Verbum bescheiden „scheiden, trennen".

Sonst gilt im Mittelbairischen für „Bescheidessen“ vorwiegend die Bedeutung „Mitbringsel (Fleisch, Krapfen usw.) vom Hochzeitsmahl“, wobei die Bedeutung „scheiden“ nur noch schwach mitschwingt. In Tirol ist (nach J. Schatz, Wörterbuch der Tiroler Mundarten 1955, S. 56) nur pschoad im Sinne von „Bescheid tun“, „zum Gruß trinken“ geläufig.

Mit åstauwa „Abstauber“ bezeichnete man früher unseren Staubwedel, etwa in der Redensart: Des is da hea va åånedem, dea wos in großn oschdauwa gschlikd hod (das ist der Herr von Ohnedem, der den großen Staubwedel geschluckt hat), belegt bei Max Mayr, Wiener Redensarten, S. 38. Unter dem Einfluß der Schüler- und Soldatensprache hat sich heute die Bedeutung „abschließende Draufgabe beim Essen“ (ein weiterer Schöpfer Suppe, noch ein Stück Mehlspeise usw.) durchgesetzt, doch ist die Grundbedeutung „Staubwedel“ in der Redensart immerhin noch durchsichtig.

Niemand kennt mehr das von Jakob angeführte Wort „Bierkreide“, das er selbst als „Bergkreide“ versteht und mit „ein weißer Ton“ umschreibt. Ob ihm dabei das Wort Gebirge vorschwebte oder ob er meinte, Bërg (mit germanischem ë) könne zu piag werden wie merken (Primärumlaut) zu miakn, bleibt ungeklärt. Tatsächlich liegt das Wort Birkkreide (weißlich wie Birkenrinde) vor. Die österreichisch-bairischen Mundarten kennen als Gegenstück den Ausdruck Birkauge „weißliches Auge“ [6]).

Der Ruf des Salamutschimannes duuri-duuri! („harte, harte“, sc. Salamiwürste) ist nicht nur verklungen, sondern heute weitgehend vergessen, während Schuster ihn noch erwähnt [7]).

Unter Fazi (faadsi) versteht Schuster den Geschäftsführer, Jakob einen Diener, ein Faktotum. Das Wort gehört jedenfalls zu ital.-friaul. facitore „Erzeuger, Macher“. Bei heutigen Gewährsleuten ist das Wort als Erinnerungsform teilweise noch bekannt, sein Sinn aber dunkel.

Auch das bei Jakob belegte gschwurbl „das undeutliche Gerede und Treiben einer Menschenmenge“ ist heute schwerlich nachzuweisen. Es handelt sich um eine Ablautstufe zu mhd. swërben „sich wirbelnd, bewegen“. Ich selbst habe das Wort in meiner Kindheit für „Wirbel, wirbelnde Bewegung zahlreicher Lebewesen“ gehört, eine Bedeutung, die sich klar zum genannten mhd. Verbum stellt.

Das Wort gleedsn („Kletzen“, gedörrte Birnen) hat im Wienerischen älterer Prägung Anlaß zu verschiedenen Redensarten gegeben. Die Wendung lerm mochn wegn an jedn gleedsn „Lärm machen wegen jeder Kleinigkeit“ (M. Mayr, Wiener Redensarten S. 73) ist heute so gut wie unverständlich. Auch die Fügung: des ged ina an gleedsn å(n) (das geht sie nichts an) gebraucht man nicht mehr. Das ungemein ausdrucksstarke hea(n)gleedsn „Hühnerkletzen“ für eine „magere unansehnliche Person, die eingetrocknet ist wie eine gedörrte Birne“, scheint ebenfalls verlorengegangen zu sein. Schließlich ist auch der von Stürzer erwähnte Kletzntonl „unbeholfener Mensch“ nicht mehr erbringlich.

Die von Stürzer nachgewiesene Wortbildung baa für „Korpulenz“ muß als Substantiv zu bähen aufgefaßt werden; man kann das Wort heute, hundert Jahre nach Stürzer, nicht mehr nachweisen.

Besonders kurzlebig sind Wörter und Wendungen der Gaunersprache, die immer wieder — ihrer guten Verwendbarkeit in Kassibern wegen — durch neue ersetzt werden müssen. Wenn Stürzer Feuermann für „Staatsanwalt“,

Finsterling für „Geistlicher" (wegen der schwarzen Kleidung), Dörfl für Strafanstalt (besonders Wiener Neudorf) anführt, so ist das alles heute längst nicht mehr aktuell in der Ganovensprache. Wenn Stürzer in seiner Sammlung „Gaunersprache" bain, Neutr. für „Laus, Mädchen von zweifelhaftem Charakter" registriert, so entspricht dies dem von Jakob angeführten bai(n)l „Biene u. ä. Insekten; leichtfertige Dirne". Das Wort ist zu bair.-österr. pai(n) für „Biene" (mhd. pîe) zu stellen. Bei Jakob findet sich aber auch aus ganz anderer Wurzel (mhd. bein) kommend baa(n) nicht nur für „Knochen", sondern auch für „fideler Geist, lustiger Mensch". Heute läßt sich bei älteren Gewährsleuten: baa(n) für „leichtfertiges Mädchen" feststellen. Hier liegt offenbar Wortmischung zwischen Bei(n), mdal. bai(n) aus mhd. bîe „Biene" und Bein (mdal. baa(n) aus mhd. bein „Knochen" vor. Das Wort gilt heute als derb mundartlich, aber keineswegs als gaunersprachlich wie noch bei Stürzer.

Wenn wir mit diesem ganz kurzen Überblick in die Werkstatt des Wiener Wörterbuches dem verehrten Jubilar eine kleine Freude bereiten wollen, dann geschieht dies vor allem in Hinblick auf seine Volkskunde Wiens (1941), die ihn nebst vielen weiteren einschlägigen Arbeiten als einen Kenner der Wiener Wesensart ausgewiesen hat. Lebt doch hinter diesem Wortgut von Stürzer bis in unsere Gegenwart nicht ein wurzelloser Großstadtmensch, sondern eine bodenständige Volksseele, die sich im städtischen Bereich ihre „Wortung der Welt" geschaffen hat, ein rechtes „Wien wörtlich" nicht nur im dichterischen Sinne Josef Weinhebers, sondern in jenem von der Wissenschaft nie ganz nachvollziehbaren Schaffensprozeß, der sich für jedes Erleben das rechte Wort geschaffen hat.

Anmerkungen

[1]) Hans Rupprich, Das Wiener Schrifttum des ausgehenden Mittelalters. Wien 1954, S. 32.

[2]) 250 Jahre Wienerisch. Zur Geschichte einer Stadtmundart (Zs. f. Mdafg. 1953, Heft 3).

[3]) Vgl. Walter Steinhauser, Slawisches im Wienerischen. Wien 1962.

[4]) Maria Hornung, Wiener Lebensbilder an Hand von Tonaufnahmen (Wiener Geschichtsblätter 25./85. Jg. 1970, S. 97 ff.).

[5]) Entgegen der Terminologie W. Steinhausers würde ich dazu neigen, den Ausdruck „Neuwienerisch" nicht für heute nicht mehr in der lebenden Sprache nachweisbares Wortgut zu gebrauchen, das etwa um 1920 ausgestorben ist. Man könnte Steinhausers „Altwienerisch" „Biedermeier-Wienerisch" nennen und das Wienerisch der Ära Kaisers Franz Josefs „Altwienerisch". Von 1920 bis 1945 könnte man vom „Neuwienerischen" sprechen. Die allerjüngsten Veränderungen unserer Tage wären dann richtig mit „Jungwienerisch" charakterisiert.

[6]) Vgl. Wörterbuch der bairischen Mundart in Österreich, Bd. 1, S. 466.

[7]) Eine Parallele ist der Ruf des Kochenden bei den friaulischen Holzknechten: duura-duura, wobei er sich auf die fertige, also schon „harte" Polenta bezieht.

Bildteil

Abbildungsverzeichnis

Verzeichnis der Abbildungen auf Tafeln

Zu: M. Leiner, Das Getreideausschlagen in Steiermark

1. Schmeißstuhl aus Rothwein, Bez. Deutschlandsberg. (Aufn. M. Leiner, 1968)
2. Schmeißstuhl beim Glettler in Plenzenreith, Bez. Weiz. (Aufn. M. Leiner, 1970)
3. Getreideausschlagegeräte: „Straffl", „Plainprigl", „Stroabler", „Strolcher", „Pluiaprigl". (Aufn. M. Leiner, 1971)
4. Getreideausschlagegeräte: „Sabl", „Prigl", „Plainprigl", „Stroabler". (Aufn. Maria Leiner, 1971)

Zu: F. Kirnbauer, Klopfbretter und Klopftürme

5. Schichtturm in Eisenerz, Steiermark, erbaut 1581. (Aufn. Gustav Schikola)
6. Gebäude der Häuerklopf (Klopfturm) in Banská Štiavnica/Schemnitz (Slowakei), erbaut 1681. (Aufn. E. Plicková)
7. Holzturm mit Schichtglocke in Hüttenberg (Kärnten), 18. Jahrhundert
8. Klopfturm mit hölzernem Klopfbrett im Wolfsegg-Traunthaler Kohlenrevier, Hausruck (OÖ.), 19. Jahrhundert. (Aufn. A. Rüdiger)

Zu: M. Kundegraber, Gottscheer Putscherlein

9. Gottscheer „Putscherlein." (Österreichisches Museum für Volkskunde Wien Inv.-Nr. 4629 und 4602)
10. Pilgerfäßchen als Konsolenschmuck, St. Florian an der Etsch (Südtirol), 12. Jahrhundert.
11. Kärntner Maler um 1430, Geburt Christ (Ausschnitt). Steirisches Landesmuseum Joanneum Graz, Alte Galerie)
12. Jörg Breu d. Ä., Der hl. Bernhard bei der Ernte, Tafelbild des Bernhardi-Altares des Stiftes Zwettl (N.-Ö.), um 1500. (Aufn. E. Ritter)
13. Fresko (Ausschnitt), Zug der Heiligen Drei Könige. Nadlesk (Innerkrain).

