

1 Im Spiegel der Zeit – Die Deutungsgeschichte in wissenssoziologischer Perspektive

In diesem Kapitel werden die wichtigsten Deutungsmuster alpiner Maskenbräuche vorgestellt. Auch wenn der Schwerpunkt hier auf der Deutungsgeschichte und im zweiten Kapitel auf der Brauchentwicklung liegt, sind diese beiden Prozesse nicht voneinander zu trennen. Daher ist es unerlässlich, sie miteinander zu verweben und auf Parallelen oder Widersprüche hinzuweisen. Gleichzeitig wird versucht, beide Prozesse vor dem Hintergrund der jeweiligen politischen, ökonomischen, sozialen, rechtlichen und auch wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge zu betrachten. Hinter dieser Vorgehensweise steht die Annahme, dass nicht nur die Entwicklung der *Bräuche* selbst, sondern auch die Entwicklung der *Brauchdeutungen* eng mit den jeweiligen Mustern des Zusammenlebens, aber auch mit den Interessen, Bedürfnissen, Sehnsüchten und Ängsten der Menschen der jeweiligen Zeit verflochten ist.

Zunächst gilt es, zwei Missverständnissen vorzubeugen, die vielen Einwänden gegen die wissenssoziologische Perspektive zugrunde liegen dürften. Wenn hier Diskurse und Begriffsbildungen im Kontext ihrer gesellschaftlichen Entstehungszusammenhänge betrachtet werden, bedeutet dies erstens nicht, dass sie direkt und zwingend aus ihnen „folgen“. Im Gegensatz zur Vorstellung, dass zwischen sozialstrukturellen („unabhängigen“) Merkmalen einer Person und den durch sie „verursachten“ („abhängigen“) Einstellungen eine kausale Beziehung besteht, wie dies etwa Meinungsumfragen und Persönlichkeitstests nahelegen, wird hier im Anschluss an Norbert Elias davon ausgegangen, dass die Muster des Zusammenlebens zwar die psychischen Strukturen, die Denk- und Handlungsmuster der Menschen prägen, dass sie aber gleichzeitig von ihnen gedeutet, reproduziert und somit auch verändert werden. In diesem Sinne spiegeln die im Folgenden diskutierten Deutungen das spezifische Wissen und die spezifischen emotionalen Bedürfnisse der jeweiligen Zeit, oder genauer: einer spezifischen sozialen Gruppe zu einer bestimmten Zeit, wider.

Zweitens wird Elias' Perspektive durch Pierre Bourdieus Forderung ergänzt, dass intellektuelle (und künstlerische) Erzeugnisse nicht einfach aus politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umständen sowie der sozialen Position des Produzenten verstanden werden können. Vielmehr wird auch das wissenschaftliche Umfeld (oder „Feld“) mit seinen eigenen Zwängen, Spielregeln und

seiner Geschichte in die Analyse einbezogen.¹ Ein Feld ist eine Art Spiel mit eigenen Interessensobjekten, Regeln und Machtverteilungen, in dem die Akteure miteinander mit feldspezifischen Mitteln um feldspezifische Kapitalsorten konkurrieren. Diese Eigenheiten des Feldes funktionieren – je nach relativer Autonomie des Feldes von anderen Feldern – als Filter der gesellschaftlichen Realität. (Vgl. Bourdieu 1993, 1997.) Ist die Autonomie besonders groß, kann ein Feld den anderen voraus sein oder ihnen nachhinken. So könnte etwa das Feld der wissenschaftlichen Volkskunde seinen Akteuren ermöglichen, andere Deutungen zu entwickeln, als sie für Laien denkbar sind. Aber die Autonomie kann niemals absolut sein. Auch die herausragendsten Denker konnten und können die Denkmuster ihrer Zeit nur innerhalb bestimmter Grenzen überwinden.² In diesem Sinne ist die folgende Geschichte der Deutungen nicht nur eine Geschichte der Gesellschaft, sondern auch eine Geschichte der wissenschaftlichen Disziplinen, die diese Deutungen hervorgebracht haben. Sie ist eine „*Geschichte im eigentlichen Sinne*“, der es um die „*Vergangenheit als solche*“ geht, und zugleich eine „*Gedächtnisgeschichte*“, die sich damit beschäftigt, „*wie sie [die Vergangenheit; Anm. d. Verf.] erinnert wird*“ (J. Assmann 2007: 26).

1.1 Wissenssoziologische Betrachtung der Deutungsgeschichte

Zunächst sollte angemerkt werden, dass bereits in einigen volkscundlichen Arbeiten verschiedene Deutungen alpiner Maskenbräuche diskutiert und einander gegenübergestellt wurden. Die folgende Diskussion lehnt sich zum Teil an diese Aufsätze an und bringt deren Einschätzungen zusammen; ihre Darstellungen werden aber um weitere Deutungsmuster ergänzt und mit aktuellen Beispielen verknüpft. Dabei werden die Brauchdeutungen jeweils darauf hinterfragt, wie ihre Übereinstimmung mit greifbaren Quellen in der aktuellen volkscundlichen Literatur beurteilt wird. Darüber hinaus wird anhand des heute am weitesten verbreiteten, des „mythologischen“, Erklärungsmusters angedeutet, wie eine genauere wissenssoziologische Analyse aussehen könnte.³ Es sei noch darauf

1 Diese Vorstellung ist zwar auch in Elias' figurationssoziologischen Arbeiten angelegt, da sie Bourdieus Feldtheorie (1978, 1993) zugrunde liegt, ist sie jedoch bei ihm expliziter ausgearbeitet.

2 Elias (1993) hat dies am Beispiel Mozarts eindrücklich gezeigt.

3 Es wäre eine lohnende Aufgabe, alle hier diskutierten Thesen in dieser Ausführlichkeit zu besprechen und einer umfangreichen wissenssoziologischen Analyse zuzuführen. Im besten Falle wäre nicht nur die Entwicklung des Brauches selbst, sondern auch der Entstehungsprozess seiner Erklärungen wissenssoziologisch zu rekonstruieren. Dazu wären die jeweiligen Bräuche wie die Deutungen in prozesshafter Perspektive mit der Geschichte der Gesellschaft, der Affektstrukturen und der Denksysteme zu verknüpfen (vgl. Elias 2001b; Elias 2006a: 219-

hingewiesen, dass die folgende Zusammenfassung der Deutungen zu Erklärungsmustern zwar unerlässlich, aber nicht ganz unproblematisch ist. Einige der hier besprochenen Thesen könnte man ebenso gut einem anderen Muster zuordnen, zumal etliche Autorinnen und Autoren monokausale Erklärungen ablehnen und auf die Vielfalt der möglichen „Ursprünge“, Einflüsse und Verschmelzungen verschiedener Bräuche aufmerksam machen.

1.1.1 Ein Relikt aus heidnischer Zeit – Mythologische Deutungen

Vor allem im Rahmen der Besprechung des mythologischen Ansatzes haben einige Autorinnen und Autoren dessen Entstehungszusammenhang in die Analyse miteinbezogen. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass sich die wissenschaftliche Volkskunde spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges zunehmend von solchen ideologisch aufgeladenen und oft politisch missbrauchten Denkmodellen distanziert hat. Eine wissenssoziologische Untersuchung bietet in diesem Fall gleichzeitig Einblicke in die Geschichte einer wissenschaftlichen Disziplin und ihrer kognitiven Identität⁴. Mythologische Deutungen sind für diese Arbeit aber aus einem weiteren Grund interessant: Anders als innerhalb der akademisch-institutionalisierten Disziplin, für die sich in Deutschland und Österreich seit den 1970er Jahren zunehmend die Bezeichnung *Europäische Ethnologie* durchsetzt, sind sie heute sowohl unter Brauchträgern als auch in der Öffentlichkeit die am weitesten verbreiteten Deutungsmuster. Da eine der zentralen Thesen dieser Arbeit ist, dass die Wiederentdeckung des Krampusbrauches in den letzten 20 Jahren auch mit einer Sehnsucht nach Heimat und Tradition zusammenhängt, scheint es an dieser Stelle gerechtfertigt, einige einflussreiche mythologische Erklärungen einer genaueren wissenssoziologischen Analyse zuzuführen und in langfristiger Perspektive zu betrachten.

Mythologische Erklärungen sind trotz fehlender Belege bis heute die am weitesten verbreiteten und in der öffentlichen Meinung vorherrschenden Deutungsmuster von Krampus- und Perchtenbräuchen. In verschiedener Ausprägung ist ihnen allen gemein, dass aktuell beobachtete Brauchformen auf vorchristliche Glaubensvorstellungen oder Kulthandlungen zurückgeführt werden. Der Krampus ist in dieser Sichtweise lediglich eine später durch die katholische Kirche

286, 383-401). Dies kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass einige der Arbeiten, die hier inhaltlich diskutiert werden, in späteren Kapiteln (insb. im zweiten und dritten Kapitel) wissenssoziologisch besprochen werden.

4 Wolf Lepenies (1981) versteht unter der „kognitiven Identität“ einer wissenschaftlichen Disziplin deren Selbstverständnis, das sich in Wechselwirkung von innerer und äußerer (auch öffentlicher) Wahrnehmung konstituiert.

hinzugefügte „*Spezialpercht*“ (Lattacher, Radio Kärnten, 28.12. 2007); die Nikolausfigur Ausdruck eines kirchlichen Adaptionversuchs vorchristlichen Brauchtums. (Vgl. Mezger 1990/I: 64.) Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die unzähligen mythologischen Erklärungsversuche im Detail zu diskutieren. Für das Verständnis der folgenden Besprechung sollte der Hinweis genügen, dass sie sich danach unterscheiden lassen, ob der Volksglaube (in der Form von Märchen und Sagen) oder Volkskunde (in der Form von Bräuchen) als Ausgangspunkt des Brauchkomplexes angesehen werden.

(1) *Romantik – Frühe mythologische Deutungen.* Die Entstehung der ersten dieser Erklärungsversuche ist zeitlich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zu verorten, als sich unter den gebildeten, adeligen, städtischen Oberschichten und später auch unter den bürgerlichen Mittelschichten in ganz Europa eine „romantische Leidenschaft für die reine, einfache und unverdorbene Landbevölkerung“ (Hobsbawm 1990: 124f) ausbreitete. Seit damals sind verschiedenste mythologische Schulen entstanden, die ländliche Maskenbräuche auf verschiedenste Art und Weise gedeutet haben und deuten. Volks- und Altertums-kundler, wie etwa Jacob Grimm in seiner *Deutschen Mythologie* (1835), zogen zur Deutung der Bräuche geistliche Handschriften aus dem Mittelalter heran und brachten sie kritiklos mit gesammelten Volkssagen in Verbindung. Daraus schlossen sie, dass es eine Kontinuität der Glaubensvorstellungen und Bräuche aus vorchristlicher Zeit bis in die Neuzeit gebe. (Vgl. Rumpf 1991: 175f.) Den romantischen Denkmustern dieser Zeit entsprechend sahen sie in den Schön- und Schiachperchten germanische Sonnen- und Lichtgottheiten, die im Mittelalter von der christlichen Kirche zu Dämonen degradiert worden waren (vgl. ebd.: 11). Über Bücher und wissenschaftliche Zeitschriften, aber auch über Landes- und Reisebeschreibungen erfuhren die gebildeten städtischen Schichten von den ländlichen Bräuchen. Auf diese Weise verbreiteten sich auch die mythologischen Deutungen. (Vgl. ebd.: 163-165.)

(2) *Nationalismus – Die Hochzeit mythologischer Deutungen.* Sowohl im Hinblick auf ihre Quantität als auch auf ihre Verbreitung erreichten mythologische Spekulationen ab 1850 ihren Höhepunkt. Nach den Kameralisten und Statistikern entdeckten auch städtisch-bürgerliche Alpinisten, Touristen und Volkskundler die als idyllisch wahrgenommene Rückständigkeit abgelegener alpiner Gebiete. (Vgl. Kammerhofer-Aggermann 2009: 102.) Je mehr sich die Gesellschaft im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung veränderte, je mehr sich traditionelle Hierarchien und Bindungen auflösten, je mehr die Agrarwirtschaft von der Industriewirtschaft abgelöst wurde, desto stärker wandte sich das städtische Bürgertum der bäuerlichen Kultur zu (vgl. Bausinger 2005: II-IV), die „zur Projektionsfläche unbestimmter Sehnsüchte mutierte“ (Eberhart 2009: 1). Hermann Bausinger (2005) hat diesen Prozess treffend als „*Zerfall der Horizon-*

te“ beschrieben, auf den die Menschen mit der Konstruktion künstlicher Horizonte reagierten. Wolfgang Kaschuba (vgl. Kaschuba 1990: 193-204) hat gezeigt, dass das städtisch-bürgerliche Bild vom Landleben mit der ländlichen Wirklichkeit wenig gemein hatte. Auch sie war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch soziale und wirtschaftliche Wandlungsprozesse gekennzeichnet.⁵

Die bürgerliche Heimatliteratur, die entstehende Heimatkunst- und Heimatschutzbewegung, aber auch die Volkskunde ignorierten solche Veränderungen, Widersprüche und regionalen Unterschiede. Sie beschworen das Bild des sich selbst versorgenden Bauern, das kaum noch der Realität entsprach und sahen „die bäuerliche Kultur“ undifferenziert als etwas Homogenes, Geschlossenes, Unveränderliches, Natürliches, Echtes und Unverdorbenes an (Vgl. ebd.: 194f.) Diese ideologische Aufwertung des Landlebens

„[...] stützt[e] natürlich die inneren Strukturen dörflicher Herrschaft, also einer meist konservativ-bäuerlichen Dorfelite, der die Erhaltung und Wiederbelebung der ‚Bauernkultur‘ als Programm einleuchtet[e]: der Gemeinschaftsmythos als Gegenentwurf gegen störende Individualität, Mobilität, Aufstiegswünsche und Demokratie.“ (Ebd.: 199.)

