



This article is licensed under a  
Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0).

DOI: <http://doi.org/10.25358/openscience-10736>

Mirko Uhlig & Thomas Schneider

## KULTURANTHROPOLOGISCHE BRAUCH- UND RITUALFORSCHUNG

„Wir leben“, so beginnt eine aktuelle Diagnose, „im Zeitalter der Hyperkomplexität“ (Gabriel & Scheu 2023, 9), in einer Gegenwart, die geprägt ist von mannigfaltigen Krisen und apokalyptischer Rhetorik, von Beschleunigungs-, Verfügbarkeits- und Steigerungszwängen. Bei allen Herausforderungen und Überforderungen des Alltags mag es nicht überraschen, dass wir Menschen uns überschaubare Nischen suchen, in denen wir eine Verbindung zu einer als „eigen“ empfundenen Vergangenheit mit klar umrissenen Traditionen aufbauen und somit das Gefühl von Kontrolle und Orientierung erleben können. Bräuche, Rituale und Feste stellen solche Nischen (auf Zeit) dar. Nicht selten werden sie von den Akteur:innen als „uralt“ und schon immer dagewesen empfunden bzw. ausgewiesen. Wie ein exemplarischer Medienspiegel zeigt, werden Bräuche in der öffentlichen Darstellung gerne genutzt, um auf regionale Eigenarten und kollektiv geteilte Identitäten hinzuweisen und diesen eine lange Tradition zu attestieren (vgl. Drascek 2016, 21). Es scheint dies eine gewissermaßen reflexhafte Reaktion auf Modernisierungs- oder Veränderungsprozesse zu sein, die insbesondere dann zum Tragen kommen, wenn das Tempo und die Wucht dieser Prozesse von den Zeitgenossen als bedrohlich empfunden werden.

Die Schwelle zur romantischen Verklärung scheint da schnell überschritten – was im Grunde ja noch kein Problem ist. Herausfordernd wird es für eine demokratische Gesellschaft und ihre Wissenschaften dann, wenn solche Vergangenheitsbeschreibungen in reaktionäre Ideologien umschwenken und „Retrotopien“ befördern, d.h. „Visionen, die sich [...] nicht mehr aus einer noch ausstehenden und deshalb inexistenten Zukunft speisen, sondern aus der verlorenen/geraubten/verwaisten, jedenfalls untoten Vergangenheit“ (Bauman 2017, 13). Geprägt durch die geistesgeschichtliche Epoche der (Spät-)Romantik wies das Fach Volkskunde selbst, aus dem die Kulturanthropologie später hervorging, in den anfänglichen Phasen seiner Formierung und Institutionalisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine gewisse Affinität zu retrotopischen Entwürfen und Ansätzen der damaligen Epoche auf.

Üblicherweise versteht sich die Kulturanthropologie als Beobachterin und Deuterin gesellschaftlicher Prozesse und schwingt sich in der Regel nicht zu großen Handlungsanweisungen und moralischen Verdikten auf. Aber durch ihre Beobachtungen und Deutungen kann die Kulturanthropologie sicherlich Anregungen geben, wie eine sich als divers verstehende Gesellschaft auf „abweichende“ Sichtweisen konstruktiv reagieren könnte. Dazu müssen komplexe Prozesse allerdings differenziert und unvoreingenommen beobachtet, erforscht und eingeordnet werden – und wenn es um das Verstehen gelebter Traditionen bzw. einflussreicher Vergangenheitsnarrative geht, dann ist die kulturanthropologische Brauch- und Ritualforschung nach wie vor ein unersetzlicher analytischer Zugang, dessen Denkansätze und Perspektiven im Folgenden skizziert und diskutiert werden.

Ausgangspunkt des vorliegenden Textes ist ein Kapitel aus einer Monografie, mit welchem wir die Leserinnen und Leser an die Untersuchung eines pfälzischen Brauchs heranzuführen (vgl. Schneider & Uhlig 2023). Da wir primär ein studentisches Publikum im Blick haben und hier dezidiert die ersten Semester, haben wir uns bemüht, Grundlegendes so verständlich wie möglich darzustellen, zu erklären – wo nötig zu verdeutlichen – und auf Jargon, also auf unnötig erschwerende Fachsprache, weitgehend zu verzichten; auch können wir nicht alle Feinheiten einer komplexen und immer noch anhaltenden Debatte nachzeichnen.

## **Kultur und Alltag – Deutungs- und Bewältigungsleistungen**

Das Fach Kulturanthropologie (in der Wissenschaftslandschaft auch als Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Populäre Kulturen, Vergleichende Kulturwissenschaft oder – wenn auch mittlerweile kaum noch – als Volkskunde bezeichnet) erforscht alltagskulturelle Phänomene in Vergangenheit und Gegenwart. Dazu nutzt das Fach einen weiten Kulturbegriff und stellt die handelnden Menschen sowie ihre jeweiligen Sinnentwürfe und Bedeutungszuschreibungen in den Mittelpunkt der Analyse.

Unter Kultur verstehen wir sozial und medial vermittelte, kollektiv geteilte sowie produzierte Deutungs- und Bewältigungsleistungen, die zugleich subjektive Färbungen aufweisen. Vereinfacht ausgedrückt geht es um die Art und Weise, wie Menschen ihr Leben gestalten beziehungsweise gestaltet haben, mit welchen Mitteln und Ressourcen und unter welchen Voraussetzungen sie dies schaffen beziehungsweise schaffen konnten. Demnach kann letztlich alles, was Menschen nutzen und erschaffen, um sich in ihrem Alltag zurechtzufinden, Gegenstand der Kulturanalyse sein.

Kultur ist diesem Verständnis nach weder gleichbedeutend mit einer als homogen ausgewiesenen Gruppe, deren Mitglieder dieselben Wertvorstellungen teilen (Stichwort Nationalkultur), noch mit dominanten ästhetischen Vorlieben identisch (Stichwort Hochkultur). Diese beiden genannten Verständnisse von Kultur eignen sich eher nicht als analytische Perspektiven oder Kategorien aufgrund ihres häufig impliziten Essenzialismus – also der Annahme, dass Phänomenen ein unwandelbarer Wesenskern (eben eine Essenz) innewohne – und bisweilen weltanschaulichen Wertungen und Hierarchisierungen. Vielmehr sind sie Fiktionen, die Einfluss auf das Denken und Handeln von Menschen haben. Dadurch bilden diese Vorstellungen ihrerseits selbst Gegenstände kulturanthropologischer Forschung und Analyse.

Für die hier vertretene kulturanthropologische Position fungiert Kultur entschieden nicht als normative Kategorie – die Menschen sollten sich so oder so verhalten –, sondern als ein beobachtungsleitendes, dynamisches Koordinatensystem, mit welchem der Blick auf Handlungen und Denkweisen der Gegenwart wie der Vergangenheit in ihren jeweiligen räumlichen, gesellschaftlichen und zeitlichen Bezügen gelenkt wird. Kultur stellt dabei einen Verständigungsbegriff dar, der das Forschungsfeld grob umreißt und von Fall zu Fall die operable Präzisierung mit konkreteren oder spezielleren Begriffen erfordert. Eine zentrale Kategorie der kulturanthropologischen Forschung bildet der Begriff des „Alltags“, jener „unauffälligste[n] Form des sozialen Zwangs“ (Laermann 1975), der in diesem Sinnzusammenhang auf die Sphäre des Gewohnten, des Routinierten und somit mitunter auf bewährte, aber nicht immer oder nur schwach reflektierte Denkschablonen und Handlungsmuster rekurriert (vgl. Bausinger 1996, 33; Simon 2008; Schmidt 2018).

Dies hat methodische Konsequenzen, denn was nicht gewusst und erinnert wird, kann auch nicht – etwa im Zuge eines Interviews oder Feldgesprächs – zur Sprache gebracht und somit von der Wissenschaft interpretiert werden. Hier stößt ein synchrones Vorgehen, das rein auf Interviews und teilnehmende Beobachtung setzt, um Konstellationen eines Zeitschnitts zu analysieren, möglicherweise an bedenkenswerte Grenzen. Hinzu kommt eine häufiger anzutreffende relativ dünne Literaturlage bezüglich alltäglicher Handlungsweisen, die in Anlehnung an das Diktum von Jürgen Habermas (1985, 67) über „die eigentümliche Spurenlosigkeit eines bestimmten Typus von Fortschritten“ den Gedanken von einer eigentümlichen Spurenlosigkeit des scheinbar Offensichtlichen, des Selbstverständlichen, der Alltagskultur mithin, aufkommen lässt. Die Geschichtlichkeit alltagskultureller Phänomene mithilfe von Belegen oder empirisch erhobener Daten im Detail nachzuweisen und somit datier- und interpretierbar zu machen, stellt sich mitunter als mühsames Unterfangen dar (vgl. Schneider 2016, 336).

Solche Hürden und Erschwernisse mindern freilich nicht die unumgängliche Notwendigkeit der Einbeziehung der historischen Perspektive auf die untersuchten Phänomene. Vielmehr kommt die sorgfältige Beachtung der Geschichtlichkeit von Alltagsphänomenen der wissenschaftlichen Tiefe von Untersuchungen und der exakteren Perspektivierung der Ergebnisse zugute. Der Verzicht darauf hat gewöhnlich zumindest stark reduzierte Ergebnisse bis zur Eindimensionalität zur Folge, da die Gegenwart sich nicht umfassend aus sich selbst erklären lässt. Argumentationsansätze, die dies unternehmen, werden als „Hodiezentrik“, als Fixierung auf das Heute, bezeichnet, eine Reduktion, der durch die Einbeziehung der historischen Perspektive entgegengewirkt werden kann. Der Historiker und Soziologe Hasso Spode spricht deshalb vom „Distanzgewinn durch Geschichte“, der sich als „probates Mittel gegen ethno- und hodiezentrische Vorurteile“ bewährt (Spode 1995, 108; vgl. auch Karl 2020).

Ausgehend von der erlernten und sozial tradierten Gestaltung des Alltags als Kernbereich der Forschung fragen Kulturanthropolog:innen nach Kontexten, Relationen sowie nach den Funktionen und Bedeutungen menschlicher Denk- und Handlungsweisen. Die subjektiven Erfahrungen und das innere Erleben konkreter Personen interessieren dabei genauso wie strukturelle Bedingungen, die von Menschen geteilt, aber – wie schon angedeutet – nicht immer bewusst wahrgenommen werden.