Zu: M. Hain, Das Taschentuch in Tracht und Brauch

14. Spitzentaschentuch in der spanischen Damentracht des 16. Jahrhunderts.
15. Verzierte Taschentücher in der protestantischen Abendmahlstracht in Hessen, 20. Jahrhundert.
16. Hochzeitstaschentuch einer evangelischen Brautjungfer, Lausitzer Tracht um Bautzen, 1794.
17. Taschentücher als Beiwerk kroatischer Festtagstrachten aus Vrlika-Sinj, Dalmatien. (Gezeichnet von Vladimir Kirin)

Zu: S. Walter, Die weiße Fahne am Schulgebäude

18. Die weiße Fahne auf dem Dach der Lehrerbildungsanstalt am Hasnerplatz in Graz, Juni 1950. (Aufn. S. Walter)
19. Maturanten der Lehrerbildungsanstalt in Graz mit weißen Maschen, Juni 1951. (Aufn. S. Walter)

Zu: K. B e i t l, Die österliche Fußwaschung

20. Unbekannter Maler (vielleicht Johann Mathias Ranftl), Die Heimkehr des Großvaters von der Gründonnerstagfußwaschung am k. k. Hofe zu Wien, vor 1835. (Wiener Privatbesitz; Aufn. Heidrun Hubert)

Zu: L. K r e t z e n b a c h e r, Benediktionsritus

21. Weihemünze mit Bild und „Bußring" (catena) des hl. Bischofs Vicinius von Sarsina. (Aufn. L. Hillmayer, Seminar f. Volkskunde a. d. Universität München, 1971)
22. Der „Bußring" (collare, catena) des hl. Bischofs Vicinius von Sarsina. (Aufn. L. Kretzenbacher, 1970)

Zu: E. G r a b n e r, Maria vom guten Rat

23. Madonna del Buon Consiglio, das Urbild in Genazzano. (Repr. A. Kühne, Landesbildstelle am Joanneum Graz)
24. Devotionalienkopie des Gnadenbildes im Dom zu Graz. (Steirisches Volkskundemuseum Inv.-Nr. 15.009; Aufn. E. Grabner)
25. Das Gnadenbild schwebt den Pilgern voraus. Polnisches Andachtsbildchen, 19. Jahrhundert. (Steir. Volkskundemuseum Inv.-Nr. 16.588; Aufn. A. Kühne, Landesbildstelle am Joanneum)
26. Wallfahrtsbildchen aus Donnersbachwald. Kupferstich von Kaupertz in Graz; 18. Jahrhundert. (Steir. Volkskundemuseum Inv.-Nr. 20.373; Aufn. A. Kühne, Landesbildstelle am Joanneum)

Zu: D. A s s m a n n, Die Wallfahrt zum hl. Antonius in Rietz

27. Antonius-Gnadenbild auf dem rechten Seitenaltar der Wallfahrtskirche zum hl. Antonius ober Rietz. (Sämtl. Aufn. D. Assmann)
28. Philomenaschrein auf dem linken Seitenalter.
29. Votivbild (1839), neben der Votantin der kreuztragende Heiland, darüber der Kultgegenstand.
30. Votivbild (1842) mit hl. Philomena als dem eigentlichen Kultobjekt, daneben der hl. Antonius.

Zu: R. K r i s s, Die Domäne Marie-Corédemptrice

31. „Magnificat — Je suis Celle qui est dans la Sainte Trinité", Gemälde auf dem Hochalter der Basilika. (Sämtliche Aufn. W. Till)
32. Christus als Papst. Glasbild auf einem Seitenaltar.
33. Herz Jesu. Gemälde von Kardinal Emanuel.
34. Maria Magnificat. Gemälde von Kardinal Emanuel.
35. Altar der „Marie Mère et Dame de tous les Peuples".
36. Altar des „Kreuzes der Glorie".
37. Ecce Homo-Altar; im Korb die abgeschlagenen Köpfe von Heiligenfiguren.
38. Altarstatue „Christus als König".
39. „Christus als Hoher Priester"; Statue beim Magnificat-Altar.
40. Altarstatue „U. L. Frau vom Gebet".
41. Gnadenstatue „U. L. Frau vom Schiff".
42. Hostienbehälter und geweihtes Salz vor dem Altar des „Glorreichen Kreuzes".
43. Statue des hl. Josef.
44. Krippen-Altar.
45. Clemens XV. und seine Gemeinde vor dem Altar „U. L. Frau vom Schiff".
46. Innenansicht des südlichen Teiles der Basilika, mit „päpstlicher" Prozession.
47. Innenansicht des nördlichen Teiles der Basilika.
48. Religiöser Bilderzyklus von Kardinal Marie Emanuel, 6. Teil: „La Passion, Vie douloureuse et Vie glorieuse; — Vendredi Saint; — La Vie glorieuse."
49. Handzettel „Früchte des Unglaubens" (Vorder- und Rückseite).

Zu: T. D ö m ö t ö r, Zwei Zauberer in Südungarn

50. Vendel Gergics und Simon Kokorics aus Drávasztára, Komitat Baranya.

Zu: E. M e h l, Der Ausweg aus dem Labyrinth

51. a—b: Münzen aus Knossos mit eckiger und runder Labyrinthfigur, 4. und 2. Jahrhundert v. Ch. (Kerényi, Labyrinthstudien, 1941, Abb. 9—10)
52. Wandlabyrinth aus dem 12. Jahrhundert am Eingang des Domes S. Lucca bei Pisa. (Aufn. E. Diener, Wien)

Zu: F. L i p p, „Selbstdarstellung" in der Volkskunst

53. Bemalter Stadel in Mitterleiten bei Pichl, Bez. Wels, O.-Ö. „Selbstverewigung" der Zimmerleute, die den Stadel bauten und die Embleme ihres Handwerks, ihr Handwerkzeug, vollständig aufmalten. (Nach Aquarellzeichnungen von M. Kislinger, 1943)
54. bis 56. „Spindelhüte" einer Mostpresse mit Darstellung der Zimmerleute beim Bau einer Mostpresse, einer Bäuerin am Herd und des Mostpressens mit dazupassenden Vierzeilern. (O.-Ö. Landesmuseum Inv.-Nr. 8392 a, c und e)
57. Bemalte Löffelrehm aus Gosau, Bez. Gmunden. (O.-Ö. Landesmuseum Inv.-Nr. F 10.306, Slg. E. v. Spiegl)
58. Glöcklerlaufen. Figuren aus der Bruckschlögl-Krippe, Bad Ischl.
59. Ausschnitt aus der Kals-Krippe, Bad Ischl; um 1840. (Aufn. O. Götzinger, Steyr)

Zu: L. R ö h r i c h, Noah und die Arche

60. Einzug der Tiere in die Arche. Schweizer Tirggelform, 16. Jahrhundert. (Schweizerisches Landesmuseum Zürich)
61. bis 62. Die Sintflut mit der Arche Noah und Dankopfer Noahs. Schweizer Tirggelformen, 16. Jahrhundert. (Schweiz. Landesmuseum Zürich Inv.-Nr. LM 29.488 und 29.489; Aufn. Schweiz. Landesmuseum)
63. Sintflut mit Arche Noah. Slowakisches Hinterglasbild. (Slowak. Museum in Martin Inv.-Nr. 2923; Aufn. J. Dérer, Slowak. Museum)
64. Arche Noah. Bemalte Fayencekachel mit spiegelverkehrter Aufschrift „SENECTUT". (Aufn. Schleswig-Holstein. Landesmuseum Schleswig)
65. bis 67. Die Arche Noah und die Sintflut. Drei bemalte Bienenstockstirnbrettchen aus Slowenien; dat. 1899, 1873 und 1885. (Schweiz. Museum für Volkskunde Basel)
68. Noah hält aus der Arche Ausschau nach den ausgesandten Vögeln. Teltger Hungertuch, 1623.
69. Einzug der Tiere in die Arche. Schwedische Getäfelmalerei aus Dalarna. (Nordisches Museum Stockholm)

Zu: R. W i l d h a b e r, Drei innerschweizerische Musterbücher

70. David Herrliberger, Zürcherische Ausrufbilder. 1749 (Nachdruck Zürich 1968), Nr. 60 und 61.
71. Cliché-Katalog Benziger, 1879, Nr. 4309.
72. Haussegen. Frehling, Augsburg. Aus Musterbuch 1.
73. Andachtsbild. F. J. Gleich, Augsburg. Aus Musterbuch 1.
74. Blatt 4 des „Vaterunsers eines Unterwaldners". (Späterer, undatierter Nachdruck)

Zu: G. M. R i t z, Eine Krippe in Hinterglasmalerei

75. Hinterglasmalerei, Anbetung der Hl. Drei Könige. Augsburg, 1. Viertel 18. Jahrhundert. (Museum der Gemeinde Oberammergau; alle Aufn. Bayerisches Nationalmuseum München)
76. bis 77. Hinterglasmalerei (vgl. Abb. 75), 1. Scheibe: Rasenstück mit zwei Knaben aus dem Königsgefolge und zwei Königen; 2. Scheibe: Muttergottes mit Kind auf dem Schoß, Mohrenkönig und Mohrenknabe.