Wie Eric Hobsbawm gezeigt hat, kann die massenhafte Entdeckung volkstümlicher Bräuche im ausgehenden 19. Jahrhundert auch als Ausdruck des innerstaatlichen Abgrenzungs- und Fluchtbedürfnisses des Bürgertums gesehen werden. Nach der „*Blütezeit des Kapitals*“, wie Hobsbawm (1990) die Zeit zwischen den Revolutionen von 1848 und der Depression der 1870er Jahre nennt⁶, drohte das

5 Neue Techniken wurden in die landwirtschaftliche Produktion eingeführt, die Absatzmärkte für bäuerliche Produkte und damit die Kaufkraft der Bauern wuchsen (vgl. Jacobeit / Mooser / Sträth 1990: 13) und die Landbevölkerung differenzierte sich zunehmend. Einer kleinen Gruppe für den Markt produzierender Großbauern stand eine Mehrheit von Klein- und Nebenerwerbsbauern gegenüber, die in zunehmendem Maße auch von Lohnarbeit abhängig waren. Gemeinsam mit der Abwanderung vor allem junger Menschen und dem Anwachsen der Gruppe jener Menschen, die in Städte pendeln mussten, trug diese Entwicklung zur „*Auflösung traditioneller kleinbäuerlicher Gruppenkulturen und Familienformen*“ (Kaschuba 1990: 198) bei, die zunehmend durch neue Geselligkeitsformen, wie Vereine und Volksfeste, aber auch städtisch-bürgerliche Konsumstile und Freizeitverhalten ersetzt wurden. (Vgl. ebd.: 193-198.)

6 Diese Zeit war vom bürgerlichen Glauben an die Stabilisierung ihrer politischen Macht, an unbegrenzten wirtschaftlich-industriellen Fortschritt, an die Selbstregulierungsmechanismen des kapitalistischen Marktes und an ein liberalistisches Wirtschaftssystem gekennzeichnet gewesen. Für eine umfangreiche Geschichte des „langen 19. Jahrhunderts“ siehe Hobsbawms dreibändiges Überblickswerk. Der erste Band, *Europäische Revolutionen* (1962), widmet sich der Zeit der beginnenden industriellen Revolution in England und der politischen Revolutionen in Frankreich und Nordamerika. In *Die Blütezeit des Kapitals* (1975) beschäftigt sich Hobsbawm mit den Jahren zwischen 1848 und den 1870er Jahren. Der Fokus des letzten Bandes, *Das imperiale Zeitalter* (1987), liegt auf der Zeit zwischen der Gründung des deutschen Kaiserreiches und dem Ausbruch des ersten Weltkrieges.

liberale Bürgertum angesichts der Wirtschaftskrise und der aufkommenden Arbeiterbewegungen (wie Gewerkschaften und Sozialdemokratie) aus dem Zentrum der politischen Macht verdrängt zu werden. (Vgl. Hobsbawm 2010: 263-307.) Dieser als unsicher und bedrohlich erlebten städtisch-industrialisierten Gegenwart stellte man die Vergangenheit, in der Form angeblich uralter ländlicher Volksbräuche, als „heile Welt“ und Relikt aus der „guten alten Zeit“ gegenüber. (Vgl. Hobsbawm 1989: 18-21.)⁷ Anders als im Freiheits- und Gleichheitsgedanken der bürgerlichen Revolution oder im Individualitätsideal der Romantik wurde die Wahrnehmung zunehmender Individualisierung nun mit wachsendem Egoismus, mit seelenloser Ausbeutung und mit dem Verlust traditioneller Bindungen gleichgesetzt. In diesem Zusammenhang sei auf Jeffrey C. Alexanders Einwand hingewiesen, dass diese Haltung – genau wie das Individualismus-Ideal, deren Antithese sie darstellt – nicht „aus dem Nichts“ entstehen konnte oder erfunden wurde.

„The egoistical, impersonal, and morally irresponsible practices of early industrial capitalism were not checked by some kind of ‘protectionist movement’ that grew out of nowhere [...]. To the contrary, this ‘protectionist movement’, acting in the name of ‘society’, emerged precisely because there already existed strongly institutionalised and culturally mandated reservoirs of non-market, non-individualistic force in Western social life.” (Alexander 2001a: 20.)

Dass sich das Bürgertum in vielen europäischen Staaten gerade am Ende des 19. Jahrhunderts volkstümlichen Liedern, Festen, Baudenkmalern, Trachten und Bräuchen zuwandte, ist aber auch vor dem Hintergrund des zunehmenden Nationalbewusstseins und der damit zusammenhängenden Suche nach den eigenen Wurzeln zu verstehen (vgl. Hobsbawm 1990: 122). Norbert Elias hat in seinen *Studien über die Deutschen* gezeigt, dass diese „Verschiebung der Prioritäten von humanistischen, moralischen Idealen und Werten [...] zu nationalen Wertungen, die ein Idealbild des eigenen Landes und der eigenen Nation über allgemein-menschliche Ideale erhoben“ (Elias 1989: 174) mit dem Aufstieg der Mittelschichten in die Herrschaftseliten vieler europäischer Staaten zu tun hatte. Das Land- oder Dorfleben wurde „nun verstärkt als Fundament von ‚Volk‘ und ‚Gemeinschaft‘, von ‚Heimat‘ und ‚Nation‘ zitiert und mystifiziert“ (Kaschuba 1990: 194).

7 Gleichzeitig wurden ehemalige Landwirtschaftsarbeiter, die nun als Lohnarbeiter in den Industriestätten Arbeit fanden, aus ihrer gewohnten Umgebung gerissen. Sie standen erstmals Herausforderungen gegenüber, die in ländlichen Gebieten unbekannt waren: den Möglichkeiten moderner Technik (Verkehr, Elektrizität, Massenkommunikationsmittel) und den Angeboten der Freizeitindustrie genauso wie neuen Gefahren, wie Kriminalität und ansteckenden Krankheiten, oder ethnischer Heterogenität sowie der Geschwindigkeit und Anonymität einer Großstadt (vgl. Frevert/ Haupt 1999: 17).⁷

„Im Unterschied zur harmlosen ‚Agrarromantik‘ des mittleren 19. Jahrhunderts dient diese ‚Bauernkultur‘ nicht mehr primär als Kulisse für bürgerliche Nostalgien, nun bildet sie die Kulisse für das Land selbst, als affirmative Bestätigung eines ‚So seid ihr!‘“ (Ebd.: 200.)

Heimat bedeutete nun „deutsche Heimat“ und wurde nicht mehr regionalistisch, sondern völkisch verstanden (vgl. Farkas 1999: 61f.). Diesen nationalromantischen Denkmustern entsprechend glaubte man in den alpinen Lärm- und Maskenumzügen „uralt“ heidnisches Brauchtum vor sich zu haben. Zahlreiche neu gegründete Vereine machten es sich zur Aufgabe, bereits Verschwundenes und gerade Verschwindendes zu „retten“ und dem „Volk“ weiterzugeben (vgl. Bausinger 2005: 31).⁸ Bräuche, die fast vergessen oder gerade im Verschwinden begriffen waren, wurden wiederentdeckt, neu bewertet und am Leben gehalten. Mit der Zunahme des touristischen Interesses wandelte sich auch die öffentliche Meinung über die fast vergessenen Bräuche. Die lokale Presse, die sie noch wenige Jahrzehnte zuvor als groben Unfug getadelt hatte, pries sie nun als uraltes Volksgut, das es zu bewahren und pflegen gelte. (Vgl. Mezger 1990/II: 187f.) Auch die volkskundliche Forschung nährte – in ihrem Bestreben, direkte Kontinuitätslinien zwischen vorchristlichen Kulturen und zeitgenössischen Brauchformen zu ziehen – dieses Idealbild einer intakten Volkskultur. Dabei bezog sie sich auf die Werke früherer Volks- und Altertumskundler, die Sagen, Märchen und Bräuche als Relikte aus vorchristlicher Zeit angesehen hatten (vgl. Prash 1985: 29). Entsprechend sah die Volkskunde des ausgehenden 19. Jahrhunderts ihre Hauptaufgabe darin, die vom Verschwinden bedrohten Brauchreste zu konservieren, zu bewahren und zu pflegen.⁹ Wenn ein Brauch selbst der Landbevölkerung nicht mehr bekannt war, stützte man sich bei der Wiederbelebung auf ältere Aufzeichnungen, wie jene von Jacob Grimm. Ein besonders einflussreiches Beispiel für diese Art der Argumentation stammt aus Wilhelm Mannhardts Arbeit über *Wald- und Feldkulte* aus den Jahren 1875 und 1877 (1904). Seine Untersuchung basiert auf der Annahme, dass viele Maskenbräuche ihre Ursprünge im Naturglauben heidnischer Gesellschaften haben. Der „primitive Mensch“ habe sich Wetter- und andere Naturphänomene nicht anders erklären können, als

8 Es sei darauf hingewiesen, dass die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, die Hobsbawm (1989) als „*Zeit der Widersprüche*“ bezeichnet, gleichzeitig eine Zeit der Aufklärung, des Liberalismus und des Fortschrittsglaubens aber auch der sozialistischen und republikanischen Gesellschaftsentwürfe waren (vgl. Alexander 2001b).

9 Auch Wissenschaftler, die man heute als Soziologen bezeichnet (vgl. Fleck 1990: 26-86), fragten damals, welche Kräfte eine Gesellschaft zusammenhalten, wenn sich die ständische Ordnung auflöst und was passiert, wenn es keine solchen Kräfte gibt. Man denke an Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), Emile Durkheims *Über den Selbstmord* (1897), Georg Simmels *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903) oder Max Webers *Wirtschaftsethik und Weltreligionen* (1917).

„Wald-“ oder „Windgeister“ für sie verantwortlich zu machen. Um diese Vegetationsdämonen gütig zu stimmen (oder zu vertreiben, wie z.B. Lattacher (o.D.: 1-5)¹⁰ vermutet), stellte man sie mithilfe von Masken, Verkleidungen und Lärminstrumenten dar. Auf diese Weise seien die Glaubensvorstellungen in die Sitten und Bräuche der vorchristlichen Menschen eingegangen. (Vgl. Prasch 1987: 11.)

(3) *Nationalsozialismus – Kultisch-mythologische Deutungen.* In den 1920er und -30er Jahren wurde diese Art der Erklärung innerhalb der Volkskunde von der Deutung einer anderen mythologischen Schule überlagert, die ihren Fokus nicht auf den *Volks glauben*, sondern auf die *Volksbräuche* und Brauchträger selbst richtete (vgl. Prasch 1987: 12). Innerhalb der *Germanischen Altertumskunde* war die Wiener Schule rund um Rudolf Much besonders einflussreich (vgl. Hruza 2008: 180-183). Protagonist dieser Sichtweise wurde der Much-Schüler, Germanist und Skandinavist Otto Höfler (vgl. Hoops / Beck / Geuenich / Steuer 2004: 210). Höfler wandte sich in seiner 1934 publizierten Habilitationsschrift *Kultische Geheimbünde der Germanen* gegen die bisherige Forschung und beklagte

„[...] die typische Auffassung, daß es sich hier [bei den Kulthandlungen; Anm. d. Verf.] um etwas Sekundäres handle, um eine willkürliche, vielleicht zufällige, handgreifliche Darstellung von mythologischen Gedanken und Vorstellungen, die vorher und ursprünglich und eigentlich bloß in ‚Sagen‘, in epischen Traditionen vorhanden waren“ (Höfler 1934: 6).

Anhand einiger Beispiele versuchte er zu zeigen, „[...] daß die Handlungsmomente in jenem mythologischen Kreis nicht leichtes und spätes Beiwerk sind, sondern daß sie ursprüngliche Formen des Glaubens waren“ (ebd.). Höfler führte hingegen den Sagenkomplex der „Wilden Jagd“ auf einen ekstatischen Totenkult germanischer Männerbünde zurück (vgl. Gallé o.D.), die für ihn die „Grundfesten des germanischen Gemeinschaftslebens“ (Höfler 1934: 1) darstellten. Er zeichnete die Germanen als eine über lange Zeit unveränderte, politische und kulturelle Einheit, deren staatsbildende Fähigkeit er der besonderen Ratio zuschrieb, die aus den Männerbünden entstanden und daher den Germanen eigen sei. (Vgl. Höfler 1943: 1-12.) In den zeitgenössischen Maskenbräuchen sei „[...] ein Kernstück altgermanischen Heidentums bis in unsere neue Zeit lebendig geblieben“ (Höfler 1934: 1). Dieses rassentheoretisch begründete Kontinuitätsverständnis, aber auch die These vom Ahnenerbe und die Betonung der ordnungspolitischen Fähigkeiten germanischer Männerbünde übten auf das SS-Ahnenerbe-Institut große Anziehungskraft aus. Höfler stand diesem Institut, dessen Ziel es war, „...wissenschaftliche‘ Belege für die Abstammung und Überlegenheit der sogenannten arischen Rasse zu finden“ (Gallé o.D.) nahe und ver-

10 Siehe auch Interviewtranskript vom 15.05.2010.

dankte dieser Nähe auch die Berufung an die Universität München im Jahr 1938 (vgl. Gschwantler 1987: 144-154; Gallé o.D.).