Die akteurszentrierte Perspektive würdigt die Wahrnehmung und die Gestaltungsabsichten der Menschen. Um in der Forschung allerdings zu einem differenzierten Bild zu gelangen, das der Komplexität von Kultur mit ihrer Dynamik, ihren Ambivalenzen und Widersprüchen Rechnung trägt, sollten die Sichtweisen der Akteur:innen – der sogenannte emische Blick – mit einem distanzierteren (etischen) Blick verschränkt werden. Dadurch wird versucht, all jene (Infra-)Strukturen zu berücksichtigen, die von den Akteur:innen womöglich nicht registriert beziehungsweise reflektiert werden (können), aber ihr alltägliches Denken und Handeln prägen und bestimmen. Mögliche externe Faktoren sind beispielsweise ökonomische Konstellationen, (kultur-)politische Interventionen und Vorgaben, Religionen als Wertesysteme und religiöse Institutionen als deren Hüterinnen und Multiplikatorinnen, des Weiteren demografische Entwicklungen, Migrationsbewegungen, Prozesse der Medialisierung sowie generelle technologische Veränderungen. Solch ein Ansatz, der versucht, die Lebensvollzüge der handelnden Menschen aus ihren eigenen Perspektiven heraus zu verstehen und diese dabei im Zusammenhang gesellschaftlicher (Macht-)Verhältnisse und Mechanismen zu sehen, wird in der Forschung unter Rekurs auf Pierre Bourdieu (1976) als praxeologisch bezeichnet. Kultur ist demnach bestimmt durch die „Dialektik von Anforderungen der Situation und verinnerlichten Handlungsmustern“ (Schmied-Kowarzik 1993, 89). Mit anderen

Worten: Unter Kultur lassen sich auch die fortwährenden Anpassungsleistungen der Menschen an die Erfordernisse einer sich beständig wandelnden Alltagswelt verstehen.

## Die Strukturiertheit von Bräuchen/Ritualen

Beispiele für Deutungs- und Bewältigungsleistungen sind, um nur einige zu nennen, gewisse Nahrungsgewohnheiten oder spezifische Krankheitserklärungen und -behandlungen, auch Formen und Aushandlungen von politischem Engagement, Kindererziehung oder Technik sind Kultur, ebenso religiöse Praktiken, die Organisation von Arbeit sowie die Beschaffenheiten von Arbeitswelten, diverse Freizeitbeschäftigungen und eben auch die Durchführung von Bräuchen. In der kulturanthropologischen Forschung werden sie definiert als „formalisierte, ausgestaltete Handlungen [...] mit einer Rollenverteilung, einem Spielablauf, ausgeübt von Gruppen zu festgelegten Zeiten des Jahres oder bei speziellen Anlässen des familiären Lebens oder bei vereinsmäßigen, beruflichen oder politischen Zusammenkünften. Voraussetzung für ihre Wirkung und ihr Funktionieren ist, daß die Ausübenden wie auch die Zuschauenden den Sinn der Bräuche verstehen, denn die bildhafte Brauchhandlung, die Kostümierung der Spieler und ihre Brauchrequisiten besitzen Symbolcharakter, bedienen sich einer Zeichensprache. Das gilt jedoch nur jeweils innerhalb eines historischen Zeitraumes, für eine bestimmte Region oder für eine spezielle soziale Gruppe“ (Weber-Kellermann 1985, 16).

Als soziale Handlungen verstanden, transportieren Bräuche und Rituale zeitgenössische Wertvorstellungen, die über gruppenspezifische Selbst- und Fremdbilder ausgedrückt werden (vgl. Gerndt 1997, 88). Sie bieten, wie einleitend angemerkt, Möglichkeiten zur Orientierung in der Welt. Sie vermitteln – als Produkte ihrer jeweiligen Zeit – Weltanschauungen und bieten Raum für zwischenmenschliche Begegnungen. Bräuche und Rituale, so Ingeborg Weber-Kellermann (1985, 16) resümierend, sind „Mittel der zwischenmenschlichen Kommunikation“ und „oft bedeutsam als Ausdruck der Freude oder auch der Trauer, der Zustimmung oder auch des Protestes, oft als Stütze für die Lebensbewältigung derjenigen, die sie ausüben oder an ihnen teilhaben“.

Bräuche und Rituale – und hier seien einfach einige der prägnanten Bezeichnungen aus dem Inhaltsverzeichnis von Weber-Kellermanns Buch *Saure Wochen, Frohe Feste* übernommen – besitzen einen „Repräsentationswert“ und können die „soziale Ordnung“ regulieren (stabilisieren wie auch destabilisieren). Dies wird besonders am Beispiel sogenannter Rügebräuche

sichtbar. Damit sind symbolische Handlungen gemeint, die soziales Fehlverhalten negativ sanktionieren. In diesem Kontext fungieren Bräuche und Rituale als ausgewiesene soziale Kontrollinstanzen und Instrumente gemeinschaftlicher Konfliktlösung (vgl. Scharfe 1970; Kramer 1974). Das ausschließende und diskriminierende Potenzial von Bräuchen und Ritualen sollte stets bedacht und kritisch reflektiert werden (zur Geschlechterdiskriminierung etwa vgl. Schwedt 1999; für eine ethnologische Perspektive vgl. Hauschild 2008). Der „Brauchrhythmus“ strukturiert das Jahr – egal ob durch kirchlich vorgegebene Termine, den öffentlichen Festkalender oder persönliche Anlässe wie Geburtstage, die im Freundes- oder Familienkreis gefeiert werden.

Da Bräuche und Rituale auch als Phänomene des „Außeralltäglichen“ bezeichnet werden, mag die Frage aufkommen, was Bräuche und Rituale nun mit Alltagskultur zu tun haben, wenn sie doch außerhalb davon stehen. Sie verweisen durch den Versuch, Alltägliches zu transzendieren, auf die Verfasstheit des Alltags und wirken mit ihrer strukturierenden Funktion auch mehr oder minder direkt auf ihn ein.

Über diese strukturierende Funktion hinaus weisen Bräuche und Rituale ein komplexes, dialektisches und ambivalentes Verhältnis zur kulturellen Dimension der Zeit auf. Utz Jeggle (1992, 620) hat diese widersprüchliche Relation reflektiert und davor gewarnt, sich von der historischen Mimikry von Bräuchen und Ritualen und der damit einhergehenden „Gefahr der urgeschichtlichen Fixierung“ täuschen zu lassen. Jeggle verwies auf die häufiger zu beobachtende Tendenz, Herkunft und Ursprünge von Bräuchen und Ritualen ins „Uralte“ oder gar Zeitlose zurückzudatieren, was seiner Ansicht nach durch ihr regelmäßiges Auftreten und ihre Wiederkehr befördert wird. Diese „Verpflichtung gegenüber dem Traditionellen“ (ebd.) wird einem kulturellen Bereich zugeordnet, der durch Stabilität und Dauerhaftigkeit gekennzeichnet ist und somit den beschleunigten Lebensverhältnissen der Moderne mit ihren Veränderungen ein vergleichsweise statisches Alternativmodell entgegensetzt. Bräuchen und Ritualen wohnt dadurch ein retardierendes Moment inne, welches Menschen unbewusst auf „Eigentlichkeiten“ ihrer Existenz verweist, denn

„in ihnen wird, zumindest dem Anschein nach, die Verbindung zur kulturellen Erbschaft, dem Prinzip der Beständigkeit, gehalten. Die Sehnsucht, etwas von der Abkunft zu sehen, ist soviel grösser als der Wunsch, etwas über sie wissen zu wollen, dass der Zwang zum Urtümlichen auch vor der Geschichtsklitterung nicht zurückschreckt.“ (ebd.)

Der Hang zu historischem Alter und zur Tradition im Zusammenhang mit Bräuchen lässt sich in nahezu jeder Region des deutschsprachigen Raums beobachten. Als prägnantes Beispiel sei hier die schwäbisch-alemannische Fast-

nacht angeführt. In seiner Überblicksdarstellung zur Entwicklung dieser südwestdeutschen Spielart des Karnevals kommt Werner Mezger (1999, 42) zu dem Resümee, dass deren Faszination sowohl „für Insider wie für Außenstehende“ aus dem Eindruck ihrer „Urtümlichkeit“ herrührt und ihre entscheidenden Qualitätskategorien aus den Attributen „historisch“ und „traditionell“ herleitet. Da sich jedoch nur wenige Fastnachtsorte darauf wirklich mit Recht und nachweislich berufen können, würden Tradition und Historie in den meisten Fällen „von interessierter Seite einfach künstlich erzeugt [d.h. einfach behauptet; unsere Anmerkung] und solange beschworen, bis die Aktiven zuletzt selbst daran glauben.“ (ebd.) Diese Entwicklung gipfelte darin, dass neugegründete Narrenzünfte – deren Entstehen vor allem im Laufe der 1970er-Jahre eine ungeahnte Konjunktur und Dynamik entfaltete (vgl. ebd., 34) – in ihrer Selbstbezeichnung das Prädikat „historisch“ führen. Als Begründung dient etwa der Verweis darauf, dass die neu geschaffene Maskenfigur an eine lokale Sagengestalt anknüpft. Die Steigerung dieses Qualitätsnachweises erfolgt dann im Zuge des zeh- oder elfjährigen Jubiläums, zu dessen Anlass gerne die tautologische Vokabel „althistorisch“ eingeführt wird (ebd., 42). Offen geäußerte Zweifel an Historizität, Tradition und vorchristlichen Ursprüngen wurden in der Vergangenheit von Vertreter:innen der schwäbisch-alemannischen Fastnacht gewöhnlich mit tiefer Verstimmung und indignierter Entrüstung aufgenommen (vgl. ebd., 8).

Mit ihrem komplizierten Verhältnis zur Zeit verbunden relativiert sich auch die häufig unterstellte oder angenommene historische Zeugenschaft von Bräuchen und Ritualen, da sie in einem erheblich komplizierteren Geflecht von Zeitbezügen stehen und eben keine historischen Zeugen einer bestimmten vergangenen Epoche darstellen. Vielmehr geben sie selbst wie auch die über sie verbreiteten Herkunftsnarrative „Zeugnis über die Vorstellungen, die sich eine Epoche von einer anderen, älteren macht. Diese historisierende Tendenz bedient sich wie die Historienmalerei bestimmter Kostüme, um für die eigene Zeit Sehnsucht nach verlorenen Zeiten auszudrücken.“ (Jeggle 1992, 622) Und besonders an diesem Punkt, an der theatralen Inszenierung von Geschichte, lässt sich die – bis in die Gegenwart wirksame – verführerische Attraktion der eingangs beschriebenen Retrotopien erkennen und studieren. Dies unterstreicht damit ein weiteres Mal die Notwendigkeit möglichst exakter historischer Verortung der untersuchten Phänomene.

