

brauchbar?

Bräuche und Rituale in einer vernetzten Welt



IMPRESSUM

Volkskunde in Rheinland-Pfalz

Informationen der Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz e.V.,
hrsg. in Verbindung mit dem Fach Kulturanthropologie / Europäische Ethnologie
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
39. Jahrgang, 2024

Schwerpunkt: „brauchbar? Bräuche und Rituale in einer vernetzten Welt“

Projektleitung: Theresa Perabo & Mirko Uhlig

Redaktion & Layout: Mirko Uhlig & Christina Niem

Cover-Motiv: Mariana Espinola

Diese Ausgabe der Zeitschrift erscheint ausschließlich online.



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

DOI: <http://doi.org/10.25358/openscience-10749>

INHALT

Editorial	3
Schwerpunktthema: Bräuche und Rituale in einer vernetzten Welt	
Mirko Uhlig & Thomas Schneider Kulturanthropologische Brauch- und Ritualforschung	5
Inga Malin Köberich „Wir wollen keine anderen Menschen darstellen, sondern eine Rolle“. Sternsingen und Blackfacing?	33
Annabelle Hagelstein „Wein gehört immer dazu“. Ein Besuch des Mainzer Marktfrühstücks	42
Katja Stolper Hochzeitsfeier 2.0 – digital heiraten in der Corona-Pandemie	52
Mariana Espinola Hurra, die Schule fängt an? Die Schultüte im Kontext der Einschulung	59
Noah Calvin Reichert „Indian Summer“ in Hessen. Das Reenactment indigener Bräuche in der Western-Szene	67
Desirée de Jong Die Macht der Krone. Zur Brauchrolle der Ingelheimer Rotweinmajestäten	78
Ruth Nolte Die zweite Harsberger Frauenkerb	85
Joshua Vogelgesang „Die Amerikaner gehen, Halloween bleibt“! Über die Darstellung eines Brauchs in der Tageszeitung von Bad Kreuznach	95
Magdalena Jasy Lustig Der Heilige Georg, der Besäuer. Fremde Blicke auf einen lokalen Brauch	102

Marie-Sophie Schäfer Das Fest als Quest? Das Weihnachtsfest im Videospiel „Animal Crossing: New Horizons“	112
Mirko Uhlig & Thomas Schneider Custom and Ritual in Cultural Anthropological Scholarship	119
Beitrag	
Wolfgang Seidenspinner Indigene gegen Zivilisierte. Zur Frage nach der Legitimität der Jagd in der modernen Gesellschaft und ihrem Verhältnis zur Natur und Kultur	145

Mirko Uhlig & Christina Niem

EDITORIAL

Wie die vorherige erscheint auch diese Ausgabe unserer Zeitschrift ausschließlich in digitaler Form (open access). Den diesjährigen Themenschwerpunkt bilden in der Hauptsache studentische Texte, die sich mit Bräuchen in einer vernetzten Welt auseinandersetzen, die also einen klassischen Forschungsgegenstand der Kulturanthropologie mit zeitgenössischen Fragestellungen verknüpfen.

Zehn der elf Schwerpunkt-Beiträge stammen aus dem Master-Lehrforschungsprojekt „brauchbar?“ (Sommersemester 2022 bis Wintersemester 2022/23), das unter der Leitung von Theresa Perabo und Mirko Uhlig nach Bedeutungen und Bedeutungswandel von Brauchphänomenen in unserer Gegenwart fragte. Erhebungen zum Zusammenhang von kulturellem (und somit auch medialem) Wandel und Bräuchen unter studentischer Beteiligung haben in Mainz Tradition. Erinnerung sei neben den größer angelegten Studien („Analyse eines Stadtfestes: Die Mainzer Fastnacht“ von 1977 sowie „Brauchforschung regional. Untersuchungen in Rheinland-Pfalz und im Saarland“ von 1989) an ein von Gunther Hirschfelder im Sommersemester 2000 betreutes Studierendenprojekt, das primär der Berichterstattung in Funk und Fernsehen nachging (und dessen Ergebnisse ebenfalls in unserer Zeitschrift veröffentlicht wurden). Seit jener Zeit hat sich nicht nur die Medienlandschaft drastisch verändert – mit Social Media und internetfähigen Endgeräten können wir uns heutzutage viel schneller, bequemer und umfänglicher vernetzen, uns über aktuelle Debatten informieren sowie unsere persönlichen Vorlieben „in Szene“ setzen, was natürlich auch die gesellschaftliche Wahrnehmung und Gestaltung von Bräuchen beeinflusst. Diese neue Gemengelage wirft neue Fragen auf. Wie etwa wird Blackfacing beim Sternsingen verhandelt? Wie verträgt sich der Alkoholkonsum auf dem Mainzer Marktfrühstück mit gesellschaftlichen Erwartungshaltungen? Wie kann eine digitale Hochzeit unter Corona-Auflagen gelingen? Welchen Stellenwert hat die Schultüte im Kontext der Einschulung? Was bedeutet es, innerhalb einer regionalen Western-Szene indigene Bräuche zu begehen? Mit welchen Rollenverständnissen werden Weinköniginnen konfrontiert? Ist die sogenannte Frauenkerb als Antwort auf eine männlich dominierte Brauchdomäne zu verstehen? Was passiert mit einem Brauch, wenn die ursprüngliche Trägergruppe den Ort verlässt? Welchen Einfluss hat der fremde (und womöglich stereotype) Blick (am Beispiel Griechenland) und welche Angebote unterbreitet die säkularisierte Form des Weihnachtsfestes im Videospiel „Animal Crossing: New Horizons“ dem globalen Publikum?

Schon beim flüchtigen Überfliegen mag auffallen, dass die studentischen Texte diesmal etwas „anders“ sind. Dieser Umstand ist schnell erklärt: Ursprünglich sollten die Ergebnisse auf einer eigenen Projekt-Website erscheinen, was aus unterschiedlichen Gründen aber letztlich nicht realisiert werden konnte. Wie muss ein Text gestaltet sein, damit er sowohl wissenschaftlichen Standards als auch den Ansprüchen einer blog-affinen Leserschaft genügt? Nach längeren Diskussionen innerhalb der Projektgruppe stand fest: Die eigenen Texte sollten stets von einem empirischen Fallbeispiel ausgehen, einen szenischen Einstieg haben, der alle Leser:innen sofort abholt, und die Beobachtungen und Interpretationen in pointierter Form ohne unnötigen Jargon präsentieren. Dass die hier versammelten Beiträge also bisweilen etwas essayistisch anmuten und nicht alle Fäden aufgreifen, die ein Fachdiskurs bietet, ist also dem eben skizzierten Projektrahmen geschuldet. Für die Publikation in der Zeitschrift wollten wir den Autor:innen jetzt nicht mehr zumuten, ihren individuellen Stil groß zu verändern. Der Schreibstil ist also in einigen Fällen etwas flotter und vielleicht auch flapsiger als gewohnt. Größere Zusammenhänge können häufig nur angedeutet werden. Wir finden, das macht gerade den Reiz aus. Trotz der Kürze bieten die Texte mit ihren ethnografischen Vignetten instruktive Schlaglichter auf rezente kulturelle Prozesse. Wir sind froh, dass wir die Projektteilnehmer:innen nach einer nun doch längeren Wartezeit für die Veröffentlichung ihrer Arbeiten in der Zeitschrift gewinnen und begeistern konnten.

Den studentischen Texten vorangestellt ist – im Sinne einer fachgeschichtlichen und theoretischen Rahmung – eine Überblicksdarstellung über Erkenntnisinteressen und Herausforderungen der kulturanthropologischen Brauch- und Ritualforschung in einer vernetzten Welt, den Mirko Uhlig & Thomas Schneider beigesteuert haben. Eine englischsprachige Fassung des Aufsatzes schließt den thematischen Schwerpunkt ab.

Der freie Beitrag befasst sich abschließend mit den ethischen Implikationen der kategorialen Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, die nach wie vor großen Einfluss auf das politische Denken der Gegenwart hat. Am kontroversen Beispiel der Jagd setzt sich Wolfgang Seidenspinner kritisch mit der Denkfigur des „edlen Wilden“ und seiner Instrumentalisierung in aktuellen Kolonialismus-Debatten auseinander.

Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre.



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 Feste¹ 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-Tradition² 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 Lokalspezifität 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 Studenten³ 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.⁴ 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).⁵ 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), 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.⁶ 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.⁷

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 eingangs zitierten 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 romantisieren, 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 hinterfragen⁸ 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 (²2007). *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 (²1962). 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 (³1997). *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 (⁵2014). *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). Vöhrenbach.
- 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 (²1993). 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. (2¹⁹⁸⁵). *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/>

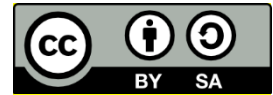
Klag-Ritz, Eva (Red.) (1988). *Der Dürkheimer Wurstmarkt*. Landau.

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>



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-10737>

Inga Malin Köberich

„WIR WOLLEN KEINE ANDEREN MENSCHEN DARSTELLEN, SONDERN EINE ROLLE“. STERNSINGEN UND BLACKFACING?

„Die Sternsinger sind wieder hier, habt Dank für das Öffnen eurer Tür!“ Mit diesen Worten beginnen Tara, Lorena, Mia und Lia ihren Segensgruß, sobald sich die Haustür eines Wohnhauses in Mainz-Finthen öffnet. Es ist der 7. Januar 2023, und anlässlich des christlichen Feiertages der Heiligen Drei Könige ziehen die vier Mädchen durch die Straßen in Finthen. Die Stimmung ist locker. Jauchzend erzählen sie, dass sie sich auf die bevorstehenden Tage freuen. Sie wollen am Samstag und Sonntag die bundesweite karitative Hilfsaktion¹ des Kindermissionswerks Die Sternsinger e.V. unterstützen und Geldspenden für Kinder in Indonesien² sammeln.

Dafür haben sich die Mädchen besonders gekleidet. Sie tragen alle eine königliche Kopfbedeckung und einen Umhang. Lia trägt einen großen goldenen Stern – sie ist die Sternträgerin der Gruppe. Tara, Lorena und Mia sind die

1 Das Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. hat im Jahr 1959 das Sternsingen wieder aufgenommen und neu charakterisiert. Seitdem wird es als bundesweite Hilfsaktion genutzt, um Kinder im Globalen Süden finanziell zu unterstützen. Während das Sternsingen im 16. Jahrhundert noch überwiegend von armen Schüler:innen und Studenten ausgeführt wurde, um die schlechte wirtschaftliche Lage der Schulen zu verbessern, weitete sich der Brauch im 17. und 18. Jahrhundert auf andere soziale Gruppen aus. Menschen aus dem Handwerk, Soldaten und Tagelöhner nutzten den Brauch, um Gaben in Form von Brot, Mehl oder Fleisch zu sammeln. Das Sternsingen hatte demnach den Ruf der Bettelei. Im Zuge der Neuorientierung in den 1950er-Jahren hat sich das Sternsingen in den letzten Jahrzehnten zu der größten Hilfsaktion von Kindern für Kinder entwickelt. In ganz Deutschland verkleiden sich jährlich rund 300.000 Kinder um den 6. Januar und ziehen mit ihren Betreuer:innen durch die Straßen in ihren Gemeinden. Zur historischen Einordnung vgl. Döring 2009, 42.

2 In jedem Aktionsjahr wird ein Motto und ein Land des Globalen Südens bestimmt, um einen pädagogischen Schwerpunkt zu setzen. Die Aktion im Januar 2023 stand unter dem Motto „Kinderschutz in Indonesien“. Die Spenden richteten sich dennoch nicht nur an das jeweilige Mottoland, sondern werden für die Unterstützung von rund 1.400 Projekten jährlich genutzt (vgl. Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. 2023c).

Könige³ der Gruppe. Sie übernehmen die Rollen von Kaspar, Balthasar und Melchior. Zur klassischen Ausrüstung gehören zudem noch ein kleines Weihrauch-Fässchen, ein goldenes Döschen mit Myrrhe und die Spendendose.

Die vier Mädchen ziehen von Tür zu Tür. Sobald sich die Haustür öffnet, stimmen die Mädchen das bekannte Lied „Stern über Bethlehem“ an. Die Bewohner:innen des Hauses wirken erfreut darüber, dass die Mädchen im Königskostüm vor der Tür stehen und das Haus mit Gesang und Weihrauch segnen. Dankend wird ein Aufkleber für die Haustür mit der Aufschrift 20*C+M+B*23⁴ entgegengenommen und eine Geldspende gegeben.

Ellen Heil, eine der beiden Leiterinnen der Sternsinger-Aktion in Mainz-Finthen, betreut die Brauchpraxis schon einige Jahre. Sie zeigt mir Bilder aus den vergangenen Aktionsjahren. Auf denen erkenne ich, dass es vor nicht allzu langer Zeit noch üblich war, dass einige der kostümierten Kinder im Gesicht schwarz angemalt waren. Diese Brauchpraxis konnte ich während meines Besuchs und der Teilnahme an der Sternsinger-Aktion in Finthen 2023 nicht beobachten.

Im Gottesdienst, der den offiziellen Start der Sternsinger-Aktion 2023 markiert, erklärt der katholische Gemeindefereferent den Kindern und der Kirchengemeinde, wofür die Heiligen Drei Könige eigentlich stehen. Er verweist auf die biblische Ursprungsgeschichte⁵ des Sternsingens. In der Bibel heißt es, dass die Heiligen Drei Könige⁶ die Vielfalt der Erde darstellen und symbolisieren sollen, dass alle Menschen gleichwertige Übermittler:innen von Jesu Botschaft seien. Die drei Könige versinnbildlichen die damals drei bekannten Erdteile Afrika, Europa und Asien (vgl. Döring 2006, 57).

Diese Bedeutung lässt eine erste Verknüpfung mit den schwarz geschminkten Gesichtern aus den vergangenen Aktionsjahren vermuten. Doch sind schwarz angemalte Gesichter im Zuge einer zunehmenden Sensibilisierung im Umgang mit Rassismus noch zeitgemäß? Wo liegen die Grenzen zwischen Tradition und Rassismus? Diese Fragen werden in unserer Gegenwart öffentlich, vielfältig und kontrovers diskutiert. Grundlage dieses Beitrags ist ethnografisches Material, das durch Interviews und Feldforschung gesammelt und

3 Da in der Bibel von drei männlichen Königen die Rede ist, wird in diesem Artikel auf die weibliche Form verzichtet. Die vier Mädchen übernehmen die Rollen von Caspar, Melchior und Balthasar, sodass hier nur die männliche Form der verkörperten Figuren verwendet wird.

4 Die Buchstaben stehen für Gottes Segen „Christus Mansionem Benedicat“; übersetzt: „Christus segne dieses Haus“. Die Zahlen stehen für das jeweilige Jahr, in dem das Haus von den Sternsängern gesegnet wurde (vgl. Biesinger 2012, 105).

5 Das Sternsingen reicht bis in das Mittelalter zurück und geht auf die Geschichte der Heiligen Drei Weisen aus dem Morgenland (Matthäusevangelium) zurück. Der Brauch wird heutzutage vom Kinderhilfswerk der katholischen Kirche (Kindermissionswerk) organisiert (vgl. Biesinger 2012, 105).

6 In der Bibel ist nicht direkt von den Heiligen Drei Königen die Rede, sondern von Magiern und Sterndeutern. Erst im 6. Jahrhundert kristallisiert sich das Motiv der Heiligen Drei Könige heraus (vgl. Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. 2023b).

im Anschluss auf Motive, Praktiken, Umgangsweisen und Einstellung hin analysiert wurde (vgl. Schmidt-Lauber 2001; Cohn 2014). Im Dezember 2022 habe ich Magdalena Damrath vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) in Mainz hinsichtlich der Kostümierung der Heiligen Drei Könige befragt. Im Januar 2023 habe ich ein weiteres Interview zu dieser Thematik mit dem Kulturreferenten der Deutschen Bischofskonferenz, Jakob Johannes Koch, geführt. Die Beobachtung wurde in dem Mainzer Ortsbezirk Finthen durchgeführt. Dazu habe ich das Vorbereitungstreffen im November 2022 sowie die Brauchausübung am 7. und 8. Januar 2023 begleitet. Im Anschluss konnte ich ein weiteres Interview mit den zwei Organisatorinnen der Sternsinger-Aktion, Ellen Heil und Anna Pliskat, führen. Die beobachtende Teilnahme am Sternsingen in Mainz sowie qualitative Interviews mit Personen in leitender Funktion sollen Hinweise für eine kulturanthropologische Auseinandersetzung mit der Frage geben, wie sich die Debatte rund um die Kostümierung der Heiligen Drei Könige auf die konkreten Brauchträger:innen in den Gemeinden auswirkt.

Sternsingen im Konflikt?

Im Zuge verschiedener Blackfacing-Debatten, wie zum Beispiel bezüglich des Weihnachtsfestes (vgl. Scheer 2019) oder der Figur des Zwarte Piet in den Niederlanden (vgl. Helsloot 2004; Graf 2010), wurde auch die Kostümierung beim Sternsingen zunehmend kritisch hinterfragt. Die amerikanische Theaterwissenschaftlerin Ayanna Thompson beschäftigt sich mit den Fragen, was Blackfacing überhaupt meint und welche Auswirkungen es auf die Gesellschaft hat. Sie definiert Blackfacing als eine Praxis, in der weiße Menschen mit der Verwendung von Schminke, Ruß, verbranntem Kork, Mineralien, Masken oder ähnlichem die Hautfarbe einer anderen Ethnie imitieren (vgl. Thompson 2020, 19). Die Ursprünge des Blackfacings gehen auf die sogenannten Minstrel Shows in den USA ab Mitte des 19. Jahrhunderts zurück. Weiße Menschen malten sich die Gesichter schwarz an und stellten Schwarze in Form von Tanz und Gesang überspitzt dar. Auch in Deutschland wurden weiße Menschen für verschiedene Theater- oder Filmrollen schwarz angemalt. Susan Arndt (2012, 107) konstatiert, dass Blackfacing in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts zwar deutlich weniger, aber nach wie vor praktiziert werde.