Verzeichnis der Figuren im Text

Zu: G. Berg, Spaten und Ard

1. Taufstein aus der Kirche von Vänge, Gotland. (Zeichnung von Sten Anjou; nach Roosval) 51
2. Bildfeld auf der Cupa des Taufsteins von Vänge. (Zeichnung von Ulla Jannsson, 1971) 52
3. Taufstein in der Kirche von Sjonhem, Gotland. (Zeichnung von Arre Essén; nach Roosval) 56
4. Ard aus Villstad, Småland. (Zeichnung von Bertl Wetter, 1971; nach dem Objekt Nordiska Museet Inv.-Nr. 78.330) 57
5. Ard mit Ochsengespann und Führer, der einen der Ochsen beim Horn leitet. Felsbild bei Osco Feglino nahe Finale Ligure. (Nach Oscar Montelius) . . 58

Zu: H. Koren, Die steirischen Eggen

6. Strauchegge, Edelschrott bei Köflach 63
7. Balkenegge, Leibnitzerfeld 67
8. „Grogel", Mürztal 68
9. Brandfurkel, Zintonergraben bei St. Erhard in der Breitenau 69
10. Trapezförmige Längsegge 72
11. Queregge 73
12. Leiteregge 75
13. a—g: Die steirischen Eggenformen, vgl. Ortsverzeichnis. (Sämtliche Zeichnungen von Hans Frühwald) 78

Zu: M. Leiner, Das Getreideausschlagen in der Steiermark

14. Kornausschlagen über einem „Schmeißrechen". Hs. Aufzeichnung von P. Romuald Pramberger am 12. 1. 1935 in Krakaudorf, Bez. Murau 106
15. Schmeißbock, Brucker Kreis. (Nachzeichnung aus: Göthsche Topographie, Schub. 7, Heft 153) 115
16. Schmeißbock, beim Kogler in Predlitz. (Nachzeichnung aus: P. R. Pramberger, Vkde 24. Bd., Wörter und Sachen, S. 466) 117
17. a—b: „Der Krummholzische" und „Der Krallmoarische", St. Lambrecht. (Nachzeichnung aus: P. R. Pramberger, Vkde 21. Bad., S. 418) 117

Zu: F. Kirnbauer, Klopfbretter und Klopftürme

18. Stollenkaue Frisch Glück-Stollen in Johanngeorgenstadt (Sachsen), 18. Jahrhundert. (Aus: Leobener Grüne Hefte Bd. 36, S. 281) 126
19. Huthaus im Sächsischen Erzgebirge, Beschert Glück-Fundgrube in Zug bei Brand-Erbisdorf unweit Freiberg/Sachsen, 18. Jahrhundert. (Aus: Leobener Grüne Hefte Bd. 36, S. 292) 127
20. Getriebener Fries mit Darstellung eines Berg- und Hüttenbetriebes an der Innenwandung einer Herrengrunder Kupferschale, um 1750. Rechts oben eine „Klopfe". (Aus: Leobener Grüne Hefte Bd. 40, Abb. 9) 136
21. Häuer am Steirischen Erzberg beim „Klempern", 1936. (Nach einer photographischen Aufnahme gezeichnet von Martin Kupf) 128
22. a—b: Klopfbretter aus dem slowakischen Erzgebirge: a) aus Hodruša/Hodritsch, b) aus Banská Štiavnica/Schemnitz. Beachtenswert sind bei a) drei lange Klangrillen, bei b) drei kurze Klangbohrungen. (Aus: E. Plicková) 133
23. Klopfbrett aus dem einstigen Glanzkohlenbergbau Seegraben bei Leoben; bis um 1910 in Gebrauch, danach im Werksgasthof „Zur Klopf" aufgehängt, gegenwärtig im Stadtmuseum Leoben 131

Zu: M. K u n d e g r a b e r, Gottscheer Putscherlein

24. Gottscheer Wanderhändler mit dem Putscherlein. (Aus: J. W. v. Valvasor, Die Ehre des Herzogtums Krain, Bd. II., 2. Auflage. Rudolfswerth 1877, S. 300 145

Zu: E. G r a b n e r, Maria vom guten Rat

25. „Deutscher Auszug..." aus dem „welschen" Andachtsbüchlein. Augsburg 1756. (Steirisches Volkskundemuseum Inv.-Nr. 2896; Aufn. A. Kühne, Landesbildstelle Joanneum) 329

Zu: R. K r i s s, Die Domäne Marie-Corédemptrice

26. Handzettel „Wir fordern das unverkürzte Geheimnis von Fatima!" . . . 350
27. a—b: „Päpstlicher Brief Clemens XV.", 1968. 351

Zu: E. M e h l, Der Ausweg aus dem Labyrinth

28. Die weltweite Verbreitung der siebengängigen „Labyrinthfigur" („Trojaburg"): Finnland, Irland, Indien, Sumatra, Arizona. (Aus: K. Schuster, The Labyrinthmotive, 1952, Abb. 1) 403
29. Pompejanische Kinderzeichnung „Labyrinthus. Hic habitat Minotaurus". (Aus: Daremberg-Sagli, Dictionnaire des Antiquités, Art. „Labyrinthe") . . 404
30. Salzburger Mosaik: Labyrinth mit Minotaurus-Tötung durch Theseus. (Kunsthistorisches Museum, Wien) 405
31. Labyrinthzeichnung auf dem Stein von Holywood im Museum Dublin. Megalithzeitlich gegen 2000 v. Chr. (Aus: Orpen) 406
32. Vase von Tragliatella, Labyrinthfigur vermutlich von den Reitern abgeritten wie beim Trojaspiel in Vergils Aeneis V, 588. Protokorinthisch, 7. Jahrhundert v. Chr. (Helbig, Annali dell' Istituto 1881, Tav. L) 407
33. Mit Steinen ausgelegte Labyrinthfigur in Wisby, Gotland. (Aus: Matthews, Mazes and Labyrinths, Fig. 5) 408
34. a—b: Labyrinthdarstellungen in den Fliesenböden der Kirchen San Vitale in Ravenna, Italien, und der Abbaye des Toussaints in Châlons-sur-Marne, Frankreich. (Aus: Matthews, Mazes and Labyrinths, S. 180) 410
35. Altdänisches Grabkreuz (nach Wormius), mit der Labyrinthfigur. (Aus Matthews, Mazes and Labyrinths, Fig. 4) 411

Zu: L. R ö h r i c h, Noah und die Arche in der Volkskunst

36. Arche, Kinderspielzeug. Oberammergau, um 1820. Zeichnung nach einem Photo von W. Fritzsch. (Langsches Museum Oberammergau; aus: K. E. Fritzsch und M. Bachmann, Deutsches Kinderspielzeug. Hamburg 1965, Abb. 36) 438
37. Arche mit dem Auszug der Tiere, um 1850. Zeichnung nach dem Bilderbuch Heinrich Hoffmanns „König Nußknacker und der arme Reinhold". (Aus: K. E. Fritzsch und M. Bachmann, Abb. 34) 439

Zu: R. W i l d h a b e r, Drei innerschweizerische Musterbücher

38. Holzschnitt „Le marchand d'images". Bois de chez Delahaye à Lille", um 1850. (Aus: P.-L. Ducharte. L'imagerie populaire. Abb. auf S. 53) 444

Zu: G. M. R i t z, Eine Krippe in Hinterglasmalerei

39. Perspektivisch-tiefenräumliche Dekoration, Entwurf des Jesuiten Jean-Baptiste Dubreuil, 1649. (Aus: J.-P. Dubreuil, La perspective pratique, III. Bd., Paris 1649, S. 101) 458

Verzeichnis der Karten und Planskizzen im Text

Zu: H. Koren, Die steirischen Eggen

1. Karte: Verbreitung der Eggenformen in der Steiermark. (Entwurf: Hanns Koren; Zeichnung: Hans Frühwald) 76

Zu: M. Leiner, Das Getreideausschlagen in der Steiermark

2. Karte: Getreideausschlagegeräte in Steiermark. (Entwurf und Zeichnung: Maria Leiner, 1971) 109
3. Karte: Ausstreifgeräte in Steiermark. (Entwurf und Zeichnung: Maria Leiner, 1971) 112

Zu: S. Walter, Die weiße Fahne am Schulgebäude

4. Planskizze: Die weiße Fahne am Schulgebäude in Graz, 1950 bis 1954. (Zeichnung: Maria Leiner) 205

Zu: O. G. Schindler, Nachrichten über Schwert-, Reif- und Steckentänze in Niederösterreich

5. Karte: Schwert-, Reif- und Steckentänze in Niederösterreich. (Entwurf und Zeichnung: O. G. Schindler, 1971) 215

Zu: M. Zender, Mummereien im Rheinland

6. Karte: Bezeichnungen für den Maskierten zu Fastnacht im Rheinland. Nach Aufnahmen von 1909 und 1922. (Entwurf: Matthias Zender) 263

Zu: E. Grabner, Maria vom guten Rat

7. Karte: Gnadenbilder „Maria vom guten Rat" in Österreich. (Entwurf: Elfriede Grabner, 1971; Zeichnung: Friedl Zimmermann) 335

Zu: R. Kriss, Die Domäne Marie-Corédemptrice

8. Planskizze: Die Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery, 1971. (Zeichnung: Wolfgang Till) 366
9 Planskizze, Grundriß der Basilika der Domäne Marie-Corédemptrice in Clémery. (Zeichnung: Wolfgang Till) 369

Zu: F. Karlinger, Versuch einer kartographischen Erfassung der Volkserzählungen Mallorcas

10. Karte: Aufzeichnungen von Volkserzählungen auf Mallorca. (Entwurf: Felix Karlinger, 1971; Zeichnung: Friedl Zimmermann) 467

