

Volksbrauch in der Industriegesellschaft

Peter Assion, Freiburg/Walldürn

Vorbemerkung: Nach der Studie von Heinz Schmitt über „Volksbrauch und Verein“ in Heft 2/1974 soll der nachfolgende Aufsatz einen weiteren Beitrag leisten zum Verständnis aktuellen brauchtümlichen Geschehens. In der traditionellen Brauchlandschaft des deutschen Südwestens scheint eine erneute Beschäftigung mit der brauchtümlichen Überlieferung besonders sinnvoll und notwendig. Der Aufsatz stellt die erweiterte Fassung eines Vortrages dar, den der Verfasser am 8. November 1974 in der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br. gehalten hat.

Der Volkskunde traditioneller Prägung galt es als ausgemacht, daß die moderne Zeit wenig brauchfreundlich sei und die Geschichte des Brauchwesens schon im 19. Jahrhundert ihren Abschluß erreicht habe. Was im 20. Jahrhundert noch folgte und folgt, das seien nur mehr Reste des einstigen Bestandes: aufzuspüren in entlegenen Dörfern und „in letzter Minute“ zu dokumentieren, ehe das moderne, den Traditionen entfremdete Lebensgefühl auch dort brauchtötend gewirkt habe und ehe auch dort die ältere, eigenwüchsige, wertvolle Volkskultur von der städtisch vorgefabrizierten Massenkultur unter ihren Totalitätsanspruch gezwungen sei¹⁾. Tatsache war, daß sich aufgrund landschaftlicher, politischer, konfessioneller Unterschiede in mangelhaft miteinander kommunizierenden Kleinbereichen Sonderkulturen ausgebildet hatten, die im Zuge der Industrialisierung mehr und mehr zur „Massenkultur“ egalisiert

wurden: egalisiert vor allem durch städtische Warenproduktion und mitgelieferte neue kulturelle Leitbilder. Die Dorftracht, aus selbst gewebtem Tuch geschneidert, traf auf das Allerweltskleid aus der Fabrik, das indessen den Vorzug hatte, „modisch“ zu sein. Volkskultur als unterschichtliche Kultur wurde umfassend in eine neue, totalere, noch stärker von Fremdinteressen bestimmte Subkultur transformiert: in die Massenkultur. Statt aber solchen Wandlungen auf der Spur zu bleiben und sie kritisch-hilfreich zu erhellen, arbeitete sich die Volkskunde nach rückwärts voran.

Bis in die 30er Jahre und erst recht nochmals in der Nazizeit war sie eine reine „Bauernkunde“, und zusammen mit ihrer pädagogischen Verlängerung, der „Heimatkunde“, setzte sie das idealisierte Wunschbild „Dorf“ dem karikierten Schreckbild „Großstadt“ entgegen²⁾. In der Großstadt sah man die sozialen Mißstände, die man im Dorf großzügig übersah, und hinzu kam noch, daß man diese Mißstände den Betroffenen selbst zur Last legte und das angeblich gesunde Bauerntum gegen das angeblich kranke Industrieproletariat ausspielte. Schon bei Wilhelm Heinrich Riehl hatte sich das 1854 so dargestellt: „In den Proletariervierteln der Großstadt wohnt das sieche, hektische, absterbende Volkstum. In den abgelegenen Winkeln unserer öden Gebirge dagegen, wo auch die armen Leute hausen, ist der Kern des Volkes noch immer kräftig und unverdorben.“³⁾

Wo kein gesundes „Volksleben“, da kein echtes



Sommertagszug im Umkreis der Großstadt: Heidelberg-Handshuhsheim 1950. Foto: H. Güterbock

Brauchtum! Was die Stadt dennoch an traditionellen Bräuchen vorweisen konnte, wurde fast durchweg als ursprünglich bäuerliches Kulturgut interpretiert: aus nachwirkenden oder eingeschleppten dörflichen Traditionen erwachsen und daher allenfalls wegen dieses bäuerlichen Kernes von Interesse. Bezeichnend der notorische Versuch, noch in der letzten Brauchäußerung die Reste alter Fruchtbarkeitsriten zu entdecken und sie so aus bäuerlichem Denken herzuleiten. Dasselbe gilt für den Versuch, ein Arbeiterfest wie den 1. Mai aus der Tradition älterer, volkstümlicher Maifeiern zu erklären⁴). Und so verdienstvoll Will-Erich Peuckerts „Volkskunde des Proletariats“ von 1931 war, weil sie in der Volkskunde erstmals mit herkömmlichen sozialen Sehgewohnheiten brach, so sehr war doch auch sie noch der alten Rangfolge verpflichtet, indem sie Arbeiterkultur als verkommene Bauernkultur deutete⁵). Durchgehend also ein kulturpessimistischer Zug, der sich auch dann fortsetzte, als in Dorf und Stadt eine unvermutete Neubelebung des überkommenen Brauchtums begann, bekannt unter dem Schlagwort „Folklorismus“. Jahrzehntlang war durch die Tendenz der Brauchbeschrei-

bungen und auch explizit durch entsprechende Empfehlungen und praktische Vorschläge auf die Konservierung gefährdeter Bräuche hingewirkt worden. Als damit ernst gemacht wurde und sich die Künstlichkeit solcher Bestrebungen völlig adäquat in allerlei Entgleisungen offenbarte, setzte sich die ältere Kulturkritik in der Folklorismuskritik fort⁶). Der Tübinger Volkskundler Hermann Bausinger, von dessen eigenen Arbeiten und den Arbeiten seiner Schüler die entscheidenden Impulse zur volkskundlichen Neubesinnung ausgingen, konterte zu recht mit einer Kritik der Folklorismuskritik⁷) und zeigte auf, daß Kritiker wie Kritisierte im Grunde die gleiche kulturelle Position besetzt halten und es nur graduelle Abweichungen sind, die hier Kritik provozieren.

Doch wie man auch immer manche brauchtümlichen Erscheinungen der Gegenwart bewerten will: Tatsache ist, daß die Volkskunde sich getäuscht hatte, als sie mit baldigem Absterben des Brauchwesens rechnete. Es ist nicht zusammen mit der alten bäuerlichen Welt vollends untergegangen, sondern hat sich auch und gerade unter gewandelten Lebensbedingungen erhalten. Blickt man auf das blühende Fastnachtsleben mit ständig neu aus dem Boden sprießenden Narrenzünften, auf die sich ausbreitenden Martins- und Sommertagszüge, auf Trachtenfeste und sonstige, breit gestreuten Schaubedürfnissen entsprechende Veranstaltungen, und vergleicht man damit die nach Teilnehmerzahl, Aufmachung und Publizität doch noch äußerst bescheidenen Aktionen des vorigen Jahrhunderts, so muß nachgerade von einer Brauchkonjunktur ohne Beispiel gesprochen werden. Hinzu kommt eine weitere, zunächst befremdlich wirkende Beobachtung. Nicht in noch traditionell geprägten, bäuerlichen Gemeinden hat das Brauchtum nach wie vor seinen Nährboden, sondern in umstrukturierten, heute von Arbeitern und Pendlern bewohnten Ortschaften. Eine Untersuchung von Herbert Schwedt in 130 Gemeinden der Landkreise Tübingen und Ulm hat dies einwandfrei ergeben⁸), und schaut man sich in Baden um, wo systematische



Martinszug Ende der 1950er Jahre in Mannheim-Feudenheim, veranstaltet vom Kindergarten Marquard. Unter den Kindern mit Lampions auch noch ein weißgekleidetes „Martini-Weibchen“ (Bildmitte). Foto: G. Lühr

Erhebungen gleicher Art noch fehlen⁹⁾, so deuten doch Brauchveranstaltungen, die durch ihre Publizität nicht zu übersehen sind, auf den gleichen Tatbestand hin.