Dagegen haben die schwarzen Gesichter beim Sternsingen eine positiv gemeinte Intention. Man rufe sich an dieser Stelle nochmals den Hintergrund der schwarzen Gesichter beim Sternsingen in Erinnerung. Die geschminkten Gesichter sollen die Vielfältigkeit der Erde symbolisieren und zeigen, dass alle Menschen, egal wie sie aussehen, gleichwertig sind. Trotzdem grenzen sich das Kindermissionswerk und der BDKJ in ihren öffentlichen Auftritten klar vom

Schminken ab. In dem Werkheft des Kindermissionswerks aus dem Jahr 2022 heißt es dazu:

„Auch wenn dieses ‚Blackfacing‘ nichts mit dem Schminken beim Sternsingen zu tun hat, bringen es doch viele Menschen damit in Verbindung. Es kann also für Menschen störend oder verletzend sein, wenn sie sehen, dass Sternsinger sich schwarz schminken“ (Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. 2022, 41).

Auf der Homepage des Kindermissionswerks empfehlen die Verantwortlichen daher, dass Kinder und Jugendliche, die beim Sternsingen mitmachen, nicht geschminkt werden sollen. Das Credo lautet: „Kommt so, wie ihr seid!“ (ebd., 40).

Aufgrund dieser Empfehlung wurde 2023 auch in der Gemeinde Finthen auf das Schminken verzichtet. Ellen Heil erzählt, dass sie sich im Betreuungsteam besprochen und sich dazu entschieden hätten, das Thema Hautfarbe und die Herkunft der Heiligen Drei Könige im Aktionsjahr 2023 nicht zu thematisieren. Diese Position ist auch während meiner teilnehmenden Beobachtung sehr deutlich geworden. Sowohl beim Vorbereitungstreffen im November als auch an den Aktionstagen am 7. und 8. Januar wurde der Fokus auf den karitativen Zweck, das Leben der Kinder in Indonesien und das Sternsingen als Hilfsaktion gerichtet. Die Ursprungsgeschichte und der biblische Hintergrund wurden mit den Kindern nicht besprochen. Auch Abbildungen von den Heiligen Drei Königen, auf denen die Kinder einen Unterschied der Hautfarbe hätten bemerken können, wurden nicht gezeigt. Da 2023 viele Kinder zum ersten Mal beim Sternsingen in Finthen dabei waren, geht Ellen Heil im Interview davon aus, dass das Thema Hautfarbe in Zukunft irrelevant und nicht mehr hinterfragt werden wird:

„Wir haben die Schmink-Sache einfach weggelassen und auch gar nicht erst danach gefragt. Bei uns ist das einfach kein Thema dieses Jahr. Dadurch, dass wir eben auch so viele neue Kinder hatten, kannten die das ja auch nicht aus den vergangenen Jahren. Für die ist das wahrscheinlich normal, dass keiner geschminkt ist“.

Magdalena Damrath als ehrenamtliches Mitglied des Diözesanvorstands des BDKJ in Mainz unterstützt die Aussagen des Kindermissionswerks und berichtet mir im Interview, dass sie in Arbeitsgruppen intensiv daran arbeiten, wie man den ursprünglichen Gedanken, Vielfalt zu zeigen, am besten ohne schwarz geschminkte Gesichter darstellen könne:

„Ich glaube, es geht uns vor allem darum, weg von dem Thema ‚Hautfarbe setzt kulturelle Zugehörigkeit gleich‘ zu kommen. [...] Wir haben so viele verschiedene Kinder bei uns, die sind alle super individuell und wir sind

eigentlich als Gruppe so vielfältig, dass wir uns dafür nicht verstellen oder verkleiden oder anmalen müssen“.

Während das Kindermissionswerk und der BDKJ eine Neuorientierung des Brauches fordern, gibt es aber auch gegensätzliche Stimmen, die diese Entwicklung kritisch hinterfragen. Im Zuge einer Internetrecherche bin ich auf die Aussagen bezüglich der Kostümierung von Jakob Johannes Koch, dem Kulturreferenten der Deutschen Bischofskonferenz aufmerksam geworden. Seine Äußerungen gaben den Anstoß für ein vertiefendes Interview, um Aufschluss über weitere Perspektiven zu dieser Thematik zu gewinnen. Koch betont im Interview:

„In dem Moment, wo die Form den Inhalt verdrängt oder wo die Gestalt den Gehalt verdrängt, da muss man tatsächlich innehalten und einen Restart machen. [...] Die Sternsinger agieren in so einer Zwischenphase, in so einem ‚in between‘: Wir haben das eine abgeschafft, haben aber noch keine neue Form gefunden, um eben diese Diversität und um dieses urchristliche Motiv, dass eben Menschen unterschiedlicher Hautfarbe und aus unterschiedlichen Ethnien gleichwertige Akteur:innen und Adressat:innen von Jesu Frohbotschaft sind, gefunden.“

Koch zufolge entstehe mit dem Weglassen des Schminkens eine sogenannte „Schieflage der ursprünglichen Botschaft der Geschichte der Heiligen Drei Könige“, wie er es im Interview formuliert. Die Bilder, die durch den neuen Ansatz entstehen würden, brächten ihm zufolge „das ursprüngliche Anliegen dieser Diversität nicht mehr so rüber“. Koch plädiert für eine vielfältigere Darstellung der Menschen und fürchtet eine falsche Bildsprache, die durch die Umstrukturierung der Kostümierung der Heiligen Drei Könige entstehen könnte. Sind nur hellhäutige Sternsängerinnen und Sternsinger unterwegs und in den Medien abgebildet, könnten sogenannte White Savior-Stereotype entstehen, wie Koch sagt: „Also hier die Weißen, die helfen, und dort die People of Colour, die eben die Empfängerinnen und Empfänger dieser Hilfe sind.“

Sternsingen ist immaterielles Kulturerbe

Die öffentlichkeitswirksame Bedeutung des Sternsingens wird insbesondere durch die Aufnahme ins „Bundesweite Verzeichnis des immateriellen Kulturerbes“ der UNESCO deutlich. Im Frühjahr 2015 hatte das Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. den Antrag gestellt, am Ende des Jahres erfolgte dann die Aufnahme (vgl. Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. 2023a).

Das kulturpolitische Konzept des immateriellen Kulturerbes zeichnet sich (mittlerweile) durch seinen besonders dynamischen Charakter aus. Im Gegensatz zu kulturellen Monumenten und Objekten scheinen die Praktiken und Wissensbestände, die als immaterielles Kulturerbe nobilitiert werden, als weniger fixiert und unterliegen einem stetigen Transformationsprozess, der an den gesellschaftlichen Wandel gebunden ist (vgl. Wulf 2006, 66; Tauschek 2013; Tauschek 2020). Da der menschliche Körper als Medium dient, entwickelt sich immer wieder ein neues Verständnis der jeweiligen Praktik – so jedenfalls aus Sicht einer sozialkonstruktivistisch argumentierenden Kulturwissenschaft. Immaterielles Kulturerbe kann, so das politische Versprechen,

„Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ein ausgewogenes Verhältnis bringen. Einerseits werden durch Brauchausübungen traditionelle Werte und soziale Praktiken übermittelt, andererseits tragen sie dazu bei, diese an die aktuellen Anforderungen und Bedürfnisse der Gemeinschaft anzupassen“ (Wulf 2006, 68).

Dieser Punkt ist auch für die Entwicklung der Kostümierung beim Sternsingen zentral, denn nicht nur der transformative Charakter des immateriellen Kulturerbes, sondern auch der Aspekt der Friedenssicherung dienen der Legitimation, auf das Schminken der Gesichter während der Brauchpraxis zu verzichten.

Ein abschließender Blick auf die Brauchpraxis in Mainz-Finthen

Während das Schminken bis vor ein paar Jahren noch ein fester Bestandteil der Brauchsymblik des Sternsingens in Finthen war, zeigen die aktuellen Beobachtungen sowie der Umgang der lokalen Gemeinschaft mit diesem Gegenstand, dass sich Bräuche durchaus in einem dynamischen Prozess befinden und stets an aktuelle Geschehnisse sowie gesellschaftliche Strukturen angepasst werden. Wie bereits erwähnt, wurde die Hautfarbe der Heiligen Drei Könige im Jahr 2023 nicht öffentlich thematisiert. Demnach wurde den Kindern von Anfang an erklärt, dass ihr Kostüm aus einem Umhang und einer Krone bestehe. Um auf den Titel meines Beitrags zurückzukommen, geht es den Brauchaktuer:innen beim Sternsingen darum, durch die Kostümierung eine Rolle einzunehmen, nicht einen anderen Menschen darzustellen. Magdalena Damrath vom BDKJ betont, dass ein Umhang oder eine Krone jederzeit wieder abgelegt werden können, eine Hautfarbe sei jedoch etwas Beständiges.

In Finthen hat diese politische Dimension allerdings keinen großen Platz eingenommen. Ellen Heil berichtet im Interview, dass sie selbst von der politischen Debatte gar nicht so viel mitbekommen habe und die Informationen primär durch den kirchlichen Gemeindeferenten an sie herangetragen wurden.

Das Schminken hingegen sei vor Ort schon immer recht offen gehalten worden, wie Ellen Heil betont:

„Es gab dann Kinder, die gefragt haben: ‚Welcher König ist der schwarze? Der möchte ich nicht sein. Ich nehme einen von den anderen beiden.‘ Man hat da einfach offen darüber gesprochen. [...] Es wurde kein Kind dazu gezwungen. Dann gab es in der Gruppe eben keinen schwarzen König. Also, das haben wir schon immer sehr locker gehandhabt.“

Dass das Schminken dennoch nicht ganz aus der Brauchpraxis verschwunden ist, zeigt die Beobachtung, dass einige Eltern diesbezüglich bei den Betreuerinnen der Gemeinde nachgefragt haben, wie Ellen Heil berichtet. In diesen Fällen möchte der Sternsinger e.V. aufklären. Der Verein bietet Aufklärungsmaterialien in Form von Literatur, Spielen und Filmen an, die durch die ehrenamtlichen Betreuer:innen an die Eltern und ihre Kinder weitergegeben werden können.

Die in Finthen geäußerte Intuition, dass das Schwarz-Schminken in Zukunft durch das Nicht-Thematisieren keine Rolle mehr einnehmen werde, deckt sich mit dem dezidierten Ziel des BDKJ:

„Ich glaube“, sagt Magdalena Damrath, „gerade das Thema Blackfacing ist eine Debatte, die aktuell sehr, sehr wichtig ist. Aber ich wünsche mir, dass sie eigentlich unnötig ist demnächst, weil sie einfach für so irrelevant gehalten wird. Also sie wird nicht praktiziert, weil sie so irrelevant ist, weil man einfach diese Intention dadurch nicht verfolgt und den Gedanken irgendwie außer Acht lässt“.

Für Magdalena Damrath stehen die Hilfsaktion und das Füreinander im Fokus der Sternsinger-Aktion. Füreinander da sein – für die Kinder im Globalen Süden, aber auch für die Menschen in der Gemeinde. Demnach sollte die Vielfalt der Erde nicht etwa durch schwarz angemalte Gesichter repräsentiert werden, sondern indem den Kindern Einblicke in die Lebenswelten anderer Kinder ermöglicht werden. Das ist für die Gemeinde allerdings keine neue Erkenntnis. Ellen Heil berichtet, dass dies bereits der Fokus der letzten Jahre gewesen sei.

Die kulturanthropologische Begleitung der Sternsingeraktion in Finthen hat gezeigt, dass sich zentrale Elemente dieses Brauchs gerade in einem Wandel befinden. Diese Entwicklung ist insbesondere auch durch den Charakter von Bräuchen im Kontext des immateriellen Kulturerbes sichtbar und relevant geworden. Die Ursprünge des Brauches und eine konkrete Herkunftsbeschreibung mit der damit verbundenen Thematisierung von Hautfarben der Heiligen Drei Könige werden immer weniger bzw. anders mit den Kindern besprochen. Im Hinblick darauf, dass die Herkunft und eine womöglich damit verbundene Hautfarbe der Heiligen Drei Könige innerhalb der Sternsinger-Aktion

nicht tiefergehend mit den teilnehmenden Kindern diskutiert wurden, bleibt zu fragen, in welchen Kontexten sich die Kinder über die Sternsinger-Aktion hinaus mit der biblischen Ursprungsgeschichte und Abbildungen der Heiligen Drei Könige beschäftigen. Dazu würde sich eine anschließende und umfangreichere Untersuchung in Schulen oder Kindergärten anbieten.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die politische Debatte rund um die Kostümierung der Sternsinger auf einer anderen Ebene verortet ist. Die lokalen Brauchakteur:innen beteiligen sich an den Diskussionen nicht zwangsläufig. In den lokalen Zusammenhängen scheint es vielmehr darum zu gehen, durch eine konkrete Hilfsaktion den christlichen Gedanken der Nächstenliebe zu vermitteln und mehr in den Fokus zu rücken.

Literatur

- Arndt, Susan (2012). *Die 101 wichtigsten Fragen – Rassismus*. München.
- Biesinger, Albert (2012). Kinder als Botschafter des „Offenen Himmels“ – eine religionspädagogische Würdigung. In: Kießling, Klaus & Krämer, Klaus (Hg.). *„Die Sternsinger, wenn's die nicht gäbe!“ Positionen und Perspektiven* (99–111). Ostfildern.
- Cohn, Miriam (2014). Teilnehmende Beobachtung. In: Bischoff, Christine; Oehme-Jüngling, Karoline & Leimgruber, Walter (Hg.). *Methoden der Kulturanthropologie* (71–85). Bern.
- Döring, Alois (2006). *Rheinische Bräuche durch das Jahr*. Köln.
- Döring, Alois (2009). *Heilige Helfer. Rheinische Heiligenfeste durch das Jahr*. Köln.
- Graf, Andrea (2010). *Sinterklaas und Zwarte Piet in Blomberg/Lippe. Integration, Gestaltung und Wandel des niederländischen Nikolausbrauches* (Münsteraner Schriften zur Volkskunde/Europäischen Ethnologie, 15). Münster.
- Helsloot, John (2004). Nikolausfest und nationale Identität in Holland. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 19 (1), 158–170.
- Scheer, Monique (2019). Approaching Christmas through Conflict. In: Klassen, Pamela E. & dies. (Hg.). *The Public Work of Christmas. Difference & Belonging in Multicultural Societies* (17–35). London.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (2001). Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Göttlich, Silke & Lehmann, Albrecht (Hg.). *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie* (165–186). Berlin.
- Tauschek, Markus (2013). *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin.
- Tauschek, Markus (2020). Tradition. In: Heimerdinger, Timo & ders. (Hg.). *Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch* (490–519). Münster.

Quellen

- Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. (2022). Kommt so, wie ihr seid! Warum wir empfehlen, Sternsinger nicht mehr schwarz zu schminken. *Werkheft* 2022, 40–41. https://www.sternsinger.de/fileadmin/bildung/Dokumente/dks/2022_dks_material/2022_dks_werkheft_final.pdf
- Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. (2023a). Lebendiges Brauchtum für eine bessere Welt. Sternsingen ist immaterielles Kulturerbe. <https://www.sternsinger.de/nachrichten/sternsingen-ist-immaterielles-kulturerbe>
- Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. (2023b). Sternsinger-FAQ. Warum sucht man die „Heiligen Drei Könige“ in der Bibel vergeblich? <https://www.sternsinger.de/sternsingen/sternsinger-faq/#collapse4008>
- Kindermissionswerk Die Sternsinger e.V. (2023c). Sternsinger-FAQ. Wohin geht das gesammelte Geld? <https://www.sternsinger.de/sternsingen/sternsinger-faq/#collapse3992>
- Die Interviews mit Magdalena Damrath sowie mit Ellen Heil und Anna Pliskat wurde am 14.12.2022 bzw. 17.01.2023 in Mainz geführt. Mit Jakob Johannes Koch wurde am 12.01.2023 ein Telefoninterview geführt. Die teilnehmende Beobachtung fand im Zeitraum vom 7. bis zum 8.01.2023 statt.



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-10738>

Annabelle Hagelstein

„WEIN GEHÖRT IMMER DAZU“. EIN BESUCH DES MAINZER MARKTFRÜHSTÜCKS

Das Mainzer Marktfrühstück ist ein fester Bestandteil des Mainzer Stadtlebens. Samstags kann auf dem Wochenmarkt am Liebfrauenplatz nicht nur eingekauft, sondern auch gefrühstückt werden, und zwar auf Mainzer Art mit „Weck, Worscht und Woi“ – Wein zum Frühstück!? Dieser Beitrag untersucht die Bedeutung des Weins für eine regionale Identität. „Identität“, das sei direkt erwähnt, stellt ein komplexes Konzept der Forschung dar, dessen Nutzung viele Schwierigkeiten mit sich bringt. Vor allem die genaue Bestimmung oder Verortung kollektiver, nationaler oder lokaler Identitäten birgt Gefahren und kann zu Verallgemeinerungen und pauschalen Bewertungen sozialer Gruppen führen. Im Falle dieser Forschung soll daher nicht versucht werden, über das Marktfrühstück auf eine lokale Identität in Mainz zu schließen. Vielmehr möchte ich anhand einzelner Beispiele aus der Feldforschung diskutieren, wie das Marktfrühstück als mögliches Element einer lokalen Identität fungieren kann (vgl. hierzu grundlegend Assmann 1993; Bausinger 1994).