Verzeichnis der Notenbeispiele im Text

(Notenschrift von Friedl Zimmermann)

Zu: F. Kirnbauer, Klopfbretter und Klopftürme

1.—3. Klopftöne — ins Notensystem übertragen — aus Schemnitz und Kremnitz, Slowakei. (Nach E. Plicková, 1955) 132

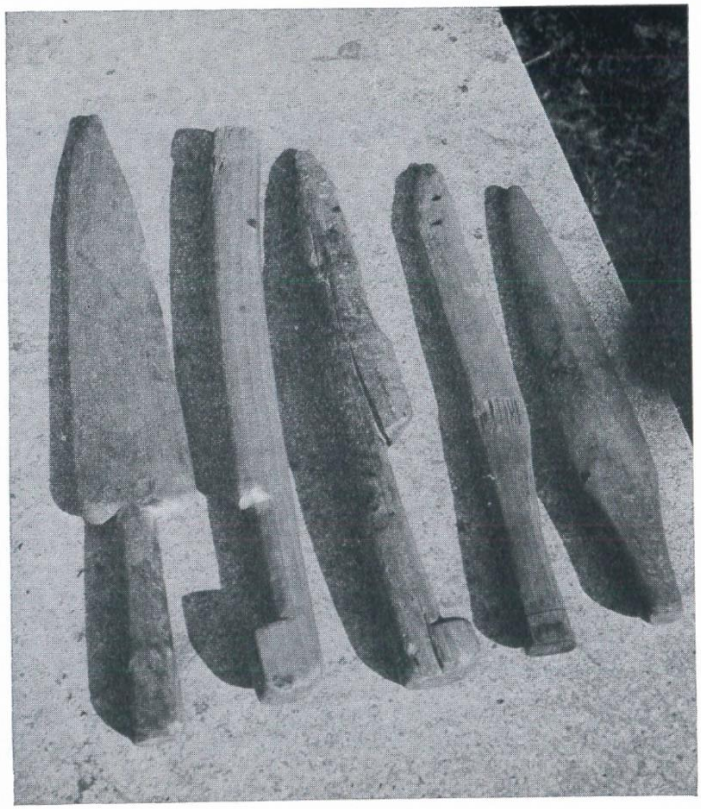
Zu: E. Lies, Einiges über rezente Weinhüterumzüge im Wiener Weingebirge

4. Weinhütersignale und -rufe aus Wien. Originalaufzeichnung von Alois Windhaber, 1960 195

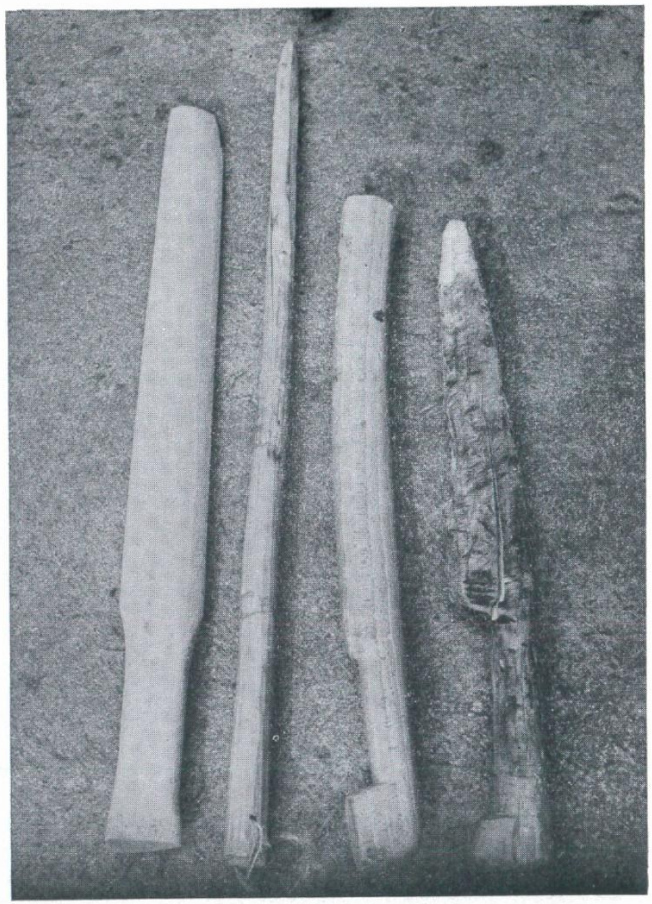
Bildtafeln

Abb. 1: Schmeißstuhl aus Rothwein, Bez. Deutschlandsberg
(Aufn. M. Leiner, 1968)

Abb. 2: Schmeißstuhl beim Glettler in Plenzengreith,
Bez. Weiz (Aufn. M. Leiner, 1970)



Getreideausschlagegeräte
Abb. 3: „Straffl", „Plainprigl", „Stroabler", „Strolcher", „Pluiaprigl" (v. l. n. r.)
(Aufn. M. Leiner, 1971)



Getreideausschlagegeräte
Abb. 4: „Sabl", „Prigl", „Plainprigl", „Stroabler" (v. l. n. r.) (Aufn. M. Leiner, 1971)

Abb. 5: Schichtturm in Eisenerz (Steiermark), erbaut 1581
(Aufn. Gustav Schikola)

Abb. 6: Gebäude der Häuerklopf (Klopfturm) in Banská Štiavnica / Schemnitz (Slowakei), erbaut 1681
(Aufn. E. Plicková)

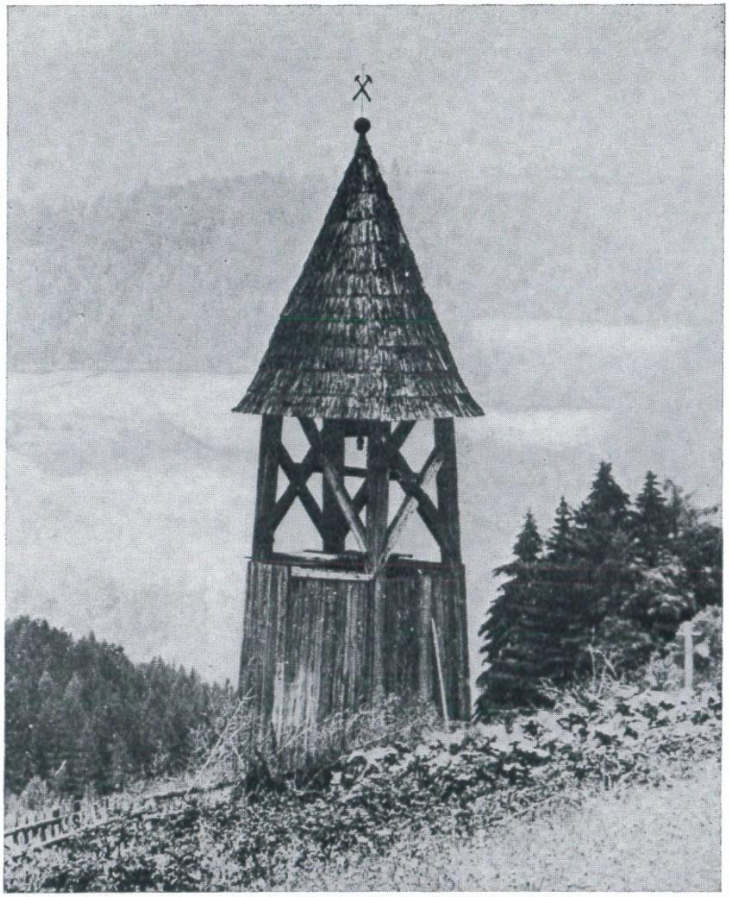


Abb. 7: Holzturm mit Schichtglocke in Hüttenberg (Kärnten), 18. Jahrhundert

Abb. 8: Klopfturm mit hölzernem Klopfbrett im Wolfsegg-Traunthaler Kohlenrevier, Hausruck (Oberösterreich), 19. Jahrhundert (Aufn. A. Rüdiger)

Abb. 9: Gottscheer „Putscherlein" (Österr. Museum für Volkskunde Wien, Inv.-Nr. 4629 und 4602)

Abb. 10
Pilgerfäßchen als Konsolenschmuck, St. Florian an der Etsch (Südtirol), 12. Jahrhundert

Abb. 11: Kärntner Maler um 1430, Geburt Christi (Ausschnitt). (Steirisches Landesmuseum Joanneum Graz, Alte Galerie)

Abb. 12: Jörg Breu d. Ä., Der hl. Bernhard bei der Ernte
Tafelbild des Bernhardi-Altares des Stiftes Zwettl (Niederösterreich), um 1500
(Aufn. E. Ritter)

Abb. 13. Fresko, Zug der Heiligen Drei Könige (Detail), Nadlesk (Innerkrain)

Abb. 14: Spitzentaschentuch
in der spanischen Damentracht
des 16. Jahrhunderts

Abb. 15: Verzierte Taschentücher
in der protestantischen Abendmahlstracht in Hessen,
20. Jahrhundert

Abb. 16: Hochzeitstaschentuch einer evangelischen Brautjungfer, Lausitzer Tracht um Bautzen, 1784

Abb. 17: Taschentücher als Beiwerk kroatischer Festtagstrachten aus Vrlika-Sinj, Dalmatien. (Gezeichnet von Vladimir Kirin)

Abb. 19: Maturanten der LBA in Graz mit weißen Maschen, Juni 1951
(Beide Aufn. S. Walter)

Abb. 18: Die weiße Fahne auf dem Dach der LBA am Hasnerplatz in Graz, Juni 1950

Abb. 20: Unbekannter Maler (vielleicht Johann Mathias Ranftl), Die Heimkehr des Großvaters von der Gründonnerstagfußwaschung am k. k. Hof zu Wien, vor 1835
(Wiener Privatbesitz; Aufn. Heidrun Hubert)