Nicht entlegene Odenwalddörfer haben etwa heute noch brauchtümlich Bemerkenswertes zu bieten, wohl aber zeigt das dem Odenwald vorgelagerte hochindustrialisierte Gebiet um Neckar und Rhein einen beachtlichen Brauchbestand¹⁰⁾. Eine Vielzahl von Vereinen und Vereinigungen bemüht sich hier seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert um die Pflege von „Volksbräuchen“, so daß der Raum Mannheim-Heidelberg-Weinheim zu einer Brauchlandschaft wurde, aus der auch immer wieder Anregungen für das immobilere Hinterland kommen. Für die Sommertagszüge der heute bekannten Form, deren Geschichte 1893 in Heidelberg be-

gann, ist das wiederholt gezeigt worden¹¹⁾. Der im genannten Jahr vom Heidelberger „Gemeinnützigen Verein“ organisierte Umzug wurde 1898 in Schwetzingen, 1902 in Weinheim und Bruchsal, 1903 in Wiesloch nachgeahmt, und nach dem Ersten Weltkrieg folgten im hinteren Odenwald Rippberg, Hardheim usw., nach dem Zweiten Weltkrieg u. a. Walldürn (1952). Noch ungeschrieben ist die Geschichte der Martinszüge, deren Entwicklung einen ähnlichen Verlauf nahm. Im Rheinland waren diese Fackel- oder Laternenumzüge der Kinder am Vorabend von Martini seit langem üblich. Um 1880/90 gewannen sie an Zugkraft, und in der Folgezeit breiteten sie sich rheinaufwärts weiter aus und fanden nach dem Zweiten Weltkrieg im Raum um die Neckarmündung starke Verbreitung. Ordensfrauen aus Nonnenwerth, die das

katholische Mädchengymnasium St. Raphael in Heidelberg-Neuenheim leiteten, sollen es gewesen sein, die den Brauch an den Neckar verpflanzten¹²). Ende der vierziger Jahre führten sie zu Martini im Garten ihres Gymnasiums kleine Laternenumzüge durch. 1949 fand der erste große Heidelberger Martinszug statt, 1950 folgte Ladenburg, 1952 Weinheim. Ende der fünfziger Jahre kamen im Mannheimer Stadtgebiet die Martinszüge auf. Und wieder folgte der hintere Odenwald dem großstädtischen Beispiel. Schon 1953 hatte in Eberbach der dortige Heimat- und Verkehrsverein einen Martinszug veranstaltet. 1958 ist der Brauch erstmals für Walldürn belegbar, 1960 für Waldhausen, 1964 für Buchen und Rippberg¹³).

Dem Folklorismus-Kritiker mögen solche Umzüge nur als folkloristisch aufgeblasene Schauveranstaltungen gelten, die im Grunde gar nicht als Brauchtum zu definieren seien, weil nicht althergebrachte Sitte, sondern brauchfremdes Interesse (Werbung usw.) zur Durchführung stimuliert, und weil sich hier auch nicht mehr die Brauchträger spontan zusammenfinden, sondern von Organisatoren zusammengeführt werden. Solche Kritik geht jedoch von einem Brauchbegriff aus, der nicht durchgehend an den Realitäten gewonnen ist und zumindest die Verhältnisse in größeren Gemeinden übersieht (was wieder mit der genannten einseitigen Blickrichtung der Volkskunde zusammenhängt). Vielerorts stand Brauchtum auch früher schon nicht nur unter dem ehernen und religiösen Gesetz der Sitte, sondern trug auch Schau- und Repräsentationsbedürfnissen Rechnung. Und was die Brauchträger angeht, so agierte wohl nie die sog. „Gemeinschaft“ aus sich selbst heraus, sondern bedurfte der Anreger und Initiativpersonen und bei Großveranstaltungen organisierender Gruppen. Richtig ist, daß die moderne Massenkultur auch zahlreiche gesellschaftliche Gruppierungen atomisiert hat, die zugleich Brauchträgergruppen waren, und ebenso trifft zu, daß die nun stellvertretend agierenden Vereine „Brauchtumpflege“ selektiv und manipulativ betreiben¹⁴). Brauchtum

befindet sich jedoch zusammen mit der Gesellschaft ständig im Wandel, und man kann nicht ein geschichtslos-statisches Brauchleben gegen ein anderes absetzen, das nun von Auflösungs- und Ausgestaltungstendenzen ergriffen sei. Brauchtumswandel heute stellt sich der Volkskunde als ein schwierigeres Problem dar: angesichts der angedeuteten Entwicklung und vor dem Hintergrund volkskundlicher Wissenschaftsgeschichte ganz besonders.

Zu dem nicht leicht bestimmbareren Gegenwartsbild gehört auch, daß „Folklorismus“ nur einen Teilbereich heutigen Brauchlebens abdeckt: auch in der Großstadt oder in deren Umkreis, wo sich neben neuen Großveranstaltungen zugleich manches Altartige erhielt, um das sich keine organisierte Brauchpflege kümmert. Noch vor wenigen Jahren waren etwa in Mannheim (Neckarstadt) die weißgekleideten „Martini-Weiwel“ bei ihren Lärm-Umzügen anzutreffen¹⁵), und den Feudenheimer Martinszug, seit 1957 durchgeführt, kennzeichnete anfangs ein Nebeneinander von Alt und Neu, indem „Martini-Weiwel“ und laternentragende Kinder vereint St. Martin die Ehre gaben. Gerade Maskenbräuche aber, zumal außerhalb der Fastnachtszeit, sind andernorts abgegangen. Schwedt bestätigt aus dem Industrieort Langenau bei Ulm, daß hier viele Bräuche neu aufgefunden sind, zugleich viele alte aber, in den bäuerlichen Gemeinden der Umgebung längst aufgegeben, ebenfalls überlebten. Zu solchen archaischen Brauchformen rechnet u. a. das Schießen bei Taufgängen und das Umhergehen einer Leichenansagerin bei Todesfällen. Zur Erklärung schließt Schwedt ein Bild an. Er spricht davon, daß man sich „Fließband und Maschine“ als ein Gift vorstellen könne, das tödlich wirke auf den lebendigen Organismus einer Gemeinschaft und ihre kulturellen Äußerungen, das aber von Orten mit stabiler Konstitution verkraftet werde, so daß sie – resistent geworden – dem Gift schließlich eine um so größere Vitalität verdankten, während kleine, unbedeutende Orte kulturell daran zu Grunde gingen¹⁶).