Seit 1999 findet das Marktfrühstück in der heute bekannten Form jeden Samstag von März bis November auf den Plätzen rund um den Mainzer Dom statt.¹ Als Veranstalter fungiert der Mainzer Winzer e.V.² Von 9 bis 15 Uhr wird an den Verkaufsständen am Liebfrauenplatz und Leichhof im wöchentlichen Wechsel durch einen Mitgliedsbetrieb des Mainzer Winzer e.V. Wein zum Ver-

1 Im Jahr 1999 wurde zum ersten Mal Wein statt Bier ausgegeben (vgl. Allgemeine Zeitung Mainz vom 25.04.2024). Bis zur Saison 2022 startete das Mainzer Marktfrühstück im April. Zur Saison 2023 wurde der Veranstaltungsbeginn in den März vorgezogen, um den hohen Andrang organisatorisch besser bewältigen zu können.

2 Der Mainzer Winzer e.V. ist ein Zusammenschluss von 23 Weinbetrieben aus dem Mainzer Stadtgebiet. Der Verein veranstaltet u.a. das Marktfrühstück, Weinproben sowie Weinberg-rundfahrten und ist mit Verkaufsständen bei unterschiedlichen Veranstaltungen wie dem Mainzer Weinmarkt im Stadtpark, dem Mainzer WeinUFER, dem Johannisfest und Weinfesten in der Region vertreten (vgl. Mainzer Winzer e.V. 2023).

zehr vor Ort ausgeschenkt (s. Abbildung 1). Zeitgleich und in direkter räumlicher Nähe findet der Mainzer Wochenmarkt statt. Dort werden Backwaren, Antipasti, belegte Brötchen und weitere Speisen auch für den örtlichen Verzehr verkauft. Unter anderem gibt es dort die für Mainz typische Mahlzeit „Weck, Worscht und Woi“.³ Besucher:innen des Marktfrühstücks nutzen dieses Angebot, um ein „Frühstück“ zusammenzustellen, das mit einem passenden Wein kombiniert werden kann.



Abbildung 1: Auf dem Liebfrauenplatz, 05.11.2022
(Foto: Annabelle Hagelstein)

Mit Besucher:innenzahlen von bis zu 4.000 Menschen gilt das Marktfrühstück als populäre Veranstaltung, die sowohl von Bewohner:innen der Stadt als auch

3 Der Wein wird in Mainz häufig als Teil des sogenannten „Nationalgerichts“ der Mainzer:innen – „Weck, Worscht und Woi“ – verzehrt. Hierbei handelt es sich um eine Kombination aus meist kalter Fleischwurst, einem Brötchen (Weck) und Wein bzw. Weinschorle (vgl. Landeshauptstadt Mainz 2023).

von Tourist:innen aufgesucht wird. Zu den Besucher:innen zählen Jugendliche (ab ca. 16 Jahren), Studierende, Familien mit Kindern und Senior:innen. An Spieltagen des Mainzer Fußballvereins 1. FSV Mainz 05 besuchen auch Fußballfans das Marktfrühstück, um vor dem Stadionbesuch gemeinsam etwas zu trinken. Der hohe Zulauf führte in den vergangenen Jahren aber auch zu Kritik durch Mainzer Ladenbesitzer:innen und Anwohner:innen. Sie beschwerten sich über zurückbleibenden Müll und öffentliches Urinieren (vgl. Merkurist 2022).

Im folgenden Beitrag möchte ich mich also näher mit dem Wein als Bestandteil des Mainzer Marktfrühstücks beschäftigen, denn das Marktfrühstück dient in erster Linie dem Weinverkauf. Aber welcher Symbolwert wird dem Wein im hier skizzierten Kontext und welche Bedeutung wird dem gemeinsamen Weinkonsum beigemessen? Um Antworten zu finden, bin ich „ins Feld“ gegangen und habe im Oktober und November 2022 sowie im März 2023 teilnehmend beobachtet. Dabei haben sich Forschungsgespräche mit Besucher:innen(-gruppen) ergeben. Im Vergleich zum Interview stellt das Forschungsgespräch eine spontane Kommunikationsart im Forschungsprozess dar, die während einer teilnehmenden Beobachtung angewendet wird. Es handelt sich eher um eine informelle Unterhaltung (vgl. Gajek 2014, 57). Zu meinen Gesprächspartner:innen zählten eine Einzelperson (24 Jahre), zwei Ehepaare (ca. 50–60 Jahre), zwei Dreiergruppen (ca. 20–30 Jahre) und drei Zweiergruppen (ca. 20–30 Jahre), so dass ein breiteres Wahrnehmungsspektrum hier zumindest angedeutet werden kann.

Rheinhessen, Mainz und der Wein

Die rheinland-pfälzische Landeshauptstadt Mainz gehört zu Rheinhessen,⁴ dem mit ca. 27.000 ha Rebfläche größten Weinbaugebiet Deutschlands (vgl. Rheinhessen 2023). Zwei Drittel der in Rheinhessen angebauten Weinreben sind Weißweinreben wie Riesling, Silvaner, Müller-Thurgau und Grauburgunder; ein Drittel besteht aus Rotweinreben wie Dornfelder und Spätburgunder (vgl. Deutsches Weininstitut 2023). Mainz zählt seit 2008 zu den „Great Wine Capitals“,⁵ und wird vom Mainzer City- und Tourismusmarketing als „Weinhauptstadt Deutschlands“ vermarktet (vgl. Mainz-Tourismus 2023).

Wie die Stadt Mainz und das Deutsche Weininstitut betonen, sollen bereits die Römer vor über 2.000 Jahren die ersten Weinreben in der Region angebaut

4 Rheinhessen wird im Norden, Westen und Osten durch den Rhein begrenzt und erstreckt sich südlich bis nach Worms (vgl. Deutsches Weininstitut 2023).

5 „Great Wine Capitals“ ist ein 1999 gegründetes internationales Netzwerk renommierter Weinregionen und setzt sich für die Förderung von Tourismus, Bildung und Wirtschaftsbeziehungen zwischen den aktuell zwölf Mitgliedsregionen ein (vgl. Great Wine Capitals 2024).

haben (vgl. Landeshauptstadt Mainz 2023; Deutsches Weininstitut 2023). Eindeutige historische Nachweise hierfür fehlen allerdings. Zwar sind Weinimport und -konsum für die römische Zeit nachgewiesen, die lokale Weinproduktion kann jedoch erst ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. belegt werden (vgl. König 2019, 21). Auch wenn der frühe Weinanbau zu Marketingzwecken besonders hervorgehoben wird, lässt sich festhalten, dass der Wein seit der Antike einen bedeutenden wirtschaftlichen Faktor für die Region und damit einen Fixpunkt für eine regionale Identität darstellt (vgl. ebd., 13).

Die Geschichte des Weinkonsums wurde von diversen politischen, wirtschaftlichen und landwirtschaftlichen Wandlungen und Prozessen beeinflusst. Auch das Image des rheinhessischen Produkts hat Höhen und Tiefen durchlebt: Während es noch in den 1980er-Jahren als „verramschtetes Massenprodukt“ (Klein 2020, 57) galt, wird der Wein heute als „Lifestyle-Produkt“ (ebd., 58) bezeichnet und steht vor allem als Symbol für Hochwertigkeit und Genuss (vgl. Best & Hirschfelder 2020, 18–19).



Abbildung 2: Besucher:innengruppe mit Weißweinschorle, 04.03.2023
(Foto: Annabelle Hagelstein)

Was wird getrunken? Das Angebot der Mainzer Winzer

Da sich die Weingüter des Mainzer Winzer e. V. mit dem Ausschank abwechseln, variiert auch das Angebot von Woche zu Woche. In der Regel umfasst es Silvaner, Riesling, Burgunder, Sauvignon Blanc, Scheurebe und Rosé-Weine.

Mit Mineralwasser gemischt sind sie außerdem als Weinschorle im 0,4 l-Glas erhältlich. Zudem kann vor Ort Mineralwasser zum selbständigen Mischen einer Weinschorle gekauft werden. Neben den alkoholischen Getränken wird auch Traubensaft und -schorle angeboten. Die Pfandgläser tragen den Schriftzug „Der Mainzer Wein“ sowie das Logo des Mainzer Winzer e. V. und das Mainzer Rad aus dem Stadtwappen (s. Abbildung 2 u. 3).



Abbildung 3: Eine Besucherin füllt ihr Glas auf, 12.11.2022 (Foto: Annabelle Hagelstein)

„Ein Mainzer Ding“ – Der Wein

„Tatsächlich mag ich Wein gar nicht, aber hier geht das irgendwie“, erklärt mir ein Student, der sich mit Freunden auf dem Marktfrühstück getroffen hat. Dass der Wein auf jeden Fall zum Mainzer Marktfrühstück dazugehöre, wurde auch in anderen Gesprächen mit Besucher:innen betont. Auf die Frage, was sie mit dem Marktfrühstück verbinden, lautete die Antwort bei allen Gesprächspartner:innen: Wein. Ob man Wein möge oder nicht, scheint irrelevant zu sein, denn es sei ein „Mainzer Ding, hier Weinschorle zu trinken“, und andere Getränke würden nicht zur „Atmosphäre“ passen.

Ein Student (ca. 25 Jahre alt) beschreibt das Marktfrühstück als „Besäufnis [...], aber ein bisschen schicker“. Zwar könne man auch andere Getränke mitbringen, doch Wein zu trinken, finde er „feiner, als sich mit Bier [...] zu betrinken“. Eine ähnliche „ästhetische“ Einstellung äußert ein anderer Besucher (ca. 30 Jahre alt) mir gegenüber. Seinem Gefühl nach stünde Bier eher für ein Saufgelage und sei „asozial“. Der Konsum von Wein am Morgen, wie ihn viele Besucher:innen des Marktfrühstücks praktizieren, sei hingegen sozial akzeptiert. Der Wein wird als „genusswürdig“ (Klein 2020, 58) wahrgenommen. Diese auch symbolisch aufgeladene Zuschreibung scheint aus Sicht der befragten Besucher:innen den morgendlichen Konsum von Wein zu legitimieren.

Winzerwein oder Supermarktwein?

Dass der gemeinsame Weinkonsum im Mittelpunkt des Marktfrühstücks steht, lässt sich zunächst auf den kommerziellen Hintergrund – den Weinausschank der Mainzer Winzer – zurückführen. Es fällt jedoch auf, dass nicht alle Besucher:innen Wein von den Ständen der Winzer trinken, sondern auch selbst Wein mitbringen. Hierbei handelt es sich nach meinen Beobachtungen vor allem um Besucher:innen im Alter zwischen 16 und 30 Jahren. Einige, mit denen ich mich unterhalten konnte, erklärten hierzu, dass ihnen der Wein mit Preisen zwischen 4,50 bis 5 Euro pro Glas Wein oder Weinschorle an den Verkaufsständen zu teuer sei. Günstiger sei es, Wein und Mineralwasser im Supermarkt zu kaufen und zum Marktfrühstück mitzubringen. Die Weinschorle wird dann vor Ort in eigenen Papp- oder Plastikbechern gemischt, alternativ wird der Wein auch in die Wasserflasche umgefüllt und dann aus dieser direkt getrunken. Weinkonsum scheint also für Besucher:innen ein wichtiges Element des Marktfrühstücks zu sein. Aus Preisgründen wird jedoch teilweise auf den Wein der Winzer:innen verzichtet. Dazu äußerte sich ein ca. 30-jähriger Besucher kritisch:

„Naja, das ist halt hier regional und das organisieren ja die Winzer aus der Region und das ist Winzerwein, den man hier trinken kann. Das find ich, kann man schon unterstützen, schmeckt auch besser. Anstatt sich hier auf die Gass zu stellen und Tetrapackwein zu trinken.“⁶

Im Gespräch mit einem Ehepaar (ca. 60 Jahre) wurde mir Ähnliches berichtet. So beschrieb die Frau, dass sie „nur hier am Stand [...] von den Winzern“ Wein kaufen würden. Hier wird ersichtlich, dass klar zwischen dem Winzerwein aus Mainz und dem Supermarktwein differenziert wird. Der Winzerwein wird von

6 Das Mitbringen von Wein ist für die Winzer ein großes Ärgernis, zudem muss die Stadt diese mitgebrachten Flaschen entsorgen, was auch im Jahr 2024 ein diskutiertes Thema ist (vgl. Allgemeine Zeitung Mainz vom 25.04.2024).

Besucher:innen als hochwertiger wahrgenommen und die regionale Herkunft des Produkts positiv gewertet. Der Rückbezug auf regionale Konsumgüter und Gerichte wird in der kulturanthropologischen Nahrungsforschung unter anderem als Gegenbewegung zu Globalisierungsprozessen gedeutet (vgl. Heimerdinger 2005, 209). Eine „Revitalisierung der regionalen Küche“ ist laut Konrad Köstlin (1991, 148) seit den 1970er-Jahren zu beobachten. Auf dem Marktfrühstück äußert sich dieses Bedürfnis nach Regionalität insbesondere bei jenen Besucher:innen, die betonen, ausschließlich regionalen Winzerwein zu kaufen. Die Herkunft eines Produkts, so konstatiert Michael Simon (2018, 154), könne eine Authentizität vermitteln, welche „in der Gegenwart ein stark nachgefragter Wert“ sei. Durch den Fokus auf Winzer:innen aus Mainz wird der Wein auf dem Marktfrühstück als einzigartiges und (im Gegensatz zu großindustriell hergestelltem Wein) authentisches Produkt präsentiert. Wie Köstlin (1991, 149) bezüglich der Nobilitierung regionaler Produkte schon zu Beginn der 1990er-Jahre ausgeführt hat, werden regionalen Kulturen im Zuge der Globalisierung eine „besondere, identitätsstiftende Bedeutung zugesprochen“. Konsumgüter können demnach auch stellvertretend für regionale Zuschreibungen stehen und identitätsstiftend wirken. Dieses kulturelle Muster wirkt auch im Zusammenhang des Mainzer Marktfrühstücks und wird vom städtischen Marketing gefördert.

Weinkonsum und lokale Identität

Mainz blickt auf eine lange Weingeschichte zurück. Stadt und Wein sind also eng miteinander verbunden. Was bewirkt diese Beziehung zwischen Mainz und dem Wein bei den Besucher:innen des Marktfrühstücks?

Ein zugezogener Besucher (ca. 30 Jahre alt) erklärt mir, dass er aus einer Bierregion käme, den Wein aber über die Jahre auch zu schätzen gelernt habe. Anschließend stellt er fest, dass „man [...] halt schon irgendwie eine Connection zum Ort [bildet] mit dem, was man trinkt“. Der Wein stellt augenscheinlich ein lokales Merkmal von Mainz dar, welches die Stadt von der Herkunftsregion des Besuchers unterscheidet. Der Weinkonsum schafft eine unmittelbare Verbindung mit Mainz. Dass das Marktfrühstück charakteristisch für Mainz sei, klingt im Gespräch mit einem Studenten (ca. 25 Jahre alt) an:

„Wenn ich Besuch habe und die übers Wochenende da sind, dann nehme ich die mit zum Marktfrühstück, weil ich’s irgendwie besonders finde und ich das denen dann zeigen will. [...] Und man hat eigentlich schon ganz Mainz gezeigt, so mit Wein und Dom.“

Wein und Marktfrühstück bilden für den Besucher spezifische Merkmale der Stadt, die anscheinend selbstverständlich mit Mainz verknüpft sind. Diese Besonderheiten möchte der befragte Besucher mit Außenstehenden teilen. Es klingt fast eine Art Stolz an, Teil dieser Stadt zu sein.

Wein wird als regionalspezifisches Konsumgut von unterschiedlichen Akteuren inszeniert und als solches von den Besucher:innen wahrgenommen und wertgeschätzt. Es wird als charakteristisch für Mainz definiert, vor allem eben durch die Stadt und regionale Player. Auf der Webseite der Weinbauregion Rheinhessen heißt es beispielsweise:

„Typisch Mainz ist das ‚Marktfrühstück‘ auf dem Mainzer Wochenmarkt. Vom Frühsommer bis in den Frühherbst hinein ist es ein unverzichtbares Samstags-Ritual der Mainzer Weinfreunde. Zu diesem speziellen ‚Frühstück‘ auf dem Liebfrauenplatz gehört neben der obligatorischen Fleischwurst eben auch ein gutes Glas Mainzer Wein.“ (Rheinhessen 2023)

Begriffe wie „typisch“, „unverzichtbar“, „obligatorisch“ und „Ritual“ unterstreichen die vermeintliche Einzigartigkeit der Veranstaltung. Der regional hergestellte Wein wird als essenzielles Element des Marktfrühstücks hervorgehoben und mit der Selbstdarstellung der Stadt Mainz – und so mit einem spezifisch gelenkten Identitätsregime – verbunden. Durch die regionale Verortung bzw. gewollte Platzierung nimmt der Wein eine „identifikatorische Verweisfunktion“ (Heimerdinger 2005, 209) ein. Von lokaler Identität ist nach Jochen Schlicht (2003, 62) die Rede, wenn durch „Interaktion entstandene Vorstellungen, (Selbst-)Bilder und Symbole, [...] die sich auf einen bestimmten Raum beziehen [...], räumliche Zugehörigkeit vermitteln.“ Wir haben es in diesem Beispiel also mit der Konstruktion einer regionalen bzw. lokalen Identität zu tun. Wie Schlicht (ebd.) darüber hinaus ausführt, „gründet die Stadt [...] als Identitätskonstituente auf konkrete Erfahrung“. Die lokale Identität basiere demnach auf dem „direkt Erfahrbare[n]“ (ebd.) in einem überschaubaren Raum und damit auf klarer Abgrenzung nach außen. Das Marktfrühstück kann als konkrete Erfahrung verstanden werden, die durch ihre Ortsgebundenheit nach innen eingrenzt. Die Besucher:innen verorten sich in der Stadt und nehmen sich als Teil dieser kulturellen Konfiguration wahr. Die Teilnahme am Marktfrühstück kann demnach ein Zugehörigkeitsgefühl evozieren und stärken.