Abb. 21: Weihemünze mit Bild und „Bußring" (catena) des hl. Bischofs Vicinius von Sarsina
(Aufn. L. Hillmayer, Seminar für Volkskunde an der Universität München, 1971)

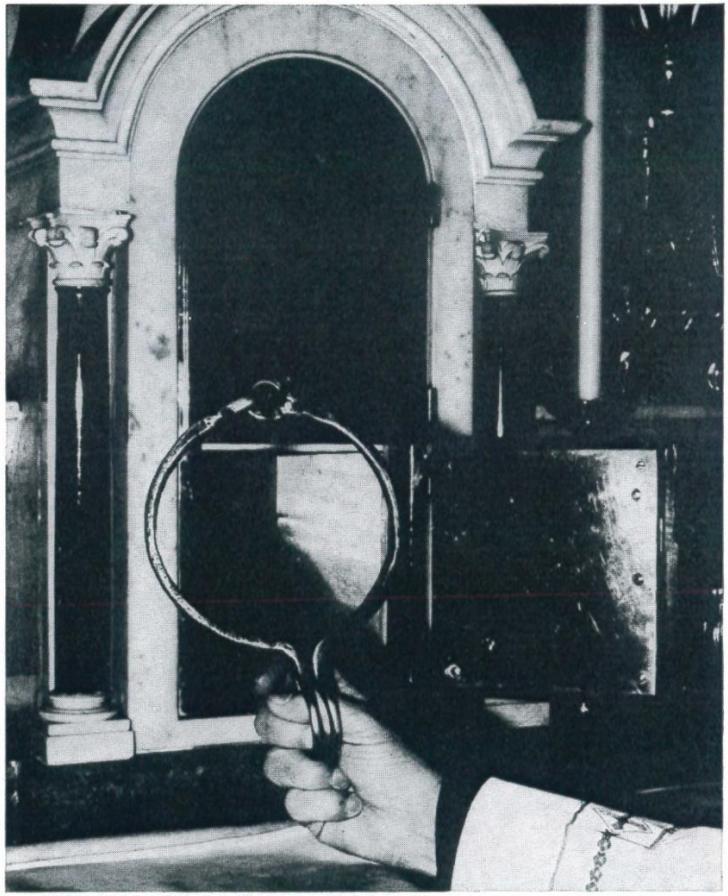


Abb. 22: Der „Bußring" (collare, catena) des hl. Bischofs Vicinius von Sarsina
(Aufn. L. Kretzenbacher, 1970)

Abb. 23: Madonna del Buon Consiglio, das Urbild in Genazzano (Repr. A. Kühne, Landesbildstelle am Joanneum, Graz)

Abb. 24: Devotionalkopie des Gnadenbildes im Dom zu Graz (Steirisches Volkskundemuseum Inv.-Nr. 15.009; Aufn. E. Grabner)

Abb. 25: Das Gnadenbild schwebt den Pilgern voraus. Polnisches Andachtsbildchen, 19. Jh.
(Steirisches Volkskundemuseum Inv.-Nr. 16.588;
Aufn. A. Kühne, Landesbildsstelle am Joanneum)

Abb. 26: Wallfahrtsbildchen aus Donnersbachwald Kupferstich von Kaupertz in Graz, 18. Jahrhundert
(Steirisches Volkskundemuseum Inv.-Nr. 20.373;
Aufn. A. Kühne, Landesbildstelle am Joanneum)

Abb. 27: Antonius-Gnadenbild auf dem rechten Seitenaltar der Wallfahrtskirche zum hl. Antonius ober Rietz
(Alle Aufn. D. Assmann)

Abb. 28: Philomenaschrein auf dem linken Seitenaltar

Abb. 29: Votivbild (1839), neben der Votanin der kreuztragende Heiland, darüber der Kultgegenstand

Abb. 30: Votivbild (1842) mit hl. Philomena als dem eigentlichen Kultobjekt, daneben der hl. Antonius

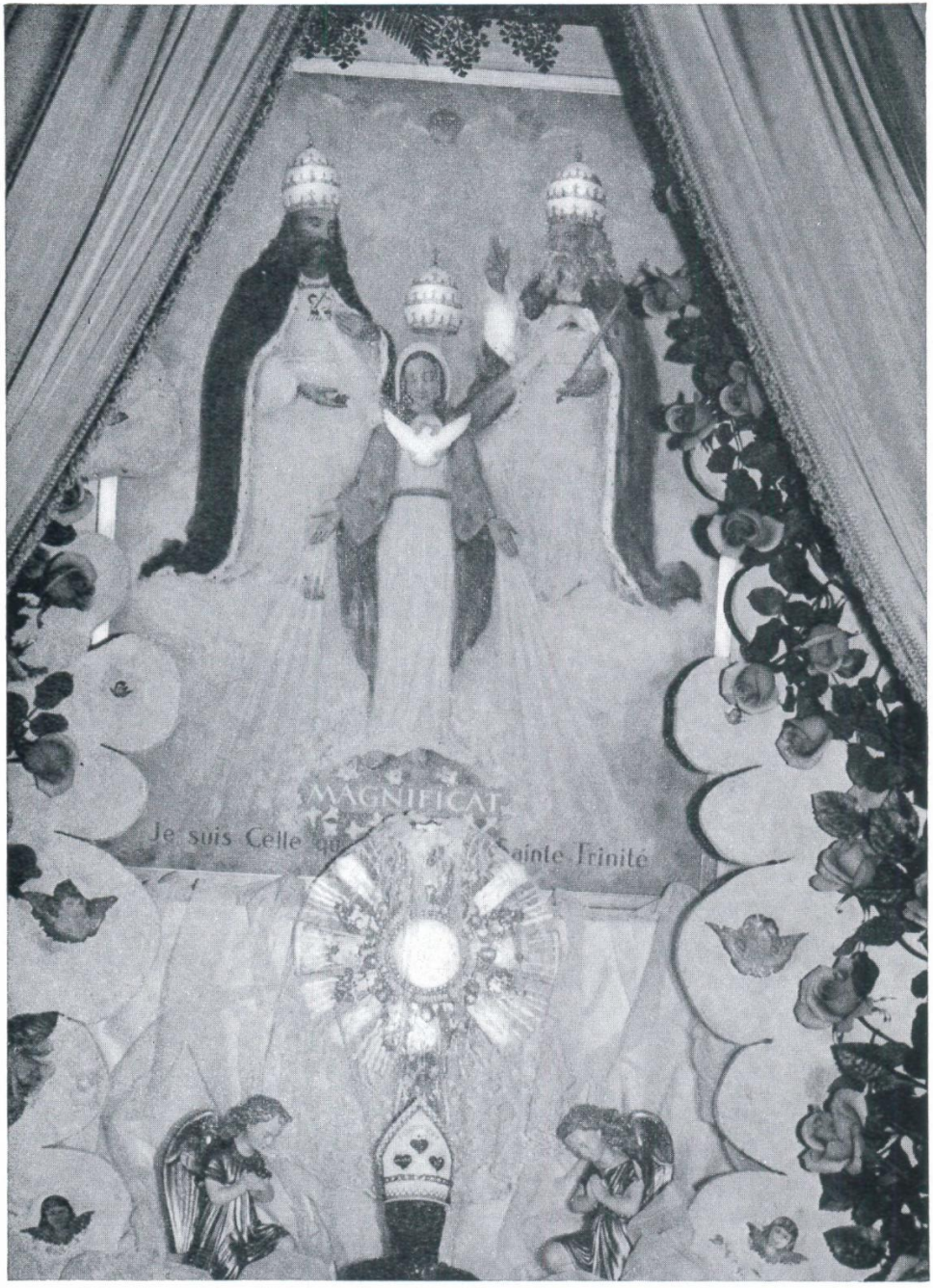


Abb. 31: „Magnificat — Je suis Celle qui est dans la Sainte Trinité“, Gemälde auf dem Hochaltar der Basilika
(Sämtliche Aufn. W. Till)