Bräuche und Rituale stellen dort, wo sie auf Historisches rekurren, den Ausdruck einer „imaginierten Vergangenheit“ dar, um es in Anlehnung an Benedict Andersons Konzept der *imagined communities* (1983) zu sagen. Anderson hat herausgearbeitet, in welchem Maße solche Vergangenheitsvorstellungen Bestandteile von der (Neu-)Inszenierung von Nationalität waren. Und im

selben Jahr wie Andersons Klassiker erschien die Aufsatzsammlung *The Invention of Tradition* von Eric Hobsbawm und Terence Ranger, die ihrerseits binnen kurzem zum Klassiker avancierte. Auch die einzelnen Beiträge dieses vielzitierten Bandes zeigen das komplexe Zusammenspiel von Gegenwart und Vergangenheit im Zusammenhang mit der Schaffung und Einführung von Ritualen und Symbolen, denen im öffentlichen Bewusstsein dann häufig ein hohes Alter sowie eine Aura des „Schon-Immer-Gewesenen“ zugeschrieben und mit deren Hilfe die Festigung und Selbstbestätigung von Gemeinschaften und Großgruppen bezweckt werden.

Über die Untersuchung von Bräuchen und Ritualen können demnach die „emischen Vergangenheitsbilder“ (Schlee 1993, 443) – d.h. jene Bilder, die sich eine soziale Gruppe von sich und einer kollektiven Biografie selbst macht – sowie Sehnsüchte einer spezifischen Zeit herausgearbeitet werden. Diese Sehnsüchte können sich verändern und zeitlich verschieben, was wiederum Auswirkungen auf die Ausdrucksformen zeitigen kann.

### **(Mögliche) Funktionen und Bedeutungen von Bräuchen/Ritualen**

Dies alles zielt auf die Frage nach Funktionen und Bedeutungen ab, die ein Brauch/Ritual für die involvierten Akteur:innen hat. Damit sind allerdings nicht bloß die Personen gemeint, die einen Brauch aktiv ausüben, sondern auch jene, die einem Brauch als Zuschauer:innen (und nach eigenem Empfinden womöglich nur passiv) beiwohnen. Durch ihre Erwartungshaltungen und Äußerungen nehmen sie nicht unwesentlich Einfluss auf das Brauchgeschehen – und ebenso tun dies die Menschen, die Bräuchen und Ritualen ablehnend gegenüberstehen, eine Teilnahme kategorisch meiden und Bräuche womöglich in der Öffentlichkeit als anachronistisch, politisch inkorrekt oder – in die andere Richtung gedacht – als kommerzialisiertes Spektakel und als nicht mehr authentisch ablehnen. Ein Brauch/Ritual, um einen griffigen Ausdruck des Ethnologen Gerd Baumann (1992) zu nutzen, „implicates others“, schließt also stets eine heterogene Gruppe von Personen mit ein. Diese Polyfonie legt nahe, Bräuche und Rituale theoretisch als Brauch- beziehungsweise als Ritualkomplexe zu denken. Das bedeutet, neben der zeitlichen, sozialen und performativen Dimension (die Brauchbiografie, die konkrete lokale Brauchhandlung, die ausübenden Akteur:innen) stets auch die diskursive Ebene zu berücksichtigen, womit das Reden beziehungsweise Schreiben über den Brauch – im öffentlichen wie im privaten Raum – gemeint ist.

Welche konkreten Funktionen ein Brauch erfüllt und welche Bedeutungen ihm beigemessen werden, mag von Fall zu Fall unterschiedlich sein. Auf der

Grundlage zahlreicher Studien, die im Fach Kulturanthropologie vorgelegt worden sind, ließe sich aber behutsam dahingehend verallgemeinern, dass Bräuche in unserer Gegenwart dazu dienen,

„das Individuum sozial zu verankern bzw. ihm die Möglichkeit zur ‚Vergemeinschaftung‘ respektive ‚Verszenung‘ zu eröffnen. Die historischen Unterschiede in der Brauchausübung und Bedeutung erwachsen demzufolge daraus, dass sich sowohl das soziale Leben als auch die an ihm partizipierenden Menschen im Übergang zur Moderne von Grund auf verändert haben und sich damit notwendigerweise auch eine neue Brauchwelt ausbilden musste.“ (Simon 2013, 96)

Demnach wäre es abwegig (und aufgrund der oft diffizilen Quellenlage auch häufig gar nicht zu leisten), im Rahmen einer kulturanthropologischen Untersuchung den seriösen Nachweis einer zeitlichen, sozialen und inhaltlichen Kontinuität erbringen zu wollen. Auch enthält sich das Fach bei normativen Beurteilungen – etwa ob ein Brauch gesellschaftlich angemessen oder schädlich, ob künstlerisch wertvoll oder von minderer ästhetischer Qualität sei. Affirmative Romantisierungen stehen einer differenzierten Analyse ebenso im Weg wie kulturpessimistische Ressentiments. Wer gegenwärtige Veränderungen von Brauchhandlungen (etwa im Sinne einer Eventisierung, welche die Kommerzialisierung und das niederschwellige Spektakel befördert) direkt als kulturelle Regression oder Sinnentleerung versteht, übersieht (oder ignoriert), dass Bräuche und Rituale stets „mit den aktuellen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen“ (Simon 2013, 90) korrelieren. Bräuche und Rituale müssen als ernstzunehmende Antwortversuche auf die Herausforderungen ihrer jeweiligen Zeit betrachtet werden – auch wenn das für zeitgenössische Beobachter:innen nicht immer offenkundig nachvollziehbar sein mag. So verstanden können Bräuche und Rituale mit Blick auf aktuelle soziologische Forschungen auch als Resonanzphänomene bezeichnet werden, da sie Subjekten wie Kollektiven die Möglichkeit bieten, auf kognitive, soziale und emotional-affirmative Weisen Bezug zu sich selbst, zur Umwelt, zu einer „eigenen“ Geschichte und zu einer „eigenen“ Lebenswelt herstellen zu können (vgl. Rosa 2016).

### **„Folklorisierung“ und „Brauchtum“ als Gegenstände der Forschung**

Die kritischen Stimmen sind aber wichtige Hinweise auf ein Phänomen, das in der Forschung als Folklorisierung oder auch Brauch(tums)pflge beschrieben wird. Es ist ja nicht von der Hand zu weisen, dass große öffentliche Feste<sup>1</sup> oder

---

1 In der Forschung wird die kategoriale Unterscheidung zwischen Festen, Feiern und Bräuchen diskutiert. Nach Gerndt (1997) und Bimmer (2001) bildet Brauch die Oberkategorie, unter die dann Subdisziplinen wie die Festforschung fallen. Einen weiteren Vorschlag zur begrifflichen

(Fest-)Bräuche gerne als Bausteine zur Konstruktion und als Ausdruck regionaler oder lokaler Identität herangezogen werden (vgl. Schicht 2002) – wobei auch diese politischen Instrumentalisierungen als ernsthafte Antwortversuche gedeutet werden können. Es ist und bleibt eine Frage des Kontextes.

Mit einem Beispiel aus Rheinland-Pfalz lässt sich diese Nutzungsweise veranschaulichen:

„Was immer den Dürkheimer Beliebtheitsgrad weit über die Grenzen der Pfalz hinaus auch auszeichnen mag, der Wurstmarkt als das größte Weinfest der Welt hat ganz sicher einen besonderen Beitrag dazu geleistet. Nicht nur im September, wenn zehn Tage und Nächte gefeiert wird. Bad Dürkheim und der Wurstmarkt gehören so eng zusammen wie die Pfalz und der Wein.“ (Klag-Ritz 1988)

Diese selbstwussten Feststellungen sind auf dem Einband eines Buches über den Dürkheimer Wurstmarkt nachzulesen, aber auch Bräuche und Rituale, die in einem deutlich kleineren Format praktiziert werden, können als regionalspezifische Kulturmuster und Identitätsmarker fungieren (vgl. Schneider 2013, 53; Uhlig 2017/18), was sowohl für Bräuche und Rituale auf öffentlich-kollektiver Ebene als auch für solche auf einer eher individuell-privaten Ebene gilt. Letzteres konnte Michael Simon (1998, 176) am Beispiel der norddeutschen Neo-Tradition<sup>2</sup> des „Treppenfegens“ Unverheirateter anlässlich ihres 30. Geburtstags zeigen. Es lassen sich mithin Bräuche und Rituale identifizieren, die in der öffentlichen Wahrnehmung eine dezidierte räumliche Bindung aufweisen und somit als lokal- oder regionalspezifische Phänomene der Alltagskultur gelten.

---

Differenzierung hat der Historiker Michael Maurer (2004) unterbreitet. Seiner idealtypischen Unterscheidung zufolge stellen Feste soziale Praktiken dar, welche die Alltagsroutinen durchbrechen und transzendieren, wohingegen Feiern den Alltag sinnhaft aufladen.

- 2 Der Begriff der Neo-Tradition wird im Zusammenhang der *invented tradition* (vgl. Hobsbawm & Ranger 1983) verwendet und verweist auf Neuerungen und „Erfindungen“ im symbolischen und rituellen Bereich, die im Zuge des tiefgreifenden soziokulturellen Wandels seit der industriellen Revolution in europäischen Ländern und darüber hinaus zur Festigung und Unterstützung des gesellschaftlichen Zusammenhalts eingeführt wurden. Da der gesellschaftliche Wandlungsprozess im 20. und 21. Jahrhundert nicht nur anhält, sondern zeitweise an Dynamik stark zugelegt hat, dauern auch die Prozesse der Neueinführung und Übernahme von Bräuchen, Festen, symbolischen Handlungen etc. unvermindert an. In diesem Sinn bezeichnet der Terminus Neo-Tradition die nachweislich rezente Einführung von Bräuchen, Ritualen, Festen und symbolischen Handlungen. Er verweist damit auf das relativ geringe Alter des entsprechenden Phänomens. Die Vorsilbe „neo“ bezieht sich ausschließlich auf eine vergleichsweise kurze zeitliche Existenz. Das soll jedoch ausdrücklich nicht als implizite Kategorisierung im Sinne einer weniger wertvollen Tradition missverstanden werden oder gar unterschwellige „Unechtheit“ konnotieren. Jede Brauchhandlung, sei sie tendenziell öffentlicher oder auch eher privater Natur, die durchgeführt wird, ist echt, weil sie als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit und im sozialen Leben stattfindet und Funktionen erfüllt. Ob die damit verbundenen Annahmen über das Alter oder die Entstehungszusammenhänge des Phänomens plausibel und geschichtlich nachvollziehbar sind, berührt eine völlig andere Frage.