(4) *Mythologische Deutungen heute.* Auch wenn bereits in den 1930er Jahren einige Volkskundler auf die fehlenden Belege für die germanische Kontinuitätsannahme hinwiesen und diese teilweise anhand von Quellenstudien widerlegten (siehe z.B. Wolfram 1936 in Kammerhofer-Aggermann 2009: 106f.) hielten viele Vertreter der akademischen Volkskunde bis spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg an mythologischen Deutungen fest. Um ein lokales und bekanntes Beispiel anzuführen, sei hier ein Ausschnitt aus den Beschreibungen des Grazer Volkskunders Viktor von Geramb aus dem Jahr 1948 angeführt.

„Es ist das uralte Kinderfest St. Nikolaus (Vorabend 5. Christmonat). Die Verehrung dieses heiligen Bischofs, der als Schutzherr der Kinder, Bäcker, Schiffer und Flößer gilt, hat sich bei uns seit dem 11. Jahrhundert stärker ausgebildet. [...] Allein im Volksgebrauch sind alte heidnische Gestalten dazugetreten, die heute als Schimmelreiter, Berchtl, Bartl [...], ‚Schabmänner‘, Klaubauf, Pudlmutter und ähnliches den ‚heiligen Mann‘ begleiten. Im Kern ist der Brauch im ganzen auf dem Lande und in der Stadt in gleicher Form erhalten. St. Nikolaus im Bischofsgewandt erscheint am Abend mit dem pelzigen, kettenrasselnden, gehörnten und rotzungigen ‚Krampus‘ [...].“ (Von Geramb 1948: 207.)

„Das heidnische Gegenstück zu diesen christlichen Umzügen [dem Innviertler Adventblasen; Anm. d. Verf.] bilden die ‚Klöpfler‘-, ‚Gstampa‘-, ‚Berchtl‘- und ‚Klöckler‘-Nächte.“ (Ebd.: 204.)

„Das Berchtenlaufen und der Berchtentanz. Es sind das Mummereien und Lärmumzüge in der Dreikönigsnacht. In den deutschen Alpenländern finden wir dieselben (da und dort noch lebendig, sonst aber erst seit sehr kurzer Zeit abgestorben und daher sicher der Wiederbelebung fähig) unter verschiedenen Bezeichnungen: [...]. Wesentlich handelt es sich um den Rest einer uralten Sitte, die den Zweck hatte, die feindlichen Frostriesen und Winter-Unholde durch Gelärm zu verschrecken. Die Vermummungen stellen teils kultische Gewänder (weiße Hemden, die ‚Schönperchten‘), zum Teil die Unholden (‚schiache Perchten‘) oder Bringer der Wachstumskräfte dar.“ (Ebd.: 20.)

Während es hinsichtlich der Herkunft der Begriffe *Krampus* und *Percht* selbst unter Volkskundlern nach wie vor verschiedene Meinungen gibt (worauf wir im nächsten Abschnitt ausführlicher eingehen werden), ist sich die heutige wissenschaftliche Volkskunde im Hinblick auf die „Wurzeln“ dieser Bräuche heute weitgehend darüber einig, dass mythologische Deutungen mehr über die Geschichte der Volkskunde als über die gedeuteten Phänomene aussagen. Spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat sich die Volkskunde im Rahmen intensiver Selbstreflexionsprozesse äußerst kritisch mit ihrer eigenen Vergangenheit auseinandergesetzt. Der Kärntner Volkskundler Hartmut Prasch (1985:

29) betont zum Beispiel, dass die „[...] heute in weiten Teilen der Bevölkerung verhafteten Vorstellungen in Zusammenhang mit der frühen, romantisch verklärten wie national bestimmten Volkskultur gesehen werden [müssen].“ Ungeachtet sonstiger Differenzen und Streitpunkte gilt die germanische Kontinuitätsprämisse innerhalb der wissenschaftlichen Volkskunde heute als widerlegt. In der einschlägigen Fachliteratur herrscht ein breiter Konsens darüber, dass es in den heute greifbaren Quellen keinen Hinweis dafür gibt, dass die ab dem Spätmittelalter belegten Brauchformen auf vorchristliche Glaubensvorstellungen oder Kulthandlungen zurückgehen.

Aus figurationssoziologischer Sicht stellt sich die Frage nach Kontinuitäten differenzierter dar. Dass aus einer schriftlosen Kultur keine Belege für eine gesellschaftliche Praktik vorliegen, bedeutet nicht, dass es diese Praktiken nicht gegeben hat. Wie Jan Assmann (2004: 131) gezeigt hat, haben Riten und Stammesfeste in schriftlosen Gesellschaften selbst eine Überlieferungs- und Erinnerungsfunktion und können als „das funktionale Äquivalent des schriftkulturellen Buchmarktes und der Lesesäle von Nationalbibliotheken“ angesehen werden. Dementsprechend kann man aus der Tatsache, dass es aus vorchristlicher, germanischer Zeit keine Belege für Perchtenbräuche gibt, weder schließen, dass es sie in genau dieser Form gegeben hat (wie dies Mythologen getan haben), noch kann man daraus folgern, dass keine funktionsäquivalenten Praktiken existiert haben (wie dies die anti-mythologische Haltung impliziert). Auch wenn sich die christlichen Brauchformen äußerlich von den germanischen unterscheiden haben, wenn es in frühchristlichen oder mittelalterlichen Quellen keine Hinweise auf germanische Götter gibt und wenn Motive neu gruppiert wurden, lassen die Inhalte, Anlässe und Funktionen Kontinuitäten zwischen germanischen und christlichen Bräuchen vermuten (man denke etwa an die magisch-mythischen Elemente des Erntedankfestes). Der Grad der Naturbeherrschung des Frühmittelalters hat sich von jenem der Germanen nicht wesentlich unterschieden. Aus diesem Grund dürften auch die Affektstrukturen, Ängste und emotionalen Bedürfnisse recht ähnlich gewesen sein. Im Rahmen einer umfassenden wissenssoziologischen Betrachtung müsste man auch den anti-mythologischen Konsens in der gegenwärtigen Volkskunde vor dem Hintergrund seines Entstehungszusammenhangs untersuchen und als Resultat eines Abgrenzungsbedürfnisses von der eigenen – als mythologisch etikettierten – Fachgeschichte verstehen.

Gerade angesichts des breiten akademischen anti-mythologischen Konsenses ist die Beobachtung interessant, dass in der breiten Bevölkerung, in Medienberichten und in der Krampusszene bis heute mythologische Deutungen weit verbreitet sind und sich in den letzten Jahren wieder großer Beliebtheit erfreuen. Dies dürfte einerseits damit zu tun haben, dass volkskundlich interessierte Heimatforscher und einige Volkskundler, die nicht im Bereich wissenschaftlicher

Forschung, sondern in Vereinen, Verbänden oder anderen Organisationen als Brauchtumspfleger tätig sind, an mythologischen Deutungen festhalten. Sie treten in den Vereinen und zu besonderen Anlässen auch in Regionalmedien als „Brauchtumsspezialisten“ auf und beeinflussen dadurch die öffentliche Meinungsbildung in viel größerem Ausmaß als die wissenschaftliche Volkskunde.¹¹

In dem Maße, in dem das Interesse an angeblich alten Bräuchen in den letzten 30 Jahren zugenommen hat, ist auch die Zahl der selbsternannten „Brauchtumsexperten“ angestiegen. Lehrer, Journalisten, Obmänner von Krampusgruppen, Heimatforscher und andere Hobby-Volkskundler konkurrieren während der zweimonatigen Krampuszeit um das öffentliche Interesse und die „richtige“ Erklärung. Mittlerweile ist eine Fülle von Büchern auf dem Markt, deren Autoren – sei es aus Unwissenheit, aus Gleichgültigkeit oder aus Berechnung – auf die angeblich „uralten“, heidnischen Wurzeln heutiger Bräuche hinweisen. Auch sie greifen auf die Deutungen der populären Spezialisten und nicht auf wissenschaftliche Literatur zurück. Der Kärntner Lehrer und „Heimatforscher“ Matthias Maierbrugger schreibt zum Beispiel: *„Obwohl wir am Abend des 5. Dezember dem hl. Nikolaus, also einem christlichen Bischof, begegnen, entdeckt man im Brauchtum dieses Tages doch einen Rest des altgermanischen Glaubenskultes.“* (Maierbrugger 1978: 154.)

Auch wenn er den Hinweis auf belegende Quellen schuldig bleibt, führt er die Krampusse (Bartel) auf böse heidnische Geister zurück und glaubt, in der Sagengestalt der Frau Perchta, die er in die Nähe der schwedischen Luzia stellt, gar den Ursprung der Nikolausfigur gefunden zu haben. *„Aus der vorchristlichen ‚Nikolofrau‘ hat sich wohl der spätere Nikolaus entwickelt.“* (Ebd.: 156.) Neue Informations- und Kommunikationstechnologien wie das Internet erleichtern die Verbreitung solcher Deutungen (siehe z.B. Illg 1996: 5f.).

Im Extremfall kann die Unkenntnis – oder Ignoranz – sowohl der Quellenlage als auch aktueller wissenschaftlich-volkskundlicher Erkenntnisse nicht nur zu einer Fehlinterpretation der Brauchentwicklung, sondern auch der Entwicklung des Wissens über diese Bräuche führen. Die Erziehungswissenschaftlerin Karin El-Monir und die Germanistin Olivia de Fontana stellen in ihrem Buch *Mystische Steiermark* den aktuellen Stand der Forschung einfach auf den Kopf und behaupten, es sei *„[...] unbestritten, dass die Bräuche bis in heidnische*

11 Der Obmann des Kärntner Brauchtumsverbandes, Helmut Lattacher (o.D.: 2-5), verortet zum Beispiel die Wurzeln der Perchten in der „Antike“ und leitet ihren Namen vom althochdeutschen Wort „perah“ ab, was „hell-glänzendes prunksüchtiges Weib“ bedeute. In der landesweit ausgestrahlten Radiosendung *Stadt – Land* (Radio Kärnten, Fr., 28.12.2007) erklärte er zum Beispiel, die vor-christliche Figur der Percht sei „immer“ (ebd.) zweigesichtig gewesen, also Gut und Böse, Schön- und Schiachpercht. Erst im Zuge gegenreformatorischer Bestrebungen des 16. Jahrhunderts sei sie zum Krampus, einer „Spezialpercht“ geworden, die von nun an den bösen, strafenden Gegenpart zum guten, schenkenden Heiligen Nikolaus darstellte.

Vorzeiten zurückreichen“ (El-Monir / Fontana 2006: 55). Besonders bezeichnend für den unkritischen Umgang mit Quellen und Erklärungsversuchen ist, dass sich die Autorinnen nicht auf aktuelle volkskundliche Forschungen, sondern auf die *Steirischen Heimathefte* aus dem Jahr 1951 (Hefte 1-12) beziehen. Franz Brauner, der Herausgeber der Heimathefte, gebe den „*entscheidenden Hinweis*“, wo die Ursprünge der Perchten zu suchen seien, nämlich in der Figur der „*Frau Perchtl*“, „[...] *die bei den alten Deutschen auch Freia oder Hulda genannt [wurde], die Göttin der Liebe und Anmut, im Märchen Frau Holle, die Leuchtende*“. (Brauner 1951, zitiert nach El-Monir / Fontana 2006: 58.)

Dieses Beispiel zeigt, wie wichtig es ist, auch wissenschaftliche Erklärungsversuche immer im Zusammenhang mit ihrem Entstehungskontext und mit der Denktradition, in der sie stehen, zu sehen. Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Deutung den mythologischen Spekulationen Otto Höflers sehr nahe kommt. Sie bezieht sich auf vorchristliche Sagen und versucht, Kontinuitätslinien zu Brauchformen, die im 18. oder 19. Jahrhundert entstanden sind, zu ziehen. Dabei wird vergessen, dass die Bräuche damals entweder erst erfunden oder bestehende Bräuche mit heidnischen Wurzeln versehen wurden. Nun mag man einwerfen, man könne von Laien, die ein Buch über „mystische Orte in der Steiermark“ schreiben, nicht erwarten, die aktuelle volkskundliche Literatur oder gar die Fachgeschichte der Volkskunde zu kennen. Aber abgesehen davon, dass der Leser und die Leserin nicht erfahren, warum die Autorinnen ausgerechnet die *Heimathefte* für besonders aussagekräftig halten, hätte in diesem Fall bereits ein Blick auf die Biographie des Herausgebers genügt, um dessen geistige Herkunft zu errahnen. Franz Brauner war bereits 1934 der NSDAP beigetreten, hatte sich im Nationalsozialistischen Kraftfahrkorps (NSKK) als Referent für politische und weltanschauliche Schulung und im Nationalsozialistischen Lehrerbund (NSLB) als Gausachbearbeiter der Fachschaft 4 (Lehrer an Volksschulen) engagiert (vgl. Baur / Gradwohl-Schlacher 2008: 80f.).