„Wein gehört immer dazu“

Das Mainzer Marktfrühstück dient zunächst dem Weinabsatz der Mainzer Winzer und ist somit eine rein kommerzielle Veranstaltung. Wie in den Gesprächen mit Besucher:innen anklingt, wird dem Marktfrühstück ein hoher Wert beigemessen. Insbesondere der Wein stellt ein somit unverzichtbares Element des

wöchentlichen Events dar. Auch für Menschen, die Wein eigentlich nicht trinken bzw. mögen, bildet dessen Konsum den Kern des Marktfrühstückbesuchs. Die enge Relation zwischen Marktfrühstück und Wein lässt sich auch an dem Detail beobachten, dass einige Menschen eigenen (kostengünstigeren) Wein mitbringen, um Teil der identitätsstiftenden Zusammenkunft sein zu können. Menschen, denen die Preise an den Verkaufsständen zu hoch sind, lassen sich nicht von ihrem Marktfrühstückbesuch abbringen. Des Weiteren ließ sich beobachten, dass das Marktfrühstück von einigen Besucher:innen nicht als Veranstaltung eines Winzervereins wahrgenommen wird und der ökonomische Veranstaltungs(hinter)grund nicht bekannt ist. Vielmehr scheint das Marktfrühstück als wöchentlicher Treffpunkt etabliert zu sein, an dem Wein getrunken wird. Andere Besucher:innen wiederum legen besonderen Wert auf die regionale Herkunft des Winzerweins und schreiben ihm eine hohe Qualität zu. Das Marktfrühstück hat demnach mehrere Funktionen und Bedeutungsebenen und diese Ambivalenz sollte, bei allen Hinweisen auf eine lokale Identität, nicht aus dem Blick geraten.

Literatur

- Best, Daniel & Hirschfelder, Gunther (2020). Weinbau und Trinkkultur – Stufen der Entwicklung, Phasen des Wandels. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 55, 9–21.
- Gajek, Esther (2014). Lernen vom Feld. In: Bischoff, Christine; Oehme-Jüngling, Karoline & Leimgruber, Walter (Hg.). *Methoden der Kulturanthropologie* (53–68). Bern.
- Heimerdinger, Timo (2005). Schmackhafte Symbole und alltägliche Notwendigkeit. Zu Stand und Perspektive der volkskundlichen Nahrungsforschung. *Zeitschrift für Volkskunde*, 101 (2), 205–218.
- Klein, Bianca (2020). Feste feiern mit Wein – Ethnografische Beobachtungen auf Weinfesten in Rheinhessen. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 55, 55–76.
- König, Margarethe (2019). Der römische Weinbau in Rheinland-Pfalz. In: Matheus, Michael (Hg.). *Weinkultur und Weingesichte an Rhein, Nahe und Mosel* (13–26). Stuttgart.
- Köstlin, Konrad (1991). Heimat geht durch den Magen. Oder: Das Maultaschensyndrom – Soul-Food in der Moderne. *Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg*, 4, 147–164.
- Schlicht, Jochen (2003). *Die Rottweiler Fasnet als „heimatliches“ Symbol. Zum Einfluss städtischer Festkultur auf lokale Identität*. Rottweil.

Simon, Michael (2018). Saufen als kulturelles Erbe? Zum Alkoholkonsum auf deutschen Volksfesten. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 33 (2), 146–156.

Quellen

Allgemeine Zeitung Mainz (25.04.2024): Ein dickes ‚W‘ zum Jubiläum. Mainzer Marktfrühstück wird seit 25 Jahren in dieser Form gefeiert.

Deutsches Weininstitut (2023). Rheinhessen. <https://www.deutsche-weine.de/anbaugebiet/70/rheinhessen>

Great Wine Capitals (2024). About. <https://www.greatwinecapitals.com/about/>
Landeshauptstadt Mainz (2023). Weinerlebnis. <https://www.mainz.de/tourismus/weinerlebnis/weinerlebnis.php>

Mainz-Tourismus (2023). Weinhauptstadt. <https://www.mainz-tourismus.com/entdecken-erleben/wein-genuss/weinhauptstadt>

Merkurist (2022). „Unzumutbare Zustände“: Ladenbesitzer klagen gegen Mainzer Marktfrühstück. https://merkurist.de/mainz/grossevent-unzumutbare-zustaeude-ladenbesitzer-klagen-gegen-mainzer-marktfruehstueck_11t

Rheinhessen (2023). Die Mainzer Winzer. <https://www.rheinhessen.de/mainzer-winzer-ev>

Rheinhessen (2023). Rheinhessen – Wo Weine zuhause sind. <https://www.rheinhessen.de/weinregion-rheinhessen>

Die Feldgespräche auf dem Mainzer Marktfrühstück wurden geführt am 05.11. sowie 12.11.2022.



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-10739>

Katja Stolper

HOCHZEITSFEIER 2.0 – DIGITAL HEIRATEN IN DER CORONA-PANDEMIE

Digitale Hochzeitsfeier? Das mag zunächst unvorstellbar, gar unrealistisch klingen. Dem pandemiebedingten Lockdown trotzend, ließ sich das Brautpaar Axel (60) und Karin (58) nicht von ihren Hochzeitsplänen abhalten. Sie feierten stattdessen im November 2020 digital. „Naja“, erzählt mir Axel, der Bräutigam, in einem Interview,

„dann haben wir uns nach knapp drei Jahren oder so entschieden zu heiraten und haben das geplant. So richtig, wie sich das gehört, generalstabsmäßig ein Weingut gebucht und mit Musik und Catering und allem Pimpampum, was man sich so vorstellen kann, und Einladungen verschickt und alles vorbereitet. Und dann kam halt Corona. Und da haben wir überlegt, was wir tun: Okay, was machen wir? Absagen? Oder verschieben? Und dann haben wir gesagt: Absagen geht gar nicht, wir heiraten trotzdem.“

Heiraten im Lockdown? Axel und Karin sagen „Ja“

Durch die Corona-Pandemie haben sich zwangsläufig viele Veränderungen in unserer Alltags- und Lebenswelt ergeben. Während des Lockdowns mussten zahlreiche öffentliche Veranstaltungen und private Treffen abgesagt werden – oder sie fanden digital statt. Beobachtungen aus dem eigenen Umfeld zeigten, dass vor allem Hochzeitspläne vorübergehend verworfen und die Feierlichkeiten verschoben wurden.

Für Axel und Karin aus Karlsruhe kam eine Terminänderung nicht infrage. Dem Bräutigam zufolge war es zum einen reiner Trotz, sich „von einem blöden Virus nicht in die Suppe spucken [zu] lassen“. Zum anderen bestand der gemeinsame Wunsch darin, wenigstens nach der Trauung im kleinsten Kreis, Familie und Freunde an ihrem Glück teilhaben zu lassen. Diese intensiven Überlegungen führten zur kurzfristigen Entscheidung, die Hochzeitsfeier mit 150 ge-

ladenen Gästen von zu Hause aus über die Plattform Microsoft Teams auszurichten. „Wir machen mal was anderes“, lautete das einvernehmliche Statement.

Für Axel habe die geteilte „große Onlineaffinität“ eine wesentliche Rolle bei ihrem Beschluss gespielt, die auch Auslöser für die Beziehung gewesen sei. Nach den jeweiligen Scheidungen von ihren langjährigen Ehepartnern habe sich das Paar kurze Zeit danach nämlich über die Dating Plattform Parship kennengelernt. „Wir sind so ein Online-Pärchen“, erklärt Axel. Das Alltags- und Berufsleben des Paares ist stark von digitaler Technik geprägt. Karin arbeitet in einem Onlinemarketingunternehmen als Sales-Coach, und Axel ist in einem US-Konzern als IT-Spezialist für Personalsysteme tätig. „Wir sind beide arbeitstechnisch den ganzen Tag vor Teams und sind es gewohnt, digital zu arbeiten“, wie Axel betont.

Anhand der alltäglichen Umgangs- und Denkweisen des Paares zeigt sich deutlich, wie Digitalität als lebensweltlicher Sinn der Digitalisierung verstanden wird, unsere Wahrnehmung von Alltagswirklichkeit erweitert und dadurch neue Möglichkeits- und Entfaltungsräume schafft (vgl. Hauck-Thum & Noller 2021, V).¹ Karin bezeichnet dies als „digitale Welt“, in der sie „zu Hause“ sei. Dieses Wohlgefühl ist bedingt durch den gewöhnlichen Umgang mit dem „Digitalen“, welcher wiederum angeeignetes und verinnerlichtes Wissen voraussetzt. Christoph Bareither (2019a, 7–8) bezeichnet diese Wissensbestände als „inkorporiertes Medienwissen“, das im Falle des Ehepaars besonders ausgeprägt erscheint. Für Karin und Axel sei der Umgang mit dieser „digitalen Welt“, wie es der Bräutigam beschreibt, „sowas von normal“.

Checkliste zur Planung einer digitalen Hochzeit

Die Planung begann etwa zwei Monate vor der Trauung. „Da war diese Kurzfristigkeit vorneweg“, erklärt Karin. Schnell war klar: Allein und ohne jede Anleitung würde ihnen die Vorbereitung und Durchführung nicht gelingen. Die größte Herausforderung sei die technische Aus- bzw. Aufrüstung gewesen.

„Du brauchst Berge von Technik zu Hause“, verdeutlicht Axel. „Laptops, iPhones, Kamerastative, Mikrofone, große Fernseher – ein Computerbildschirm ist irgendwann zu klein – und alles miteinander vernetzt. Wenn du

1 Uta Hauck-Thum und Jörg Noller differenzieren – analog zum Begriffspaar Medialisierung und Medialität – zwischen Digitalisierung und Digitalität. Bei der Digitalisierung handele es sich um den technischen Vorgang, bei dem analoge in digitale Information transformiert werde und somit Prozesse verändere, die mit den Medien organisiert werden. Digitalität dagegen sei „die lebensweltliche Bedeutung der Digitalisierung, die eine Realität eigener Art konstituiert, die mit unserer Realität interferiert, diese ergänzt und erweitert“ (Hauck-Thum & Noller 2021, V). Karin und Axel beschreiben diese wahrgenommene Alltagsrealität als „digitale Welt“ und erschaffen dadurch gleichzeitig eine Abgrenzung zur „analogen Welt“.

von einem Zimmer zum anderen gegangen bist, war das kein Problem, dann folgt dir das System“.

Die Übertragung der Feier erfolgte zunächst von der Küche und später vom Wohnzimmer aus. Um eine gewisse „Hochzeitsatmosphäre“ herzustellen und zu transportieren, war die Dekoration der Räume mit Luftballons, Girlanden und Blumen sowie die Bestellung einer Hochzeitstorte neben der Organisation der Technik nicht minder wichtig für die beiden.

Dennoch lag das Hauptaugenmerk auf der Technikplanung. Durch intensive Recherchen im Internet und in den sozialen Medien war das Brautpaar zu ihrer eigenen Überraschung dann auf zahlreiche *digital wedding*-Tutorials von US-amerikanischen Blogger:innen und Weddingplanner:innen gestoßen, die mit Ratschlägen, Produktempfehlungen und spezifischen Dienstleistungen eine neue Marktlücke zu bedienen schienen.² Karin zufolge habe sich in dieser Zeit „eine richtige Industrie“ entwickelt. Weitere Unterstützung erhielt das Paar von ihren beiden Trauzeugen. So kümmerte sich Axels Sohn während der Live-Übertragung um die Technikbedienung. Dessen Lebensgefährtin erstellte durch gesammelte Überraschungsbeiträge der Gäste eine Art „Hidden Agenda“ und übernahm die Koordination in MS Teams. Zusätzlich bestand einige Tage vor der Hochzeit das Angebot für alle Gäste, an einem Testcall teilzunehmen, um sich mit der Technik vertraut zu machen, „weil“, wie Axel sagt, „ganz viele ja schon ein paar Tage älter [sind]“.

Hochzeitsfeier in der „Kachelgesellschaft“

Am Vormittag des Hochzeitstages fand die Trauung im Standesamt statt, zu der aufgrund der Corona-Beschränkungen maximal zwei Haushalte zugelassen waren. So setzte sich die Gesellschaft lediglich aus dem Hochzeitspaar und ihren Trauzeugen zusammen. Der ursprüngliche Plan, die Zeremonie live zu übertragen, musste wegen eines ausdrücklichen Verbots seitens des Standesamtes verworfen werden. Für Karin wäre eine Live-Übertragung „das Perfekte“ gewesen; „dadurch, dass wir beide sehr digital sind, hätten wir da was Tolles zusammengebracht“, betont sie.

Nachdem sie sich zu viert wieder im eigenen Haus eingefunden hatten, wurde zur Mittagszeit in der Küche zum ersten Mal die digitale Plattform MS

2 Eigene Recherchen führten zu einigen Internetblogs und YouTube-Videos, die für digitale Hochzeiten während der Corona-Pandemie hilfreiche Tipps und Informationen liefern. Darunter fallen z.B. <https://www.igphoto.com/blog/how-to-do-an-online-wedding-in-the-times-of-covid-19/> oder <https://www.youtube.com/watch?v=I6DqG0zeCPU>. Bei dem Großteil des YouTube-Videomaterials handelt es sich allerdings um Filmzusammenschnitte von digitalen Hochzeiten aus unterschiedlichen Ländern wie z.B. England, Finnland und den USA. Besonders dominant erscheinen dabei indische Hochzeiten zu sein.

Teams geöffnet. Das Hochzeitsprogramm orientierte sich an drei verschiedenen Gruppen: dem engsten Familienkreis, dem deutschen Freundeskreis sowie dem internationalen Bekanntenkreis. Ursprünglich wäre die Hochzeit „eine rein deutsche Veranstaltung und viel kleiner“ gewesen, erklärt Karin. Mit der Nutzung des digitalen Raums habe sich aber die Gästeliste besonders durch das jeweilige internationale Kollegium erweitert. Die Gruppen nahmen nacheinander in Etappen an der Videokonferenz teil und wurden nach jeder einzelnen Sitzung zusammengeführt. „Dann hat ein Freund von uns von einem Feinschmeckerlokal Essen to go vorbeigebracht“, berichtet Axel. Während des Hochzeitsessens waren die Kameras ausgeschaltet. Am Abend folgte aus dem Wohnzimmer die Übertragung der Hochzeitsparty mit Spiel und Tanz, zu der sich alle freiwilligen Gäste dazuschalten konnten – Axel betont: „Da war Party, hallo, da ging’s richtig ab“. Das Event endete um Mitternacht.

Es stellt sich nun die Frage, wie sich das aktive Erleben für das frisch getraute Ehepaar im digitalen Raum gestaltete: „Das Wichtigste war für mich die Teilnahme der Menschen, die mir wichtig sind“, bemerkt Karin im Interview. Und besonders im digitalen Raum ist dieses emotionale Erleben, in Verbindung mit anderen Menschen zu sein, wichtig, damit der Raum überhaupt erst an Wahrhaftigkeit gewinnen kann (vgl. Becker 2018, 110–111 sowie 118). Durch die Funktion des „Zusammen-Modus“ in MS Teams war eine gewisse Präsenz der Hochzeitsgäste gegeben. Axel stellt dies näher dar: „Dann ist das wie, wenn du so in einem Auditorium in der Aula sitzt, dann sitzen die ganzen Personen in so virtuellen Stühlen“. Dennoch ist die Abbildung aller Teilnehmenden auf einer Fläche technisch nicht möglich, weshalb immer nur ein bestimmter Anteil an Gästen zu sehen war. „Du hast gesehen und doch nichts gesehen“, führt Karin weiter aus, „von der Gefühlswelt kriegst du in dieser Kachelgesellschaft einfach zu wenig mit.“ Es wird ersichtlich, dass eine Distanzierung zu der sonst als normal wahrgenommenen „digitalen Welt“ erfolgt, und zwar aufgrund fehlender emotionaler Bindung zu den Gästen. Eine Unterscheidung zwischen digitaler und analoger Welt, die im gegenwärtigen Alltag der sogenannten „Onlife-Erfahrung“³ (Floridi 2015, 67) weniger erfolgt, ist im Kontext der Hochzeitsfeier sehr wohl bedeutsam (vgl. Becker 2018, 111).

„Wie erzeugen wir Emotionen?“ – das sei ohnehin die Leitfrage für die digitale Hochzeitsfeier gewesen, erklärt Axel. Rückblickend betont seine Frau die Unmöglichkeit, „in dieser Kachelwelt Emotionen zu transportieren“. Ergänzend fügt sie hinzu: „Aber es steht und fällt mit deinen Ideen und mit der Kreativität.“ So ließen sich durch die dreigeteilten Konferenzen unterschiedliche geschlossene Räume bilden, um vor allem zu den ersten beiden Gruppen Distanz

3 Mit „Onlife-Erfahrung“ meint Floridi die Ausweitung der digitalen Onlinewelt in die analoge Offlinewelt und deren Verschmelzung.

abzubauen und Nähe zu schaffen. Gleichzeitig sollte damit auch für das engere Umfeld die Hemmschwelle für die (An-)Teilnahme verringert werden. Mit Blick auf die gesamte Hochzeitssitzung weist Karin darauf hin, dass „schon auch der ein oder andere was gesprochen [hat], aber eher in der ersten Runde, wo wir im kleinen Kreis waren.“ Im gleichen Zuge verweist Axel dennoch auf eine rege Beteiligung der Gäste durch Kommentare im Textfeld, Reaktions-Emojis und einzelne Überraschungsbeiträge, hauptsächlich in Form von Reden: „Interaktion kannst du irgendwann auch nicht mehr unterdrücken, und willst es ja auch gar nicht.“ Demnach sind es die emotionalen Affordanzen⁴ von MS Teams, die bestimmte emotionale Erfahrungen ermöglicht, angeregt, aber gleichzeitig auch eingeschränkt haben (vgl. Bareither 2019a, 10 sowie 2019b, 15).