Ob diese Zuschreibung einer kritischen, wissenschaftlichen Betrachtung tatsächlich standhält, spielt dabei eine eher untergeordnete Rolle. Interessanterweise erfährt die Betonung und das Hochhalten des Lokalen und Regionalen vor allem durch Internationalisierungs- und Globalisierungsprozesse Aufschwung – nicht erst in jüngster Vergangenheit (vgl. Johler 2008, 126; Hirschfelder 2014).

In engem Zusammenhang mit der vermeintlichen oder tatsächlichen Lokalspezifik von Bräuchen und Ritualen stellt sich die Frage nach deren räumlicher Verbreitung. Die räumliche Diffusion kultureller Phänomene ist vermutlich so alt wie die Menschheit selbst und wurde von den ethnologischen Wissenschaften ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert in der Schule des Diffusionismus fokussiert (vgl. Müller 1993). Initiierte und gesteuerte Verbreitungsprozesse bei Bräuchen und anderen kulturellen Phänomenen, die auch als Ent-Räumlichungsprozesse gedeutet werden können, lassen sich bereits im Verlauf des 19. und frühen 20. Jahrhunderts feststellen. Vielerorts in Europa unterzog man in dieser Zeit im Zuge eines erstarkenden Nationalstaatsgedankens regional verschieden ausgeprägte Kulturmuster unter dem Banner von Modernisierung und Fortschritt einer umfassenden und wirksamen Homogenisierung. Am Beispiel des Nikolaus-Brauchs haben Forscher:innen des Amsterdamer Meertens-Instituts diese Prozesse für die Niederlande präzise und beispielhaft nachgezeichnet (vgl. Helsloot 2004). Mit der Vereinheitlichung der Formen verbunden ging die Verbürgerlichung der Traditionen einher, die sich im Ergebnis zwischen Reform und Neuerfindung der Bräuche bewegte und den Ritualen zu ihren neuen Formen auch neue Funktionen beimaß.

Da der Prozess der Verbürgerlichung nachhaltig auf die Brauchlandschaft nachgewirkt hat, möchten wir ihn an einem regionalen Beispiel, dem Sommertag bzw. Stabaus, knapp erläutern. Ihren Anfang nahm diese Entwicklung in Heidelberg im Jahr 1893. Dort hatte die wachsende Skepsis der Stadtbürger:innen gegenüber den unorganisierten Heischegängen nicht in einem Verbot des Brauchs gemündet. Zur Erklärung: Im Zuge der Verbürgerlichung des gesellschaftlichen Lebens im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert gerieten bestimmte Fest- und Brauchelemente massiv in Verruf. Vor allem betraf dieses Verdikt das brauchmäßige Stehlen, es betraf Rügebräuche aller Art und es betraf auch das Element des Heischens, das wohl oftmals als Betteln empfunden wurde (vgl. Schwedt & Schwedt 1989, 133). Und ebenso in Verruf geriet exzessiver Alkoholkonsum, der nicht selten mit Brauchhandlungen einherging, der jedoch nicht zum gesellschaftlich erwünschten Idealbild der „schönen Volksbräuche“ passen wollte. In dem Maße, in welchem sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts bourgeoise Leitbilder in allen Bereichen des gesellschaftli-

chen und kulturellen Lebens etablierten, gerieten die erwähnten Brauchpraktiken in Verruf und in Konflikt mit dem sich durchsetzenden bürgerlichen Wertekanon.

Zurück zur Heidelberger Brauchreform von 1893: Statt also Bräuche zu verbieten, hatte sich der örtliche Gemeinnützige Verein der Sache angenommen und mit Unterstützung von Universitätsprofessoren und Studenten<sup>3</sup> den Brauch in eine neue, aus bildungsbürgerlicher Sicht ansprechendere Form gebracht. Aus dem ehemaligen Bettelgang wurde eine – aus bürgerlicher Sicht – satisfaktionsfähige, wohlgeordnete Schau-Veranstaltung. Somit setzte bereits Ende des 19. Jahrhunderts eine Eventisierung des Brauchs ein, nachdem sich Anfänge seiner Kommerzialisierung bereits Ende des 18. Jahrhunderts nachweisen ließen (vgl. Schneider 2013).

Das Heidelberger Brauch-Experiment mit dem großen, organisierten Kinderumzug zum Sommertag wurde in den Folgejahren zum großen Massen-Event mit Besucherströmen aus dem Umland, was zu einer ungeahnten Kaufkraftzufuhr am Brauchtag (Lätare-Sonntag) in Heidelberg führte. Das Heidelberger Beispiel fand nach wenigen Jahren etliche Nachahmer und löste einen Trend aus. Zunächst in den Städten auf rechtsrheinischer Seite und ab 1904 dann auch in den linksrheinisch in der Pfalz gelegenen Städten. Ebenso wenig von Nachteil für die rasche und erfolgreiche räumliche Ausbreitung des reformierten Sommertag-Brauchs war das Engagement der ökonomischen Eliten in den Vereinen, von Geschäftsleuten, die das kommerzielle Potenzial und die Massenanziehungskraft der inszenierten Neo-Tradition erkannten und konsequent ausnutzten (vgl. Schmitt 1992, 106–107).

Die beschriebenen Entwicklungen spielten sich vornehmlich im städtischen Rahmen ab. Und dennoch gab es kleinere, aber nicht unwichtige Verschiebungen auch in ländlichen Orten (vgl. Schwedt 1966, 89), wo die Renaissance des Sommertags nicht unbemerkt und die lokale Brauchpraxis ebenfalls nicht unreformiert und unveredelt blieb. Auch dort wollte man sich den Modernisierungstendenzen der Zeit nicht entziehen. Allerdings fiel dabei der unterschiedliche Modernisierungsgrad von Zentrum und Peripherie ins Gewicht, und dieser Grad ließ sich u.a. in kultureller Hinsicht am Vorhandensein moderner bürgerlicher Vereine ablesen. Anstelle der Vereine, die in den Dörfern um die Wende vom 19. zum 20. erst im Entstehen waren, bildeten auf dem Land häufig Schule und Kirche (Lehrer und Pfarrer) die Agenturen der Modernisierung und der Brauchregulierung.

---

3 Wir können hier getrost bei der maskulinen Form bleiben, denn es waren aufgrund der historischen Situation ausnahmslos Männer.

## Bräuche/Rituale in einer globalisierten und vernetzten Welt

In der volkskundlichen Debatte spielte die im letzten Abschnitt schon angeklungene räumliche Ausbreitung kultureller Phänomene schon früh eine bedeutende Rolle (vgl. Hoffmann-Krayer 1946, 16–19), um in nationalen und internationalen volkskundlichen Atlasunternehmen ab der Mitte der 1920er-Jahre den Rang einer dominierenden wissenschaftlichen Perspektive zu gewinnen (vgl. Simon 2001). Spätestens ab den 1970er-Jahren aber, als primär soziale Konstellationen ins Interesse der Forschung rückten, galt die raumbezogene Betrachtung von Kultur als obsolet und nicht mehr zeitgemäß. Zu neuer Aufmerksamkeit gelangte die Dimension Raum bei der Kulturanalyse durch die Globalisierung, in deren Zug sich Hybridisierungsprozesse in Gang setzten, bei denen zuvor unvereinbar geglaubte kulturelle Phänomene zu neuen Formen fusionieren (vgl. Roth 2012). Der Berliner *Karneval der Kulturen* kann als eines der augenfälligsten Beispiele für diese Entwicklung dienen. Und eine gewisse Karnevalisierung des öffentlichen Fest- und Feierwesens lässt sich seit den letzten Dekaden des ausgehenden 20. Jahrhunderts beobachten (vgl. Braun 2002).

Wirklich neu an den zu beobachtenden Ausbreitungsphänomenen sind folglich nicht so sehr die mittlerweile umfassende mediale Fundierung sowie die kommerzielle Verwertbarkeit von Brauch und Fest. Medialisierung und Kommerzialisierung bedingen einander (vgl. Hirschfelder 2016; Trummer 2016) und wirkten schon im ausgehenden 19. Jahrhundert zusammen. Die Neuigkeit besteht vor allem in der Geschwindigkeit, mit der sich Diffusionsprozesse in der Gegenwart abspielen. Mit Halloween kann dafür ein prominentes Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit angeführt werden (vgl. Korff 2001; Winterberg 2010; Hahn u.a. 2011). Die Verfügbarkeit der Brauchelemente (vgl. Schwedt 1966, 87–88), also der spielerische und häufig kreative Umgang im Zusammenfügen von Brauchelementen zu neuartigen Tableaus und Bricolagen, ist zwar einerseits keineswegs neu, hat jedoch andererseits in der Gegenwart eine bis dato nicht gekannte intensive Qualität erlangt. Das seit einigen Jahren verstärkt in Mode gekommene Oktoberfest, das nicht nur im deutschsprachigen Raum weite Verbreitung gefunden hat, lässt sich für diese Entwicklung exemplarisch ins Feld führen. Beiden Phänomenen – der internationalisierten „typisch“ bajuwarischen Massen-Gaudi Oktoberfest wie auch dem transatlantischen Re-Import des ursprünglich von den britischen Inseln stammenden Herbstbrauchs Halloween – ist gemeinsam, dass ihr Erfolg auf der gezielten Ausschöpfung des jeweiligen kommerziellen Potenzials fußt, welches sich durch die ausgesprochene Konsumaffinität der Anlässe bietet (vgl. Egger 2008; Winterberg 2010).