Anhand dieses Beispiels kann man außerdem auf ein Problem hinweisen, das später ausführlich diskutiert wird. Vielleicht kann man die starke Anziehungskraft, die mythologische Erklärungen noch, oder besser: gerade heute auf viele Menschen ausüben, besser verstehen, wenn man sie nicht als Zeichen mangelnden Wissens, sondern als Ausdruck bestimmter Bedürfnisse, Ängste und Sehnsüchte ansieht. Damit müsste man sie als Teil eines Prozesses ansehen, der im Zentrum dieser Arbeit steht: des zunehmenden Interesses an regionalen Bräuchen, Trachten, dem Alten, den eigenen Wurzeln, das man seit Mitte der 1980er Jahre in vielen westeuropäischen Ländern und Regionen beobachten kann. Der Volkskundler Konrad Köstlin hat bereits 1994 diese „*Sehnsucht nach Archaik*“ als Reaktion auf eine als immer unsicherer wahrgenommene Welt gedeutet: „*Bräuche ordnen die Welt und machen sie übersichtlich*“ (Köstlin 1994: 8). Und

gerade in den Alpen scheinen die Bräuche noch zu funktionieren. Daher würden Alpenbräuche Touristen und Bewohnern als Gegenwelt zur als entfremdet und instabil wahrgenommenen Lebenswelt dienen:

„Alpenbräuche [...] sind – so alt sie immer tun – Bräuche unserer Zeit. Sie sind Ausdruck des Einspruchs gegen die Moderne. Sie sind Ausdruck der Hoffnung. Sie gelten als Muster für Hoffnung und Kooperation. Sie sind Beleg für die Möglichkeiten des schonenden Umgangs mit der Natur. Zu allem dem aber sind sie umgedeutet worden.“ (Ebd.: 10.)

1.1.2 Römisch-byzantinische Volksschauspiele – Die Kulturtransfer-Deutung

Noch bevor der intensive Selbstreflexionsprozess innerhalb der deutschen Volkskunde nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, zweifelten einige Forscher an den heidnischen Wurzeln europäischer Volksbräuche. Wie Prasch (1987: 13f.) gezeigt hat, stellte der schwedische Volkskundler Waldemar Liungman bereits 1938 eine ganz andere These vor, in der er europäischen Maskenbräuchen generell jeden kultischen Ursprung absprach. Liungman sah im europäischen Maskenwesen lediglich eine Fortsetzung des byzantinisch-römischen Mimospiels, das sich aus dem Dionisioskult und dem Satyrdrama entwickelt hatte und bei den Römern und Griechen eine vornehme Volksbelustigung war. Mit dem Untergang des Weströmischen Reiches sei das Mimosspiel in den weströmischen Provinzen verschwunden. Im Oströmischen Reich hingegen sei es bis zur Türkenzeit erhalten geblieben. Erst fahrende Gaukler vom Balkan hätten Maskenbräuche in Europa verbreitet. Zur Fundierung seiner These wies Liungman auf eine Reihe von Ähnlichkeiten hin, die er zwischen dem römisch byzantinischen Mimosspiel auf der einen und Perchtenläufen und Fasnachtsumzügen auf der anderen Seite zu erkennen glaubte. So hätten die Volksschauspiele zu ähnlichen Terminen stattgefunden, an denen heutige alpine Maskenumzüge stattfinden (in der Weihnachtszeit und zu Frühlingsbeginn). Außerdem könne man bei den Maskentypen auffällige Übereinstimmungen erkennen. So habe es auch im Mimosspiel Tiermasken und Masken, die bestimmte Menschentypen, wie den Geistlichen, den Arzt, den Räuber oder den Barbier, darstellen, gegeben. Drittens führte er die Tatsache, dass bei den meisten Maskenbräuchen ausschließlich Männer auftreten, auf eine alte Schauspielerregel zurück. (Vgl. Liungmann 1938 nach Prasch 1987: 13f.) Liungmans These erregte damals innerhalb der Volkskunde großes Aufsehen. Für die Erklärung alpiner Maskenbräuche wurde sie aber nicht weiter beachtet. Liungmans größtes Verdienst ist darin zu sehen, den damals vorherrschenden mythologisch-nationalistischen Deutungen eine alternative Sichtweise gegenüberzustellen.

Auch Ulrike Kammerhofer-Aggermann misst überregionalen und internationalen Einflüssen und Austauschbeziehungen große Bedeutung bei (Kammerhofer-Aggermann 2007: 100-125). Alpine Maskenbräuche hätten im Laufe der Jahrhunderte so viele Überformungen, Verschmelzungen und Umdeutungen erfahren, dass man ihre „Ursprünge“ mit dem heutigen Wissensstand nicht seriös identifizieren könne. Erst im Rahmen einer „*gesamteuropäische[n] Quellenstudie in Kombination mit Detailstudien zu den Einzelercheinungen*“ könnten all diese Stränge und Veränderungen nachgezeichnet und zu einem Bild zusammengesetzt werden. Angesichts dieser Vielfalt an Einflüssen sei es nicht zielführend, von einem einzelnen, von „dem Ursprung“ alpiner Maskenbräuche auszugehen. Tatsächlich fänden sich in alpinen Maskenbräuchen

„[...] angefangen vom antiken Masken- und Umzugswesen über alpenländische frühe Spiel- und Glaubensvorstellungen, auch Einflüsse der mittelalterlichen höfischen Tänze und Aufzüge, des italienischen Karnevals und Theaters ebenso wie solche aus dem religiösen Volksschauspiel, das im Mittelalter seinen Ausgang nahm und in der Gegenreformation zur Hochblüte gelangte“ (ebd.: 104).

Außerdem müsse man davon ausgehen,

„[...] dass das gesamte alpenländische Maskenwesen nicht kultisch, sondern karnevalesk besetzt ist. Erst die Nationalen und Nationalsozialisten ‚vergaßen‘, die Zugehörigkeit dieser Umzüge zum Faschingstreiben zu erwähnen und wollten die Vernetzung vielschichtiger Einflüsse unterschiedlichster Herkunft mit deutlichen Wandlungen zugunsten ihrer Zielsetzung nicht wahrnehmen.“ (Ebd.)

Zum jetzigen Zeitpunkt könne man lediglich europäische „*Verwandtschaften*“ feststellen. Kammerhofer-Aggermann weist exemplarisch auf „*auffallende Ähnlichkeiten*“ zwischen Pinzgauer Schönperchtenumzügen und englischen, slawischen und baskischen Maskentänzen sowie Faschingstänzen aus dem Trentino hin. „*Interessant ist jedenfalls, dass alle diese ‚schönen‘ Karnevalsläufer und Maskentänzer überall dort auftauchen, wo direkte Wege nach Venedig oder zur katholischen Kirche und ihren Orden der Gegenreformation führen.*“ (Ebd.: 105.) Anhand von Gesetzestexten und Verboten hat die Autorin für die Salzburger Schönperchten exemplarisch gezeigt, dass diese im 17. Jahrhundert über Transitrouten, Fürstenhöfe und den europaweit verknüpften Adel aus Italien nach Salzburg gekommen sind (vgl. ebd.: 116). Der Schweizer Fasnachtsforscher Albert Bärtsch hat wiederum belegt, dass Tiroler Bauernburschen und Handwerker, die seit dem 17. Jahrhundert wegen Kriegen und der Pest in die Schweiz und nach Süddeutschland auswanderten, ihre Bräuche dorthin mitnahmen, die sich dort teilweise bis heute halten (vgl. Bärtsch 1993: 259f.).

1.1.3 Mittelalterlicher Teufelsglaube – Christliche Deutungen

Auch im deutschen Sprachraum zweifelten einige Volkskundler früh an den heidnischen Wurzeln zeitgenössischer Volksbräuche. Bereits 1931 bestritt Karl Meisen den in mythologischen Erklärungen zentralen Zusammenhang der Nikolaus-Folklore mit vorchristlichen Kulturen. Meisen verlegte hingegen den Ursprung aller Nikolausbräuche ins Mittelalter. Er leitete die zentralen Elemente des Nikolausbrauches aus der Legende des Heiligen Nikolaus ab und sah in den Klosterschulen des 13. und 14. Jahrhunderts und im dort gefeierten Kinderbischöfsfest den Ausgangspunkt aller Nikolaus-Bräuche. Die Krampusse, die von Beginn an als Begleiter des Heiligen Nikolaus aufgetreten seien, führt er auf den christlichen Dualismus von Gut und Böse zurück: bereits in den ältesten Teilen der Legende von Sankt Nikolaus werde dieser als Bekämpfer des Bösen dargestellt. Aus dieser Perspektive ist die in zahlreichen Quellen nachweisbare Verbreitung von Nikolausbräuchen zu dieser Zeit auf die katechetischen Bemühungen der Kirche und auf das Bedürfnis der Menschen nach der Veranschaulichung heilgeschichtlicher Botschaften zurückzuführen. Außerdem sei die Verbreitung des Nikolauskultes zeitlich genau mit der Zunahme des Teufelsglaubens zusammengefallen. (Vgl. Mezger 1990/I: 65.)

Werner Mezger hat zurecht darauf hingewiesen, dass Meisens ideengeschichtlicher, statischer Ansatz zwar die Entstehung und die kurzfristige Verbreitung dieser Bräuche erklären kann, nicht jedoch ihre Veränderungen, Vermischungen und regional unterschiedlichen Ausprägungen (ebd.: 65f.). Hierfür bedürfe es einer dynamischen Perspektive, mit der man die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Rahmenbedingungen der Brauchentwicklung im Auge behalten könne. Bei allen Schwächen und Einseitigkeiten von Meisens Ansatzes ist dessen Leistung doch nicht zu bestreiten, die darin besteht, eine plausible Alternative zu den damals nicht nur in der Volkskunde vorherrschenden mythologischen Deutungen angeboten zu haben. Mezger knüpft bei seiner Analyse teilweise an Meisens Deutung an und sieht zunächst auch in der christlichen Nikolausverehrung und im spätmittelalterlichen „Knabenbischöfsfest“ die „*Keimzelle aller populären Adventsbräuche*“ (ebd.: 69). Er bezieht aber in seine Untersuchung sowohl gesellschaftliche Prozesse als auch die Bedürfnisse der Brauchträger und die Interessen der Obrigkeiten mit ein. Da Mezgers quellenreiche Studien innerhalb der heutigen Volkskunde allgemein anerkannt sind, bilden sie einen wichtigen Bestandteil des nächsten Kapitels, in dem die Brauchentwicklung nachgezeichnet wird. Aus diesem Grund wird an dieser Stelle weniger auf Mezgers Deutungen selbst eingegangen, als lediglich seine grundsätzlichen Annahmen besprochen.

„Angesichts der kaum noch zu überblickenden Vielfalt der bräuchlichen Handlungsmuster, die sich in einem nie zur Ruhe kommenden historischen Veränderungsprozess jeweils für eine gewisse Zeit um das Fest des Heiligen von Myra anlagern, ist es völlig unmöglich, [...] die gestaltenden Kräfte des Nikolausbrauchtums auf eine einfache Formel zu bringen.“ (Mezger 1990/II: 194.)

Mezger nennt fünf „*Intentionsebenen*“ der Brauchentwicklung, die für diese Vielfalt verantwortlich seien: das katechetische Bemühen der Kirche, christliche Tugenden zu vermitteln und zu erhalten; die persönlichen Interessen der Brauchträger, denen Maskenbräuche als soziales Ventil dienten, um im Schutze der Maske für kurze Zeit aus den Zwängen des Alltags auszubrechen; die pädagogischen Erwartungen der Eltern, die im Heiligen Nikolaus und seinen Begleitern ein willkommenes Erziehungs- und Disziplinierungsmittel sahen; den folkloristischen Ehrgeiz verschiedener Trägervereine, die vorwiegend daran interessiert waren, den jeweiligen Brauch in seiner angeblichen „Echtheit“ und „Reinheit“ zu erhalten; und die „*nackte Profitgier der Geschenk- und Süßwarenindustrie*“, die Nikolausbräuche verwendet, um ihre Umsätze zu steigern. „*[E]rst die permanenten Interessenskonflikte zwischen Initiatoren, Ausführenden, Angesprochenen, entfernter Partizipierenden oder wie immer sonst vom Geschehen Tangierten machen den eigentlichen Motor jeder Brauchentwicklung aus.*“ (Ebd.: 197.)