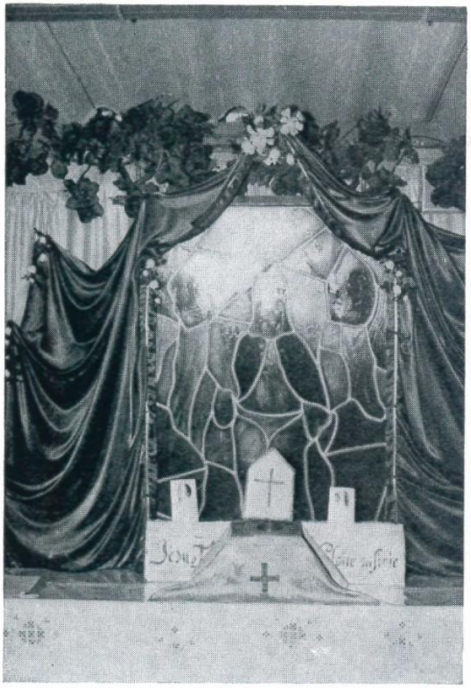


Abb. 32: Christus als Papst
Glasbild auf einem Seitenaltar

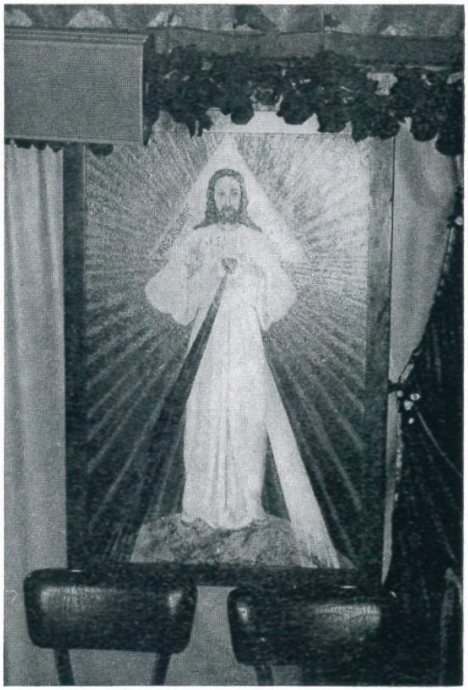


Abb. 33: Herz Jesu
Gemälde von Kardinal Emanuel

Abb. 34: Maria Magnificat
Gemälde von Kardinal Emanuel

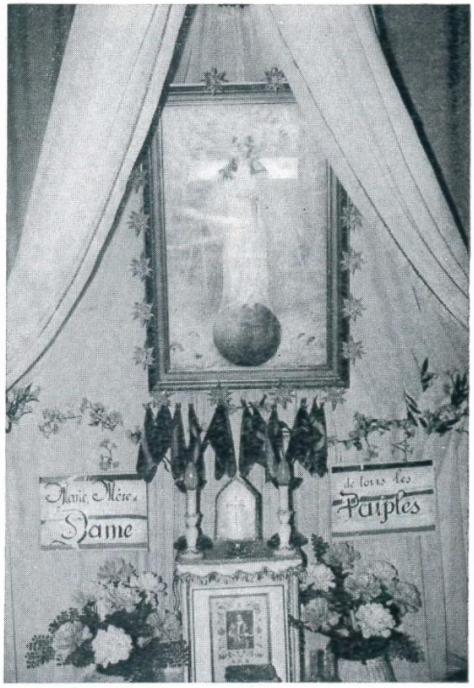


Abb. 35: Altar der „Marie Mère et Dame de tous les Peuples"

Abb. 36: Altar des „Kreuzes der Glorie“

Abb. 37: Ecce Homo-Altar; im Korb die abgeschlagenen Köpfe von Heiligenfiguren

Abb. 38: Altarstatue „Christus als König“

Abb. 39: „Christus als Hoher Priester“ Statue beim Magnificat-Altar

Abb. 40: Altarstatue „U. L. Frau vom Gebet“

Abb. 41: Gnadenstatue „U. L. Frau vom Schiff“

Abb. 42: Hostienbehälter und geweihtes Salz vor dem Altar des „Glorreichen Kreuzes“

Abb. 43: Statue des hl. Josef

Abb. 44: Krippen-Altar

Abb. 45: Clemens XV. (rechts) und seine Gemeinde vor dem Altar „U. L. Frau vom Schiff“

Abb. 46: Gesamtansicht des südlichen Teiles der Basilika, mit „päpstlicher Prozession

Abb. 47: Gesamtansicht des nördlichen Teiles der Basilika

Abb. 48: Religiöser Bilderzyklus von Kardinal Marie Emanuel, 6. Gemälde: „La Passion, Vie douloureuse et Vie glorieuse — Vendredi-Saint — La Vie glorieuse"

FRÜCHTE DES UNGEHORSAMS

AN IHREN FRÜCHTEN WERDET IHR SIE ERKENNEN - MT. 7 -

'WARUM HABT IHR MICH ENTHAUPTET UND MEINE TABERNAKEL BESEITIGT?'

WORTE JESU VOM 13.9.66

Das sind die Früchte des II. Vatikanischen Konzils und des Kardinals Montini, des unrechtmässigen Papstes, der in offenem Ungehorsam gegen U.L.Fr. von Fatima und Johannes XXIII. die Kirche regieren wollte:

JESUS CHRISTUS WIRD VON SEINER EIGENEN KIRCHE V E R F O L G T

1. Seine Statuen werden aus den Kirchen entfernt, verkitscht, geköpft, aufgehängt, vergraben.....
2. Seine Kirchen werden von kunstbesessenen Priestern in kalte, unheilige Hallen verwandelt.....
3. Seine Priester suchen der Welt zu gefallen und verleugnen ihre eigentliche Berufung.....
4. Seine wahre Lehre im Evangelium wird mehr und mehr umgedeutet, verfälscht, vergessen.....
5. Seine Tabernakel werden beseitigt und Seine reale Gegenwart in der Hostie offen geleugnet.....
6. Seine Hl.Kommunion wird unwürdigen Händen ausgeteilt, was früher als Todsünde angesehen wurde. Fronleichnamsprozessionen werden abgeschafft oder ohne Allerheiligstes Sakrament gehalten.....
7. Seine heilige Liturgie mit ihrer tiefen Symbolik wird willkürlich umgemodelt und verschandelt.
8. In Seine Kirchen halten Tanz, unverschämte Musik und weltliches Getriebe ihren Einzug.....
9. Seine Heiligen werden verunehrt durch Beseitigung ihrer Statuen und Abschaffung ihrer Feste...
10. Seine Heiligste Mutter Maria wird von Theologen und Priestern verachtet, verspottet, abgetan..

Können solche Früchte aus einer guten Wurzel stammen? Nein! Die Kirche von Rom ist bis ins innerste Mark krank geworden; der Satan ist ihr ins Herz gestiegen! "Rom verliert den Glauben und wird zum Sitz des Antichristen", sagt die Muttergottes in LA SALETTE voraus, und in F A T I M A: "Kardinäle werden gegen Kardinäle, Bischöfe gegen Bischöfe sein! Satan wird sich mitten in ihre Reihen setzen." - Dies hätte nicht so kommen müssen, wenn man die warnende Stimme der Gottesmutter gehört hätte. Aber Rom hat alle Warnungen des Himmels in den Wind geschlagen! Was nun geschieht, ist die eiserne Konsequenz des menschlichen Eigensinns und des Ungehorsams gegen den göttlichen Willen: "In Rom wird es grosse Veränderungen geben. Was verfault ist, fällt, und was fällt, soll nicht aufrechterhalten werden. Die Kirche wird im Dunkel und die Welt in Verwirrung sein."(Ausdem 3.Geheimnis v.Fatima).

Lange hat Gott zugesehen, wie man Seinem Willen entgegenhandelt und Seine Getreuen verfolgt. Aber eines Tages kommt Seine Stunde; "wie eine Schlinge wird er über alle kommen, die den weiten Erdkreis bewohnen." - Ihr verantwortungslosen Priester! Leset doch wieder einmal das Wort von den anvertrauten Pfunden bei Lukas 19, 27:

"Was meine Feinde betrifft, die Mich nicht als Herrn über sich haben wollten: führet sie her und schlagt sie vor meinen Augen nieder!"

Komm, Herr Jesus, komme bald!

Domaine de Marie-Corédemptrice
F 54-Clémery par Nomeny,France

Clémery, 31. Mai 1969, C L E M E N S XV.
MARIA-KÖNIGIN Jesus+Maria+Josef

Abb. 49: Handzettel „Früchte des Ungehorsams“ (Vorder- und Rückseite)

Zu: T. Dömötör, Zwei Zauberer in Südungarn

Abb. 50: Vendel Gergics und Simon Kokorics aus Drávasztára, Komitat Baranya

Zu: E. Mehl, Der Ausweg aus dem Labyrinth

Abb. 51 a—b: Münzen aus Knossos mit eckiger und runder Labyrinthfigur, 4. und 2. Jahrhundert v. Chr. (Kerényi, Labyrinthstudien, 1941, Abb. 9—10)

Abb. 52: Wandlabyrinth aus dem 12. Jahrhundert am Eingang des Domes S. Lucca bei Pisa (Aufn. E. Diener, Wien)

Abb. 53: Bemalter Stadl in Mitterleiten bei Pichl, Bez. Wels, OÖ.
„Selbstverewigung“ der Zimmerleute, die den Stadel bauten und die Embleme ihres Handwerks, ihr Handwerkzeug, vollzählig aufmalten
(Nach Aquarellzeichnung von M. Kislinger, 1943)

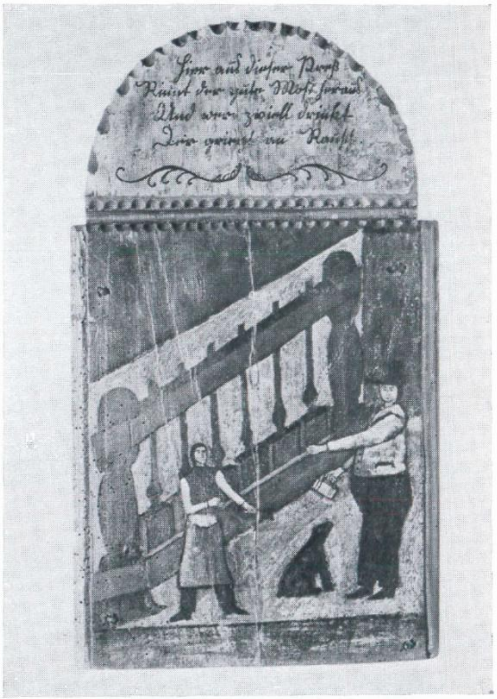


Abb. 54—56: „Spindelhütte" einer Mostpresse mit Darstellung der Zimmerleute beim Bau einer Mostpresse, einer Bäuerin am Herd und des Mostpressens mit dazupassenden Vierzeilern
(OÖ. Landesmuseum Inv.-Nr. 8392 a, c und e)