An einem Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit möchten wir noch illustrieren, wie Medien und Erzeugnisse der Populärkultur Bräuche beeinflussen und verändern können. In der Zeit vom 31. Oktober bis zum 2. November werden in Mexiko traditionell die *Días de los Muertos* gefeiert (dt.: Tag bzw. Tage der Toten). Im Zentrum steht das kollektive Erinnern an verstorbene Familienmitglieder.<sup>4</sup> Da dieses halböffentliche Totengedenken ausgelassen begangen wird und als farbenfrohes Aushängeschild einer „mexikanischen Kultur“ fungiert, lockt der Tag der Toten jährlich viele Tourist:innen nach Mexiko – und dies schon seit den 1970er-Jahren. Das Brauchgeschehen folgt zwar einer etablierten Choreografie mit spezifischer Symbolsprache, unterliegt aber auch Wandlungen, indem es etwa auf Bräuche aus anderen kulturellen Kontexten reagiert, vor allem natürlich auf das zeitgleich stattfindende anglo-amerikanische Fest Halloween (vgl. Brandes 1998).

Den unserer Einschätzung nach jüngsten Einfluss auf die Außendarstellung hatte aber sicherlich der Hollywood-Blockbuster *James Bond 007: Spectre*, der 2015 weltweit in die Kinos kam. Der Film beginnt in Mexiko. Am Tag der Toten nutzt ein maskierter James Bond, gespielt von Daniel Craig, den Trubel der Feierlichkeiten, um unerkannt und ungestört einen Auftrag über den Dächern von Mexico City ausführen zu können. Die in den ersten Minuten zu sehende Parade auf den Straßen der mexikanischen Hauptstadt ist allerdings eine Erfindung der Filmemacher. Einen solchen öffentlichen Umzug hatte es im städtischen Brauchablauf bis dato nicht gegeben. Das Setting verlangte wohl nach einer zugespitzten Visualisierung bestehender Klischees, die den Erwartungen eines globalen Kinopublikums entsprechen und zusätzlich die Plausibilität des Handlungsablaufs unterstützen sollte. Zudem scheinen sich durch den Film auch die Erwartungen der Tourist:innen wie auch die der nationalen mexikanischen Tourismusökonom:innen geändert zu haben. Denn zum Brauchauftritt im Folgejahr 2016 wurde in Mexico City eine öffentliche Parade aufgeführt, die sich stark vom filmischen Vorbild inspiriert zeigte (vgl. Hurley 2016). Initiiert wurde die Braucherneuerung durch das mexikanische Ministerium für Tourismus, dessen Leiter Enrique de la Madrid Cordero in der Presse mit folgenden Worten zitiert wurde: „We have to invent the Day of the Dead carnival because, after the James Bond movie, tourists are going to come looking for the carnival and they’re not going to find it.“ (Janowitz 2016) Die internationale Presse griff das Thema auf; auch in Deutschland wurde über das Novum berichtet (vgl. Sat.1 Frühstücksfernsehen 2019).

Die Aneignung medialer (meist filmischer) Versatzstücke/Vorbilder und deren Integration in einen bestehenden Brauchablauf wird in der zeitgenössischen

---

4 Wie dieser Brauchkomplex historisch mit den katholischen Feiertagen Allerheiligen und Allerseelen sowie der Idee einer mexikanischen Nationalidentität zusammenhängt, hat der US-amerikanische Ethnologe Stanley Brandes (1997) herausgearbeitet.

Forschung u.a. mit dem Konzept der „Transmedialität“ analysiert (vgl. Tauschek 2016).<sup>5</sup> Auf diesen Umstand wurde bereits zu Beginn der 1960er-Jahre im Zuge der Folklorismusdebatte hingewiesen. Mittlerweile hat sich der Stellenwert sowie der Einfluss von Populärkultur und Medien im Alltag derart exponentiell gesteigert, dass von einer unverzichtbaren Perspektive zu sprechen ist. Eine Brauch- und Ritualanalyse, welche die Verwobenheit mit Populär- und Unterhaltungskultur ausblendet, wird kaum in der Lage sein, eine adäquate Kulturanalyse zu bieten.

Dazu noch zwei abschließende Gedanken: Gesellschaftliche Erwartungshaltungen und Konsummuster können sich auch auf weniger prominente Bräuche auswirken; jedenfalls sobald sie eine gewisse Sichtbarkeit und Bekanntheit erlangt haben – etwa durch die Auszeichnung als „immaterielles Kulturerbe“. Dies sei schnell erklärt: Beim „immateriellen Kulturerbe“ handelt es sich um eine (kultur-)politische Auszeichnung, die von der UNESCO erfunden wurde, also von der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur. Ausgezeichnet werden „lebendige Ausdrucksformen kulturellen Erbes“ ([www.unesco.de](http://www.unesco.de)), was im Sinne der UNESCO u.a. orale oder handwerkliche Traditionen, Kunstformen sowie eben auch Bräuche meint. Und es ist aufschlussreich, dass die UNESCO in diesem Kontext dezidiert den Begriff „Brauch“ nutzt, denn womöglich ist der Begriff dadurch (erst) wieder stärker ins Bewusstsein von Politik und Gesellschaft gerückt, was auch neue Fragen hinsichtlich der involvierten Akteur:innen und Netzwerke aufwirft.<sup>6</sup> Um den Gedanken von eben wieder aufzugreifen: Wenn also lokale Bräuche, die auf ein Publikum abzielen, weiterhin auch touristisch frequentiert werden wollen, können es sich die Brauchakteur:innen kaum noch leisten, die Erwartungen und Bedürfnisse auswärtiger Zuschauer:innen zu ignorieren. Beim Hanselfingerhut-Spiel in Forst an der Weinstraße (Pfalz), um ein regionales Beispiel zu nennen, das auch „immaterielles Kulturerbe“ ist, führt ein Spielleiter (bislang waren es ausschließlich Männer) durch den Brauch und erklärt den Gästen den Ablauf und die Symbolsprache. Diese Erzählerrolle wurde Anfang der 1970er-Jahre hinzugefügt, da seit den 1950er-Jahren immer mehr Tagestourist:innen das Stück besuchten (vgl. Schneider & Uhlig 2023, 116–117).

Die transmediale Dimension von Bräuchen und daran geknüpft das konkrete Wechselspiel zwischen Brauchakteur:innen und Beobachter:innen wirft

---

5 Wobei beachtet werden sollte, dass die Aneignungs- und Transformationsprozesse keine Einbahnstraßen, sondern wechselseitige Vorgänge sind – was bedeutet, dass auch Bräuche oder Brauchbestandteile Einfluss auf die mediale Darstellung nehmen. Ohne die praktizierten *Días de los Muertos* hätte der James Bond-Film von 2015 vermutlich anders ausgesehen.

6 An dieser Stelle können wir das Thema „immaterielles Kulturerbe“ nur streifen, da es sich um ein komplexes Forschungsfeld mit einem eigenen etablierten Arbeitsbereich („Heritage Studies“) handelt. Für einen Überblick empfehlen wir Tauschek 2013 sowie Drascek, Groschwitz & Wolf (2022).

auch grundsätzliche Fragen über etwaige Einflussnahmen und soziale Konstellationen im Rahmen einer Forschung auf. Inwiefern verändern Forschende einen Brauch, wenn sie ihn zum Gegenstand ihrer Untersuchungen (oder filmischen Dokumentationen) machen? Und inwiefern beeinflussen die Beforschten die Sichtweisen der Forschenden? Diese Fragen berühren nicht nur methodologische Aspekte (also solche, welche die wissenschaftlichen Methoden selbst betreffen), sondern auch (forschungs-)ethische.<sup>7</sup>

### **Bräuche/Rituale als Indikatoren für gesellschaftlichen Wandel – ein Zwischenfazit**

Halten wir fest, dass Bräuche und Rituale stets in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Entwicklungen und Erwartungshaltungen sowie subjektiven Bedürfnissen stehen und somit als aufschlussreiche Indikatoren für gesellschaftliche Transformationsprozesse genutzt werden können. Bräuche und Rituale können dahingehend befragt werden, wie sich Menschen einer bestimmten Zeit selbst gesehen haben und welche Auswirkungen dies auf ihr Denken und Handeln hatte. Diese Würdigung der Innensicht sollte mit einer möglichst genauen Bestimmung der jeweiligen zeitlichen Schichten und Entwicklungsprozesse der empirischen/historischen Phänomene kombiniert werden, um die „Ansätze eines Funktionsgeflechtes“ (Siuts 2004, 53) aufzeigen zu können. Im Fokus steht die Analyse von Veränderungsprozessen, von Funktionalität und subjektiver wie kollektiver Bedeutung – und die Diskussion wird auf Grundlage einer nachprüfbaren Materialbasis geführt.

### **Brauch und/oder Ritual? Wissenschaftshistorische Anmerkungen zur Terminologie der gegenwärtigen Forschung**

Nun ist es allerdings so, dass es einigen Fachvertreter:innen heutzutage als unangebracht erscheint, von Brauch als Forschungskategorie zu sprechen. Sie bevorzugen den Begriff des Rituals (vgl. Köstlin 2022, 45–46). Außenstehenden mag dies vielleicht als ein rein akademisches Problem erscheinen. Dabei geht es aber nicht allein um intellektuelle Mode oder Stilvorlieben, sondern um eine ideologiekritische Haltung. Sie ist als Reaktion zu verstehen auf eine problematische Verwendung des Brauch(tums)begriffs durch Wissenschaftler:innen, aber – und hier ist der Einfluss auf die öffentliche Wahrnehmung womöglich größer –

---

7 Dass durch die Erforschung von Bräuchen handfeste Kontroversen zwischen den involvierten Parteien entstehen können (vielleicht, weil in diesem Kontext eben sensible Fragen nach Eigenem, Wertvollem und auch Brauchbarem berührt werden und auch die Frage nach der Verwertbarkeit nicht alle Beteiligten in gleichem Maße tangiert) und wie diese Konflikte verlaufen können, hat Karin Bürkert (2015) in ihrer Rekonstruktion eines Tübinger Forschungsprojekts zur Fastnacht eindrücklich dargestellt.

auch durch berichterstattende Medien, Kulturpolitiker:innen oder Vereine. Als inadäquat gilt die Verwendung des Wortes „Brauchtum“ im Sinne einer Analysekategorie, da es jene kritisch zu betrachtende Denkschablone von formaler wie inhaltlicher Kontinuität befeuert (vgl. Bimmer 1990; Döring 2007, 30–32). Vielmehr verwendet die rezente Forschung den Brauchtums-Begriff als sogenannten Feldbegriff, also als einen Begriff, der von den Akteur:innen selbst im Untersuchungsraum verwendet wird und Aufschluss über deren Sichtweisen geben kann.