Aus emotionssoziologischer Perspektive (vgl. Scherke 2009) wäre hinzuzufügen, dass die von Mezger genannten „Intentionen“ nicht nur intendierte, also bewusste, Motivationen umfassen, sondern sehr wesentlich auch nicht-intendierte, die den jeweiligen Akteuren selbst gar nicht bewusst sein müssen. Eine soziologische Untersuchung müsste demnach die Wandlungen eines Brauches in engem Zusammenhang mit den Wandlungen dieser Bedürfnisse, Emotionen und Interessen untersuchen und beide Prozesse vor dem Hintergrund von Wandlungen der gesellschaftlichen Strukturen und der Muster des Zusammenlebens untersuchen. Trotzdem spricht Mezger zwei wichtige Aspekte an. Erstens, dass die Veränderung des Brauches als Ganzem in dieser Form von keinem der Beteiligten so intendiert oder gar geplant war, sondern dass es sich dabei um ein Zusammenspiel vieler verschiedener ungeplanter Prozesse handelt. Daher spricht er sich auch gegen lineare, monokausale Erklärungen aus. Und zweitens, dass man heutige Bräuche nur verstehen kann, wenn man die Genese ihrer Vielfalt und Verschlungenheit in prozessualer Perspektive betrachtet. Man muss die vielen Wege und Kreuzungen (die Verschmelzungen und Abtrennungen, das Verschwinden und Wiederbelebt-Werden, das Absterben einzelner Brauchelemente und das Erstarken oder Hinzukommen anderer sowie die Übernahme von Elementen aus anderen Bräuchen) mit den Veränderung der psychischen Strukturen der Akteure in Verbindung bringen und vor dem Hintergrund der verschie-

denen regionalen Entwicklungen der geographischen, politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen, religiösen Bedingungen betrachten. Auch aus figurations- bzw. prozesssoziologischer Perspektive ist Mezgers Schlussfolgerung zuzustimmen, dass ein Brauch „*niemals als statische Gegebenheit, sondern stets als dynamischer Prozess zu sehen ist*“ (Mezger 1990/II: 197).

1.1.4 Das gezähmte Tier im Menschen – Psychoanalytische Deutungen

Der dritte Interpretationsversuch, den Mezger in seinem Aufsatz anführt, ist der Ansatz des niederländischen Psychologen Adriaan D. de Groot (1965). De Groot erkennt in Nikolausbräuchen eine Reihe von Liebes-, Fruchtbarkeits- und Geburtssymbolen und im Heiligen Nikolaus einen „*inoffiziellen Patron des Kindesegens*“ (de Groot 1965: 9, zitiert nach Mezger 1990/I: 66). Wie Meisen geht auch de Groot davon aus, dass die bösen Begleiter des Heiligen Nikolaus – in Österreich der Krampus, in den Niederlanden Swarte Pitt – ihren Ursprung im christlichen Dualismus von Gut und Böse haben; aber der Nikolaus habe „Black Peter“ nicht ausgetrieben, sondern gezähmt. Daher repräsentieren Nikolaus und Krampus „*[...] the dyadic unity of flesh and spirit, of animal and man, the integration of instinctual drive and moral mastery*“ (ebd.: 174, zitiert nach Mezger 1990/I: 67).¹² De Groots Überlegungen sind eher als Denkanstoß aus psychoanalytischer Perspektive denn als in sich geschlossener Erklärungsversuch anzusehen. Trotzdem haben sie spätere Erklärungsversuche beeinflusst und sind auch in einigen heutigen Interpretationen zu finden.

Eva Kreissl (2009a) weist zum Beispiel darauf hin, dass Teufel – etwa an den Portalen von Kirchen – bis zum Ende des Mittelalters als „*dämonische Bestien*“ dargestellt wurden. Das Böse sollte durch das Böse ferngehalten werden. Wie Krankheiten als eine äußere Gefahr oder eine Strafe Gottes angesehen wurden, habe man auch das Böse als etwas Äußeres, Niedriges und Kreatürliches verstanden, das den Menschen befallen könne.

„Die Vorstellung des Teufels als tierisches Wesen bedient vor allem die zivilisatorische Selbstgewissheit des Menschen und beschreibt das Schlechte als ein Äußeres,

12 Als fünftes Interpretationsmodell führt Mezger (1990/I: 67) unter dem Titel „Integrierender Ansatz“ die Arbeit von Colette Méchin aus dem Jahr 1978 an. Méchin versucht, mythologische, christliche und ethologische Deutungen zusammenzufügen. Dabei führe sie jedoch, so Mezger, wilde Spekulationen über mögliche Verbindungslinien zwischen dem heiligen Nikolaus und der Hexennacht und anderen Brauchtumsfiguren an, ohne Belege anzuführen. Damit leiste sie „*eher einen Beitrag zur weiteren Mystifizierung als zur schrittweisen Klärung der verschiedenen Phänomene des Nikolausbrauchtums*“ (ebd.).

der Natur Anhaftendes, das den Menschen von seiner niederen Entwicklungsstufe aus bedroht und ihn zu sich hinunterzuziehen droht.“ (Kreissl 2009a: 8.)

Gleichzeitig müsse man, so Kreissl, die mittelalterliche Teufelsvorstellung auch als „*Personifizierung christlicher Ängste*“ verstehen. Das Motiv des quälenden oder gar menschenfressenden Satans, der im Auftrag Gottes dessen Strafen vollstreckt, könne man ab dem 15. Jahrhundert in unzähligen Überlieferungen, wie etwa in Märchen, Gemälden oder Altären, finden. Erst im Zuge der Reformation sei die Tarnung des Teufels immer menschlicher geworden. Er konnte sich in allen verschiedenen Gestalten verstecken und so zur Erklärung und Beseitigung verschiedenster Phänomene benutzt werden. (Vgl. ebd.: 8f.)

1.1.5 Umwelthanpassung und Paarbildung – Ethologische Deutungen

Auch die Brauchdeutungen des Zoologen Otto König (1976-77, 1980) werden von Mezger und von Berger diskutiert. Der Konrad-Lorenz-Schüler hat sich mit dem Klaubaufgehen¹³ in Osttirol und mit dem Krampuslaufen im Gasteiner Tal beschäftigt und baut dabei seine Argumentation rund um die allgemeine ethologische Feststellung auf, dass der Mensch „*Produkt[e] eines großen Lebens- oder präziser Zellteilungsstromes*“ (König 1983: 5) und als solcher genauso den „*allgemeinen Naturgesetzen*“ unterworfen sei wie die „*frühesten Einzeller*“:

„So muss denn jede über längere Zeit eingefahrene menschliche Aktivität, also auch jedes Fest, jedes gesellige Ereignis, Ursprung und Ausgangspunkt in einer Umweltanpassung haben, selbst wenn es zunächst völlig sinnentleert erscheint und in der Gegenwart nur noch traditionell beibehalten wird.“ (Ebd.: 6.)

Auf Krampus-, Rau- und Fasnachtsbräuche übertragen bedeute dies, dass man ihre Ursprünge in den „ökologischen Urründen“, in den klimatischen Gegebenheiten und der bergbäuerlichen Arbeitsorganisation in den Alpenländern zu suchen habe. Noch um 1900 habe dort der Großteil der Bevölkerung auf dem Land in bäuerlichen Berufen gelebt, die viel stärker und unmittelbarer vom Jahreslauf, von klimatischen und anderen Umweltveränderungen abhängig und betroffen waren, als es unsere heutigen sind. „*Sie hatten sich den gebietstypischen ökologischen Verhältnissen anzupassen. Ihre Kultur war Reaktion auf die Natur.*“ (Ebd.: 6.) So war die Zeit von Frühling bis Herbst die Zeit des Arbeitens und der

13 Die Namen der Begleiter des Heiligen Nikolaus variieren regional. In Osttirol werden sie nicht Krampusse, sondern Klabauter (Singular: Klabauter) genannt. (Vgl. Klaubaufgehen in Osttirol – Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie der Universität Innsbruck. URL: <https://www.uibk.ac.at/geschichte-ethnologie/medien/feste-und-braeuche/infoservice/klaubauf.html> (letzter Zugriff: 21.02.2017).)

Winter jene Zeit, in der Wege unbenutzbar wurden, das Vieh von den Almen getrieben wurde, die Wanderhändler und Bergarbeiter heimkehrten. Nun, zu Beginn der kalten Jahreszeit, kamen die jungen Frauen und Männer, die das restliche Jahr über hart gearbeitet und einander kaum gesehen hatten, in den Siedlungen zusammen. „*Natürlich begann da ein Balzen und Flirten, ein Tändeln und Sichverlieben. [...] Kein Wunder, daß man sowohl den Anfang (Klaufest- und Nikolausbräuche) wie auch das Ende (Fasnachtstreiben) dieses sozial so ergiebigen Zeitabschnittes feiert.*“ (Ebd.: 7.) Auch die traditionelle bäuerliche Heiratszeit falle bei uns zwischen Winterende und Frühlingsbeginn, also in jene Zeit, in der das winterliche Beisammensein endete und die jährliche Arbeit wieder begann. Überhaupt finde man eine solche Ansammlung von Liebes- und Orakelbräuchen zwischen Mitte November und Anfang März in allen nördlichen Ländern. Dementsprechend sei der Heilige Nikolaus auch ein Heiratsbischof und seine Attribute, die drei goldenen Äpfel, Liebessymbole. „*Das alte, ursprünglich der Paarbildung zwischen Burschen und Mädchen gewidmete Nikolaus- und Krampusfest ist aus dieser Sicht zu einer Art ‚Blinddarm‘ geworden, der aber im gegebenen Fall doch noch viel Spaß macht.*“ (Ebd.: 8.) Ähnlich und ebenso ahistorisch argumentiert Albert Bärtsch. Auch er weist darauf hin, dass die meisten alpinen Maskenbräuche zwischen Winter- und Frühlingsbeginn stattfinden. Bärtsch ist der Meinung, das Maskieren erleichtere es den Maskenträgern, Kontakt mit dem anderen Geschlecht aufzunehmen. „*Das Maskentreiben eröffnet eine phantastische Realität: Es erlaubt den Rollenwechsel, das Erleben der verkehrten Welt und unvermittelt leicht auch ein neues Prestigegefühl. Die Anonymität unter der Maske wirkt befreiend und enthemmend.*“ (Bärtsch 1993: 12.) Diese Überlegungen sind durchaus plausibel und – wie im sechsten, siebenten und achten Kapitel gezeigt wird – auch im Hinblick auf die Attraktivität heutiger Brauchtumsumzüge durchaus erhellend.

Trotzdem sei auf Norbert Elias' Warnung vor der ethologischen Tendenz hingewiesen, „*[...] alles menschliche Verhalten – Menschen als Individuen und als Gesellschaften – ausschließlich mit den gleichen theoretischen Werkzeugen zu untersuchen, die sich bei der Untersuchung vormenschlicher Lebewesen als zureichend und fruchtbar erwiesen haben [...]*“ (Elias 2001: 255). Zwar teilen Menschen viele Struktureigentümlichkeiten mit Tieren, gleichzeitig stelle der Mensch aber „*innerhalb des kontinuierlichen evolutionären Prozesses den Durchbruch zu neuartigen und singulären organische Strukturen*“ (ebd.) dar. Diese Eigenheiten, die spezifisch menschlich seien und die Menschen in ihrer biologischen Ausstattung von allen anderen Lebewesen unterscheiden, verliere man aus den Augen, wenn man sich ausschließlich auf Konzepte aus der Tierpsychologie stütze. (Vgl. Elias 2001: 254-262; Elias 2006c: 351-384.)

Auch Karl Christoph Berger fragt bei aller Wertschätzung Königs, ob man „*die gesellschaftlichen Kontakte der bäuerlichen Bevölkerung wirklich nur auf die Winterzeit reduzieren [kann]*“ (Berger 2000: 157). Schließlich seien die Feste im bäuerlichen Festkalender über das ganze Jahr verstreut und auch in der besonders arbeitsintensiven Erntezeit im Sommer und Herbst nicht seltener. Außerdem habe König historische Gegebenheiten und hier vor allem zeitgenössische Entwicklungen völlig ignoriert. So habe er zum Beispiel die Pelzverkleidung der Matreier Klaibaife als „*uraltres Wintergewand*“ gedeutet, das „*sich wohl aus einer Zeit erhalten [hat], als den Burschen außer Zweckkleidung nichts zur Verfügung stand*“ (König 1983: 15). Tatsächlich, so Berger, habe man sich in Matrei noch um 1900 mit alten Lumpen verkleidet (vgl. Berger 2000: 156). Erst Anfang des 20. Jahrhunderts habe man begonnen, alte Jacken umzudrehen und die Pelzfütterung außen zu tragen. Das Tragen eines Felles habe sich erst Mitte des 20. Jahrhunderts durchgesetzt. Berger führt einen weiteren zentralen Kritikpunkt an Königs Thesen an. Zwar seien Kameradschaft, das Knüpfen und Vertiefen von Kontakten sowie das Imponieren von Mädchen grundsätzlich wichtige Brauchmotive, doch „*[w]eder gegenwärtige Brauch- und Festformen, noch historische Belege*“ (ebd.) würden darauf hindeuten, dass gerade das Perchtenlaufen oder Klaubaufgehen, das häufig von wenigen Burschen getragen worden sei, besonders gut dazu geeignet gewesen sei, Kontakte zum anderen Geschlecht zu knüpfen (vgl. ebd.: 156). Insgesamt erfasse die „*monokausale und ahistorische Erklärung Königs [...] das eigentliche Wesen des Brauchs [des Klaubaufgehens in Matrei; Anm. d. Verf.] nicht, da historische, kulturell bedingte und weitere soziale Gesichtspunkte völlig außer Acht gelassen werden*“ (ebd.: 157).