Mit dem Einspielen von Intro-Slides sowie Musik-Playlists und Videomaterial nutzte das Hochzeitspaar noch weitere Möglichkeitsräume der digitalen Plattform, „um“, wie Axel sagt, „Struktur zu geben und vor allem die Leute emotional abzuholen“. Die Intro-Slides dienten als „eine Art Hausregeln“, erklärt er, die beispielsweise besagten, dass es immer nur *einen* Redenden geben kann, alle nacheinander zu Wort kommen, währenddessen die restlichen Mikrofone ausgeschaltet sein sollen usw. Karin zufolge war es wichtig, nach der formalen Einleitung mit einem Videoclip über ihre gemeinsame Geschichte anzuknüpfen, „um Emotionen zu erzeugen“ und im Nachgang die aktive Teilnahme der Gäste zu befördern. Für die abendliche Tanzparty spielten laut Axel besonders die eigens kreierten Playlists und Musikvideos eine große Rolle dabei, eine gewisse Hochzeitsatmosphäre zu erzeugen und die Anwesenden zu animieren: „Die haben gefeiert, getrunken, getanzt, haben Witze gemacht und waren teilweise sogar verkleidet – die hatten Spaß.“

„Immer zweite Wahl“ – Axel und Karin resümieren

Zum Schluss stellt sich also die Frage, ob eine digitale Hochzeitsfeier unter bestimmten Umständen für Axel und Karin erneut Thema sein könnte. „Nein“, bekräftigt Axel abschließend, „das würde immer zweite Wahl bleiben. Und ich möchte wetten, du würdest keinen finden, der sagt, ich präferiere virtuell over face-to-face. Das kann ich mir nicht vorstellen.“ Für das Ehepaar bestätigte sich dies erneut im November 2022, denn zwei Jahre nach der digitalen Feier holten sie ihre ursprünglich geplante Hochzeitsfeier im gebuchten Weingut mit 42 Personen nach. Karin resümiert: „Das war eine Megaparty, die kannst du

4 Christoph Bareither (2019a, 10) versteht unter Affordanzen „die in materielle Dinge oder Räume, aber eben auch technische Geräte oder Medien eingeschriebenen Praxisaufforderungen und Praxisbeschränkungen“.

mit nichts anderem vergleichen, schon gar nicht mit einer digitalen Hochzeit.“ Als Gründe führt Axel hauptsächlich die direkten persönlichen Begegnungen sowie intensiven zwischenmenschlichen Beziehungen an, welche den beiden zufolge die Basis einer Hochzeitsfeier bilden: „Da kannst du auch mal einen in den Arm nehmen, mit dem tanzen und Gespräche führen, die du vor der Kamera dann nicht führst, das ist schon eine andere Qualität.“

Für den Brauchkomplex der Hochzeitsfeier scheint die physische Anwesenheit von und der Bezug zu bedeutenden Menschen also essenziell zu sein. Bräuche sind vor allem „Mittel zwischenmenschlicher Kommunikation“ (Weber-Kellermann 1991, 4), die mehr als nur reinen verbalen Austausch bedeuten. Der unmittelbare körperliche Kontakt, die direkte Interaktion, das gemeinschaftliche Handeln – das alles sind ebenso essenzielle Faktoren, die dem Brautpaar bei der digitalen Variante letztendlich fehlten. Trotz der ausgeprägten Digitalaffinität und der kreativen Umgangsweisen mit den technischen Gegebenheiten habe es für Axel und Karin aufgrund ihrer Distanzwahrnehmung zu den Teilnehmenden deutliche emotionale Grenzen gegeben.

Abschließend lässt sich sagen, dass sich durch das untersuchte Phänomen für den Hochzeitsbrauch als klassisches Thema der Kulturanthropologie gänzlich neue Perspektiven ergeben, die besonders im Kontext einer als problematisch erfahrenen Situation wie dieser interessant werden. Schließlich sind es gerade eben jene gesellschaftlichen „Krisenzeiten“, die neue Praktiken des Umgangs hervorbringen sowie Neuverhandlungen von Bedeutung und Sinn bewirken und gleichzeitig Gewohnheiten, Norm- und Wertvorstellungen offenlegen (vgl. Beuerbach, Gülker, Karstein & Rösener 2022, 5).

Literatur

- Bareither, Christoph (2019a). Medien der Alltäglichkeit. Der Beitrag der Europäischen Ethnologie zum Feld der Medien- und Digitalanthropologie. *Zeitschrift für Volkskunde*, 115 (1), 3–26.
- Bareither, Christoph (2019b). Doing Emotion through Digital Media. An Ethnographic Perspective on Media Practices and Emotional Affordances. *Ethnologia Europaea*, 49 (1), 7–23.
- Becker, Cornelia (2018). Raum-Metaphern als Brücke zwischen Internetwahrnehmung und Internetkommunikation. In: Budke, Alexandra; Kanwischer, Detlef & Pott, Andreas (Hg.). *Internetgeographien. Beobachtungen zum Verhältnis von Internet, Raum und Gesellschaft* (109–122). Stuttgart.

- Beuerbach, Jan; Gülker, Silke; Karstein, Uta & Rösener, Ringo (2022). Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die Covid-19-Pandemie: Eine Einleitung. In: dies. (Hg.). *Covid-19: Sinn in der Krise. Kulturwissenschaftliche Analysen der Corona-Pandemie* (1–13). Berlin.
- Floridi, Luciano (2015). *Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert*. Berlin.
- Hauck-Thum, Uta & Noller, Jörg (2021). Zur Einführung. In: dies. (Hg.). *Was ist Digitalität? Philosophische und pädagogische Perspektiven* (V–VII). Berlin.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1991). Gestik beim Hochzeitsmahl. In: Burkhart, Dagmar (Hg.). *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker. Beiträge zur Tagung vom 19.–24. November 1989 in Hamburg* (Balkanologische Veröffentlichungen, 19) (3–12). Berlin.

Quellen

<https://www.igphoto.com/blog/how-to-do-an-online-wedding-in-the-times-of-covid-19/>

<https://www.youtube.com/watch?v=l6DqG0zeCPU>

Die Interviews mit Axel und Karen wurden online über MS Teams am 27.07. bzw. 17.11.2022 geführt.



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-10740>

Mariana Espinola

HURRA, DIE SCHULE FÄNGT AN? DIE SCHULTÜTE IM KONTEXT DER EINSCHULUNG

In Mitteldeutschland pflücken angehende Schulkinder sie von einem Baum, wenn sie reif sind; in Süddeutschland wird sie von den Eltern an ihre ABC-Schützlinge übergeben: Es geht um die Schultüte oder Zuckertüte. Sie gehört seit über einem Jahrhundert zum Schulbeginn, so dass von einem fest institutionalisierten Brauchelement gesprochen werden kann. Was bedeutet sie heute? Hinweise und Antworten darauf habe ich während der Einschulungsveranstaltung der Rheinaugrundschule in Mannheim 2022 gesucht.



Abbildung 1: Vom Kindergarten in die erste Klasse (Illustration: Mariana Espinola)

Samstagvormittag in einer Grundschule

100 Schultüten sind am Samstag, dem 17. September 2022, in der Turnhalle der Rheinaugrundschule in Aktion zu sehen. 100 Schüler:innen werden hier neu eingeschult und zu diesem bedeutsamen Tag von ihren Familien begleitet. Um 10:45 Uhr startet die zweite Einschulungs-Schicht mit heiterem Getümmel in der Turnhalle. „So, guten Morgen! Mein Name ist Twaila Wittmann, ich bin die Schulleiterin hier an der Rheinaugrundschule“, begrüßt die gutgelaunte Schuldirektorin die Menge von der Bühne aus. Dann kommt eine Gruppe Zweitklässler, die alle in weiße Shirts gekleidet und sichtlich aufgeregt sind, um die neuen Erstklässler mit einem Gedicht über das Alphabet willkommen zu heißen: „Spaß am Lernen, Mann oh Mann, am Montag fängt die Schule an!“. Ob die Kinder wirklich fit für die Schule sind, soll nun mit einem Tanz, bei dem alle neuen Erstklässler mitmachen, augenzwinkernd geprüft werden. Schließlich hätten sie während der Corona-Pandemie viel vom sozialen Leben verpasst. Die Schuldirektorin und ihr Konrektor führen den „Robotertanz“ vor und machen für die Kinder etwas Quatsch. Frau Wittmann wendet sich nun direkt an die Erstklässler und fragt sie, ob sie schon selbst ihren Schulranzen und ihre Schultüte tragen können. Wie aus der Pistole geschossen antworten die Kinder laut mit: „Jaaaa!“

Und jetzt ist der Moment gekommen, auf den wahrscheinlich alle gewartet haben: das Klassenfoto auf der Bühne, bei dem jedes Kind stolz die Schultüte festhält. „Jetzt schauen alle recht freundlich und die Eltern dürfen jetzt fotografieren.“ Die Verwandten eilen nach vorne, halten Handys und Kameras auf die neu entstandene Gruppe, um diesen Moment fotografisch festzuhalten. Die Kinder lächeln und winken. Und bevor man sich versieht, sind die Kinder, die eben noch im Publikum saßen, aktive Mitglieder der Schulgemeinschaft geworden. Wenn Familien diesen Moment auch noch professionell festhalten möchten, können sie im Anschluss an die Feier Bilder der Erstklässler mit Schultüte und Schulranzen beim Fotografen machen lassen. Seit dreißig Jahren gehört der Schulfotograf an dieser Schule zur Einschulungsfeier dazu. Er möchte ein zeitloses Porträt dieses Tages „ohne Schnickschnack“ machen. Deswegen sucht man bei ihm vergeblich die sonst so typische Aufstelltafel mit der Aufschrift „Mein erster Schultag“. Schließlich wisse jeder, der das Pult, den Ranzen und die Schultüte vor der Fotoleinwand sehe, dass es sich um die Einschulung handele, erklärt er mir in einem Interview.



Abbildung 2: Die neuen Erstklässler/innen stehen als Klasse mit ihren Schultüten auf der Bühne (Illustration: Mariana Espinola)¹

Die Einschulung – ein Übergangsritual

Die Einschulung wird in der Kulturanthropologie als ein „komplexes Ereignis“ (Bendix, Kraul, Keßler, Nietert & Koch 2010, 3) verstanden, das strukturelle Merkmale eines Übergangsrituals aufweist. Im Sinne der Ritualtheorie des französischen Ethnologen und Volkskundlers Arnold van Gennep gliedert sich ein Übergangsritual in drei Phasen. Laut van Gennep (1999, 15) haben Übergangsrituale das Ziel, ein „Individuum von einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte Situation hinüberzuführen“.

Im Fall der Einschulung wäre die erste Phase, die Trennungsphase, zeitlich am Ende des letzten Kindergartenjahres einzuordnen. Ein Beispiel für die Gestaltung des Abschieds aus dem Kindergarten ist das gemeinsame Basteln der Schultüte vor den Sommerferien. Während meiner Forschungen in einem Kindergarten vor Ort betonten auch die Mitarbeiterinnen des St. Josef Kinder-

¹ Um diesen wichtigen Moment darstellen zu können, habe ich eine Zeichnung anhand von privatem Fotomaterial der Feier angefertigt. Dabei wurde ausdrücklich auf den Datenschutz hingewiesen und da dieser Artikel im Internet erscheinen wird, konnte und wollte ich meine Fotoaufnahmen nicht nutzen.

gartens im Mannheimer Bezirk Rheinau die Bedeutung der Schultüte. Besonderer Wert wird dort nicht nur auf das gemeinsame Basteln, sondern auch auf die offizielle Übergabe der Schultüte gelegt. Bei der Schulanfänger-Verabschiedung überreichen die Erzieherinnen die Schultüten: Jedes Kind wird namentlich aufgerufen, um sie auf einem Podest entgegenzunehmen. Damit sind die Schulanfänger offiziell aus dem Kindergarten verabschiedet, es hat eine Ablösung ihrer bisherigen Situation stattgefunden. Folgerichtig können die Sommerferien als die zweite Phase, die Schwellen- oder Umwandlungsphase begriffen werden. Der alte Zustand (Kindergarten) ist nicht mehr, die Schulzeit hat noch nicht begonnen. Dieser Transitionsprozess beginnt mit der Einschulung und kann „erst in der Schule abgeschlossen werden“, wie die Erziehungswissenschaftlerin Ingrid Kellermann (2008, 18) resümiert. Begleitet werden diese Phasen des Übergangs von der Schultüte – ohne geht es nicht.

Nicht ohne Schultüte

Die Aussage ist gewagt und zugespitzt, aber vermutlich wünscht sich jedes Kind eine gut gefüllte Schultüte. Noch zu Zeiten des Zweiten Weltkrieges war dies aber keine Selbstverständlichkeit. Damals wurde sie behelfsweise mit Äpfeln und Kartoffeln gefüllt oder sogar mit Papier ausgestopft, um nur den oberen Teil mit Süßigkeiten zu befüllen (vgl. Löwe 2014, 134). Zu Beginn handelte es sich bei den Zuckertüten aus gedrehten Papiertüten, was die im 19. Jahrhundert „übliche Verpackung für lose Süßigkeiten darstellte.“ (Stratmann 2007, 148) Mit zunehmender Popularität der Schultüten fingen auch Papierwarenhersteller an, diese in Manufakturen in großer Stückzahl aus Pappe zu fertigen (vgl. Nebe & Gaßmann 2021, 188).

Die Schultüte, wie man sie heute in Deutschland kennt, ist eine kegelförmige Spitztüte, die meist aus festerer Pappe oder Karton produziert wird. Sie wird entweder industriell gefertigt, selbst gebastelt oder speziell in Auftrag gegeben. Der obere Teil der Tüte wird mit verschiedenen Textilien oder Krepppapier verschlossen und mit einer Schleife zugebunden. Der Inhalt bleibt verschlossen, da dieser für das Kind eine Überraschung bis nach der Einschulungsfeier sein soll. Die Größe von kommerziell vertriebenen Schultüten schwankt zwischen 70 und 90 cm. Das Aussehen dieser „Verpackungskartonnage“ unterliegt dabei schwankenden Moden und regionalen Unterschieden. Die Spanne der Motive reicht von Tieren, Märchen, patriotischen Motiven bis zu den heute bekannten popkulturellen Referenzen, die einen hohen Grad an Individualisierung aufweisen (vgl. ebd., 188–189). Die Schultüte steht neben dem Schulranzen ganz oben auf der Wunschliste für Erstklässler. Sie ist ein Geschenk, das Eltern ihren Kindern zum Anlass des Schulbeginns überreichen, wobei die „rituelle Gestaltung“ der Übergabe sich regional und zeitlich

unterscheiden. Adelheid Schrutka-Rechtenstamm (1998, 56) schreibt dazu: „Das Überreichen eines Geschenkes ist eine rituelle Handlung und setzt ein System der Verständigung zwischen dem Gebendem und dem Annehmendem voraus, dessen Symbolik dekodiert werden muss.“ Das Kind erwartet dieses Statussymbol und hat bereits im Kindergarten erfahren, dass die Schultüte zum Schulbeginn dazugehört.

Der Inhalt, mit der die Schultüte befüllt wurde, hat sich im Laufe der Zeit geändert. Heute kommen neben verschiedenen Süßigkeiten typischerweise noch Schultensilien und Spielsachen in die Tüte. Abgesehen davon ist die Zusammenstellung des Inhaltes sehr individuell. Grundsätzlich sind es aber Dinge, die mit der Schule und der neuen Lern- und Gruppensituation zu tun haben. Kleine Überraschungen gehören ebenfalls dazu.

Verbreitung der Schultüte

In seiner ausführlichen geschichtlichen Darstellung der Schultüte setzt sich Hans-Günter Löwe (2014, 84), ein ehemaliger Hamburger Lehrer, mit dem Brauch zum Schulanfang auseinander. Zur Ausbreitung der Schultüte schreibt er, dass ihr Ursprung in Sachsen und Thüringen liegt, wo sie auch Zuckertüte genannt wird. Ab Anfang des 20. Jahrhunderts habe sich die Schultüte in ganz Deutschland ausgebreitete, wobei Händler und (Schul-)Fotografen zur Verbreitung beigetragen hätten. Ein Brauch im Kontext der Einschulung, der in Mitteldeutschland bis heute noch zu finden ist, ist der „Zuckertütenbaum“. Für den historischen Zusammenhang gibt der Atlas der deutschen Volkskunde Hinweise darauf, dass sich das Vorkommen sogenannter „Tütenbäume“ hauptsächlich auf die Regionen Sachsens und Thüringens konzentriert; wobei hier erwähnt werden muss, dass es sich um Erhebungen aus dem frühen 20. Jahrhundert handelt (vgl. Grober-Glück 1984, 62).² Es sollte aber bis in die 1960er Jahre dauern, bis Schultüten in ganz Deutschland als fester Bestandteil des Einschulungsrituals zählen sollten (vgl. Cantauw 2015, 73).

2 Der Atlas der deutschen Volkskunde (ADV) war ein Großprojekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG, bzw. hieß die DFG in der Zeit, in der das Atlasprojekt startete, noch Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft). Es war die bis dahin größte Umfrage, die in den Jahren 1929 bis 1935 mit Hilfe von Fragebogen in deutschsprachigen Ländern durchgeführt wurde. Zwischen 1965 und 1970 erfolgten weiter Fragebogenaktionen; 1984 endete die Förderung der DFG. Die Fragebogen bestehen aus über 200 Fragekomplexen mit wiederum mehreren Unterfragen, die sich auf Themengebiete wie Leben und Alltag, bäuerliche Arbeit und Feste und Rituale beziehen. Ein Teil der rückläufigen Fragebogen wurde kartografisch ausgewertet; erste Veröffentlichungen erschienen ab 1937. Ein großer Teil der Fragebogen lagert im Archiv der Universität Bonn. Zum Quellenwert des ADV vgl. Simon 2003.