Anders als der Brauchbegriff, dem bisweilen theoretische Unschärfen und eine Rückwärtsgewandtheit attestiert werden (vgl. Hegner 2019, 171, Anm. 1; Köstlin 2022), mutet der Ritualbegriff weltanschaulich neutral an sowie anschlussfähiger an internationale (Theorie-)Debatten. Ursprünglich in soziologischen und ethnologischen (früher: völkerkundlichen) Untersuchungen religiöser beziehungsweise als magisch bezeichneter Vorstellungen und Praktiken etabliert (vgl. Hock 2014, 118–127; Uhlig 2020), wurde der Ritualbegriff im Zuge einer Annäherung an das Fach Ethnologie (vgl. Simon 2003, 2; Welz 2013, 215–217) ab den späten 1980er-Jahren zunehmend in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie/Kulturanthropologie genutzt. Rückblickend wurde dahinter allerdings weniger eine intensive theoriegeleitete Reflexion vermutet, sondern vielmehr wissenschaftspolitisches Kalkül (vgl. Bimmer 2001, 463). Konsultiert man die einschlägige Literatur zum Thema, kann man jedenfalls schnell zu der Erkenntnis gelangen, dass die Kategorien Brauch und Ritual inhaltlich deckungsgleich sind. Zur Anschauung sollen hier zwei vielzitierte Beispiele genügen. Andreas C. Bimmer (2001, 445) definiert Bräuche unter Rückgriff auf Weber-Kellermanns Vorschlag als soziale Handlungen, die eine „bestimmte Regelmäßigkeit und Wiederkehr [erfordern], eine den Brauch ausübende Gruppe, für die dieses Handeln eine Bedeutung erlangt, sowie einen durch Anfang und Ende gekennzeichneten Handlungsablauf, dessen formale wie zeichenhafte Sprache der Trägergruppe bekannt sein muß.“

Inhaltlich deckt sich dies mit der Ritual-Definition von Paul Hugger (1992, 1433), der zufolge Rituale

„Handlungen, Gesten, Worte [darstellen], die über das bloss Sichtbare hinaus eine symbolische, oft magische Bedeutung haben, nach bestimmten Regeln ablaufen, periodisch wiederholt werden und für die Teilnehmer verbindlichen Charakter haben. Sie werden von ihnen auch zeichenhaft verstanden.“

Verschiedentlich wurde der Versuch unternommen, kategorial zwischen Brauch und Ritual zu trennen. Während z.B. Gunther Hirschfelder (2005) unter

Rückgriff auf eine soziologische Begriffsbestimmung den Unterschied daran festmacht, dass Bräuche einer gemeinschaftlichen Akzeptanz und Aushandlung bedürften, stärker an den (christlichen) Jahreslauf gebunden, Rituale hingegen individueller gestaltbar seien und auch von Einzelpersonen vollzogen werden können, hat Dagmar Hänel (2008) Ritual und Brauch als strukturell identische Phänomene bezeichnet. Der Ritualbegriff verweise, so Hänels Vorschlag, auf eine generelle menschliche Verhaltensdisposition, der Brauchbegriff auf deren regional- oder lokalspezifischen Realisierungen und Verstärkungen. Solche Bemühungen sind in der aktuellen Debattenlandschaft allerdings selten. Eine konsensfähige terminologische Unterscheidung konnte sich bislang nicht etablieren.

Die fachinterne Kritik am Brauchbegriff hängt mit Entwicklungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert zusammen. Nachhaltige Wirkung auf die Brauchforschung dieser Zeit hatte die sogenannte Mythologische Schule, die auf Jacob Grimm (1785–1863) und seine umfängliche Schrift über die *Deutsche Mythologie* (1835) zurückgeht. Prominent vertreten wurde diese altertumskundlich orientierte Forschungsrichtung durch Wilhelm Mannhardt (1831–1880). Mit seiner großangelegten Erhebung zu landwirtschaftlichen Bräuchen legte Mannhardt (1875/1877) eine für die damalige Zeit wegweisende Arbeit vor. Zwar können die bisweilen spekulativen Deutungsangebote heutigen Ansprüchen kaum noch genügen, die methodischen Impulse allerdings, die von der Arbeit ausgingen, waren einer konstruktiven Weiterentwicklung der Volkskunde, aber auch der Ethnologie zuträglich (vgl. Perabo 2022).

Im Gegensatz zum gegenwärtigen Selbstverständnis, nach dem Kulturanthropolog:innen ergebnisoffen arbeiten und sich von den Quellen und empirischen Begebenheiten überraschen lassen (vgl. Bischoff 2014), war das Anliegen der Mythologischen Schule, auf die „Suche nach dem gewünschten germanischen Urgrund alter Geschichte und Kultur“ (Weber-Kellermann & Bimmer 1985, 35) zu gehen. Das ist ein Ansatz, in dem sich unschwer die eingangszitierten Retrotopien erkennen lassen. Von der Epoche der Romantik geprägt, ließ sich die Mythologische Schule von spekulativen Vorannahmen leiten, die mit dem Paradigma einer germanophilen Kontinuitätsprämisse in Einklang zu bringen waren und dem Projekt einer „Ethnisierung der Deutschen“ (Groschwitz 2017) Vorschub leisten konnten. Dies gipfelte in der Behauptung kühner Thesen über Bräuche als seit „Urzeiten“ unveränderte Gebilde, was erstens durch die verfügbaren Quellen nicht gestützt werden konnte und zweitens auch den empirischen Beobachtungen widersprach.

Wie alle anderen kulturellen Phänomene auch waren und sind Bräuche und Rituale stets im Wandel. Die Betonung der vermeintlich germanischen Ursprünge zur Zeit des Deutschen Kaiserreichs, welche mit einem damals „bestehenden Bedürfnis nach nationaler Selbstfindung“ (Simon & Rieken 2007,

XII) korrespondiert, zeigte sich im Gewand einer „völkische[n] Wissenschaft“ (Jacobeit, Lixfeld & Bockhorn 1994) anschlussfähig an die Ideologie des Nationalsozialismus. Dass die Verflechtung von Wissenschaft und Ideologie differenzierter zu betrachten sind und auch in diesem Zusammenhang das ethnologische Ethos der Perspektivenübernahme greifen sollte, haben Michael Simon und Bernd Rieken (2007) eingehend am Beispiel des Volkskundlers Richard Beitzl (1900–1982) diskutiert.

Die unheilvolle Verbindung von NS-Regime und Wissenschaft sowie die unhaltbare Prämisse, kulturelle Phänomene seien im Kern unwandelbar und speisten sich aus einer uralten Quelle, sowie deren unkritische Reproduktion in heutigen öffentlichen Berichterstattungen und Teilen der Kulturpolitik schüren Bedenken dahingehend, dass der Brauchbegriff heute nicht mehr tragfähig sei. Es ist wichtig, auf diese Verbindung zwischen Rassenideologie, Germanomanie und Wissenschaft hinzuweisen, um überhaupt verstehen zu können, weshalb die Diskussion um die Brauchforschung im deutschsprachigen Raum so hitzig und kontrovers geführt wird. Es ist schon auffallend, dass ein Begriff wie „Brauchtum“, der in der Kulturanthropologie sehr kritisch gesehen wird, da er lange Kontinuitätslinien und eine Homogenität vortäuscht sowie romantisert, keine Entsprechung im Englischen hat. Was die Wortebene angeht, mag dies also ein Problem des deutschsprachigen Raums sein – und somit vielleicht gar ein eher provinzielles. Wenn man sich aber die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der letzten Jahre anschaut, die Konzepte wie „nationalistisch“, „rechts“ und ein damit verbundenes fremdenfeindliches Gedankengut wieder salonfähig gemacht haben, stehen wir aber vor einem Problem europäischen Ausmaßes.

Es darf auch nicht übersehen werden, dass frühzeitig Anstrengungen unternommen wurden, um die Brauchforschung der Nachkriegszeit – und das Fach insgesamt – mithilfe seriöser historischer Quellenarbeit und -kritik vom ideologischen Ballast zu befreien oder zumindest zu lösen (vgl. Moser 1954; Kramer 1959 u. 1968), das zu jener Zeit etablierte Begriffspaar „Sitte und Brauch“ kritisch zu hinterfragen<sup>8</sup> und eine volkskundliche Subdisziplin zu entwickeln, die sich den zeitgenössischen Standards von Sozialgeschichte und empirischer Sozialforschung verpflichtet fühlte (vgl. Dünninger 1962; Weber-Kellermann 1965, Schwedt 1966; Scharfe 1970, Moser 1985). Die rezente Brauch- und Ritualforschung legt ihre Schwerpunkte auf Wandlungs-, Aushandlungs- und mit Blick auf die Dynamik der Digitalisierung und Sozialen

---

8 Martin Scharfe (1970) plädierte im Zusammenhang seiner Analyse von Rügebräuchen dafür, den „Sitte“-Begriff durch den der „Norm“ zu ersetzen. Dieser Sprachgebrauch hat sich im Fach durchgesetzt und mit ihm eine Sensibilität für die Temporalität und Konjunktur sozialer Kontrollinstanzen.

Netzwerke verstärkt auf Innovations- und Medialisierungsprozesse sowie Repräsentationstendenzen (vgl. Jöhler 2000, Wolf 2007; Seifert 2016; Tauschek 2016; Gehres 2021; Hirschfelder 2023; Schneider & Uhlig 2023).

Zudem sollte nicht übersehen werden, dass der Ritualbegriff ebenfalls ideologisch vorbelastet ist und eine Verwendung ohne Reflexion der ihm eingeschriebenen Weltbilder dazu führt, der eigenen Forschung eine eurozentristische Schlagseite zu verleihen (vgl. Uhlig 2020, 448–451). So hat der Ethnologe William S. Sax (2010) eindringlich darauf hingewiesen, dass es kein semantisches Äquivalent für Ritual in den Gesellschaften gebe, welche die klassische Ritualforschung untersucht hat. Sax zufolge bezeichnete die Forschung vieles, was dem aufgeklärten naturwissenschaftlichen Weltbild als irrationale Handlung erschien, als Ritual. Der Begriff fungiere in solchen Zusammenhängen als pejorative, kolonialistische Markierung des Fremden und nicht als neutrale Analysekategorie. Ohne die Argumentation von Sax an dieser Stelle ausführlich würdigen zu können, scheint uns doch eine relativierende Anmerkung angezeigt. Seine Perspektive auf den Ritualbegriff weist im Kontext der Postkolonialismus-Debatten auf einen bedeutsamen Aspekt hin, den es zu bedenken gilt. Diesen Aspekt allerdings zum alleinigen Maßstab für die wissenschaftliche Verwendungsfähigkeit eines so komplexen Begriffs wie den des Rituals zu machen, bedeutet eine radikale Reduktion und Engführung der wissenschaftlichen Diskussion und mehr rhetorische Fessel denn sprachliche Befreiung.