Das eindrucksvolle Bild erfüllt nun mehr den Charakter des Vorgefallenen, als daß es ihn rational zergliedern würde, und es enthebt nicht der Verpflichtung, der neuzeitlichen Brauchentwicklung und ihrem sozialen Kontext genauer nachzufragen. Nachdem die ältere Brauchforschung mit ihren Prognosen offensichtlich nicht recht hatte, scheint es insbesondere darum zu tun, hier das Verhältnis zwischen „Volkskultur“ und „Massenkultur“ neu zu bestimmen. Das Begriffspaar wurde von Hermann Bausinger in die Volkskunde eingeführt¹⁷⁾, um damit kontrastierend die Umbruch-Situation jüngster kultureller Entwicklungen zu bezeichnen, und es scheint auch geeignet, erhellend auf das Brauchtum angewandt zu werden, weil sich damit die Fülle der Einzelercheinungen in größere Zusammenhänge bringen und von dorthier deuten läßt. An Hand einiger Beispiele aus Baden sei dies nachfolgend versucht. Die ältere Lehrmeinung deuteten wir schon eingangs an. Sie postulierte einen unveröhnlichen Gegensatz zwischen dem, was an Sonderkulturen unter „Volkskultur“ subsumiert wird, und der Einheits- oder „Massenkultur“ moderner Prägung. Was heute im Bereich des Brauchtums zu beobachten ist, deutet eher auf eine Symbiose hin: auf ein beiderseits nicht folgenlos gebliebenes Zusammentreffen jedenfalls. Bei genauerem Zusehen scheinen indessen verschiedene Wandlungsprozesse erkennbar zu sein, die jedoch teilweise zu gleichartigen Ergebnissen geführt haben. Für das, was heute im ländlichen Raum an jahreszeitlichem Festbrauchtum lebt, könnte man folgende Typologie in Vorschlag bringen: Brauchtum ist hier teils Reaktion auf die Massenkultur, teils deren bloße Funktion oder gar Imitation, teils aber auch gegenläufige Opposition.

Für den ersten Brauchtumstyp scheinen die Pferdeprozessionen treffende Beispiele. Eine der bekanntesten ist der Neudenauer Gangolfsritt, der alljährlich am zweiten Sonntag im Mai zur Wallfahrtskapelle St. Gangolf bei Neudenu an der Jagst durchgeführt wird¹⁸⁾. Der stets sehr feierlich begangene Ritt ist alljährlich ein

Höhepunkt im Leben der Gemeinde und für deren Selbstdarstellung unverzichtbar geworden, obwohl fast keines der teilnehmenden Pferde mehr aus Neudenu selbst kommt. Das Städtchen ist nicht mehr das der Bauern und Handwerker, das es Mitte des vorigen Jahrhunderts war. Seit 1869 die Jagstalbahn eröffnet wurde, ist der Stadt eine neue Blickrichtung nach dem Industriegebiet im nahen Neckarbekken gegeben. Jagstfeld, Neckarsulm und Heilbronn boten zunehmend Arbeitsplätze, so daß all die, die am Ort nicht mehr ihr Auskommen fanden, als Pendler in die genannten Städte fuhren. Diese Pendlerbewegung setzte sich durch Jahrzehnte hindurch fort, verstärkte sich in der Konjunktur der letzten Nachkriegszeit, so daß heute die meisten Einwohner in den NSU-Werken in Neckarsulm und in Heilbronner Fabriken ihr Brot verdienen. Bei einer Einwohnerzahl von rund 2100 pendeln täglich zwischen 400 und 500 Arbeiter mittels Bahn oder Auto aus Neudenu aus. Einige kleinere Unternehmen sind auch in der Stadt selbst ansässig geworden, die zur reinen Arbeiter- bzw. Arbeiterwohngemeinde geworden ist. Zur Bewirtschaftung der bereinigten Flur genügen fünf Aussiedlerhöfe. Entsprechend verringert hat sich die Viehhaltung, nachdem das Ackerpferd ohnehin schon vom Traktor verdrängt war. Statt der Bauern, die früher mit ihren Pferden den Gangolfsritt gestalteten, sichern heute Reitervereine aus der Umgebung mit Sport- und Turnierpferden die weitere Durchführung der Neudenauer Pferdeprozession.

Überblickt man die Geschichte dieses Brauches, so wird deutlich, daß er sich nicht trotz ungünstig scheinender äußerer Bedingungen erhalten hat, sondern gerade wegen dieser Bedingungen. Die Entwicklung des Gangolfsrittes ist gut zu verfolgen, weil der Brauch – wie die meisten Pferdeprozessionen – noch recht jung ist. Er knüpft zwar an ältere Wallfahrtstraditionen an, die zur Zeit der Aufklärung jedoch unterdrückt und im 19. Jahrhundert schließlich eingeschlafen waren. Erst nach dem Ersten Weltkrieg war es, als in dem Neudenauer Pfar-



Der Neudenauper Gangolfsritt, eingeführt 1923, mit den seit 1936 mitwirkenden Wimpelträgern in historischen Kostümen.

Foto: Straßer, Neudenu

rer Richard Aichele die Idee reifte, eine Pferdeprozession zur Gangolfskapelle neu einzuführen, wobei er u. a. an den berühmten Weingartener Blutrtritt als Vorbild gedacht haben mag (Aichele stammte aus dem unweit von Weingarten gelegenen Markdorf). Historisch-heimatpflegerische Interessen verbanden sich dabei mit religiös-pädagogischen, wofür die Zeit typisch war. Die Kriegserfahrungen und die Depressionen der Nachkriegszeit verfestigten im Bürgertum einen kulturellen Konservatismus, dem auch das Bauerntum in Abwehrstellung gegen städtische Entwicklungen zuneigte. Die Glaubensstreue und die Sittenstrenge der Altvorderen sollten neuen Halt geben in den Wirren der Zeit, und da diese Altvorderen Bauern waren, so bot eine Pferdeprozession die zumindest unbewußt empfundene Möglichkeit, sich

demonstrativ in bäuerliche Kulturtradition zu stellen. Zeit- und ortstypisch war die Besinnung auf bäuerliches Selbstverständnis¹⁹⁾ als Reaktion auf die zunehmende Technisierung und Verstädterung mit all ihren Problemen. Daß Neudenu gleichzeitig begann, sich zur Arbeiterwohngemeinde zu wandeln, förderte eher noch diese Tendenz, so daß sie alle Einwohner unterschiedslos in ihren Bann zog. Der Gangolfsritt wurde noch weiter ausgestaltet, Reiter in historischen Kostümen kamen hinzu und unterstrichen den Anspruch, mit dem Ritt die ehrwürdigen Traditionen der Stadt zu verkörpern und zu erhalten. Und diese Funktion ist ihm bis heute zugedacht. Gegen die Bedrohung ihrer Identität, mit der viele kleine Gemeinden zu kämpfen hatten oder erst haben, setzt er ein sichtbares Zeichen der Selbstbehauptung und

signalisiert einen höheren kommunalen Eigenwert, als ihn die wirtschaftliche und politische Situation der Stadt zu propagieren erlaubt. (Überlegungen zu Basis und Überbau der Kultur, speziell der Brauchkultur des deutschen Südwestens, betonten bereits den Kompensationscharakter der hier üblichen Schaubräuche²⁰.)