Der bei König zentrale befreiende, enthemmende Aspekt des Krampuslaufens wird im sechsten, siebenten und achten Kapitel ausführlich diskutiert. Auch wenn nicht alle ihre Anfangsannahmen und Schlussfolgerungen geteilt werden können, so bietet Königs Argumentation doch einige interessante Anhaltspunkte für das Verständnis der Entstehung und Entwicklung alpinen Maskenbräuche. Auch Mezger (1990), Prasch (1987) und Berger (2000) haben Königs Beitrag zum Verständnis der Nikolausbräuche gewürdigt. Gleichzeitig weisen aber sowohl Mezger (1990) als auch Berger (2000) ganz zu Recht auf die seltsamen Widersprüche hin, in die sich König danach verstrickt (vgl. Mezger 1990/I: 68). Einerseits kritisiert König mythologische Erklärungsversuche und argumentiert, sie müssten angesichts der ständigen Veränderung von Bräuchen an der Realität scheitern (vgl. König 1983: 12). Andererseits geht er aber auf zeitgenössische Entwicklungen so gut wie nicht ein (vgl. Berger 2000: 156). In den Klaibaifen, deren Name er als „*uralt und zutiefst germanisch*“ bezeichnet, sieht er gar die älteste, heidnische Brauchsicht, der die katholische Kirche erst Jahrhunderte

später die Figur des Heiligen Nikolaus hinzugefügt habe, um den Brauch zu christianisieren. Die Beliebtheit des Bischofs von Myra führt er – Otto Höflers Deutung kritiklos übernehmend – darauf zurück, dass die Bischofsfigur „*nur eine Christianisierung des alten warnenden Eckart [sei], der vor der wilden Jagd herzog*“ (ebd.: 10). Anhand dieses Beispiels kann man auf zwei Tatsachen hinweisen. Erstens auf die Tatsache, dass die hier angeführten Deutungstypen oft nicht in der hier dargestellten „Reinheit“ existieren. Vielmehr findet man in vielen Erklärungsversuchen nicht nur eine, sondern mehrere der hier vorgestellten Typen. So sollen sie auch verstanden werden: als Idealtypen im Sinne Max Webers (vgl. M. Weber 1988: 190f.). Zweitens ist Otto Königs Arbeit ein gutes Beispiel dafür, wie weit mythologische Erklärungen verbreitet sind. Selbst in ansonsten erkenntnisorientierten Arbeiten werden – vor allem wenn die Autorinnen oder Autoren ihr Fachgebiet verlassen – die am weitesten verbreiteten oder die am einfachsten verfügbaren Deutungen oft relativ unhinterfragt übernommen.

Dass Königs Thesen noch immer rezipiert und als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen herangezogen werden, zeigt die Tatsache, dass an der Universität Innsbruck erst im Jahr 2004 eine Diplomarbeit über *Die humanethologischen Aspekte des Krampuslaufs* (Dittel 2004) entstanden ist. Angelika Dittel beschäftigt sich darin mit dem Verhalten von Krampussen und Zuschauern, wobei ihr Fokus auf den Reaktionen der letzteren auf die ersteren liegt. Als empirisches Material greift sie auf Filmmaterial von Otto König aus den Jahren zwischen 1965 und 1986 zurück, das sie durch eigene Filme aus den Jahren 1997 und 1998 ergänzt. Unabhängig von Geschlecht und Alter hätten sich, so Dittel, zwischen 1965 und 1998 zwei Reaktionen nicht verändert: das Lachen oder Lächeln bei der Begegnung mit einem Krampus und das schützende Verhalten bei dessen Schlagandrohung. Außerdem ließen sich Frauen seltener auf Raufhandel ein und „*wirken bei der Anwesenheit eines Krampus' im allgemeinen nervöser als Männer*“ (ebd.: 90). Während in den 1960er Jahren vorwiegend Männer und junge Paare bei Umzugsbräuchen anwesend gewesen seien, seien es in den 1990er Jahren hauptsächlich Familien und Kinder gewesen. Darüber hinaus habe sich das Verhalten der beiden Geschlechter zueinander und zum Krampus verändert. Während in den 1960er Jahren Männer ihre Frauen noch beschützt hätten, böten sie diese in den 1990er Jahren sogar den Krampussen an: „*Die Elemente des Brauchs, die in diesem Fall erstmals eine Bindung zwischen Mann und Frau gefördert haben, scheinen weitgehend ihre Funktion verloren zu haben. Heute scheint der Brauch mehr die Eltern-Kind-Bindung zu stärken.*“ (Ebd.: 98.) Über diese etwas weit hergeholte und nicht weiter begründete oder belegte Deutung hinaus bleibt die Autorin jedoch Erklärungen, an denen die Ethologie angeblich interessiert ist (vgl. ebd.: 98), schuldig. Zwar stellt sie in

ihrer abschließenden Diskussion die Frage, „*welchen Zweck dieser Brauch ursprünglich und jetzt erfüllt*“ habe, ihre Antworten fallen aber bemerkenswert schmal aus: „*Die Theorien über die Funktionen des Krampuslaufs finden heute keine Entsprechung mehr, wie z.B. nach Otto König, über den Krampuslauf Mädchen kennen zu lernen, oder nach K. Ch. Berger nach Geld zu heischen.*“ (Ebd.) Man könne den Krampusbrauch jedoch nach wie vor als „*Ventilsitte*“ ansehen, durch die soziale Konflikte und Aggressionen abgebaut werden können, ohne die soziale Ordnung zu stören. Außerdem würden „*für das soziale Zusammenleben positive und bindende Elemente in den Brauch eingebaut und gefördert, wie das Geschenkritual (Nikolaus)*“ (ebd.). Welche das sind, warum und wie dies passiert, wird jedoch nicht erörtert. So liefert uns diese Arbeit nur wenige Anhaltspunkte für unser Vorhaben, die jüngst zunehmende Beliebtheit von Krampus- und Perchtenbräuche besser zu verstehen.

1.1.6 Betteln und Protest – Sozialökonomische Deutungen¹⁴

Zum Abschluss dieses Abschnitts wird eine weitere Gruppe neuerer Deutungen diskutiert. So verschieden diese Erklärungsversuche seien mögen, sie alle sehen die Ursprünge alpenländischer Maskenbräuche nicht in überkommenen Glaubensvorstellungen, sondern in den konkreten Interessen und Bedürfnissen der Brauchträger sowie in lokalen wirtschaftlichen Bedingungen. Ihr Ziel ist es, die Brauchentwicklung anhand von Quellen nachzuzeichnen und mit ökonomischen oder rechtspolitischen Entwicklungen in Verbindung zu bringen. Hier stößt man jedoch auf das Problem, dass es bis zu den Reiseberichten des ausgehenden 18. Jahrhunderts nur dann schriftliche Aufzeichnungen über die Sitten und Gebräuche der niederen Stände gibt, wenn die Obrigkeit durch sie die Sicherheit oder Sittlichkeit bedroht sah. (Vgl. Rumpf 1991: 163, 176.)

Marianne Rumpf (1976, 1982, 1991) hat sich diese amtlichen Belege seit dem 16. Jahrhundert angesehen und kommt zu einer anderen Deutung als Mythologen wie Grimm oder Höfler, denen viele dieser Quellen durchaus schon bekannt waren. Sie sahen in den Maskierungsverboten, die sich in Quellen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert finden lassen, die Ursache für das Verschwinden der angeblich aus germanischer Zeit stammenden heidnischen Bräuche. Tatsächlich findet man im 16., 17. und 18. Jahrhundert – wie Ulrike Kammerhofer-Aggermann (2007: 113-116) am Beispiel des Salzburger Landes gezeigt hat – viele Verbote von Maskenläufen, die aus ordnungspolitischen, gegenreformatori-

¹⁴ Dieses Deutungsmuster wird von Mezger nicht behandelt. Dies ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass sich die Erklärungsansätze, die man diesem Muster zuordnen kann, eher auf Perchten- und Fasnachts- als auf die von Mezger untersuchten Krampusbräuche beziehen.

schen oder aufklärerischen Gründen erlassen wurden, jedoch insgesamt wenig erfolgreich waren. Allerdings kommt Rumpf zu dem Ergebnis, dass „[...] *nach kritischer Prüfung der alten Quellen wenig zu erfahren ist, was auf die Frage des Ursprungs und des Sinnes der Bräuche erschöpfende Auskunft geben kann*“ (Rumpf 1991: 176). Man könne lediglich nach Gemeinsamkeiten suchen, und zwar sowohl zwischen verschiedenen Bräuchen in unterschiedlichen Regionen und Ländern als auch zwischen den Beschreibungen der Brauchhandlungen und Volkssagen. Sowohl in den archivalischen Quellen als auch in Sagen finde man Fastengebote und die mit ihnen verbundenen Arbeitsverbote und Heischegänge. Seit frühchristlicher Zeit galten jeweils die Tage vor hohen Festtagen als Fastentage.

„Es ist deshalb auch nichts Außergewöhnliches, wenn die am Vorabend des Epiphaniastages, also dem Perchtenabend geübten Bräuche in ähnlichen Formen auch an anderen Fastenterminen ausgeübt werden, wie den Quatembertagen nach Luzia, am Nikolausabend, am Weihnachtsabend [...].“ (Ebd.: 176f.)

Diese Tatsache habe dazu geführt, „*daß man etwa die Luzia, die am Luzientag als Gabenbringerin erscheint, fälschlicherweise für eine Perchtenfigur hält*“ (ebd.: 176f.). Viel wahrscheinlicher sei, dass sich die Maskenumzüge aus spätmittelalterlichen Heischegängen, d.h. Bettelzügen, entwickelt haben, die an verschiedenen Fastentagen in der christlichen Welt üblich waren. An diesen Tagen seien fromme Christen verpflichtet gewesen, Bettlern, Kranken und Krüppeln Almosen zu spenden. Das Tragen von Masken und Schellen sei – wie Otto König gezeigt habe – im Mittelalter üblich gewesen, um vor ansteckenden Krankheiten zu warnen. Auch die Tatsache, dass Frau Perchta später immer wieder mit Handschuhen oder mit nur einer Hand dargestellt wurde, deutet Rumpf als Hinweis darauf, dass unter den Teilnehmern der mittelalterlichen Heischegänge oft Leprakranke waren. Die Maskierung habe also nicht die Funktion gehabt, Dämonen zu vertreiben oder nachzuahmen, sondern den von Krankheit entstellten Körper vor den Almosenspendern zu verbergen. Auf den frühesten bekannten Perchtendarstellungen und auch auf späteren, aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert stammenden, Abbildungen finde man keine Tier- oder Teufelsmasken, wie sie bei Schiachperchten ab dem späten 19. Jahrhundert üblich waren. „*Im Mittelalter wurden die aus der Gesellschaft ausgeschlossen und als tot erklärten Aussätzigen als Sünder gesehen, die mit ihrer Krankheit zu Lebzeiten, sozusagen als lebendige Tote, ihre Sünden abbüßen mußten.*“ (Ebd.: 180.) Die Teilnehmer, auch „Arme Seelen“ genannt, seien im Volksglauben und in Sagen zu einem Heer der Toten umgedeutet worden, das in bestimmten Nächten um die Häuser zieht und dem man Almosen hinstellt. Im 17. Jahrhundert, als in Mitteleuropa die Lepra verschwunden war, seien die Heischezüge von Holzknechten, Handwerkern, Bergleuten, Studenten, armen Witwen mit Kindern und anderen gesell-

schaftlichen Gruppen, denen das Betteln erlaubt war, weitergeführt worden. Gerade diese Personen würden in Gerichtsprotokollen als Perchtenläufer genannt. Ihnen hätten die Masken dazu gedient, unerkant zu bleiben. Erst im 19. Jahrhundert seien Teufelsfiguren aus anderen Bräuchen oder aus Volksschauspielen übernommen worden. (Vgl. ebd.: 176-181.) Rumpf wendet sich also gegen die Zurückführung des Perchtenlaufens auf einen einzigen „Ursprung“ und verweist dabei nicht nur auf die schwierige Quellenlage, sondern auch auf die vielfältigen Einflüsse, Überschneidungen und Vermischungen. Sie weist aber auch auf die oft jahrzehntelangen Unterbrechungen und späteren Wiederentdeckungen hin, die man in der Geschichte der heutigen Bräuche erkennt. Daher ist es wenig überraschend, dass man in ihrer These einige Parallelen und Anknüpfungspunkte zu anderen Deutungstypen erkennt, wie etwa zu Otto Königs Betonung der ganz konkreten wirtschaftlichen und rechtlichen Lebensbedingungen oder zu der ebenfalls bereits besprochenen Idee des Kulturtransfers.