Die Schultüte als Brauchelement heute

Der Brauch, eine Schultüte zum Schulanfang zu schenken, breitete sich, wie eben schon angedeutet, zu Beginn des 19. Jahrhunderts von Mitteldeutschland innerhalb von 150 Jahren überall in Deutschland aus und ist heute fester Bestandteil der Einschulung. Zuckertüten, also mit Süßigkeiten gefüllte Papiertüten, wurden zunächst Kindern aus dem Bürgertum geschenkt, um ihnen bevorstehende Veränderungen wie die Geburt eines Geschwisterkindes zu „versüßen“. Gemeint ist hier die sogenannte Storchentüte (vgl. Weber-Kellermann 1979, 132). Doch bevor Schultüten als Brauchelement im Kontext der Einschulung etabliert waren, gab es diesen Zusammenhang noch nicht. Die Geste, Kindern eine neue und ungewohnte Situation „versüßen“ zu wollen, wurde nun auf den Schulanfang angewendet, da der Eintritt in die Schule auch der Eintritt in die Welt der Erwachsenen bedeutete. Damit verbunden war die Erfüllung von Leistung und Pflichten. Weber-Kellermann (ebd.) schreibt dazu, dass Kinder für den Schuleintritt „seiner Bedeutung entsprechend mit vielen Zeichen ausgestattet“ wurden, wobei die Schultüte bis heute wohl am populärsten ist. Auch Friederike Schilling (2015, 63) beschreibt treffend, wenn auch zugespitzt: „Erst Ranzen und Schultüte machen das Kind zum Schulkind.“ Heute spielt die Schultüte eine wichtige Rolle bei der Einschulung. Mit ihr wird dieser Übergang gefeiert und rituell begleitet. Die Schultüte bildet ein Bindeglied zwischen Kindergarten und Grundschule und hat mittlerweile einen festen Platz im Ablauf von Einschulungsfeiern. Als auffälliges Symbol zeichnet sie Kinder unmissverständlich als Schulkinder aus.

An der Relevanz der Einschulung hat sich wenig geändert, da sie weitreichende Bedeutung für den Lebenslauf eines Kindes hat. Auch das fotografische Festhalten dieses Momentes ist seit über einhundert Jahren belegt und ist bis heute wichtig für die Familien und Kinder. Das habe ich auch während meiner teilnehmenden Beobachtung erfahren. Was bei der Geschichte der Schultüte aber deutlich wird, ist, dass sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Regionen sehr unterschiedliche Ausprägungen entwickelt haben. Das bezieht sich sowohl auf die rituelle Ausgestaltung und die beteiligten Brauchakteure als auch auf das Aussehen und den Inhalt der Tüten. Somit kann man nicht behaupten, dass es „die eine“ Schultüte gäbe. Versteht man „Bräuche als kulturellen Ausdruck der jeweiligen Zeit“ (Drascek 2016, 14), wird dieser Wandel nachvollziehbar. Aus heutiger Sicht ist die Schultüte im Zusammenhang der Einschulung nicht wegzudenken. Es bleibt aber weiterhin spannend, wie sich dieser Brauch verändern wird.

Literatur

- Bendix, Regina; Kraul, Margret; Keßler, Catharina; Nietert, Michaela & Koch, Katja (2010). Fenster in die Schulkultur: Organisation und Gestaltung ritueller Übergänge. *Zeitschrift für Volkskunde*, 106 (1), 1–21.
- Cantauw, Christiane (2015). Die Schultüte. Annäherung an ein Brauchelement. In: Landschaftsverband Westfalen-Lippe (Hg.). *Das erste Schuljahr – von Schultüten zum „Ernst des Lebens“?* (68–85). Münster.
- 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.
- Genep, Arnold van (1999 [1909]). *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt a.M.
- Grober-Glück, Gerda (1984). Der sächsisch-ostthüringische Regionalstil im frühen 20. Jahrhundert. In: Cox, H. L. & Wiegmann, Günter (Hg.) *Volkskundliche Kulturraumforschung heute. Beiträge eines internationalen Symposiums in Bonn vom 21. bis 24. April 1982* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 42) (55–76). Münster.
- Kellermann, Ingrid (2008). *Vom Kind zum Schulkind. Die rituelle Gestaltung der Schulanfangsphase. Eine ethnographische Studie*. Opladen.
- Löwe, Hans-Günter (2014). *Schulanfang. Ein Beitrag zur Geschichte der Schultüte*. Dresden.
- Nebe, Gesine & Gaßmann, Annegret (2021). Die Zuckertüte als Einschulungsding – Überlegungen zur Bedeutung von Dingen im Übergangsprozess von der KiTa in die Grundschule. In: Götte, Petra & Warburg, Wiebke (Hg.). *Den Dingen auf der Spur. Zum Umgang mit Gegenständen in Kindheit und Jugend* (175–196). Wiesbaden.
- Schilling, Friederike (2015). Die Einschulung – Der Ritualcharakter des ersten Schultages. In: Landschaftsverband Westfalen-Lippe (Hg.). *Das erste Schuljahr – von Schultüten zum „Ernst des Lebens“?* (52–67). Münster.
- Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid (1998). Überlegungen zu einer Volkskunde des Schenkens. *KulTour*, 9, 51–60.
- Simon, Michael (2003). „Volksmedizin“ im frühen 20. Jahrhundert. Zum Quellenwert des Atlas der deutschen Volkskunde (Studien zur Volkskultur, 28). Mainz.
- Stratmann, Hildegard (2007). Den Schuleintritt versüßen – Geschichte und Funktion der Schultüte. In: Heidrich, Hermann & Kussek, Sigune (Hg.). *Süße Verlockung. Von Zucker, Schokolade und anderen Genüssen* (147–152). Molfsee.

Weber-Kellermann, Ingeborg (1979). *Die Kindheit*. Frankfurt a.M.

Die teilnehmende Beobachtung und das Interview fanden statt am 17.09.2022
in Mannheim.



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-10741>

Noah Calvin Reichert

„INDIAN SUMMER“ IN HESSEN. DAS REENACTMENT INDIGENER BRÄUCHE IN DER WESTERN-SZENE

Es ist ein warmer Septembertag im Frankfurter Vorort Seckbach. Ich befinde mich auf dem Festgelände des Hammer-Ranch e.V. Um mich herum sind etwa 30 Vereinsmitglieder verschiedenen Alters. Einige tanzen im Takt der Trommeln um die Pfeiler des hölzernen Rundbaus. Andere sitzen auf Bänken, welche die Feuerstelle umgeben, und trinken Salbei-Tee. Als einziger Teilnehmer trete ich „in Zivil“ auf. Der Rest trägt handgemachte Outfits: bestickte Lederhemden, Perlenschmuck und Federn. Aber auch als Außenseiter habe ich das Gefühl, Teil einer anderen Welt zu sein. Dann ist der Tanz vorbei. Einer der Koordinatoren flüstert mir zu: „Du kannst dich jetzt vorstellen. Aber auf indianisch!¹ Kein Hallo, nur dein Name und warum du hier bist. In einem Satz“. Ich stehe auf und sage: „Noah Reichert. Ich bin an eurem Verein interessiert und daran, was ihr hier tut.“ Ein einheitliches „Howgh“ ertönt aus der Menge. Aber was beobachte ich hier eigentlich?

Die Western-Szene in Westdeutschland

In Deutschland scheint eine besondere Affinität zu „Cowboys und Indianern“ zu bestehen (vgl. Lutz 2002, 167; Zantrop 2002, 4).² Vielerorts dienen die Natives als Projektionsfläche für Ideale unverfälschter Lebensführung und moralische Tugend („Ein wahrer Indianer...“).³ Den Weg hierzu bereiteten schon im 19.

1 Die Begriffe „Indianer“, „Indians“ und „Natives“ wurden von meinen Interviewpartner:innen synonym genutzt. In Anlehnung an Hartmut Lutz (2002, 167–169) soll „Indianer“ als Feldbegriff und Marker für das konstruierte Bild einer Bevölkerungsgruppe verstanden werden. Wo über tatsächliche Menschen gesprochen wird, nutze ich „Natives“, „Mandan“ etc.

2 Lutz nutzt den Begriff des „Indianthusiasm“ für das Phänomen einer spezifisch deutschen „Indianertümelei“.

3 Der Topos des „edlen Wilden“ hat in der wissenschaftlichen Literatur eingehende Kritik erfahren. Trotzdem erfreut sich das Stereotyp naiv-tugendhafter Naturvölker anhaltender Beliebtheit im populären Diskurs (vgl. Kalshoven 2012, 50).

Jahrhundert Wildwest-Shows, Reiseberichte aus Amerika oder etwa Karl Mays Winnetou-Romane, dann im 20. Jahrhundert vor allem populäre Wildwest-Filme (vgl. Kathke & Uhlig 2021, 162–163; auch Borries & Fischer 2008, 7–13; Schneider 2016, 12–15). Vor diesem Hintergrund gründeten sich nach dem Zweiten Weltkrieg vermehrt Western-Clubs, die sich mit dem Leben von Soldaten des US-amerikanischen Bürgerkriegs (1861–1865), Cowboys, Trappern und Natives beschäftigen (vgl. Drexel 2022). Zu Tausenden treffen sich die Mitglieder jährlich zum „Indian Council“, dem größten Fest der Szene neben der „Indian Week“ in den neuen Bundesländern. Aber auch innerhalb der Vereine hat sich eine eigene Festkultur entwickelt: An Feiertagen und Wochenenden werden Zeltlager aufgeschlagen, Ausrüstung getauscht und gemeinsam amerikanische Bräuche „nachgefeiert“.

Reenactment und Szene

Ein solches Nachfeiern historischer Bräuche kann unter Rückgriff auf den Begriff „Reenactment“ interpretiert werden.⁴ In der Praxis oft auf das Nachspielen konkreter Schlachten oder historischer Episoden bezogen, dient Reenactment in der Wissenschaft als Oberbegriff für ein breites Set an Praktiken, die auf das „Nachspielen, Wiederholen, Rekonstruieren oder Reaktualisieren vergangener Ereignisse abzielen“ (Tomann 2021, 1). Reenactments werden von Menschen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort ausgeführt, welche aus dem Hier und Jetzt Bezug auf die Vergangenheit nehmen. Die Gestaltung ist davon abhängig, wer sie ausführt, in welchem Kontext und was damit beabsichtigt wird (vgl. Fischer-Lichte 2012, 13).

Im Sinne einer verstehenden Volkskunde⁵ reicht es also nicht aus, die beobachteten Abläufe gegen die „wahre“ Realität indigener Handlungen in den USA zu halten. Ziel ist es eher herauszufinden, welche Bedeutung die deutschen Teilnehmer:innen der Nachstellung indigener Traditionen zuweisen.⁶

4 Tatsächlich sind die Grenzen zwischen Reenactment und Ritual durchlässig, insofern beide eine bestimmte Weise des Umgangs mit der Vergangenheit implizieren: Werden Rituale „als kulturelle Praxis verstanden, die aus kreativen und produktiven sozialen Interaktionen bestehen und in verschiedenen Kontexten (sozial, politisch oder religiös) Bedeutungen erneuern, weisen sie deutliche Überschneidungen mit Reenactments auf.“ (Tomann 2021, 17)

5 In Anlehnung an den Ethnologen Clifford Geertz (1987, 9), der wiederum auf Max Weber rekurrierte, soll Kultur als das „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ des Menschen verstanden werden. Geertz plädierte für einen interpretierenden Zugriff, der nicht nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, sondern nach der Bedeutung gesellschaftlicher Ausdrucksformen sucht.

6 So werden historische Reenactments bisweilen als Ausdruck der „Erlebnisgesellschaft“ gelesen, als Suche nach dem hautnahen Erleben von Vergangenem jenseits trockener Geschichte – doch ergründen sich darin nicht alle Motivationen, die die Teilnehmer:innen in die Vereine ziehen (vgl. Krug-Richter 2009, 71–72; Uhlig 2016, 429). Einen Aufriss der vielseitigen ideologischen und politischen Positionsbezüge Innerhalb der Western-Szene bieten Borries und Fischer (2008, 77–102).

Vor allem in einer Hobby-Szene, welche Menschen unterschiedlicher Generationen, sozialer Hintergründe und politischer Ausrichtungen durch ein geteiltes Interesse vereint, können gegensätzliche, sogar widersprüchliche Interpretationen der Vergangenheit koexistieren. Es ist also im Sinne einer multivokalen Ethnografie notwendig, sich der Vielstimmigkeit des Feldes bewusst zu sein und die beobachteten Phänomene in ihren jeweiligen historischen und biografischen Kontexten zu verstehen (vgl. Uhlig 2016, 435; Sieg 2002, 237; Zantop 2002, 5).

Zwei Powwows in Hessen

Mein Kontakt zum Feld entstand während des Besuchs einer Vereinsfeier des Hammer Ranch e.V. in Frankfurt am Main, wo ich Christiane Franke traf. Christiane, Jahrgang 1952, wird mir als die „Geschichtenerzählerin“ des Vereins vorgestellt. Sie ist eine herzliche Frau und die Spezialistin der Ranch in „indianischen“ Belangen. Ihr hessischer Dialekt ist von Anglizismen durchzogen, als sie von ihrer „zweiten Heimat“ bei den Mandan in North Dakota erzählt – und von den großen Powwows, denen sie dort seit Jahrzehnten beiwohnt. Die Powwows, „das indianische Fest mit Tanz und Musik“,⁷ inspirieren Christiane, auch im Hobby „richtig“ zu feiern, und sie bringt ihre Erfahrungen in die deutschen Vereine mit ein. „So habe ich es indianisch gelernt, so gebe ich es dann hier wieder weiter.“ Dankbar nehme ich ihre Einladung zum Besuch des jährlichen „Indian Day“ auf der Hammer Ranch an, welcher sonst nur Vereinsmitgliedern oder aktiven „Hobbyist:innen“ vorbehalten ist.

Das Fest beginnt am 3. September 2022 mit geselligem Beisammensein. Auch die Cowboys und Pionier:innen der Ranch sind am Wochenende anwesend, bleiben aber im Saloon; die Zeremonien seien „zu ernst, zu spirituell“. Tatsächlich zählt der Hammer Ranch e.V. zur Zeit meines Besuchs nur drei „Indianer“. Die meisten Teilnehmer:innen kommen aus anderen Vereinen: „Da brauchen wir nicht so viele eigene Leute, die das machen, sondern wir brauchen die Gäste, die mitmachen. Das ist wichtig dabei“, sagt Christiane.

Dann beginnt der „offizielle Teil“ des Powwow: Die Teilnehmer:innen versammeln sich zur Prozession um den hölzernen Rundbau. Ich schließe mich an, schreite im Takt der Handtrommel mit und werde vor dem Eintreten mit Salbei-Rauch „geläutert“. Mir wird eine Bank am Eingang zugewiesen, nahe

7 Powwows sind im 19. Jahrhundert aufkommende Festformen nordamerikanischer Natives, die sich in den Vereinigten Staaten großer Popularität erfreuen. Jährlich ziehen zehntausende Gäste auf die großen Tanzwettbewerbe, während private Powwows einzelner Stammesgemeinschaften dem Austausch und der Sozialisation dienen (vgl. Ellis 2003, 3–5 u. 29–30). Im 20. Jahrhundert hat sich zudem eine Kultur des „European Powwowing“ etabliert. Sie ist eng an die Western-Szene gebunden, gerät im Fokus auf zeitgenössische Praxis aber gelegentlich in Konflikt mit einem eher historisierenden „Indianismus“ (vgl. Kalshoven 2012, 196–197).

der vierköpfigen Trommelgruppe. Dann nimmt die Gesellschaft Platz. Ein sogenannter „Shot-Caller“⁸ koordiniert in den folgenden drei Stunden den weiteren Ablauf des Festes: Er sagt an, welche Tänze auf der gewaltigen Ledertrommel eingespielt werden, wer Geschichten erzählen oder in einem „Giveaway“ Geschenke vergeben möchte. Die Friedenspfeife wird angezündet und während einer Pause wird die „Powwow-Suppe“ – ein deftiger Fleischeintopf – gereicht. Ich nehme nur einmal an einem „Tanz für Alle“ teil und beobachte das Fest von meinem Platz aus. Trotzdem bleibe ich Teil des Geschehens: erläuternde Redebeiträge werden an mich als Besucher adressiert, und erfahrene Teilnehmer:innen erklären mir unter der Hand historische Zusammenhänge und die Bedeutungen der Zeremonien.

So treffe ich auch Henry. Mit seinen 72 Jahren ist er ein Urgestein der Szene. Humorvoll berichtet er von seiner Zeit bei den Lakota im Pine Ridge Reservat. Er lädt mich ein, das Erntedankfest des Wolfsträumer e.V. im nordhessischen Frankenberg zu besuchen. Das Powwow, dem ich dort am 3. Oktober 2022 beiwohne, ist Teil des mehrtägigen „Akipa“, des jährlichen Erntedankfestes mit Zeltlager und Schwitzhütte. Die Abläufe gleichen denen auf der Hammer-Ranch, doch ist die Struktur informeller: Auch Freunde des Vereins, die nicht im Hobby aktiv sind, besuchen das Fest, und das Tragen von historischen Outfits ist unverbindlich.

Gemeinschaft im Rundbau

In der Forschungsliteratur wird diskutiert, dass den Tätigkeiten der Western-Vereine im öffentlichen Diskurs häufig ein antimoderner Impetus zugeschrieben wird, der sich in der Romantisierung vergangener Lebenswelten äußere (vgl. Sieg 2002, 230–231; Uhlig 2016, 431; Krug-Richter 2009, 71–72). Doch kann sich diese Gesellschaftskritik sehr unterschiedlich formulieren⁹ und meine Interviewpartner:innen nennen verschiedene Motivationen für die Teilhabe am Vereinsleben: Henry sieht spirituelle Erfüllung in der Vorstellung eines „vollkommen naturbestimmten Lebens“.¹⁰ Andere erzählen mir, dass sie in den

8 Auf dem Powwow wurde mir erzählt, dass Rolle und Bezeichnung des „Shot-Callers“ direkt aus dem amerikanischen Vorbild übernommen wurden.