Vor dem hier skizzierten Hintergrund denken wir, dass im Kontext kulturanthropologischer Forschungen nichts dagegen spricht, die Begriffe Brauch und Ritual synonym zu verwenden. Wir plädieren daher für eine pragmatische Linie; auf den Brauchbegriff möchten wir auch aus Respekt vor den Leistungen vorheriger Forscher:innengenerationen nicht verzichten.

## **Fazit**

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht stellen Bräuche/Rituale kulturelle Ordnungssysteme dar, die einer bestimmten Gruppe Orientierung und Raum für Resonanz Erfahrungen bieten und somit auch Identitätsangebote schaffen. Aufschlussreich ist die Untersuchung der sozialen, räumlichen und historischen Kontexte, da Bräuche/Rituale stets Antwortversuche auf die Herausforderungen ihrer jeweiligen Gegenwart sind; sie spiegeln sozio-kulturelle Transformationsprozesse und zeitgebundene Bedürfnisse und Erwartungen wider.

Die Erforschung von Bräuchen und Ritualen ist relevant in einer Zeit, in der vermeintlich durch globalisierende Prozesse lokale Traditionen eingeebnet werden; „vermeintlich“ deswegen, weil zwischen der Konjunktur globalisierter Prozesse/Effekte und der Entwicklung von Kulturphänomenen keine zwingend logische Kausalbeziehung besteht. Die Entstehung „glokalisierter“ Phänomene

(vgl. Johler 2008) etwa zeigt, dass die Rede von einer pauschalen „Gleichmachung“ oder einer „McDonaldisierung“ von Kultur häufig eher das Ergebnis ungenauer Beobachtung und ideologischer Perspektiven ist und daher Gegenstand der kulturwissenschaftlichen Forschung sein sollte und nicht deren Ausgangspunkt und Prämisse. Wie sich Kultur darstellt, wie sie gelebt (und auch kritisiert) wird, ist und bleibt eine empirische Frage (bzw. hängt an der Aussagekraft historischer Quellen) und entscheidet sich in der Alltagspraxis, die zu erkennen, zu beschreiben und zu verstehen die zentrale Aufgabe der Kulturanthropologie bleibt, gleichgültig, ob sie nun Bräuche oder Rituale untersucht.

Bräuche/Rituale sind ambivalent. Je nach Perspektive können sie provozieren, verärgern, denn sie integrieren ja nicht nur, sondern grenzen auch aus, sie belohnen nicht nur, sondern sie können auch sanktionieren. Bräuche/Rituale können mitunter „politisch unkorrekt“ sein und „den hypermoralischen Ansprüchen der Gegenwart“ nicht entsprechen (Hirschfelder 2023, 86), sogar reaktionäre Züge tragen. Damit müssen wir uns in einer offenen Gesellschaft auseinandersetzen. Als Fach, das Kultur analysiert, müssen wir weder Bräuche retten noch Bräuche per se ablehnen. Aber wir sollten wir in der Lage sein, multiperspektivische Deutungsangebote der Antwortversuche anzubieten.

## Literatur

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Retrotopia*. Berlin.
- Baumann Gerd (1992). Ritual implicates ‚Others‘: rereading Durkheim in a plural society. In: De Coppet, Daniel (Hg.). *Understanding Rituals* (97–116). London.
- Bausinger, Hermann (1996). Alltag und Utopie. In: Kaschuba, Wolfgang; Scholze, Thomas & Scholze-Irrlitz, Leonore (Hg.). *Alltagskultur im Umbruch. Festschrift für Wolfgang Jacobeit zu seinem 75. Geburtstag* (Alltag & Kultur, Bd. 1) (31–48). Weimar.
- Bimmer, Andreas C. (1990). Vom „-tum“ in der Volkskunde. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 93, 150–173.
- Bimmer, Andreas C. (2001). Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.). *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (445–468). Berlin.
- Bischoff, Christine (2014). Empirie und Theorie. In: dies.; Oehme-Jüngling, Karoline & Leimgruber, Walter (Hg.). *Methoden der Kulturanthropologie* (14–31). Bern.

- Bourdieu, Pierre (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Brandes, Stanley (1997). Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead. *Comparative Studies in Society and History*, 39 (2), 270–299.
- Brandes, Stanley (1998). The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity. *The Journal of American Folklore*, 111, 359–380.
- Braun, Karl (2002). Karneval? Karnevaleske! Zur volkskundlich-ethnologischen Erforschung karnevalesker Ereignisse. *Zeitschrift für Volkskunde*, 98, 1–16.
- Bürkert, Karin (2015). *Fastnacht erforschen. Zur Herstellung und Vermittlung von Kulturwissen (1961–1969)* (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts, 117). Tübingen.
- Döring, Alois (<sup>2</sup>2007). *Rheinische Bräuche durch das Jahr*. Köln.
- Drascek, Daniel (2016). Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen. In: ders. & Wolf, Gabriele (Hg.). *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 11) (9–22). München.
- Drascek, Daniel; Groschwitz, Helmut & Wolf, Gabriele (Hg.) (2022). *Kulturerbe als kulturelle Praxis – Kulturerbe in der Beratungspraxis* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 12). München.
- Dünninger, Josef (<sup>2</sup>1962). Brauchtum. In: Stammler, Wolfgang (Hg.). *Deutsche Philologie im Aufriß. Bd. 3* (2517–2640). Berlin.
- Egger, Simone (2008). *Phänomen Wiesntracht. Identitätspraxen einer urbanen Gesellschaft. Dirndl und Lederhosen, München und das Oktoberfest* (Münchner ethnographische Schriften, 2). München.
- Gabriel, Markus & Scheu, René (2023). Bedienungsanleitung. In: Gabriel, Markus. *Sätze über Sätze. ABC des wachen Denkens* (9–20). Zürich.
- Gehres, Julia (2021). *Fest, Event, Spektakel? Zur Inszenierung des venezianischen Karnevals im Kontext gesellschaftlicher Transformationsprozesse* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 22). Münster.
- Gerndt, Helge (<sup>3</sup>1997). *Studienskript Volkskunde. Eine Handreichung für Studierende*. (Münchner Beiträge zur Volkskunde, 20). Münster.
- Groschwitz, Helmut (2017). Ein moderner Mythos für die Nation. Jacob Grimms Deutsche Mythologie (1835) und die Ethnisierung der Deutschen. *Zeitschrift für Volkskunde*, 113, 223–240.
- Habermas, Jürgen (1985). *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt a.M.

- Hänel, Dagmar (2008). Ritual, Religion und Krankheit. Populärreligiöse Handlungspraxen im Kontext von Gesundheits- und Körperkonzepten. *Bricolage*, 5, 250–268.
- Hahn, Katja; Palm, Anna; Pedak, Julia & Schirmer, Corinna (2011). Halloween 2010: (K)eine Gefahr? Eine empirische Studie zu einem „neuen“ Brauchphänomen in Bonn und der Eifel. *Alltag im Rheinland*, 86–99.
- Hauschild, Thomas (2008). *Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.
- Hegner, Victoria (2019). *Hexen der Großstadt. Urbanität und neureligiöse Praxis in Berlin*. Bielefeld.
- Helsloot, John (2004). Nikolausfest und nationale Identität in Holland. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 19 (1), 158–170.
- Hirschfelder, Gunther (2005). Mittsommer, Sonnenwende und Johannisfeuer im Rheinland zwischen Tradition und Inszenierung. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 50, 101–140.
- Hirschfelder, Gunther (2014). Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Ökonomie und Globalisierung: Die Metamorphosen der Weihnachtsmärkte. *Zeitschrift für Volkskunde*, 110, 1–32.
- Hirschfelder, Gunther (2016). Kulturwissenschaft und Medien – Prekäres Verhältnis oder Chance? In: Drascek, Daniel & Wolf, Gabriele (Hg.). *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 11) (65–80). München.
- Hirschfelder, Gunther (2023). Zeiten#wenden. Brauch als kultureller Taktgeber und kulturwissenschaftliches Konzept. In: Trummer, Manuel et al. (Hg.). *Zeit. Zur Temporalität von Kultur* (Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft, 43) (74–87). Münster.
- Hobsbawm, Eric (1983). Inventing Traditions. In: ders. & Ranger, Terence (Hg.). *The Invention of Tradition* (1–14). Cambridge.
- Hock, Klaus (<sup>5</sup>2014). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt.
- Hoffmann-Krayer, Eduard (1946). Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Geiger, Paul (Hg.) *Kleine Schriften zur Volkskunde von Eduard Hoffmann-Krayer* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 30) (1–23). Basel.
- Hugger, Paul (1992). Die Ritualisierung des Alltags. In: ders. (Hg.). *Handbuch der Schweizerischen Volkskultur. Bd. 3* (1433–1440). Zürich.
- Jacobeit, Wolfgang (1994). Vom „Berliner Plan“ von 1816 bis zur nationalsozialistischen Volkskunde. In: ders.; Lixfeld, Hannjost & Bockhorn, Olaf (Hg.). *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (17–30). Wien.