Reaktionen gleicher Art führten andernorts zu vergleichbaren Ergebnissen, und den zeitlichen Ausgangspunkt gab erstaunlich oft ebenfalls die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg ab, so daß den hier speziell sichtbar werdenden Zusammenhängen einmal systematisch nachgegangen werden sollte²¹. Im gleichen Jahr, in dem Neudenu seinen Gangolfsritt einführte, begann in der Stadt Bretten im Kraichgau die Geschichte des Peter-und-Pauls-Festes: 1923. Und wie man in Neudenu davon ausging, im Grunde nur alte, bis ins Spätmittelalter zurückreichende Traditionen wiederzubeleben, so auch in Bretten. Der Ursprung des Peter-und-Pauls-Festes soll 1504 gewesen sein, als Bretten im Bayerischen Erbfolgekrieg eine harte Belagerung ohne Schaden überstand und daran anschließend ein jährliches Erinnerungsfest eingeführt habe²². Nachweisbar ist ein älteres Volksfest der Brettenener Schützen-Vereinigungen, das nach der Revolution 1848 verboten worden war. Nach 75 Jahren erstand es als Peter-und-Pauls-Fest, wie es bis heute weit über Bretten hinaus bekannt ist, neu: mit großem historischem Festzug vor allem, in dem Bretten sich so darstellt, wie es sich selbst versteht und wie es von auswärtigen Gästen gesehen werden möchte. An Neudenu erinnern dabei nicht nur „Traditionalismus und Lokalismus“²³, sondern auch das (hier allerdings nur beiläufige) Festhalten an bäuerlich-ländlichen Traditionen inmitten einer völlig veränderten Umwelt. Bretten – schon 1853 durch die Eisenbahn an Rhein- und Neckartal angeschlossen – ist verstärkt seit der letzten Nachkriegszeit aus einer Kleinindustrie- und Bauernstadt zu einem spezialisierten Industriezentrum geworden. Zum großen Festzug am Peter-und-Pauls-Fest aber gehören als

wichtige Gruppe die Schäfer (manchmal mit Schafen). Sie sollen an den Schäfersprung am St.-Laurentius-Tag erinnern: einen alten Brettenener Brauch zu der Zeit, als ebenda noch bedeutende Schafzucht getrieben wurde. Schäfer und Schäferinnen veranstalteten damals vor der Stadt einen Wettlauf, dem auf dem Marktplatz die Siegerehrung folgte. Auch der Schäfersprung wurde nach der 1848er Revolution nicht mehr fortgesetzt. Nach 1923 aber suchte man nach einer Wiederbelebung auch dieser Tradition²⁴).

Bei allen genannten Veranstaltungen ist die Schauseite der Brauchübung immer wichtiger geworden: Repräsentation verlangt nach repräsentativen Brauchelementen. Daß dies gleichzeitig auf Kosten der inneren Substanz ging, trat nicht überall ins Bewußtsein, führte aber doch in Einzelfällen bei den Betroffenen zu aufschlußreichen Erkenntnissen und zu Konfliktfällen kennzeichnenden Charakters. Pferdeprozessionen wie die Neudenuer geben sich offiziell als rein religiöse Veranstaltungen aus (die anderen Motivationen wirken z. T. nur unbewußt, wenngleich um so stärker). Pferde sollen unter den Schutz eines besonderen Pferdepatrons gestellt und gegen Krankheiten gefeit werden. Die Betonung des äußeren Gepräges aber deutet auf eine ganz andere Interessenlage und ließ um 1970 dem Pfarrer von Freiburg-St. Georgen den dort veranstalteten Georgsritt²⁵ verdächtig werden. Dieser Ritt war ebenfalls eine recht junge Angelegenheit und, 1928 auf Initiative von Dekan Kopf erstmals veranstaltet, lediglich an mündliche Überlieferungen geknüpft, die von Reiterprozessionen schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wissen wollten. Gleichwohl hatte sich der Georgsritt gut entwickelt, u. a. mit Hilfe eines Malteser-Reiterkorps (seit 1960) und mit Unterstützung kirchlicher Würdenträger. Mit dem zeitbedingten Ausbleiben der bäuerlichen Reiter und dem Einspringen von „Ersatzreitern“ sah Pfarrer Butscher jedoch dann den Verlust der religiösen Sinngebung verbunden. Er sah im Georgsritt eine folkloristische Veranstaltung

und wollte ihn konsequenterweise aus dem kirchlichen in den weltlichen Bereich verlagert wissen. Der Bürgerverein St. Georgen sollte für den Ritt eine neue Form finden und die Organisation übernehmen. Das Pfarrhaus wollte sich höchstens noch zu einer Pferdesegnung verstehen. Da aber einerseits der Bürgerverein die Übernahme der Trägerschaft ablehnte und sich andererseits zu einer schlichten Pferdesegnung, wie sie alternativ durchgeführt werden sollte, keiner der eingeladenen Pferdehalter (Reiterschule Freiburg, Freiburger Bürgerwehr) die notwendigen Mühen machen wollte (!), war 1970 das Ende des Georgsrittes gekommen. Am Rande der Großstadt Freiburg hätte man dem „bäuerlichen“ Pferdebrauch eine gute Zukunft prophezeien mögen (wozu auch das allseits geäußerte Bedauern über das Abkommen des Rittes und die bis in die Presse hineingetragenen Auseinandersetzungen berechtigen): doch wie die „Initialzündung“ bei Einführung eines Brauches oft von einer Einzelperson ausgeht, so offenbar auch (bei gegensätzlich gelagerter Motivation) die Initiative zur Abschaffung eines Brauches.

Betrachten wir die geschilderten Veranstaltungen noch einmal zusammenfassend unter dem Gesichtspunkt unserer Brauchtumstypologie, so scheinen sie wechselseitig das Reagieren auf die gesamt-kulturelle Entwicklung zu bestätigen und als Brauchtumsfördernd zu unterstreichen. Als eine Variante dieses Brauchverhaltens lassen sich dann Darbietungen interpretieren, deren Träger und Akteure nicht nur zur eigenen Befriedigung wirken, sondern auch zur Befriedigung von Zuschauern, die innerlich nicht in gleichem Maße beteiligt sind, die z. T. von weit her kommen und am Brauchort vor allem ihrer Schaulust frönen. In der Tat sind die Grenzen zu unserem zweiten Brauchtumstyp fließend, denn auch Pferdeprozessionen, Volksfeste usw. ziehen ja in beträchtlichem Umfang Neugierige an, was nicht ohne Einfluß auf die Motivation der Brauchübenden und auf die Brauchgestaltung blieb. Von Brauchtum als Funktion der Massenkultur wird man aber erst dort sprechen

können, wo die Überlegungen dominieren, wie man den Schaubedürfnissen vor allem auswärtiger Besucher entsprechen kann, und wo diese Überlegungen zu Ergebnissen führten, die das Überkommene (z. T. bis zur Unkenntlichkeit) überformten. Brauchtümliche Darbietungen für Kurgäste, sogenannte „Heimatabende“ usw. bieten hier bezeichnendes Anschauungsmaterial, aber auch Veranstaltungen, die sich langsamer und unmerklicher von Bräuchen zu Schaubräuchen entwickelt haben oder wo das Eigeninteresse der Brauchträger und das Fremdinteresse der Zuschauer in einem gerade noch ausgeglichenen Verhältnis zueinander stehen. (Ohnehin ist es nicht leicht, das Umkippen dieses Verhältnisses zugunsten der Fremdinteressen exakt zu registrieren).