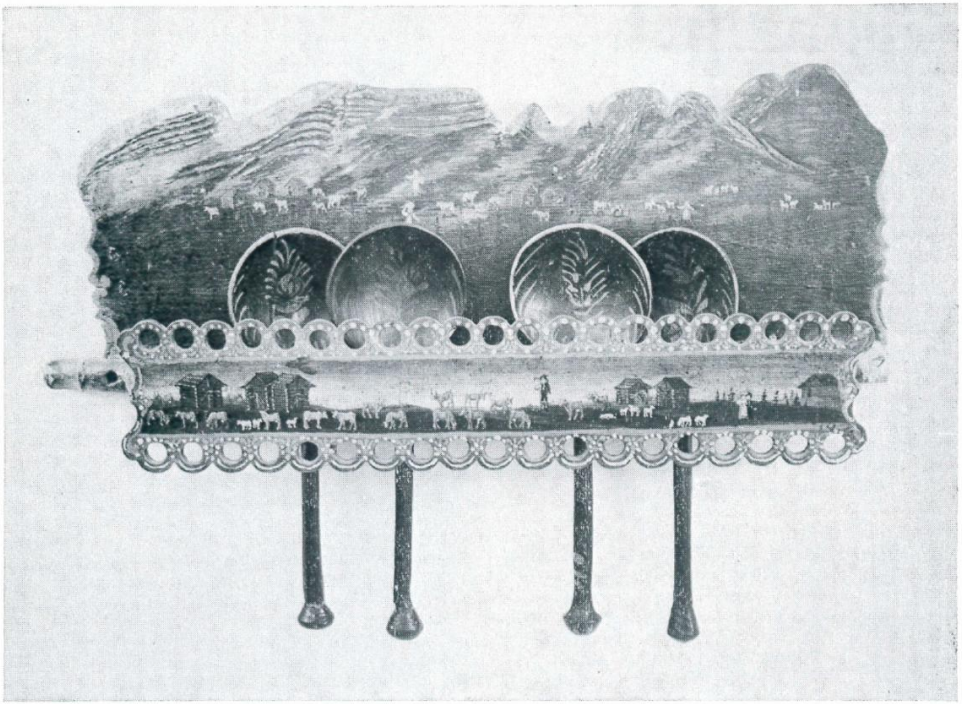


Abb. 57: Bemalte Löffelrehm aus Gosau, Bez. Gmunden, OÖ.
(OÖ. Landesmuseum Inv.-Nr. F 10.306, Slg. E. v. Spiegl)

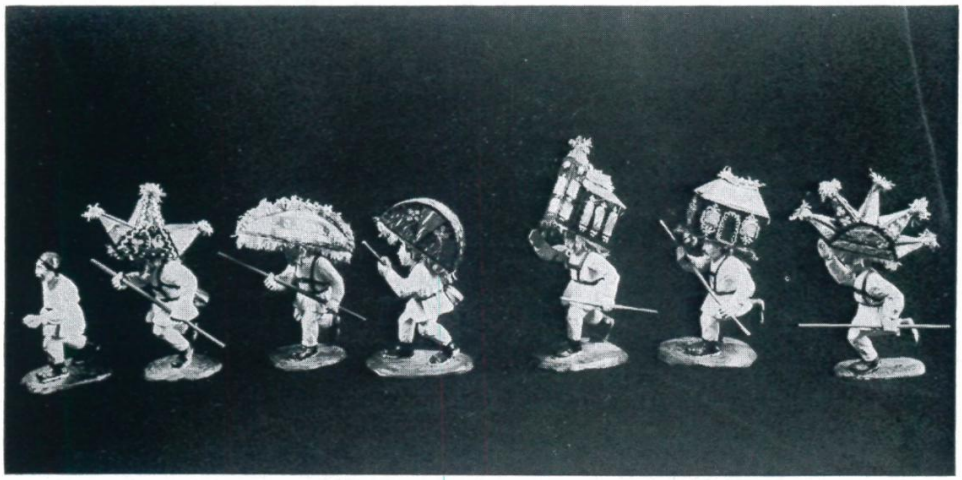


Abb. 58: Glöcklerlaufen. Figuren aus der Bruckschlögl-Krippe, Bad Ischl

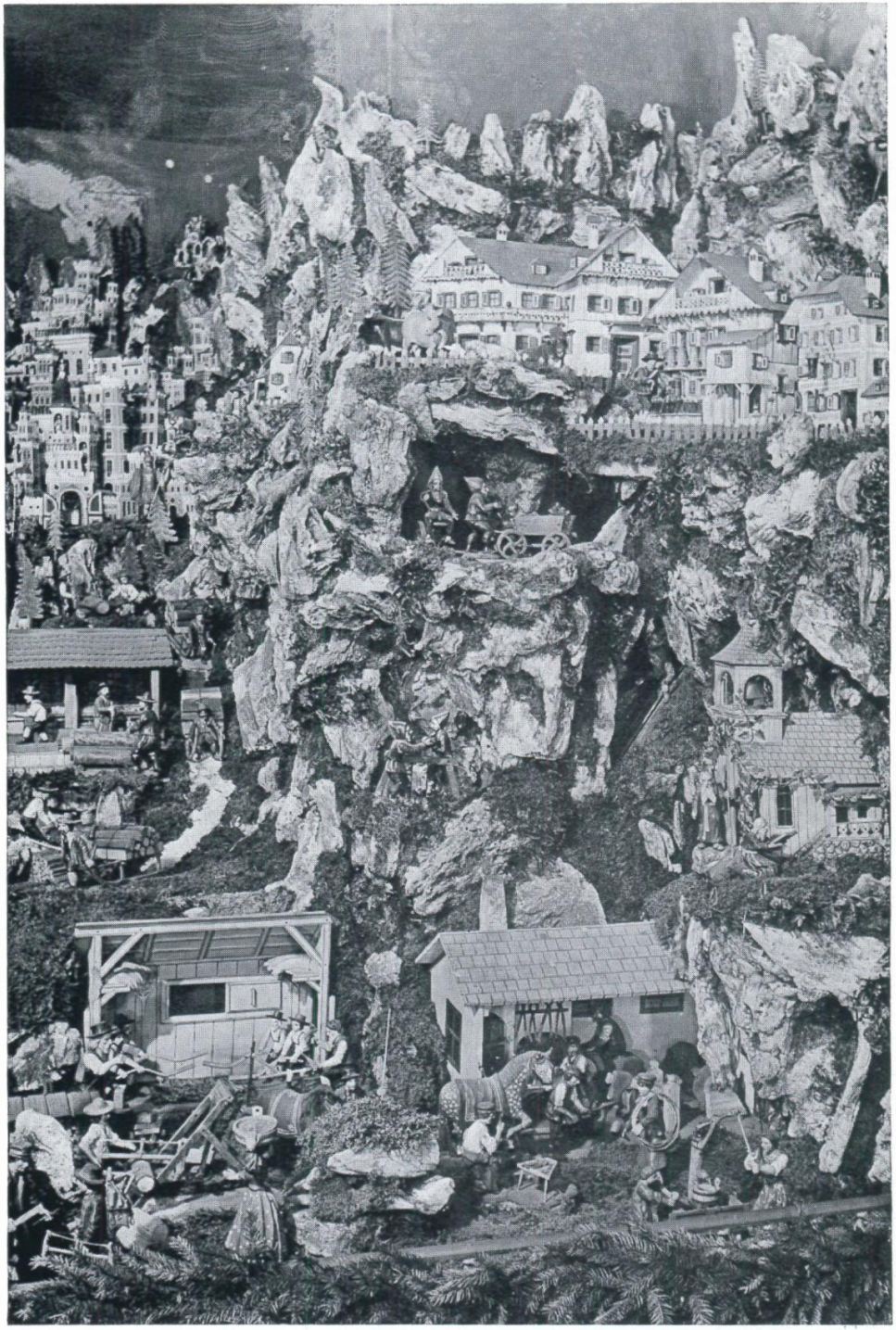


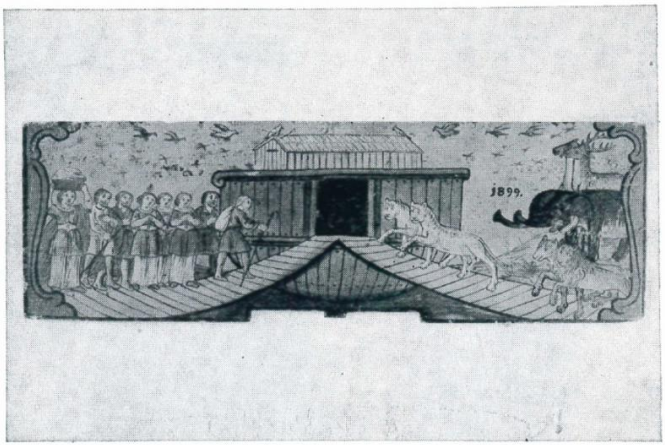
Abb. 59: Ausschnitt aus der Kals-Krippe, Bad Ischl, um 1840
(Aufn. O. Götzinger, Steyr)

Abb. 60: Einzug der Tiere in die Arche Noah
Schweizer Tirggelform, 16. Jahrhundert

Abb. 61—62: Die Sintflut mit der Arche Noah und Dankopfer Noahs
Schweizer Tirggelformen, 16. Jahrhundert
(Schweiz. Landesmuseum Zürich Inv.-Nr. LM 29.488 und 29.489; Aufn. Schweiz. Landesmuseum)

Abb. 63: Sintflut mit Arche Noah. Slowakisches Hinterglasbild mit der Inschrift „Tehdy stala se potopa čtyridceti dnúv na zemi, ay rozmnožený stav vody, a vyzdvihly koráb vzhúry od zeme. Kap. VII."
(Slowak. Museum in Martin Inv.-Nr. 2923; Aufn. J. Dérer, Slowak. Museum)