9 Katrin Sieg (2002, 222 u. 231) beschreibt, wie die „Moderne“, welche in der Szene konteragiert wird, unbestimmt und wandelbar ist. Sieg beobachtet in den Vereinen „Öko-Indianer“, die eine grüne Gegenwelt konstruieren und Menschen, die spirituelle Sehnsucht oder Kritik an der Konsumgesellschaft formulieren, aber auch solche, die sich gegen demokratische Staatsmodelle aussprechen und maskulin-patriarchale Strukturen idealisieren.

10 Henrys Ideal eines naturnahen Lebens wird auf dem Gelände der Wolfsträumer erlebbar. Das Grundstück außerhalb von Frankenberg wurde als Schrottplatz genutzt, bevor der Verein begann, es zum Zelt- und Festplatz umzubauen. Mithilfe des NABU wird es heute nach ökologischen Prinzipien unterhalten; Vogelstangen ziehen Greifvögel an und der Verein betreibt eine nachhaltige Kompostwirtschaft.

Festen und Zeltlagern einen Gegenpol zur modernen Konsumgesellschaft finden, ein Wochenende ohne Mobiltelefon und technische Zwänge oder die Freude an ungezwungenem Tanz und Gesang. Doch erschöpft sich der Reiz des Hobbys nicht im Konstruieren idealisierter Gegenwelten: Wolfgang, ein sympathischer Mitt-50er, erzählt mir auf dem Akipa, ihn fasziniere am Hobby vor allem

„das Gefühl der Zusammengehörigkeit. [...] Als Fremder in die Gruppe reinkommen und sich direkt aufgenommen fühlen, [...] das ist letztendlich das, was mich hier gehalten hat. Und das ist etwas, was ich halt eben, zumindest in den Kernen der Vereine, die wir so im Laufe der Zeit mal irgendwo kennengelernt haben [...], auf jeden Fall auch gesehen habe.“



Abbildung 1: Die vier zentralen Pfeiler des Rundbaus auf dem Vereinsgelände der Wolfsträumer e.V., 03.10.2022 (Foto: Noah Reichert)

Auch für Christiane ist das Hobby in Deutschland weniger politischer Aktivismus oder praktizierte alternative Lebensführung als vor allem ein „geselliges Beisammensein“. Neben der Identifikation mit Naturvölkern suchen Teilnehmende im Reenactment das, was Hartmut Rosa (2016) „Resonanz“ nennt, also eine „gelingende Weltbeziehung“. Das Powwow wirkt vergesellschaftend, es

dient als Treffpunkt für Vereine und Einzelpersonen. Christiane erzählt, dass man über den ganzen September hinweg deutsche „Indian Days“ besuchen könne, wenn man nur wisse, wo sie zu finden sind. Diese geschlossene Gesellschaft sei ein besonderer Vorzug des Hobbys:

„Wir haben jetzt zwei Leute vom Mittelalter[-Reenactment], die sind zu uns gekommen. Die haben gesagt, wir haben keinen Bock mehr auf Mittelalter, weil [...] Mittelalter ist meistens öffentlich, da kann jeder hingehen [...]. Und denen zugucken, wie die lagern und machen und tun. Das ist bei uns nicht, wenn wir ein Hobbytreffen haben, dann kommen nur Hobbyisten. Und man tauscht sich aus.“

Entsprechend ist auch das Festgelände der Hammer Ranch durch Zäune räumlich abgegrenzt, um „Gaffer“ abzuhalten. Damit einher gehen die besonderen Umgangsformen während der Veranstaltung: Das Feuer im Rundbau ist nur im Uhrzeigersinn zu umgehen, und es wird sich dediziert einer „indianischen“ Sprache bedient. Redebeiträge werden nicht mit Applaus, sondern einem einstimmigen „Howgh“ gewürdigt. Auch die Kleidung – handgemachte Outfits und Federschmuck – hat eine „gesellschaftsstiftende Funktion“ (Zepter 1991, 19).¹¹

Ich selbst erfahre eine Gefühlsmischung aus Inklusion und Exklusion: Angesichts der fehlenden Vertrautheit mit den von den anderen Anwesenden oft wie selbstverständlich vollzogenen Handlungsabläufen¹² sowie meines Auftretens in Zivil und der engen Bekanntschaft der Teilnehmer:innen untereinander bin ich ein Außenseiter. Trotzdem ziehen mich der Pfeifenrauch und Salbeigeruch, die Teilnahme am Tanz und das Beben der Trommeln in ihren Bann. Der authentisch wirkende Raumschmuck aus Mais, Federn und Büffelschädeln verstärkt diese Wirkung.¹³

Respekt und Authentizität

Überhaupt fungiert „Authentizität“ im Reenactment „als Schlüsselbegriff der Aus- und Abgrenzung und damit auch der Identitätsfindung“ (Krug-Richter 2009, 69).

11 Neben ihrer Außenwirkung spielt nach Zepter (1991, 18) auch die „Innenseite“ der historischen Outfits eine wichtige Rolle für die identitätsstiftende Wirkung der Kleidung; das Reiben des Stoffs auf der Haut, das „Knirschen von Leder“. Auch Barbara Krug-Richter (2009, 64) schreibt dem Basteln von Kleidung eine Schlüsselrolle beim Eintauchen in eine andere Zeit zu.

12 Tatsächlich zeigt sich einige Varianz in der Selbstverständlichkeit der „indianischen“ Umgangsformen. So scheint etwa der Verzicht auf das Klatschen einige Teilnehmer:innen Überwindung zu kosten: Am Ende eines Gebetes auf der Hammer Ranch höre ich aus dem Bankreihen eine Stimme flüstern: „Ich will als klatsche“.

13 Erika Fischer-Lichte (2012, 27) betont die Bedeutung authentischer Räume im Reenactment. Historische Spielorte oder die Inkorporation „wahrhafter“ Artefakte sollen eine Verbindung zur Vergangenheit herstellen und Geschichte vergegenwärtigen.

Immer wieder wird sich auf die Qualität der eigenen Recherche berufen; spezialisiertes Wissen und authentische Quellen gebieten Respekt und beweisen, dass man es mit dem Hobby ernst meint (vgl. Sieg 2002, 224).¹⁴ Vor allem Christiane und Henry fungieren aufgrund ihrer persönlichen Erfahrungen in den USA als Gewährspersonen, die den anderen Hobbyisten eine „korrekte“ Ausführung der Bräuche garantieren.¹⁵ Man habe, so Henry, „ein bisschen Verantwortung, darauf zu achten, zum einen auf die Anderen, zum anderen, dass es korrekt gemacht wird. Dass es kein... dass kein Schindluder getrieben wird und kein Karl May-Festival veranstaltet wird.“

Trotzdem ist die Beziehung zu den „echten“ Natives in den Vereinen oft ambivalent (vgl. ebd., 228). Die Wissenschaft verweist auf die Strategie der „Emulation“ in der Szene, welche die Probleme einer respektlosen Aneignung vermeiden soll: Handlungen werden nicht akribisch nachgeahmt, sondern etwa in spirituelle Praxis umgeformt und für eigene Zwecke nutzbar gemacht. So behalte man die Möglichkeit, kulturelle Expertise zu zeigen, bewahre aber auch Distanz gegenüber den Natives (vgl. ebd., 228–230; Kalshoven 2016, 197). Für Christiane ist es als „Weiße“ wichtig, diese Andersheit zu erkennen: „Nur eines ist schlimm. Wenn ein Hobbyist indianischer sein will wie ein Indianer.“ Auch für Wolfgang ist ein respektvoller Umgang mit dem fremden Kulturgut nur dann möglich, wenn es nicht einfach nachgeahmt wird. Er glaube nicht an den „spirituellen“ Aspekt der Feste und entzieht sich der Teilnahme an Schwitzhütte und Gebetszeremonie. Aber er habe Respekt vor denen, die es zu ihrem „Lebensinhalt“ gemacht haben:

„Das ist etwas, was viel mit Glauben zu tun hat, was viel mit Spiritualität zu tun hat, und wenn du hier unsere [...] altgedienten Vereinsmitglieder, außer mir, kennenlernst, dann wirst du sehr, sehr schnell feststellen, die machen nicht irgendetwas nach, egal mit wie viel Respekt, die leben das.“

14 Die Quellen, auf die sich in der Szene berufen wird, sind vielseitig: amerikanische Bibliotheken, Universitäten, populärwissenschaftliche Hobbymagazine, ethnologische Museen oder auch das Internet. Immer wieder bemühen sich meine Interviewpartner:innen um eine Abgrenzung von „falschen“ literarischen Vorlagen, veralteten Western-Filmen oder „Kostümindianern“.

15 Wolfgang erzählt mir, dass er auf eigener Suche im Internet oft widersprüchliche Informationen zum Leben der Natives fand. Um Zweifel zu vermeiden, verlasse er sich lieber auf Henrys Autorität: „Weil, du hast Website A, die dir das erzählt, du hast Website B, die das komplette Gegenteil erzählt, und C sagt wieder noch was anderes. Und irgendwann hab ich dann relativ zügig gesagt, wenn ich alles doch wieder erst hinterfragen muss, wie ist es denn nun, Schrägstrich, wie machen wir das, dann kann ich auch direkt fragen. Dann hab ich viel Zeit gespart.“ Es bleibt an dieser Stelle offen, ob sich seine Erfahrungen verallgemeinern lassen. Welche Rolle der Bezug auf digitale Medien in der Szene spielt und welche Methoden der Verifizierung und Abgrenzung von anderen Quellen damit einhergehen, wäre in weiteren Untersuchungen zu ergründen. Christiane etwa empfiehlt, Aufnahmen amerikanischer Powwows auf YouTube zu suchen, um den typischen Ablauf der Zeremonien zu beobachten. Auch würden innerhalb der Vereine Feste und Gesänge durch Filmaufnahmen verewigt.

Sowohl Henry als auch Christiane betonen, dass sie in ihren Handlungen mehr sehen als nur ein Hobby. Die Feste, Gebete und Handwerkskunst seien integraler Teil ihres Alltags und lebensweltlicher Überzeugung geworden. Gerade dazu müssen die Abläufe der Rituale aber flexibel genug sein, um den Zwecken der Vereine zu entsprechen. Da viele Clubs sich mit spezifischen Stämmen beschäftigen, erklärt Christiane, dass sie ihr Powwow extra offen gestaltet. Es sei zwar „mandan-inspiriert“, orientiere sich aber an einem in der Szene allgemein bekannten Ablauf. Erst so könne das Powwow seine historische Funktion als Treffpunkt verschiedener Stammeskulturen überhaupt erfüllen.

Geschichten, Geschenke, Kontinuitäten

Der Soziologe Anthony Giddens beschreibt Tradition als ein Medium, in dem sich Identität bildet. „Identität“ basiert auf dem „kontinuierlichen Prozeß von Erinnern und Neu-Interpretation. Identität bedeutet, Kontinuität in der Zeit zu schaffen“ (Giddens 1996, 150). Solche Kontinuitäten werden auch auf den Powwows gesponnen, etwa in den Giveaways: Unter öffentlicher Ansage werden Kleidung und Ausrüstung vergeben; handgemachte Geschenke, die mit einer entsprechenden Erzählung überreicht werden.¹⁶ Für Christiane ist das Schenken geliebter Objekte mehr als der Transfer materieller Güter. Es bewahre die Erinnerungen an vorherige Besitzer und erneuere sie mit jeder Weitergabe: „So entstehen Geschichten“. Überhaupt gehören diese Geschichten zum Powwow wie Tanz und Gesang: Freiwillige Sprecher geben „indianisch“ ausgeschmückte Witze zum Besten, aber auch erklärende Vorträge und „Indianergeschichten“ mit sinnstiftender Moral. Das Erzählen von vergangenen Festen und verstorbenen Freunden stärkt das Gemeinschaftsgefühl, während die Gruppe sich im Wiederholen von alten Sagen und tradiertem Wissen mit einer widerständigen, indigenen Erinnerungskultur identifiziert. Nur über gemeinsame Geschichten, so Christiane, lebe die Gemeinschaft:

„Ja [...] die [Weißen] haben das gekappt. [...] Die [Natives] haben ja nie was aufgeschrieben. Höchstens mal was gemalt. Aber die mündliche Überlieferung haben sie gekappt. Mit Gewalt versucht, dadurch die auseinanderzubringen, dass sie die Zugehörigkeit verlieren. Aber die haben die ja immer im Herzen getragen die Zugehörigkeit. Und im Blut. Haben die gar keine Chance gehabt [...]. Und so ist das heute nicht anders, nur wenn du 'ne Geschichte erzählen kannst und weitergeben kannst, lebst sie.“

16 Der Tauschhandel scheint im Vereinsalltag eine bedeutende Rolle zu spielen. Praktiken wie die Giveaways und saisonale Tauschfeste, der „Ostersamstag Tauschmarkt“ und Erzählungen von der Freigebigkeit der Natives spiegeln eine Kritik am modernen Konsumverhalten wider. Im Gespräch lachen Wolfgang und Henry über die Idee einer kommerziellen Schwitzhütte: „Pay your sweatlodge with Visa Card. Ich meine, dieser Satz müsste eigentlich mit ‚pay‘ schon aufhören. Eine Schwitzhütte ist ein Geschenk und nichts, was man verkauft.“



Trommel des Wolfsträumer e.V. und eine der Häute, auf welcher der Verein Erinnerungen an vergangene Feste festhält, 03.10.2022 (Foto: Noah Reichert)

Auch Henry lobt die Geschichtenerzähler:innen alter Zeiten, durch deren Überlieferungen die Tradition habe überleben können. Sie hätten Wissen über Sprache und Handwerk bewahrt, aber auch eine Lebensweise, eine Mentalität. Henry erzählt vom heiligen Feuer der Schwitzhütte, um den Gedanken zu vervollständigen. Es verbrenne das, was nichts taugt, und hebe die Weisheit auf. Auch die Erinnerungen, die im Powwow geteilt werden, seien selektiv, sie bewahrten das „Gute“; das, was im Jetzt sinnstiftend wirke.

Hierbei fällt den Festen der Western-Clubs eine essenzielle Funktion der Stiftung von Identität zu, sowohl individueller als auch kollektiver. Zwar ist es im Rahmen der angestellten Beobachtung schwer zu sagen, inwiefern man in den Praktiken der Vereine einen tatsächlichen Kulturtransfer beobachten kann, inwiefern die Natives als Projektionsfläche fungieren oder ein tatsächlicher Austausch geschieht. Doch stellt das Schaffen der Clubs und das gemeinsame Zelebrieren der Powwows nicht einfach die Flucht aus einer nicht zu bewältigenden Lebenswelt dar, sondern ist in der Suche nach genuiner Resonanz selbst gelebte Alltagspraxis.

Literatur

- Borries, Friedrich von & Fischer, Jens Uwe (2008). *Sozialistische Cowboys. Der Wilde Westen Ostdeutschlands*. Frankfurt a.M.
- Drexler, Cindy (2022). *Faszination Wilder Westen. Living History im Kosmos des Münchner Cowboy-Clubs* (Münchner Beiträge zur Volkskunde, 48). Münster.
- Ellis, Clyde (2003). *A Dancing People. Powwow Culture on the Southern Plains*. Lawrence, Kansas.
- Fischer-Lichte, Erika (2012). Die Wiederholung als Ereignis. Reenactment als Aneignung von Geschichte. In: Roselt, Jens & Ulf, Otto (Hg.). *Theater als Zeitmaschine. Zur performativen Praxis des Reenactments* (13–52). Bielefeld.
- Geertz, Clifford (1987 [1973]). Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: ders. *Dichte Beschreibung. Beiträge zur Beschreibung kultureller Systeme* (7–43). Frankfurt a.M.
- Giddens, Anthony (1996). Leben in der posttraditionalen Gesellschaft. In: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony & Lash, Scott. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (113–194). Frankfurt a.M.
- Kalshoven, Petra Tjitske (2012). *Crafting The Indian: Knowledge, Desire, and Play in Indianist Reenactment*. New York.
- Kalshoven, Petra Tjitske (2016). Epistemologies of Rehearsal. Crow Indianist Reflections on Reenactment as Research Practice. In: Dreschke, Anja; Huynh, Ilham; Knipp, Raphaela & Sittler, David (Hg.). *Reenactments. Medienpraktiken zwischen Wiederholung und kreativer Aneignung* (193–212). Bielefeld.
- Kathke, Torsten & Uhlig, Mirko (2021). Baumholder 1985 – das „erste deutsche Reenactment“. Zur Formierungsphase von Civil War-Nachstellungen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Stach, Sabine & Tomann, Juliane (Hg.).

- Historisches Reenactment. Disziplinäre Perspektiven auf ein dynamisches Forschungsfeld* (Medien der Geschichte, 4) (155–180), Berlin.
- Krug-Richter, Barbara (2009). Abenteuer Mittelalter? Zur populären Mittelalter-Rezeption in der Gegenwart. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 112, 53–75.
- Lutz, Hartmut (2002). German Indianthusiasm: A Socially Constructed German National(ist) Myth. In: Calloway, Colin G.; Gemünden, Gerd & Zantop, Susanne (Hg.). *Germans and Indians: Fantasies, Encounters, Projections* (167–184). Lincoln.
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin.
- Sieg, Katrin (2002). Indian Impersonation as Historical Surrogation. In: Calloway, Colin G.; Gemünden, Gerd & Zantop, Susanne (Hg.). *Germans and Indians: Fantasies, Encounters, Projections* (217–242). Lincoln.
- Schneider, Thomas (2016). Cowboy und Indianer – Made in Germany. Eine Skizze zu Rezeption und Produktion von Western-Filmen in Deutschland. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 31, 11–52.
- Tomann, Juliane (2021). Einleitung. In: Stach, Sabine & dies. (Hg.). *Historisches Reenactment. Disziplinäre Perspektiven auf ein dynamisches Forschungsfeld* (Medien der Geschichte, 4) (1–26). Berlin.
- Uhlig, Mirko (2016). Resonanz durch Reenactment? Überlegungen zur Deutung der Nachstellung von Vergangenen in der Gegenwart. In: Niem, Christina; Schneider, Thomas & ders. (Hg.). *Erfahren – Benennen – Verstehen. Den Alltag unter die Lupe nehmen. Festschrift für Michael Simon zum 60. Geburtstag* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 12) (427–437). Münster.
- Zantop, Susanne (2002). Close encounters: Deutsche and Indianer. In: Calloway, Colin G.; Gemünden, Gerd & dies. (Hg.) *Germans and Indians. Fantasies, Encounters, Projections* (3–14). Lincoln.
- Zepter, Michael (1991). „Wie ein Fremdling gekleidet sein...“: Kostüme und Verkleidungen der Kölner Stämme. In: Heiner, Matthias; Hartmann, Petra & Schmitz, Stephan (Hg.). *Kölner Stämme. Menschen – Mythen – Maskenspiel* (18–21). Köln.