Beide zuletzt genannten Merkmale treffen auf eine Reihe fastnächtlicher Veranstaltungen zu: etwa auf diejenigen in Buchen im hinteren Odenwald, für die alljährlich mit großem Aufwand um Besuch geworben wird und die durch auswärtige Auftritte der „Huddelbätze“, durch Rundfunk- und Fernsehübertragungen, durch sommerliche Bühnenauftritte für Kurgäste usw. inzwischen so bekannt und gefragt sind, daß man bei den unternommenen Anstrengungen oft nicht mehr unterscheiden kann, ob es hier noch um das Vergnügen der Aktiven oder nur noch um das Vergnügen der Zuschauer geht. Die Entwicklung dieser Fastnacht, die ebenfalls mit Repräsentationsbedürfnissen in Zusammenhang steht, ist an anderem Ort schon dargestellt worden²⁶). Im alemannischen Bereich lassen sich ähnliche Entwicklungen verfolgen.

Weithin bekannt ist heute als Narrenort Elzach: ein Städtchen im oberen Elztal, das auch sonst Brauchtümlich Bemerkenswertes aufzuweisen hat, z. B. das Blütenteppichlegen zu Fronleichnam durch den ganzen Ort, und das so erneut die Brauchfreundlichkeit umstrukturierter Gemeinden bezeugt. Auch Elzach war in den letzten Jahrzehnten tiefgreifenden Wandlungsprozessen unterworfen und wurde aus einem Bauern- und Handwerkerstädtchen zu einem

Ort auspendelnder Arbeiter, die ihr Gütchen allenfalls noch am Feierabend weiterbestellen und als Quartiergeber für Sommerfrischler dazuverdienen. Behauptet hat sich trotzdem (oder besser: gerade deshalb) das lokalspezifische Brauchtum, voran das fastnächtliche Treiben der bekannten Schuddige, wengleich hier von Anfang an auch ein von außen kommendes Interesse stimulierend gewirkt hat.

Zu Ende des vorigen Jahrhunderts beherrschte der Schuddig noch keineswegs in dem Ausmaß das Straßenbild, wie es heute tut. Er war – so kann man noch den Erinnerungen alter Elzacher entnehmen – die nicht durchweg „salonfähige“ Fastnachtsverkleidung ärmerer Leute, die in diesem Aufzug betteln gingen oder auch nur sich einmal ausleben und austoben wollten. Bürgerliche Kreise distanzierten sich von diesem Treiben, bis dann städtische Erwartungen

bewirkten, daß es sich nicht nur erhalten, sondern im ganzen Ort ausbreiten konnte. Am Anfang dieser Entwicklung stand die Entdeckung des Narrenortes durch Friedrich Pfaff, der 1911 in der Zeitschrift „Alemannia“ einen ersten, als sensationell empfundenen Bericht über die „Fastnacht im Elztal“ veröffentlichte, über die Schuddige vor allem, die er als „außerordentlich altertümliche Masken“ vorstellte²⁷). „Altertümlich“ hieß in romantischer Sicht zugleich „urwüchsig“ und naturnah, und so stellte auch Pfaff zu einem beigegebenen Foto fest: „Wer unbefangen das beigegebene Bild der Elzacher Schuddig betrachtet, kann wohl glauben, daß es südamerikanische Indianer bei einem religiösen Maskentanze darstelle“, und mit Entdeckerstolz setzte Pfaff den Elzacher Maskenbrauch dem Treiben primitiver Naturvölker gleich, indem er auch auf Literatur über indianische

Die Elzacher Schuddig, wie sie Friedrich Pfaff 1911 erstmals in der „Alemannia“ vorstellte.

(Reproduktion aus dieser Zeitschrift).



Maskentänze verwies und eine Basler Ausstellung in Erinnerung rief, bei der „eine Menge schweizerischer Masken zu sehen (waren), die ebenso wie diese Elzacher Vermummten fremden Naturvölkern anzugehören schienen“²⁸). Will man einen Begriff, den Hermann Bausinger auf die moderne Vermischung in- und ausländischer Folklore geprägt hat²⁹), in unsere Zusammenhänge übertragen, so könnte man sagen, daß hier „Binnenexotik“ entdeckt wurde: Exotisches nicht mehr jenseits des Meeres, sondern im Nachbardorf. Die Rolle des Fremdenführers übernahm dazu gerne die Volks- und Heimatkunde. Sogenannte „Fastnachtsausflüge“ für gebildetes Stadtbürgertum veranstalteten zu Pfaffs Zeiten die Ortsgruppen der „Badischen Heimat“ von Heidelberg aus zum Feuerradrollen nach Langental bei Hirschhorn³⁰), von Freiburg aus zum Scheibenschlagen nach Emmendingen, Müllheim und Elzach³¹). Und nachdem Pfaff dringlich auch Besuche zum Schuddiglauf empfohlen hatte, dürfte bald auch hierzu der Fremdenstrom eingesetzt haben. Dies um so mehr, als Elzach in Hermann Eris Busse einen noch begeisterteren Propagandisten fand, der nicht müde wurde, das im Elztal Gesehene zu beschreiben³²).

Es konnte nicht ausbleiben, daß dies in Elzach selbst Rückwirkungen hatte. Die zuteil gewordene Anerkennung einer größeren Öffentlichkeit wertete das Fastnachtsbrauchtum auch am Ort auf, so daß die hochgeachtete Narrenzunft gegründet werden konnte, und die von außen kommende Interpretation der Bräuche wirkte ebenda auf deren weitere Ausgestaltung ein. So scheint zwischen der Deutung „uralter dämonischer Maskenbrauch“ und der Entwicklung des Schuddig-Kostümes ein Zusammenhang zu bestehen. Die Schuddig-Maske war, wie auch auf dem alten Foto bei Pfaff zu erkennen ist, früher eher freundlich im Ausdruck, ein Hans-Wurst-Gesicht. Die Elzacher Maskenschnitzer³³) entwickelten daraus immer stärker eine Dämonenfratze mit aufgebogenem Kinn und herabgezogener Nase. Durch die Verwendung hellroter Filzläppchen an Stelle

der früher üblichen Stoffreste von dunklerer Farbe verstärkte sich dann noch der teuflisch-dämonische Eindruck der Vermummung insgesamt. Dazu ließ die Nachfrage nach Brauchtum sozusagen das Angebot vergrößern. Ein längst abgegangener Brauch wie das „Bengelreiten“ des jüngsten örtlichen Ehemannes, den die unverheirateten Mädchen von seinem Sitz stoßen wollen und den die verheirateten Frauen verteidigen, wurde nach Erinnerungen der ältesten Einwohner wiedereingeführt³⁴) und findet seither (zuletzt 1971) alle sieben Jahre wieder statt. Mit dem Besuch auswärtiger Gäste wird in Elzach seither fest gerechnet, wovon u. a. die werbenden Anzeigen in der „Badischen Zeitung“ zeugen.

Daß im Rahmen der fastnächtlichen Veranstaltungen, die sich so neu formierten, auch noch das Ausleben von Eigeninteressen möglich ist, kann wohl nicht bestritten werden. Wohl aber ist festzuhalten, daß hier und andernorts diesem Ausleben die Grenzen inzwischen eng gezogen sind, weil städtische Erwartungshaltungen Brauchtum auf „altertümlich“ festnagelten und, inzwischen verinnerlicht, ihm nur noch die Möglichkeit ließen, sich quasi zurückzuentwickeln zu noch altertümlicheren Erscheinungsformen, nicht aber die Möglichkeit, aus örtlichen Bedürfnissen heraus neue Formen auszubilden. Sie wären nicht „historisch“, und mit diesem Begriff versucht heute auch eine Narrenzunft die andere zu übertrumpfen, wodurch Konfliktstoff angehäuft wird, der dem Fest des Frohsinns alles andere als zuträglich ist. Dies lehrt u. a. auch die Geschichte der „Vereinigung schwäbisch-alemannischer Narrenzünfte“ (gegr. 1924), der laut Satzung nur Zünfte beitreten können, die historische Bräuche nachzuweisen in der Lage sind^{34a}).