Auch Karl Christoph Berger wendet sich gegen eine „*lineare und monokausale Geschichtsschreibung von Bräuchen*“ (Berger 2007b: 80) und plädiert für eine vergleichende Untersuchung verschiedener Maskenbräuche vor dem Hintergrund von Rechtsgewohnheiten, ökonomischen Entwicklungen und den damit zusammenhängenden Bedürfnissen und Motiven der Menschen. Dafür müsse man sich aber von der fixen Idee lösen, „*es hätte bereits im Spätmittelalter jene strikte Differenzierung beispielsweise zwischen Fasnachts-, Perchten- und Krampusbrauch gegeben, wie sie heute oft in den Vordergrund gestellt wird*“ (ebd.). Diese Annahme sei ein zentrales Missverständnis, das sowohl in mythologischen Erklärungen als auch in unserem heutigen Alltagsverständnis tief verankert sei, das jedoch den Blick auf ein realitätsgerechtes Verständnis der Entwicklung unserer heutigen Bräuche verstelle. Nach allem, was man aus den bisher bekannten historischen Quellen wisse, müsse man die Ursprünge, oder besser: die Vorläufer verschiedener heute als uralte angesehener alpenländischer Maskenbräuche in spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Rechtsbräuchen, wie Heischegängen und Rügegerichten, suchen. Bergers Interpretation der Heischebräuche stimmt in wesentlichen Zügen mit Rumpfs überein. Im 15. und 16. Jahrhundert sei es an bestimmten Tagen – meist vor Beginn der Fastenzeit („*vasnacht*“ = Nacht vor der Fastenzeit; „*giperehtennaht*“ = Nacht vor Epiphanie) – üblich gewesen, Klöster und Pfarrhäuser zum Schein zu stürmen und zu besetzen, um Essen und Trinken zu verlangen. (Vgl. ebd.: 81.) „*Verschwenderisches Essen und Trinken vor der strengen Fastenzeit sowie das damit in Verbindung stehende Heischen von Lebensmitteln begleiten quasi alle frühneuzeitlichen Brauchformen.*“ (Ebd.) Diese Tage seien wichtige Termine für die Dorfgemeinschaft gewesen. Es habe Tanzveranstaltungen gegeben, bei denen es recht wild zugegangen und oft zu Schlägereien gekommen sei. Um einer Bestrafung durch

die Obrigkeit zu entgehen, habe man zu solchen Anlässen häufig Masken getragen. Als Reaktion auf diese wilden Gelage und die häufigen Ausschreitungen wurden seit Mitte des 16. Jahrhunderts kirchliche und landesfürstliche Verbote erlassen. (Vgl. ebd.: 80f.) Diese Heischegänge seien Gelegenheiten gewesen, an zusätzliche Lebensmittel oder Geld zu kommen. Aus diesem Grund beteiligten sich vor allem die ärmeren Teile der Bevölkerung an diesen Bräuchen. Daher habe man genau darauf geachtet, dass nur Burschen aus dem eigenen Dorf oder Ortsteil an den jeweiligen Läufen teilnehmen. Beim Matreier Klaubaufgehen sei es bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zu Verfolgungsjagden und Schlägereien zwischen Klaubaufgruppen gekommen, wenn eine in das Revier der anderen eingedrungen sei, um dort zu heischen. Erst als die materielle Grundlage des Brauches zunehmend verloren gegangen sei, habe sich auch diese regionale Strenge aufgeweicht. Seit den 1960er Jahren nehmen bei den Matreier Klaubaufläufen Burschen aus verschiedenen Fraktionen¹⁵ teil. Bis heute gilt es aber als Tabu, dass Maskierte aus anderen Osttiroler Gemeinden mitlaufen.¹⁶ (Vgl. Berger 2000: 119-122.)

Einen weiteren Vorläufer heutiger Maskenbräuche sieht Berger in den Rechtsgewohnheiten des 16. und 17. Jahrhunderts. In vorindustriellen, agrarisch-ländlichen Gesellschaften war vieles, was heute Privatsache ist, noch der öffentlich-dörflichen Kontrolle unterworfen (vgl. Thompson 1972: 285-312). Im Laufe der Jahrhunderte entwickelte sich ein „*ausgeklügeltes, nicht nur aus heutiger Sicht brutal erscheinendes System der sozialen Kontrolle*“ (Berger 2007b: 82), das die dörfliche Ordnung aufrecht erhielt und sie im Falle einer Abweichung von bestehenden Moralvorstellungen oder Verhaltenskonventionen wiederherstellte (vgl. auch Kramer 1974). Häufige Auslöser waren Verletzungen der regionalen Hochzeitsbräuche, die Wiederverheiratung einer Witwe, der Streit zwischen Eheleuten, Diebstahl, Meineid oder die Hochzeit zweier sehr verschiedener Personen (vgl. Thompson 1972: 285-312). Aus der Sicht des Volkes bestand kein Bedarf an einer ordnungspolitischen Einmischung von außen bzw. „oben“. Im Gegenteil: Das Beharren des örtlichen Obrigkeitsvertreters auf Einhaltung eines Verbotserlasses wäre als Verstoß gegen örtliche Rechtsgewohnheiten

15 In Westösterreich werden Ortschaften auch als „Fraktionen“ bezeichnet (vgl. Vorarlberger Landesarchiv 2004: 2). Im konkreten Fall handelt es sich um Ortschaften in der Marktgemeinde Matrei in Osttirol.

16 Albert Bärtsch berichtet, dass es in Gastein noch 1993 üblich war, dass ein und dasselbe Haus von mehreren „Krampuspassen“ besucht wird. So blieb es nicht aus, dass zwei Passen einander trafen. Diese Begegnungen verliefen nach einem „*fest geregelten Ritual*“. Während sich die Nikoläuse begrüßten, drohten die Krampusse der beiden Passen einander und deuteten in der Form von „*Rempeltänzen*“ Kraftproben an, indem sie mit den Schultern gegeneinander stießen. (Vgl. Bärtsch 1993: 41f.) Es erscheint plausibel, diese angedeuteten Raufereien als Überbleibsel jener oben beschriebenen Schlägereien anzusehen.

wahrgenommen worden und hätte seinerseits wieder Hohn- und Spottbräuche zur Folge gehabt. In Quellen aus dem 16. und 17. Jahrhundert sind unzählige Rügebräuche belegt, die ganz verschiedene Formen öffentlicher Demütigung annehmen konnten – von der üblen Nachrede über Spottlieder bis zur Ächtung, von Eigentumsbeschmutzungen oder -beschädigungen über verhöhndes Nachahmen bis zu erniedrigenden Aufgaben, welche die Gerügten vor der versammelten Dorfgemeinschaft erledigen mussten. Während sich diese Bräuche besonders häufig gegen alte ledige Frauen, Fremde oder andere Außenseiter wandten, bestand die Gruppe der Brauchträger meist aus den Burschen und jungen, ledigen Männern des Dorfes. (Vgl. Berger 2007b: 82-84.) Martin Scharfe hat auf die „Ventilfunktion“ dieser Rügebräuche hingewiesen – schließlich wurden mit den Jungmännern gerade die potentiellen Störenfriede zu Hütern der örtlichen Sitte und Moral (vgl. Scharfe 1970: 45-68). Im 18. Jahrhundert verschwanden unter dem Druck gegenreformatorischer und aufklärerischer Bestrebungen die meisten dieser Rügebräuche, die nun als Sünde oder bloßer Aberglaube angesehen wurden. Einerseits wurden die Verbotserlässe zunehmend verschärft, andererseits verbreitete sich durch Missionspredigten der Glaube, die Fasnacht sei ein Werk des Teufels. Außerdem machten staatliche Reformen *„das System der mittelalterlichen Selbstregulierung und sozialen Kontrolle [...] zunehmend obsolet“* (ebd.: 85). Im 19. Jahrhundert wurden viele dieser Bräuche wiederbelebt. Dabei wurden nur die Formen übernommen; die rechtlichen Funktionen waren den Brauchtumpflegern vermutlich gar nicht mehr bewusst. Stattdessen interpretierten sie sie als viel ältere, heidnische Bräuche zur Vertreibung germanischer Dämonen.¹⁷ Und so finden sich einige dieser Rügeformen in der Form lustiger Spiele oder als wichtige Brauchtumselemente und Figuren in vielen heutigen Tiroler Fasnachten. Berger nennt zum Beispiel das Blochziehen, die Altweiber-mühle oder das Sterzinger Moos. (Vgl. ebd.: 82-87.)

Berger bietet aber noch eine dritte mögliche Funktion der Vorläufer heutiger Klaubauf-, Krampus-, Perchten- und Fasnachtsbräuche an. Man könne Maskenbräuche auch als Formen des Protests ärmerer Bevölkerungsteile und niede-

17 Wie leicht und schnell sich die Deutung eines Brauches ändert, wenn seine sozioökonomischen Grundlagen verschwinden, hat Bertl Petrei (1992) am Beispiel des „Kirchleintragens“ im Kärntnerischen Eisenkappel gezeigt. Unter Berufung auf Pavle Zablatnik und Georg Graber zeigt Petrei, dass im Mai in vielen Teilen Europas Bräuche nachzuweisen sind, in denen – in verschiedener Form – *„Feuer ins Wasser [ge]tragen“* wird, *„weil von diesem Tag an nicht mehr bei (künstlichem) Licht gearbeitet werden muß. [...] Es handelt sich also zumindest um einen europaweiten Brauch, der meist verschwunden und dort, wo er inselartig bestehen geblieben ist, als ‚Ortsbrauch‘ empfunden wird.“* (Petrei 1992: 17f.) Zablatnik habe zu Recht festgestellt, dass *„nicht alles ureigenes Volksgut“* sei und dass *„etliche Sitten und Bräuche als gemeinsames Kulturerbe der großen indo-europäischen Völkerfamilie ins Auge springen oder sich gar als Allgemeingut der Menschheit entpuppen“* (Zablatnik nach Petrei 1992: 18).

rer Schichten gegen verschiedene Missstände ansehen. Bei solchen Anlässen habe man unerkannt und ungestraft seine Meinung sagen, sich über die Obrigkeit lustig machen, Missstände anprangern, Aggressionen abbauen sowie Lebensmittel und Geld erbetteln können. (Vgl. Berger 2000: 124.)

„Im Schutz der Maske konnten die vielfach aus ärmlichen Verhältnissen stammenden Brauchträger ihre aufgestaute Aggression oder die Wut an den besser Situierten, die manchmal vielleicht auch ihre Dienstgeber waren, abbauen. Die sozial abhängigen Burschen konnten selbstbewusst und gleichzeitig ungestraft zeigen, dass sie die eigentlich Stärkeren und Kräftigeren waren. Der Versuch Eindruck zu schinden, mag auch als Warnung für den Bauern gedient haben, seine Knechte unter dem Jahr nicht zu hart arbeiten zu lassen.“ (Ebd.)

Diese Interpretation von Maskenbräuchen als „verkehrte Welt“, in der man in einem bestimmten Rahmen ausnahmsweise über die Stränge schlagen, Missstände ansprechen und überschüssige Energie abbauen darf, finden wir auch bei Otto König und für Sportspiele bei Norbert Elias und Eric Dunning. Auch Werner Mezger (1990) und Ingeborg Weber-Kellermann (1965, 1984, 1985, 1987) haben darauf hingewiesen, man müsse Bräuche nicht nur im Zusammenhang mit wirtschaftlichen, politischen und religiösen Entwicklungen, sondern auch als Mittel der zwischenmenschlichen Kommunikation sehen.

1.2 Kritik und Anknüpfungspunkte aus soziologischer Perspektive

1.2.1 *Zur wissenssoziologischen Rekonstruktion der Deutungsgeschichte*

Für die figurationssoziologische Untersuchung eines Brauches geht es weniger um die Frage nach den vermeintlichen „Ursprüngen“, als darum, die Wandlungen der Bräuche und der Erklärungsversuche im Lichte der politischen, sozialen und religiösen Veränderungen zu rekonstruieren und nach den mit ihnen zusammenhängenden sich wandelnden Bedürfnissen, Interessen und Lebensbedingungen der Menschen zu fragen. Dass sich die oben besprochenen Brauchdeutungen nicht nur auf Krampusbräuche, sondern auch auf Perchten-, Klaubauf- und Faschachtsbräuche bezogen haben, ist weder ein Versehen, noch hat es mit damit zu tun, dass es nicht genügend Thesen gebe, die sich mit dem Krampuslaufen beschäftigen. Die Auswahl ist auch nicht nur damit zu begründen, dass man allen besprochenen Erklärungsansätzen hilfreiche Anknüpfungspunkte für eine soziologische Untersuchung entnehmen kann. Sie hat vielmehr mit der Quellenlage und der Brauchentwicklung selbst zu tun und spiegelt die vielfältigen gegenseitigen Einflüsse, Verschmelzungen und parallelen Entwicklungen alpiner Maskenbräuche wider. Karl Christoph Berger, der für seine Arbeit über das Klaubaufge-

hen in Osttirol sowohl umfangreiche Quellenstudien als auch eigene Feldforschungen durchgeführt hat, betont zum Beispiel, dass

„[...] [d]ie archivalisch belegten bzw. heute noch ausgeübten Maskenbräuche [...] starke Verflechtungen und Beziehungen zueinander [zeigen]. Man muss demnach mit Übernahmen und Nachahmungen von Brauchmotiven rechnen, ohne dabei jedoch den Weg nachvollziehen zu können.“ (Berger 2000: 95.)