Abb. 64: Arche Noah. Bemalte Fayencekachel mit spiegelverkehrter Aufschrift „SENECTUT"
(Aufn. Schleswig-Holstein. Landesmuseum Schleswig)



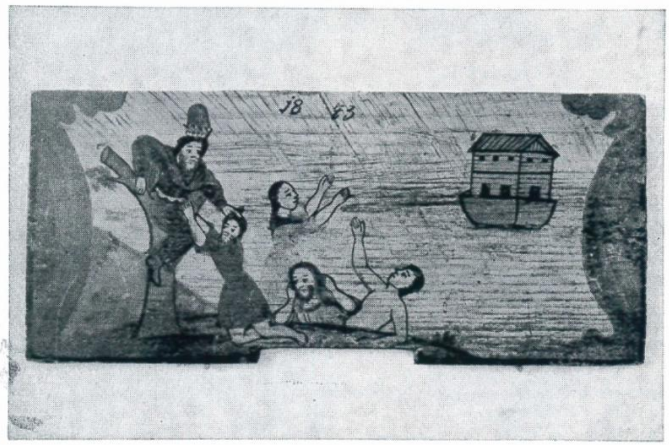


Abb. 65—67: Die Arche Noah und die Sintflut
Bemalte Bienenstockstirnbrettchen aus Slowenien,
dat. 1899, 1873 und 1885
(Schweizerisches Museum für Volkskunde Basel)

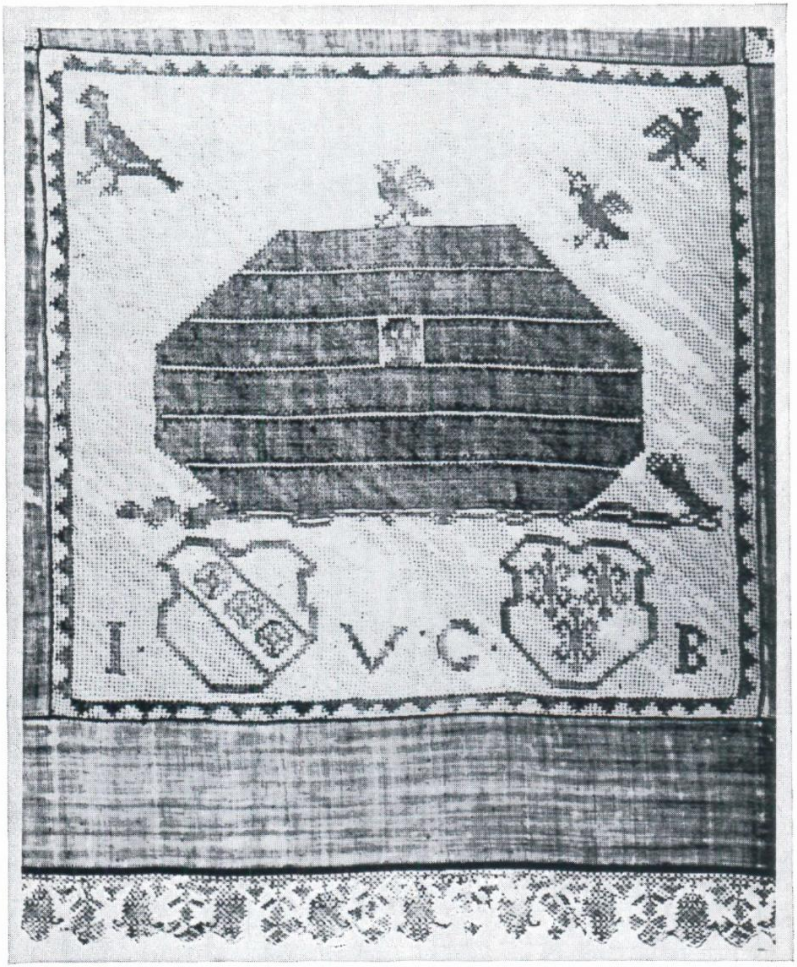


Abb. 68: Noah hält aus der Arche Ausschau nach den ausgesandten Vögeln. Teltger Hungertuch, 1623

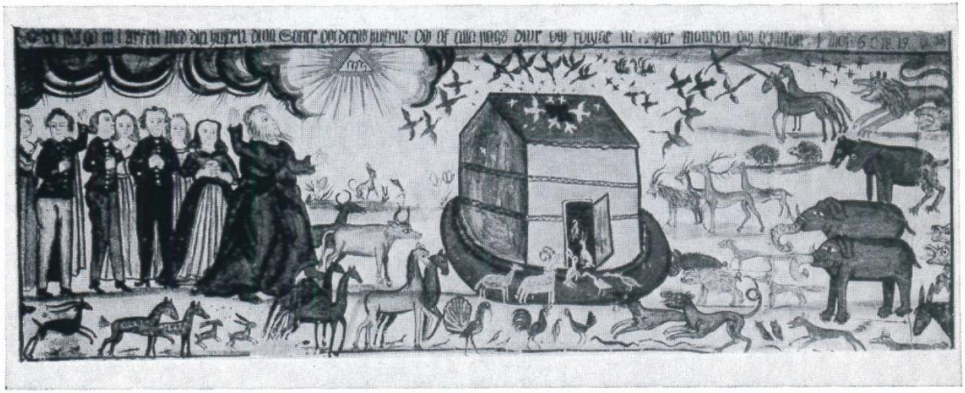


Abb. 69: Einzug der Tiere in die Arche. Schwedische Getäfelmalerei aus Dalarna (Nordisches Museum Stockholm)

Abb. 70: David Herrliberger, Zürcherische Ausrufbilder, 1749 (Nachdruck Zürich 1968) Nr. 60 und 61

Abb. 71: Cliché-Katalog Benzinger, 1879, Nr. 4309

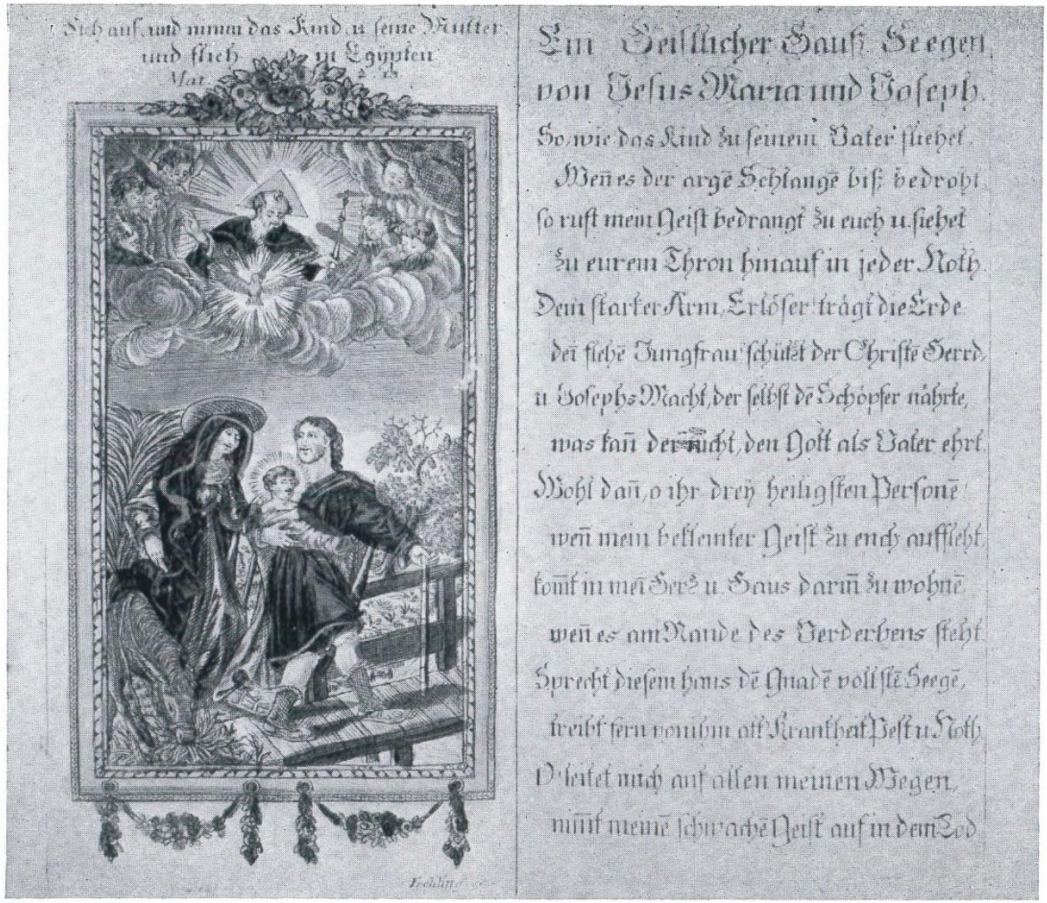


Abb. 72: Haussegen. Frehling, Augsburg. Aus Musterbuch 1

Abb. 73: Andachtsbild. F. J. Gleich, Augsburg
Aus Musterbuch 1

Abb. 74: Blatt 4 des „Vaterunsers eines Unterwaldners“
(Späterer, undatierter Nachdruck)

Abb. 75: Hinterglasmalerei, Anbetung der Hl. Drei Könige.
Augsburg, 1. Viertel 18. Jahrhundert (Museum der Gemeinde Oberammergau;
alle Aufn. Bayerisches Nationalmuseum München)

Abb. 76: Hinterglasmalerei (vgl. Abb. 75),
1. Scheibe: Rasenstück mit zwei Königen und zwei Knaben

Abb. 77: Hinterglasmalerei (vgl. Abb. 75), 2. Scheibe:
Muttergottes mit Kind auf dem Schoß, Mohrenkönig und Mohrenknabe