Eigen- und Fremdinteressen, von denen wir sprachen, bedürften noch genauerer Bestimmung. Daß die Schaubedürfnisse auswärtiger Zuschauer eine wichtige Rolle spielen, scheint klar, aber vermutlich greift dieser Erklärungsversuch noch zu kurz. Im Schaubedürfnis wirkt seinerseits – so läßt sich vielleicht interpretieren



Das wiedereingeführte Bengelreiten an Fastnacht in Elzach, aufgenommen 1971.

Foto: Assion

– die Suche nach unverfälschter „Natur“ inmitten einer immer unnatürlicher werdenden industriellen Umwelt, die Suche nach Kontrasterlebnissen zur Monotonie des modernen Alltags. Und diese Haltung fixierte bei den Aktiven ein Selbstverständnis, das ursprünglich Reaktion gegen gleichmacherische Zeittendenzen gewesen sein mag, das aber dann auch in Abhängigkeit von diesen Tendenzen fungierte, ja gerade dann zur eigentlichen Wirksamkeit kam: im Zusammenspiel zwischen Brauchübenden und Brauchbeobachtern.

Für die Richtigkeit dieser Interpretation können leicht andere Narrenorte zeugen, die einst das gleiche Bild wie Elzach, Buchen usw. zeigten, denen aber ein brauchstimulierendes Publikum fehlte und die daher eine ganz andere Entwicklung genommen haben. In der Regel sind dies abgelegene, bäuerlich gebliebene Ortschaften, für die Matthias Zender ein neues

volkskundliches Gesetz aufgestellt hat: Volksbräuche, die hier in einfacher Form überlebt haben, sind am meisten bedroht; es führt kein Weg zu festlicher Weitergestaltung, eher wird auf die alte Brauchform verzichtet und eine neue an ihre Stelle gesetzt³⁵). Wo letzteres zutrifft, sind wir bei unserem dritten modernen Brauchtumstyp: Brauchtum als Imitation der Massenkultur. Gerade das Fastnachtstreiben bietet hierzu wieder treffende Beispiele. Es sei nur an die „massenhafte“ Verbreitung rheinischer Karnevalsbräuche erinnert, die seit etwa hundert Jahren im Gange ist und die ihren durchschlagenden Erfolg dann nach dem letzten Krieg erlebte. Prinzen- und Elferratsaufzüge, Prunksitzungen, Büttreden, Ordensverleihungen usw.: das alles ist in großen Städten, vorab in Mainz und in Köln, entstanden, und es hat – von den Massenmedien popularisiert und indirekt zur Nachahmung empfohlen – in vielen

kleinen Orten das eigenständige Fastnachtsbrauchtum völlig ersetzt oder doch zumindest überformt. Diese Feststellung läßt sich sowohl im Fränkischen machen wie auch z. T. im alemannischen Bereich, auch wenn hier der Elferat „Narrenrat“ heißt. Man könnte hierzu wieder Einzelbeispiele anführen, doch genügt wohl der Hinweis, daß Stadtkultur auch hier eher Brauchtumsfördernd gewirkt hat und nicht – oder nicht nur – destruktiv. Denn man muß dazu bedenken, daß das ältere ortsübliche Brauchtum aus anderen Gründen oft ohnehin abgegangen wäre, und es läßt sich feststellen, daß der Karneval in viele kleinere Orte (z. B. im fränkischen Bauland), in denen die Fastnacht tot war, Leben gebracht hat. Daß der Karneval Älteres „verdrängt“ habe, diese Formulierung bringt das Geschehene nicht selten in eine verzerrte Perspektive und spielt Alt gleich Gut gegen Neu gleich Suspekt aus, statt danach zu fragen, was eigentlich sonst noch am karnevalistischen Treiben, das nun einmal populär ist, Kritik verdiente: die allzu sklavische Nachahmung der großstädtischen Vorbilder bis hin zur restlosen Verwaltung und Kontrolle des Humors zum Beispiel. Vorbehalte gegen den großstädtischen Brauchanstöß als solchen aber sollten gerade dem Volkskundler verdächtig sein, der aus der Brauchgeschichte, d. h. schon aus älterer Zeit, Ähnliches kennen mußte.

Gefährlicher scheint uns die „massenhafte“ Verbreitung gleichgearteter Bräuche dort zu sein, wo sie bewußt gelenkt ist und wo sich politische und kommerzielle Interessen, die immer impliziert sind, allzu dreist in den Vordergrund schoben. Ein Beispiel für politisch verordnetes Brauchtum gibt das Sonnwendfeuer ab, das durch eine Verordnung des nationalsozialistischen Reichsinnenministeriums vom 7. Juni 1933 allen Gemeinden vorgeschrieben wurde³⁶) und sich auch im deutschen Südwesten, wo das ältere Johannisfeuer nur noch sehr vereinzelt anzutreffen war, verbreitete: als Bekenntnis zu „Volksgemeinschaft und Führer“, wie es damals hieß. Zu kommerziellen Zwecken wurden der „Muttertag“ und in jüngster Zeit der „Va-

lentinstag“ stark propagiert: beides von Amerika aus. Doch auch Proteste dagegen gibt es: gegen den „Muttertag“ machten 1974 die emanzipatorischen „Frauenforen in Deutschland“ entschiedene Front (u. a. mit öffentlichen Aktionen in Lörrach).

Für unseren vierten und letzten Brauchtumstyp freilich haben wir weniger spektakuläre Beispiele aus heutiger Zeit: für Brauchtum als Opposition zur Massenkultur. Gleichwohl verdienen die sich hier ergebenden Perspektiven ebenfalls Beachtung. Man spricht heute viel von „Gegenkultur“, von Interessen, die sich gegen die Fremdbestimmung der Massenkultur wehren, und man subsumiert unter diesem Begriff Protestlieder und Straßentheater, Demonstrationzüge und Teach-ins, Bürgerinitiativen und Abweichungen vom festgeschriebenen Ritual unserer Feiertage³⁷) – alles sehr junge Erscheinungen, bei denen man sich scheut, schon von Brauchtum zu sprechen und wo dieses Wort der Spontaneität der Handelnden offenbar Unrecht tut, auch wenn sich Ansätze zu einer Institutionalisierung und Ritualisierung zumindest anzudeuten scheinen. Eindeutiger ist wohl die Tradition, in der auch diese Aktionen stehen. Hermann Bausinger erinnert an Äußerungen bürgerlich-demokratischer Kultur zur Zeit des Feudalismus und an die einstigen Bemühungen der Arbeitervereine um eine eigene, antibürgerliche Arbeiterkultur³⁸). Als oppositionelles Brauchtum wäre in diesem Zusammenhang die eingangs schon kurz erwähnte sozialistische Maifeier zu nennen, 1889 eingeführt und als autonomer Ausdruck proletarischer Gegenöffentlichkeit verteidigt, ehe sich auch hier nivellierende Einflüsse geltend machten und den Maifeiertag als allgemeinen Tag der Arbeitsruhe und des Wanderns vereinnahmten³⁹). Daß auch oppositionelles Brauchtum hochpolitische Züge haben konnte, insofern im Zentrum öffentlicher Auseinandersetzungen stand und bewußten Attacken ausgesetzt war, zeigt dieses Beispiel ebenfalls. Weniger gefährdet waren und sind oppositionelle Brauchformen traditioneller Art, die in größere Brauchveranstal-