Daher müsse man in die Untersuchung und Deutung eines Maskenbrauches immer aktuelle und vergangene Entwicklungen anderer Bräuche miteinbeziehen und versuchen, gemeinsame Tendenzen herauszuarbeiten (vgl. ebd.: 6, 96-100). Außerdem haben Zerling / Schweiger (2005: 23) und Kammerhofer-Aggermann (2007: 115) darauf hingewiesen, dass man anhand der bekannten Quellen oft gar nicht sagen kann, um welche Art des Maskenbrauches es sich bei den Schilderungen handelt. So sei in den Verbotserlässen aus dem 17. und 18. Jahrhunderts häufig einfach von „mummereien“ die Rede. Selbst wenn Quellen die Begriffe „Percht“ oder „Bercht“ enthalten, könne man dies nicht als Hinweis auf die heute bekannte Brauchgestalt deuten, weil diese Ausdrücke im damaligen Sprachgebrauch als Synonyme für „Maske“ verwendet worden seien.

Seit am Beginn des 19. Jahrhunderts alpine Maskenbräuche erstmals nicht mehr nur verboten und bekämpft, sondern beschrieben und belebt wurden, hat man sie auf unterschiedlichste Weise gedeutet und bewertet. Zur Zeit der Romantik sah man in ihnen Relikte der vormodernen Welt und des vorchristlichen Dämonenglaubens; in der Zeit des Nationalismus und später des Nationalsozialismus galten sie als Erbe germanischer Männerbünde; nach dem Zweiten Weltkrieg hat man ihre Ursprünge das eine Mal in christlich-kirchlichen Passionsspielen, ein anderes Mal in mittelalterlichen Rechtsbräuchen gesehen; man hat sie als Mittel der Paarbildung und damit der Anpassung der Alpenbewohner an ihre raue Umwelt, aber auch als Instrumente des Protests gegen die kirchliche und weltliche Obrigkeiten gedeutet; manchmal lag der Fokus auf den Ängsten, Bedürfnissen und Glaubensvorstellungen der Brauchträger, dann wieder auf den Interessen der Obrigkeiten, mal auf den sozialen Funktionen und dann wieder auf der Kontinuität oder Variation eines Brauchmotivs; man betonte regionale Besonderheiten oder internationale (und sogar außereuropäische) Ähnlichkeiten, gegenseitige Einflüsse und Verschmelzungen.

In der wissenschaftlichen Volkskunde herrscht heute weitgehend Konsens darüber, dass man angesichts der vielen Überformungen, Verschmelzungen und Umdeutungen, die alpine Maskenbräuche im Laufe der Jahrhunderte erfahren haben, ihre „Ursprünge“ mit dem heutigen Wissensstand nicht seriös identifizieren kann. Zum heutigen Zeitpunkt ist es nicht einmal möglich, die Entwicklungen alpiner Maskenbräuche eindeutig nachzuzeichnen. Im Laufe der Jahrhunderte seien so viele Brauchrelikte eingeflossen, hätten sich so viele Bräuche gegen-

seitig beeinflusst und seien sie alle so vielen unterschiedlichen gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt gewesen, dass man häufig lediglich von plausibleren oder weniger plausiblen Entwicklungen ausgehen könne. Zwar gibt es verschiedene Auffassungen darüber, ob in ihnen Reste älterer Glaubensvorstellungen und Brauchhandlungen zu finden sind und wie diese die Zeit überdauert haben oder nach Europa gekommen sein sollen. Die meisten wissenschaftlichen Volkskundlerinnen und Volkskundler vertreten jedoch den Standpunkt, dass die heute bekannten alpinen Maskenbräuche ihre prägenden Einflüsse frühestens ab dem Hoch- und Spätmittelalter erhalten haben. Auf jeden Fall lassen sie sich erst ab dieser Zeit belegen.

Darüber hinaus wurde bereits darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Deutungen nicht im luftleeren Raum, unabhängig von gesellschaftlichen Veränderungen und wissenschaftlichen Schulbildungen, von akademischen Moden und Diskursen und von persönlichen Interessen entstanden sind. Vielmehr sind sie in vielfältige Bedeutungszusammenhänge eingebunden und in Auseinandersetzung mit anderen Erklärungsansätzen formuliert worden. Daher ist nicht verwunderlich, dass die vorgestellten Deutungsansätze keineswegs nur aus der Volkskunde stammen, sondern Anleihen bei verschiedenen sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen nehmen. Einerseits haben sich auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Disziplinen mit alpinen Fasnachts-, Krampus- oder Perchtenbräuchen beschäftigt, wie etwa der Verhaltensforscher Otto König oder der Psychologe Adriaan de Groot. Andererseits haben Volkskundlerinnen und Volkskundler verschiedentlich auf Konzepte und Forschungsmethoden benachbarter Disziplinen, wie etwa der Völkerkunde, der Soziologie, oder der Sozial-, Wirtschafts-, Kunst- und Rechtsgeschichte zurückgegriffen und sie für ihre Zwecke nutzbar gemacht.

1.2.2 Anknüpfungspunkte für eine soziologische Untersuchung

Umgekehrt ergeben sich aus den oben diskutierten Ansätzen einige Anknüpfungspunkte für eine figurationssoziologische Untersuchung. Bei aller Kritik kann man auch aus mythologischen Deutungen wichtige Erkenntnisse gewinnen. So haben bei ihnen die Glaubensvorstellungen, Denkgewohnheiten und gesellschaftlichen Praktiken der Menschen, namentlich der Naturglaube der Germanen, eine große Bedeutung. Natürlich ist die Existenz solcher Vorstellungen weder durch Quellen noch durch plausible Argumente gestützt, aber anders als bei vielen späteren Erklärungsversuchen werden sie zumindest thematisiert. Außerdem haben vor allem Höfler und Meuli in ihren männerbündisch-kultischen Thesen der Körperlichkeit, der Ekstase und dem vorübergehenden

Ausbrechen aus alltäglichen Zwängen einen zentralen Platz eingeräumt. Auch Otto Königs Untersuchungen zum Klaubaugehen in Matrei bieten – blendet man die biologistischen Anfangsannahmen und die mythologischen Brauchherleitungen aus – eine Fülle von Gedanken, die eine soziologische Betrachtung heutiger Krampus- und Perchtenbräuche bereichern können. König stellte den bis dahin vorherrschenden ideengeschichtlichen Deutungen eine alltagspraktische Erklärung gegenüber. Er fragte nach den Interessen und Bedürfnissen der Brauchträger, aber auch nach den lokalen wirtschaftlichen und rechtlichen Besonderheiten. Außerdem hat auch er auf die enthemmende Funktion des Krampuslaufens aufmerksam gemacht. Karl Christoph Berger hat hingegen auf die Vielfältigkeit der möglichen Ursprünge und Einflüsse alpiner Maskenbräuche hingewiesen und sich gegen jede vereinfachende, lineare Lesart gewehrt. Auch seiner Forderung, Bräuche vor dem Hintergrund der jeweiligen wirtschaftlichen Entwicklung, der Rechtsgewohnheiten und Machtverhältnisse und der mit ihnen zusammenhängenden Interessen und Bedürfnisse der Menschen zu betrachten, kann aus figurationssoziologischer Sicht nur zugestimmt werden.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Volkskundlerinnen und Volkskundler eine Fülle archivalischer und materieller Belege aufgespürt, zusammengetragen oder neu interpretiert und damit für weitere – auch soziologische – Untersuchungen zugänglich gemacht haben. Darüber hinaus liegen umfangreiche Brauchbeschreibungen vor, die eine wertvolle Grundlage für soziologische Untersuchungen und Synthesebildungen darstellen. Dass die volkskundlichen Erklärungsansätze mit großem Gewinn gelesen werden können, wurde bereits erwähnt. Dabei haben vor allem in den letzten 60 Jahren Forscherinnen und Forscher ihre Thesen einerseits auf der Basis umfangreicher Quellenstudien und andererseits in Abgrenzung von und Anknüpfung an andere Deutungen entwickelt. Als besonders erhellend und für unsere Zwecke wertvoll haben sich die Arbeiten von Karl Christoph Berger, Ulrike Kammerhofer-Aggermann, Werner Mezger, Marianne Rumpf und Ulrike Weber-Kellermann erwiesen. Neben den unterschiedlich akzentuierten Zusammenfassungen der Brauchentwicklung sind vor allem ihre kritischen Diskussionen einiger Erklärungsansätze von großem Wert. Alle fünf Autorinnen bzw. Autoren haben Hans Mosers (1985) Forderung bekräftigt, Brauchforschung nicht als Ursprungs-, sondern als Entwicklungsforschung zu verstehen. Aus dieser Perspektive ist es unerlässlich, heutige Bräuche als Teile eines historischen Prozesses anzusehen, der weder zielgerichtet noch geplant verläuft und weder Anfang noch Ende besitzt (vgl. auch Elias 1997: 386-446).

Aus figurationssoziologischer Perspektive unterschätzen jedoch viele Autorinnen und Autoren die Bedeutung inhaltlicher und vor allem funktionaler Kontinuitäten. Dem volkskundlich ungeschulten und daher distanzierteren Betrachter

stellt sich nämlich die Frage, ob in der heutigen akademischen Volkskunde bzw. Europäischen Ethnologie bestimmten Deutungsversuchen nicht allzu schnell das Etikett „mythologisch“ umgehängt und sie dann mit dem Hinweis auf dieses Label verworfen werden. Die reflexartige Vorwegnahme ihrer Schwächen birgt jedoch die Gefahr, für ihre Stärken blind zu werden. So unerlässlich die Einbeziehung von gesellschaftlichen Prozessen, von Wissenschaftstraditionen, Affektlagen, Denkgewohnheiten und ideologischen Strömungen für das Verständnis von Brauchinterpretationen der frühen Volkskunde ist, so unerlässlich ist sie auch für das Verständnis der anti-nationalistischen Reaktionen der Nachkriegs-Volkskunde. Aus dieser Perspektive sind sie Teil eines großen Selbstreflexions- und Abgrenzungsprozesses. Was man in dieser Hinsicht von Elias' und Dunning's Untersuchungen zum Sport (Elias / Dunning 2003: 239-267) lernen kann, ist, dass für die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen nicht äußerliche Ähnlichkeiten oder eine auf den ersten Blick ähnlich wirkende Konstellation von Individuen und Gruppen entscheidend sind, sondern strukturelle und funktionale Ähnlichkeiten der Ereignisse. Diese Feststellung wurde von unzähligen Volkskundlerinnen und Volkskundlern ebenfalls getroffen:

„Immer wieder stößt die Volkskunde bei ihren Forschungen auf jenes Problem der äußeren kulturellen Formenkonstanz bei gleichzeitiger Veränderung der sozialen Funktion: Scheinbar archaisch-unpolitische Bräuche entpuppen sich als effektive frühindustrielle Protestform; vermeintlich urchristliche Festtraditionen dienen weniger populärer Pietät als vielmehr profanen Geselligkeitsbedürfnissen.“ (Kaschuba 1990: 113.)

Allerdings beschränken sich diese Überlegungen auf das Phänomen, dass sich die Brauchtumspflegerischen Bemühungen lediglich auf die äußeren Formen einer gesellschaftlichen Praktik beschränken und diese erstarren lassen, während die Inhalte und sozialen Funktionen den aktuellen Bedürfnissen der Brauchpfleger angepasst werden. Dieses Argument wird, wie wir gesehen haben, häufig zur Widerlegung der mythologischen Vorstellung ins Feld geführt, dass in den äußeren Erscheinungsformen eines Brauches uralte Inhalte und Glaubensvorstellungen bis in die heutige Zeit überlebt hätten. Hier soll diesem Argument keinesfalls widersprochen, es soll lediglich ergänzt werden durch den Hinweis, dass Elias viele Beispiele für den umgekehrte Fall angeführt hat: dass trotz veränderter äußerer Formen und Motive die Inhalte und sozialen Funktionen einer gesellschaftlichen Praktik über sehr lange Zeit erhalten bleiben, wenn sich die gesellschaftlichen Struktureigentümlichkeiten, der Grad der Naturbeherrschung und damit die Ängste und Affektmodellierungen der Menschen nicht oder nur wenig wandeln (vgl. Elias 2006a: 124-128).

Das größte Verdienst der genannten Volkskundlerinnen und Volkskundler ist jedoch, dass sie gegenwärtige Brauchentwicklungen einbeziehen. Dies mag

für Leserinnen und Leser soziologischer Herkunft selbstverständlich erscheinen, doch nicht nur in der von Laien verfassten volkskundlichen Literatur werden aktuelle Entwicklungen, die von angeblich seit Jahrhunderten unveränderten Formen abweichen, häufig ignoriert oder als „Missbrauch echten Brauchtums“ geschmäht. So stellen die Arbeiten der eben genannten Autorinnen und Autoren erwähnenswerte Ausnahmen dar, die für unser Vorhaben unverzichtbare, empirische Einblicke in das heutige Brauchgeschehen bieten. Aus soziologischer Perspektive umso bedauernswerter ist, dass selbst diese Volkskundlerinnen und Volkskundler bei aktuellen Entwicklungen kaum über das *Beschreiben*, das Anführen von Schlagworten oder das Anstellen allgemeiner Vermutungen hinausgehen. Im dritten Kapitel werden wir uns ausführlich mit den Deutungen des aktuellen Brauchgeschehens auseinandersetzen.

Tradition ohne Vergangenheit
Zur sozialen Neudefinition von alpinen
Maskenbräuchen

Ebner, J.

2018, XVII, 542 S. 3 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-19021-7