- Jeggle, Utz (1992). Sitte und Brauch in der Schweiz. In: Hugger, Paul (Hg.). *Handbuch der Schweizerischen Volkskultur. Bd. 2* (603–628). Zürich.
- Johler, Reinhard (2000). *Die Formierung eines Brauchs. Der Funken- und Holepfannsonntag. Studien aus Vorarlberg, Liechtenstein, Tirol, Südtirol und dem Trentino* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 19). Wien.
- Johler, Reinhard (2008). Glokalisierung. Ein Konzept für die kulturwissenschaftliche Zukunft? *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 23, 124–138.
- Karl, Michael (2020). *Hodiezentrik und Klickseligkeit. Über Spielarten von Gegenwart. Florilegien, Teil 2. Essay Nr. 5*. Baden-Baden.
- Köstlin, Konrad (2020). Das Narrativ als Dekor. Heimat in Fraktur oder: „Nachtigall ick hör Dir trapsen.“ *Jahrbuch Kulturelle Kontexte des östlichen Europas*, 61, 9–21.
- Köstlin, Konrad (2022). Brauch. In: Schmidt-Lauber, Brigitta & Liebig, Manuel (Hg.). *Begriffe der Gegenwart. Ein kulturwissenschaftliches Glossar* (39–47). Wien.
- Korff, Gottfried (2001). Halloween in Europa. Stichworte zu einer Umfrage. *Zeitschrift für Volkskunde*, 97, 177–189.
- Kramer, Karl-S. (1959). Archivalische Quellenforschung. *Zeitschrift für Volkskunde*, 55, 91–98.
- Kramer, Karl-S. (1968). Zur Erforschung der historischen Volkskultur. Prinzipielles und Methodisches. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 19, 7–41.
- Kramer, Karl-S. (1974). *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*. Göttingen.
- Laermann, Klaus (1975): Alltags-Zeit. Bemerkungen über die unauffälligste Form sozialen Zwangs. *Kursbuch*, 41, 87–105.
- Maurer, Michael (2004). Prolegomena zu einer Theorie des Festes. In: ders. (Hg.). *Das Fest. Beiträge zu einer Theorie und Systematik* (19–54). Köln.
- Mezger, Werner (1999). Vom organischen zum organisierten Brauch. Fasnet in Südwestdeutschland und die Vereinigung Schwäbisch-Alemannischer Narrenzünfte. In: Vereinigung Schwäbisch-Alemannischer Narrenzünfte (Hg.). *Zur Geschichte der organisierten Fastnacht* (7–42 u. 296–297). Vöhrnbach.
- Moser, Hans (1954). Gedanken zur heutigen Volkskunde. Ihre Situation, ihre Problematik, ihre Aufgaben. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 208–234.
- Moser, Hans (1985). *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren volkskundlicher Quellenforschung* (Bayerisches Nationalmuseum Forschungshefte, 10). München.
- Müller, Klaus E. (1993). Grundzüge des ethnologischen Historismus. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich & Stagl, Justin (Hg.). *Grundfragen der*

- Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion* (197–232). Berlin.
- Perabo, Theresa (2022). *Wilhelm Mannhardt und die Anfänge der Volkskunde. Neue Wege der Wissensproduktion im 19. Jahrhundert* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 23). Münster.
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin.
- Roth, Klaus (2012). Interkulturalität und Alltag. In: Keßler, Sandra; Schmidt, Judith & Simon Michael (Hg.). *Interkulturalität und Alltag* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 4) (13–30). Münster.
- Sax, William S. (2010). Ritual and the Problem of Efficacy. In: ders.; Quack, Johannes & Weinhold, Jan (Hg.). *The Problem of Ritual Efficacy* (3–16). New York.
- Scharfe, Martin (1970). Zum Rügebrauch. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 61, 45–68.
- Schicht, Jochen (2002). *Die Rottweiler Fasnet als „heimatliches“ Symbol. Zum Einfluss städtischer Festkultur auf lokale Identität* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil, 22). Rottweil.
- Schlee, Günther (1993). Historische Ethnologie. In: Schweizer, Thomas; Schweizer, Margarete & Kokot, Waltraud (Hg.). *Handbuch der Ethnologie* (441–457). Berlin.
- Schmidt, Andreas E. (2018). *Befragung des Alltags* (Praxis und Kultur, 5). Göttingen.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (<sup>2</sup>1993). Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In: ders. & Stagl, Justin (Hg.). *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. (51–90). Berlin.
- Schmitt, Heinz (1992). Der Sommertag oder Stabaus. In: Keddigkeit, Jürgen (Hg.). *Feste und Festbräuche in der Pfalz* (Beiträge zur pfälzischen Volkskunde, 5) (93–140). Kaiserslautern.
- Schneider, Thomas (2013). Der „Sommertag“ zwischen Tradition und karnevalesker Eventkultur – ein regionalspezifischer Brauch? *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 28, 53–79.
- Schneider, Thomas (2016). „Die Jungen Cowboy und Indianer wie früher Räuber und Gendarm“. Eine Frage, eine schriftliche Umfrage und Überlegungen zu einer populären Marginalie. In: Niem, Christina; ders. & Uhlig, Mirko (Hg.) *Erfahren – Benennen – Verstehen. Den Alltag unter die Lupe nehmen. Festschrift für Michael Simon zum 60. Geburtstag* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 12) (333–345). Münster.
- Schneider, Thomas & Uhlig, Mirko (2023). *Das Hanselfingerhut-Spiel in Forst. Ethnografisches Portrait und kulturhistorische Rekonstruktion eines*

- Brauchs* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, 25). Münster.
- Schwedt, Herbert (1966). Brauchpflege und angewandte Volkskunde. *Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde*, 10, 85–92.
- Schwedt, Herbert (1999). Geschlechterrollen, Macht und Brauch. In: Köhler-Hezinger, Christel; Scharfe, Martin & Brednich, Rolf-Wilhelm (Hg.). *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. 31. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Marburg 1997 (160–170). Münster.
- Schwedt, Herbert & Schwedt, Elke (1989). *Bräuche zwischen Saar und Sieg. Zum Wandel der Festkultur in Rheinland-Pfalz und im Saarland* (Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz, 5). Mainz.
- Seifert, Manfred (2016). Brauchhandeln 2.0. Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur einer Verhaltensform zwischen lebensweltlicher Realisation und medialer Vermittlung. In: Drascek, Daniel & Wolf, Gabriele (Hg.). *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 11) (41–64). München.
- Simon, Michael (1998). Moderne Brauchinnovation. Geschichte und Funktion des Treppenfegens beim 30. Geburtstag. *Jahrbuch für Volkskunde*, 21, 157–177.
- Simon, Michael (2001). Kulturforschung im Raum. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 16 (2), 63–78.
- Simon, Michael (2003). „Volksmedizin“ im frühen 20. Jahrhundert. Zum Quellenwert des Atlas der deutschen Volkskunde (Studien zur Volkskultur, 28). Mainz.
- Simon, Michael (2008). „Alltag“ als Perspektive kulturwissenschaftlicher Forschung. Mit einem Beispiel zur kontrastiven „Ursologie“. In: Gipper, Andreas & Klengel, Susanne (Hg.). *Kultur, Übersetzung, Lebenswelten. Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaften* (259–278). Würzburg.
- Simon, Michael (2013). Bräuche und ihre Zukunft. In: Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz (Hg.). *Fest – Brauch – Event. Regionale Kultur zwischen Tradition und Moderne* (87–104). Köln.
- Simon, Michael & Rieken, Bernd (2007). Warum wir Richard Beitts „Mythologie“ von 1933 herausgeben. In: Beittl, Richard. *Untersuchungen zur Mythologie des Kindes (Habilitationsschrift, Berlin 1933). Herausgegeben und eingeleitet von Bernd Rieken und Michael Simon mit Beiträgen von Klaus Beittl und Thomas K. Schippers* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 1) (XI–XLIV). Münster.

- Siuts, Hinrich (2004). *Bauern und Landhandwerker in Ostfriesland. Eine Darstellung aufgrund der Erhebungen von Bernhard Klocke 1979–1984* (Quellen und Studien zur Regionalgeschichte Niedersachsens, 9). Cloppenburg.
- Spode, Hasso (1995). „Reif für die Insel“. Prolegomena zu einer historischen Anthropologie des Tourismus. In: Cantauw, Christiane (Hg.). *Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 88) (105–123). Münster.
- Tauschek, Markus (2013). *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin.
- Tauschek, Markus (2016). Zur Transmedialität von Ritualen. Ein Fallbeispiel. In: Drascek, Daniel & Wolf, Gabriele (Hg.). *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 11) (23–40). München.
- Trummer, Manuel (2016). „Wir wollten einfach mal was Neues machen ...“ Brauchinnovationen zwischen Medien und Märkten. In: Drascek, Daniel & Wolf, Gabriele (Hg.). *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 11) (137–156). München.
- Uhlig, Mirko (2017/18). „... on the borderline“. Zur Teilnahme an einem Grenzgang in der Westpfalz. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*, 62/63, 257–274.
- Uhlig, Mirko (2020). Ritual. In: Heimerdinger, Timo & Tauschek, Markus (Hg.). *Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch* (433–466). Münster.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1965). *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragungen in Deutschland von 1865* (Veröffentlichungen des Instituts für mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg-Lahn, Reihe A, 2). Marburg.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1985). *Saure Wochen, Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München.
- Weber-Kellermann, Ingeborg & Bimmer, Andreas C. (2<sup>1985</sup>). *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart.
- Welz, Gisela (2013). Europa. Ein Kontinent – zwei Ethnologien? In: Bierschenk, Thomas; Krings, Matthias & Lentz, Carola (Hg.). *Ethnologie im 21. Jahrhundert* (211–227). Berlin.
- Winterberg, Lars (2010). Keine Druiden, nirgends! Überlegungen zu Halloween unter Realitätsdruck. In: Döring, Alois; Kamp, Michael & Uhlig, Mirko (Hg.). *Dem Licht entgegen. Winterbräuche zwischen Erntedank und Maria Lichtmess* (123–141). Köln.

Wolf, Gabriele (2007). Perchten und Krampusse im Internet. Mediale Präsenz und Präsentation bayerischer Perchten- und Krampusgruppen. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 235–244.

## Quellen

Grimm, Jacob (1835). *Deutsche Mythologie*. Göttingen.

Hurley, Richard (2016). The Big Picture: Celebrating death. *BMJ. British Medical Journal*, 355 (31.10.2016–06.11.2016), o.S.

Janowitz, Nathaniel (2016). James Bond's fake Day of the Dead parade was so cool Mexico wants to do it for real. <https://www.vice.com/en/article/james-bonds-fake-day-of-the-dead-parade-was-so-cool-mexico-wants-to-do-it-for-real/>

Klag-Ritz, Eva (Red.) (1988). *Der Dürkheimer Wurstmarkt*. Landau.

Mannhardt, Wilhelm (1875). *Wald- und Feldkulte. Erster Band. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen*. Berlin.

Mannhardt, Wilhelm (1877). *Wald- und Feldkulte. Zweiter Band. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*. Berlin.

Sat.1 Frühstücksfernsehen (2019). Tag der Toten in Mexiko: So wird der Tag zelebriert. <https://youtu.be/R02ZyM-zHL8?si=EmRKJSV5UCCegB6h>

www.unesco.de = <https://www.unesco.de/document/3313/ike-faqs>