tungen eingebunden sind, aber nicht unbedingt mit diesen zusammen umgeformt werden mußten. Bausinger schreibt: „Was in den manchmal verzweifelten Anstrengungen von Straßentheatern angestrebt wird, das war bei uns im Südwesten in manchen traditionellen Formen schon teilweise verwirklicht: in den improvisierten Szenen von Fastnachtscliquen, in ironischen Predigten, die in Jahreszeitspiele (zum Beispiel in das Wurmlinger Pfingstspiel) eingebaut waren, und in anderen Arten institutionalisierter, aber keineswegs erstarrter Kritik.“⁴⁰⁾ Hier bietet sich noch immer die brauchwürdige Möglichkeit, Eigeninteressen zu artikulieren. Der sogenannte politische Karneval rheinischer Prägung, auf den sich dessen Funktionäre viel zu gute halten, kann indessen kaum noch hier eingeordnet werden. Er spekuliert auf Publikumswirksamkeit in bequemer Richtung, reproduziert bei Büttensreden usw. die gängigen Vorurteile (gegen Studenten, gegen Linke, gegen Ausländer usw.) und verzichtet, indem er es mit niemand verderben will, auch auf die Vermittlung von Denkanstößen. Gewiß bietet „Brauchtum in Baden heute“ – das sei abschließend hervorgehoben – immer noch ein vielgestaltigeres Erscheinungsbild, als es unsere Typologie erfassen konnte. Dennoch schien es an der Zeit, mit einer systematisierenden Brauchbetrachtung offener Blickrichtung auch hier wenigstens zu beginnen, statt sich weiter – wie es noch oft genug geschieht – in die Sammlung vieler Einzelbelege und in eine mythologische Vorvergangenheit⁴¹⁾ zu verlieren, die keinen Bezug mehr hat zur aktuellen Wirklichkeit und Mitmenschlichkeit.

Anmerkungen

¹⁾ Vgl. die volkskundliche Blütenlese bei *Gustav Schöck*, Sammeln und Retten, Anmerkungen zu zwei Prinzipien volkskundlicher Empirie, in: Abschied vom Volksleben (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 27), Tübingen 1970, S. 85 ff., sowie bei *Rudolf Schenda*, Einheitlich – urtümlich – noch heute, Probleme der volkskundlichen Befragung, ebenda, S. 124 ff.

²⁾ *Ina-Maria Greverus*, Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung in der Volkskunde, in: Hessische Blätter für Volkskunde 60, 1969, S. 11 ff. – Zur Heimatkunde vgl. *Alfred Oberlack*, Schulbücher unter dem Dreschflegel, Bad Godesberg 1965; *Jörg Ehni*, Das Bild der Heimat im Schullesebuch (Volksleben 16), Tübingen 1967. – Zur kulturellen Situation allgemein: *Friedrich Sengle*, Wunschbild Land und Schreckbild Stadt. Zu einem zentralen Thema der neueren deutschen Literatur, in: Studium generale 16, 1963, S. 619 ff.

³⁾ *Wilhelm Heinrich Riehl*, Land und Leute, 8. Aufl. Stuttgart 1883, S. 279.

⁴⁾ *Richard Weiß*, Sozialistische Maifeier und Volksbrauch, in: Schweizerische Monatsschrift „Du“ 3, Nr. 5 (Mai), S. 56 ff.

⁵⁾ *Will-Erich Peuckert*, Volkskunde des Proletariats, Band 1 (Schriften des Volkskundlichen Seminars der Päd. Akademie Breslau 1), Frankfurt a.M. 1931. Siehe auch dens., Probleme einer Volkskunde des Proletariats, in: Zeitschrift für Volkskunde 55, 1959, S. 11 ff.

⁶⁾ *Hans Moser*, Vom Folklorismus in unserer Zeit, in: Zeitschrift für Volkskunde 58, 1962, S. 177 ff.; ders., Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde, in: Hessische Blätter für Volkskunde 55, 1964, S. 9 ff.

⁷⁾ *Hermann Bausinger*, Zur Kritik der Folklorismuskritik, in: *Populus revisus*. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (Volksleben 14), Tübingen 1966, S. 61 ff.

⁸⁾ *Herbert Schwedt*, Industrialisierung und Brauchtum. Zu den Determinanten der Volkskultur, in: *Populus revisus* (wie Anm. 7), Tübingen 1966, S. 29 ff. Zur allgemeinen Problematik vgl. auch *Rudolf Braun*, Industrialisierung und Volksleben, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1960.

⁹⁾ Für den Odenwaldbereich siehe indessen *Peter Assion*, Brauchtum im Wandel – Beobachtungen aus dem hinteren Odenwald, in: Beiträge zur Erforschung des Odenwaldes und seiner Randlandschaften, Breuberg-Bund-Sonderveröffentlichung 1972, Breuberg 1972, S. 1 ff.

¹⁰⁾ Vgl. etwa *Günther Löhr*, Brauchtum in Feudenheim, in: Feudenheimer Hefte 3, Mai 1972, S. 35 ff. Dort auch aus Feudenheim, Seckenheim und Ilvesheim Ergänzendes zu der Neuentwicklung des Kerwe-Brauchtums, auf die *Heinz Schmitt* aufmerksam gemacht hat: ders., Odenwälder Kerwe. Beobachtungen zum Wandel brauchwürdiger Veranstaltungen, in: Beiträge zur Erforschung des Odenwaldes usw. (wie Anm. 9), S. 29 ff.

¹¹⁾ *Theodor Brauch*, Lätarebrauchtum am bayrisch-badischen Untermain, im östlichen Odenwald und Bauland, Diss. Würzburg o. J. (1970); *Heinz Schmitt*, Sommertagsbrauch in der alten Kurpfalz

und in Weinheim an der Bergstraße, in: Ländliche Kulturformen im deutschen Südwesten, Festschrift für Heiner Heimberger, Stuttgart 1971, S. 231 ff.

¹²⁾ *Löhr* (wie Anm. 10), S. 38.

¹³⁾ Vgl. *Assion* (wie Anm. 9), S. 9.

¹⁴⁾ Siehe *Heinz Schmitt*, Volksbrauch und Verein, in: *Badische Heimat* 54, 1974, S. 271 ff.

¹⁵⁾ Vgl. *Liese Behr*, Volkskundliches aus Mannheim und seinen Vororten, in: *Badische Heimat* 14, 1927 (Jahresheft „Mannheim“), S. 277 ff. (mit Abb.). Ergänzend für Ludwigshafen und seine Vororte: *Karl Kleeberger*, Das Martiniweibchen in der Pfalz, in: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 6, 1932, S. 42 ff. Den Titel seines Aufsatzes mußte Kleeberger gleich in den ersten Sätzen einschränken: nicht das pfälzische Hinterland, sondern nur die Großstadt (!) kennt (noch?) den Brauch. – Siehe auch *Löhr* (wie Anm. 10), S. 36 ff.

¹⁶⁾ *Schwedt* (wie Anm. 8), S. 40.

¹⁷⁾ *Hermann Bausinger*, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart 1961, passim; ders., *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse* (Das Wissen der Gegenwart, Reihe: Geisteswissenschaften), Berlin–Darmstadt o. J. (1971), passim; ders., *Volkskultur in Württemberg*, in: *Volkskultur in Württemberg*, Begleitheft zur Ausstellung des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart, Stuttgart 1974, S. IV ff.

¹⁸⁾ Vgl. *Peter Assion*, Die Neudener Gangolfsmirakel, in: *Badische Heimat* 49, 1969, S. 311 ff.; ders., *Gangolfsritt in Neudenu*, Textheft zu Film E 1691/1975 des Instituts für den Wissenschaftlichen Film, Göttingen 1975.

¹⁹⁾ Dies hebt auch *Gottfried Korff*, Zur Heiligenverehrung in der industriellen Gesellschaft, in: *Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde* 1970, S. 76 hervor mit dem Hinweis, daß eine Reihe oberschwäbischer Pferdesegnungen ebenfalls erst nach dem Ersten oder auch Zweiten Weltkrieg eingeführt wurde.

²⁰⁾ *Utz Jeggle* und *Gottfried Korff*, Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 70, 1974, S. 55 f.: „Der für die klein- und mittelstädtischen Volks- und Heimatfeste bezeichnende Konnex von Lokalismus und Traditionalismus, der sich meist in biedermeierlichem Aufzug präsentiert und so bis heute den Chargen-, Kostüm- und Requisitenbestand der Entstehungszeit eingefroren hat, läßt sich wesentlich auf ökonomische Zusammenhänge der frühen Industrialisierung zurückführen...“

²¹⁾ Dabei wäre die Betonung des „Heimatlichen“ in allen Lebensbereichen mit zu berücksichtigen. Bezeichnend ist z. B. auch, wie sich ab 1919 die Heimatbeilagen der Tageszeitungen sprunghaft vermehrten. Vgl. *Hans Heinke*, Die Heimatblätter der deutschen Tageszeitungen, in: *Archiv für Bibliographie, Buch-*

und Bibliothekswesen 2, 1929, S. 172 ff., bes. S. 191 f. ²²⁾ *Rudolph Groll*, Zur Vorgeschichte des Peter- und-Pauls-Freischießen, in: *Der Pfeiferturm*, Nr. 1, 1938, S. 3; *Benita Luckmann*, Politik in einer deutschen Kleinstadt (Soziologische Gegenwartsfragen, Neue Folge 35), Stuttgart 1970, S. 224 ff. (mit eingehenden Untersuchungen zum heutigen Verlauf des Festes).

²³⁾ Die beiden Begriffe führte *Benita Luckmann* (wie Anm. 22), S. 224 ein.

²⁴⁾ Siehe ebenda, S. 227 f.

²⁵⁾ Zu diesem vgl. *Johannes Künzig*, *Volkskunde des Landkreises*, in: *Freiburg im Breisgau, Amtliche Kreisbeschreibung*, Band 1, Freiburg i. Br. 1965, S. 503: „In St. Georgen bei Freiburg findet am Georgstag eine feierliche Benediktion der Pferde statt. Nicht nur aus dem Breisgau, sondern auch von den angrenzenden Schwarzwaldtälern und vom Kaiserstuhl kommen die Bauern und auch andere Pferdebesitzer mit ihren festlich geschmückten Rossen.“

²⁶⁾ *Assion* (wie Anm. 9), S. 12–14.

²⁷⁾ *Friedrich Pfaff*, Fastnacht im Elztal, in: *Alemannia* 39, 1911, S. 122 ff.

²⁸⁾ Ebenda, S. 126 f.

²⁹⁾ *Bausinger*, *Volkskultur in der technischen Welt* (wie Anm. 17), S. 93.

³⁰⁾ Vgl. *Eugen Fehrle*, Ein Fastnachtsausflug nach Langenthal (in Hessen), in: *Badische Heimat* 3, 1911, S. 50 ff.

³¹⁾ *Pfaff* (wie Anm. 27), S. 123 f.

³²⁾ *Hermann Eris Busse*, Die Elzacher Fastnacht, in: *Mein Heimatland* 13, 1926, S. 11 ff. (hier S. 22 der bemerkenswerte Hinweis, daß „manche ehrenwerte Bürger“ beim tollen Treiben dabei seien); ders., *Alemannische Volksfasnacht*, 2. Aufl. Karlsruhe o. J. (1939), bes. S. 40 ff., und weitere kleinere Arbeiten des gleichen Verfassers.

³³⁾ Zu diesen siehe *Busse* (wie Anm. 32) sowie *Peter Assion*, *Der Maskenschnitzer von Elzach*, in: *Der Schwarzwald* 1973, Heft 1, S. 4 ff.

³⁴⁾ Vgl. *Busse*, *Volksfasnacht* (wie Anm. 32), S. 50 und Abb. S. 30–32.

^{34a)} Vgl. *Alfons Wiesinger*, *Fünfzig Jahre Vereinigung schwäbisch-alemannischer Narrenzünfte* (Schriften der Vereinigung schwäbisch-alemannischer Narrenzünfte 1), Hüfingen 1974.

³⁵⁾ *Matthias Zender*, *Der Volksbrauch in der heutigen Zeit*, in: *Der Deutschunterricht* 15, 1963, S. 15 f.

³⁶⁾ *Matthias Zender*, *Volksbrauch und Politik. Lich-terumzüge und Jahresfeuer von 1900 bis 1934*, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 38, 1974, S. 355 ff., bes. S. 367 ff.

³⁷⁾ Siehe hierzu *Harwig Heine*, *Tabuverletzung als Mittel politischer Veränderung*, in: *Das Ende der Höflichkeit. Für eine Revision der Anstandserziehung*, München 1970, S. 115 ff.

³⁸⁾ *Bausinger*, *Volkskultur in Württemberg* (wie Anm. 17), S. X.

³⁹⁾ Vgl. *Gottfried Korff*, *Arbeiterkultur als Forschungsgegenstand*, in: Ludwig-Uhland-Institut für empirische Kulturwissenschaft, Sonderdruck aus *Attempo*, Heft 49/50, 1974, S. 16 ff.

⁴⁰⁾ *Bausinger*, *Volkskultur in Württemberg* (wie Anm. 17), S. X.

⁴¹⁾ So jüngst wieder *Albert Reinhardt*, *Brauchtum im Schwarzwald*, Karlsruhe 1971, mit unzeitgemäßen Einzelbetrachtungen und vielen fragwürdigen Deutungen.

Aphorismen

*Es ist gar nicht so leicht,
Sich immer gut zu sein,
Oft, wenn das Ziel erreicht,
Stellt man sich selbst ein Bein.*

*

*Es ist nicht immer klug,
Gemach dahin zu geh'n;
Der Feinde sind genug,
Die lauernd Dich umsteh'n.*

*Es ist nicht jeder gut,
Den tugendsam man preist;
Die Sünde gärt im Blut,
Das durch die Herzen kreist.*

*

*Nur, wer die eig'ne Spur,
Sein gierig „ich“ bewacht,
Weiß, daß die Kreatur
Stets auf sich selbst bedacht.*

Arthur Trautmann