Die Interviews und Feldgespräche wurden im Rahmen von teilnehmenden Beobachtungen in Frankfurt a.M. am 03.09.2022 sowie in Frankenberg am 03.10.2022 geführt.



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-10742>

Desirée de Jong

DIE MACHT DER KRONE. ZUR BRAUCHROLLE DER INGELHEIMER ROTWEINMAJESTÄTEN

Lange Ballkleider, Krönchen und eine jubelnde Menschenmenge im Jahr 2021: die Royals sind da. Schauplatz des Geschehens ist die Stadt Ingelheim am Rhein. Auch hier lassen sich Königinnen und Prinzessinnen finden – und zwar die Rotweinmajestäten. In langen fließenden Roben, die Haare zu aufwendigen Hochsteckfrisuren frisiert und mit goldenen Kronen geschmückt versuchen Königin Julia IV. sowie ihre Prinzessinnen Lina und Joan, sich durch die Menschenmenge vor den Wehrmauern an der Burgkirche zu bewegen. Offiziell auf den alten Stadtmauern gekrönt sowie von jubelnden Festbesucher:innen und Presse empfangen, bilden sie das neue Königinnenhaus der Stadt Ingelheim für die Amtszeit 2021 bis 2022.

„Ich hab früher auch immer die Autogrammkarten gesammelt und wollte das immer irgendwann werden“, erzählt mir während unseres Interviews Prinzessin Joan.¹ Schon in ihrer Kindheit hegten die amtierenden Prinzessinnen den Wunsch, gemeinsam mit ihrer Freundin Julia als Rotweinmajestäten der Stadt Ingelheim aufzutreten; ein Traum, der für die drei 23-jährigen Frauen in Erfüllung gegangen ist.

Jährlich am ersten Rotweinfesttag werden die Rotweinmajestäten der Stadt Ingelheim gekrönt und nehmen damit beim Rotweinfest eine zentrale Rolle ein – mit ihrer Krönung wird das Fest eröffnet, und sie begleiten alle wichtigen Veranstaltungen im Rahmen des Festes. Lina erzählt lachend von ihrem Bild, das sie von den Rotweinmajestäten hatte, bevor sie selbst zur Prinzessin wurde:

„Man hat halt gedacht, man springt mal so hin und wieder auf irgendwelchen Veranstaltungen rum und lächelt, aber die letzten Jahre hat man mitbekommen, dass da doch schon einiges mehr dahinter steckt. Viel Arbeit.“

1 Julia, die zum Zeitpunkt der Forschung amtierende Rotweinkönigin, konnte aus beruflichen Gründen leider nicht am Interview teilnehmen.

So begleiten die Rotweinjägerinnen nicht nur die meisten Darbietungen des neuntägigen Rotweinfestes, sondern darüber hinaus repräsentieren sie während ihrer Amtszeit regelmäßig die Winzer:innen und die „Rotweinstadt“ Ingelheim selbst auf lokalen, nationalen und internationalen Veranstaltungen. Hierbei handelt es sich um ein Ehrenamt. Die Stadt übernimmt lediglich die Kosten für Kleider, Verpflegung und Fahrtkosten zu den Auftritten.

Die erste Ingelheimer Rotweinkönigin wurde bereits 1935 auf dem damaligen Winzerfest in Ober-Ingelheim gekrönt. Seit 1948 findet das Fest unter dem Namen „Rotweinfest“ statt. „Leitgedanke des Festes war es, Werbung für den heimischen Wein zu machen.“ (Finkenauer 1996, 12) Dieses Anliegen wird bis heute verfolgt und bietet lokalen Winzer:innen die Möglichkeit, ihre neusten Weine zur Verkostung vorzustellen. Untermalt wird das Fest von Live-Musik auf vier Bühnen, Essensständen und Fahrgeschäften (vgl. www.ingelheim-erleben.de). Aber wie empfinden die derzeitigen Rotweinjägerinnen selbst ihre Rolle, insbesondere im Rahmen des Rotweinfestes? Und welche Bedeutung hat diese Rolle für die Festbesucher:innen, die Stadt Ingelheim, Winzer:innen und vor allem für die drei jungen Frauen selbst? Neben einem Interview, welches mir die Perspektiven und Eindrücke der Rotweinjägerinnen näherbrachte, durfte ich die Jägerinnen zur Burgunderweinprobe im Rahmen des Rotweinfestes 2022 begleiten. Dadurch konnte ich zusätzliche Eindrücke zum Auftreten der Rotweinjägerinnen sammeln.

Der Weg zur Ingelheimer Rotweinjägerin

Auf das Ehrenamt der Rotweinjägerinnen können sich Frauen, die in Ingelheim ansässig und volljährig sind, bei der Stadtverwaltung Ingelheim bewerben. Anschließend folgt ein Casting. In der Ausschreibung der Stadt heißt es: „Von Vorteil sind eine gute Rhetorik, Aufgeschlossenheit und keine Angst vor Auftritten auf großer Bühne“ (vgl. www.ingelheim.de). Lina und Joan bestätigen im Interview diese Erwartungen an sie und benennen konformes Verhalten als einen wichtigen Aspekt. Für die Brauchämter sind also kommunikative Fähigkeiten und ein souveränes Auftreten von besonderer Bedeutung. Das Wissen über Wein sei von Vorteil, jedoch keine zentrale Voraussetzung für die Besetzung des Amtes.

Die Kulturwissenschaftlerin Isabel Bootz (2020, 154) erklärt, dass die „Rolle der Weinkönigin einer traditionellen, durch männliche Rollenbilder dominierten Industrie [entspringt], die das Rollenverhalten und die Rituale für die Weinkönigin vorgibt“.² Signifikant ist der Zeitaufwand für ein adäquates Erscheinungsbild. Mojca Ramšak (2015, 22) stellt in ihrer Forschung heraus,

2 Verwiesen sei in diesem Zusammenhang noch auf die Arbeit von Martina Weber (1989), die zu den ersten volkskundlichen Beschäftigungen mit dem Thema zählt.

dass die Auswahl von Weinköniginnen neben einer Marketingfunktion auch eine sexuelle Dimension aufweist. Dies wird anhand der aufgewendeten Zeit der Weinköniginnen für ihr Kostümbild deutlich. Auch Lina und Joan empfanden die Vorbereitungen als ausgesprochen zeitaufwendig. Besonders die Fotoshootings für Presse und Autogrammkarten waren strapaziöser als erwartet. Ebenso gestaltete sich das Maßschneidern eines Kleides für Auftritte als ein langwieriger Prozess. Ihr Lebenspartner berichtete mir, dass Lina regelmäßig vor öffentlichen Auftritten bereits um vier Uhr morgens aufstehen müsse, um sich die Haare frisieren zu lassen.

Aus Sicht der Brauchforschung sind diese Vorbereitungen aufschlussreiche Handlungen. In Bräuchen sind verschiedene Akteur:innen involviert, die aktiv oder passiv dazu beitragen, einen Brauch mitzugestalten und auszuführen. Entsprechend lässt sich eine Brauchrolle als eine Rolle verstehen, die explizit für einen Brauch eingenommen wird. Diese hält sich an ein „vorherbestimmtes Handlungsmuster, das sich während einer Darstellung entfaltet und auch bei anderen Gelegenheiten vorgeführt oder durchgespielt werden kann“ (Goffman 2016, 18). Erving Goffman (2016, 25) hat darauf hingewiesen, dass Kleidung, Geschlecht, Alter, Sprechweise, Gestik etc. zur Glaubwürdigkeit einer Rolle beitragen.

Das Kleid der Rotweinkönigin ist dunkelrot, was für die Farbe der Weintrauben steht. Die grünen Kleider der Prinzessinnen repräsentieren die Rebstöcke und -blätter. Neben den Kleidern haben Lina, Joan und Julia farblich passende Hosen für ihr Ehrenamt eingeführt, sodass sie je nach Veranstaltungsart und Wohlbefinden zwischen Rock und Hose wechseln können. Die Idee dazu entstand aus praktischen Gründen, da so besonders das Mitfahren in einem Autokorso bequemer sei. Von den Mitarbeiter:innen der Stadt wurde diese Brauchnovation durchaus positiv aufgenommen, wie Joan erzählt:

„Das mit der Hose war auch ganz cool angesehen bei der Stadt und es finden alle auch immer super, wenn wir die Hosen anhaben. Alle meinen: ‚Oh, das ist mal was Neues und was Frisches‘.“

Die Besonderheit einer Hose als Brauchrequisit wird auch von Ramšak (2015, 23) hervorgehoben. Weinköniginnen würden generell keine Hosen tragen, schließlich sei ihre Haltung mit moralischer Bedeutung aufgeladen und an ein binäres Geschlechterverständnis gebunden. In Anlehnung an Pierre Bourdieu führt Ramšak des Weiteren aus, dass Weiblichkeit mithilfe der Kulturpraxis des „Schrumpfen“ konstituiert werde, was, anders ausgedrückt, bedeute, die Frauen kleinzuhalten. Gerade ein Kleid schränkt die Bewegungsfreiheit ein, wie auch Lina und Joan im Interview herausstellten. Mit der Hose ermöglichen sie sich den Komfort, sich freier bewegen zu können und nicht zu stark auf ihre Haltung achten zu müssen.

Die „Krönung“ als offizielle Einführung der neuen Majestäten

Im Jahr 2021 fand die Krönung auf den Mauern an der Burgkirche in Ober-Ingelheim statt. Zeremoniell gehörten die Rotweinmajestäten der vorausgegangenen Amtszeit und der Oberbürgermeister Ralf Klaus. Die beiden Rotweinprinzessinnen Lina und Joan waren sich im Interview einig, dass die Krönung das bisher einprägsamste Ereignis in ihrer Amtszeit gewesen sei. Insbesondere der Moment nach der Krönung und dem Herunterschreiten von der Mauer der Burgkirche beschreibt Lina als symbolisch wirkungs- und eindrucksvoll:

„Jeder hat sich uns in den Weg gestellt, weil die [Besucher:innen und Presse] jetzt unbedingt Fotos haben wollten, und die wurden dann teilweise auch so aggressiv, wenn du gesagt hast: ‚Nein, wir müssen jetzt los.‘ [...] Manchmal hat man dann so das Gefühl, dass man dieser Person, die das Foto schießt, jetzt gehört, und du musst jetzt das machen, was diese fremde Person jetzt von dir verlangt. [...] In dem Moment, als wir von der Mauer runterkamen – die Krönung war rum, wir waren jetzt die neuen Majestäten, jeder wollte was von uns.“

Joan fügt dem hinzu, dass sie drei so glücklich waren, gekrönt zu sein, und es „endlich offiziell“ sei. Jedoch trat nach dem Verlassen der Mauern auch das Gefühl von Überforderung ein. Joan hatte den Eindruck, dass, obwohl das Fest über eine Woche stattfindet, die Besucher:innen die Sorge hatten, kein gemeinsames Bild mit den Majestäten zu bekommen. Aus den Erzählungen geht hervor, dass die Rollen der Rotweinkönigin und ihrer Prinzessinnen durch die Krönung und die offizielle Ernennung für alle Anwesenden sichtbar gemacht wurden. Die neuen Rollen als Hoheiten wurden für Lina und Joan durch die Reaktion der Besucher:innen und der Presse deutlich erfahrbar. Denn auch wenn, wie Lina sagt, sie „jetzt keine großen Stars“ seien, heben sie sich mit der Krone, den eleganten Kleidern sowie dem Majestäten-Titel von den restlichen Festbesucher:innen ab und bekommen eine Sonderstellung zugeschrieben. Diese geschilderte Erfahrung lässt sich nach Arnold van Gennep und Victor Turner als Übergangsritual interpretieren, d.h. als eine symbolhafte Praxis, „die einen Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenwechsel begleite[t]“ (Gennep zitiert nach Turner 2005, 94). Übergangsrituale werden in drei aufeinanderfolgende Phasen unterteilt: in die Trennungs-, Schwellen- und die Angliederungsphase. Die Beschreibung von Lina verweist darauf, dass mit der Krönung ein symbolischer und für alle Brauchakteur:innen (auch für die „nur“ zuschauenden) erkennbarer Übergang zur Rolle der Rotweinmajestät vollzogen wurde. In diesem Zusammenhang kann also von einem gesellschaftlichen Positionswechsel gesprochen werden.

Nach der Krönung. Neue Erfahrungen, neue Erwartungen

Mit dem Einstieg in ihre neuen Rollen wird von den Brauchakteurinnen ein bestimmtes Verhalten eingefordert und im Gegenzug wird ihnen ebenfalls ein anderes Verhalten entgegengebracht.³ Das betrifft vor allem die Beziehungen zwischen der Stadt Ingelheim, den Winzer:innen und meinen Interviewpartnerinnen, die sich eine konforme Repräsentanz ihrer Stadt und ihres Weines erhoffen. Auf dem Rotweinfest werden die Rotweinmajestäten darüber hinaus als Weinexpertinnen eingebunden und sollen die Ingelheimer Winzer:innen repräsentieren. Auf der Burgunderweinprobe konnte ich diesen Aspekt ebenfalls beobachten. In dem großen Festsaal mit zahlreichen geschmückten Rundtischen saßen die Majestäten gemeinsam mit ihren Lebenspartnern sowie der Moderatorin und ehemaligen Weinkönigin (1999/2000) Simone Renth-Queins direkt vor der Bühne in der Mitte des Festzeltes. Sie wurden immer zuerst bedient. Im Interview erzählt Joan, dass sie und die anderen Majestäten oft als Weinexpertinnen wahrgenommen werden und dementsprechend einschlägige Fragen gestellt bekommen. Diese Rolle der Weinexpertin wird auch auf der von mir besuchten Burgunderweinprobe bestärkt. So moderieren die neuen Majestäten gemeinsam mit Renth-Queins die Weine für die Weinprobe an. Rotweinkönigin Julia ist ebenfalls mit ihrem eigenen Weingut vertreten. Sie selbst ist Winzerin und betreibt gemeinsam mit ihrer Schwester das Tochterweingut „Wasem Doppelstück“. Dadurch wird sie noch intensiver eingebunden.

Des Weiteren stellen die Rotweinmajestäten Kontakte zu Partner- und Nachbarstädten her, was den kommunikativen Aspekt des Amtes unterstreicht. Auch die Rotweinfestbesucher:innen fordern die Aufmerksamkeit von den neuen Rotweinmajestäten ein und freuen sich über Fotos mit den Hoheiten oder über Autogrammkarten. Diese werde teilweise ins Ausland zu Freunden und Verwandten gesendet. Aber es passiert auch, dass körperliche Abstände überschritten und Gespräche penetrant eingefordert werden, erklärt Joan. Auch werden ungefragt Fotos geschossen.

„Dann haben wir irgendwann gesagt: ‚Ok, Mädels, wenn wir irgendwann sehen, der wirklich ungefragt Fotos von uns macht, dann tippen wir uns an und drehen uns einfach mit dem Rücken zu dem.‘ Also... klingt total fies, aber nur weil ich jetzt eine Krone aufhabe, bedeutet das nicht, dass du jetzt von mir, als fremde Person, ein Foto ungefragt machen darfst.“

3 Victor Turner (2005, 94–95) schreibt dazu: „Das rituelle Subjekt [...] hat demzufolge anderen gegenüber klar definierte, sozialstrukturbedingte Rechte und Pflichten. Man erwartet von ihm, daß es sein Verhalten an traditionellen Normen und ethischen Maßstäben ausrichtet, die alle Inhaber sozialer Positionen in ein System solcher Positionen einbindet.“

Hier wird der Konflikt deutlich, der durch die neue Rolle entsteht. Wie Joan und Lina berichten, haben sie zu Beginn ihrer Amtszeit oftmals nicht gewusst, wie sie mit diesen Vorkommnissen umgehen sollten. An den letzten Tagen des Rotweinfestes 2021 haben sie dann beschlossen, die Besucher:innen darauf hinzuweisen, dass sie gerne Fotos mit anderen Personen machen, aber erst gefragt werden möchten.

Dass sich die neuen Majestäten mit der Zeit jedoch immer mehr in ihre Rolle eingefunden haben, veranschaulicht eine Situation auf der Burgunderweinprobe. Dort ließen sich die drei Frauen nicht aus der Ruhe bringen, als ein Fotograf einer Zeitung ein Foto einforderte, obwohl sie just zu diesem Zeitpunkt auf die Bühne gebeten wurden. In dem Moment wurden die Lebenspartner der Majestäten und ich schnell vom Fotografen beiseitegedrängt. Wir sollten den Degustationsbehälter und störende Gegenstände schnell vom Tisch nehmen, während der Fotograf schon auf meinen Stuhl kletterte, um ein Bild von den Rotweinmajestäten mit dem Oberbürgermeister der Stadt Ingelheim machen zu können. Für mich war dies eine absurde Situation. Als ich die drei Rotweinmajestäten aber später darauf ansprach, lachten sie nur und meinten, das sei ganz normal.

Joan und Lina verdeutlichen mir, dass sie einen Weg für sich gefunden haben, die Brauchrolle der Rotweinprinzessinnen annehmen und trotz der bestehenden gesellschaftlichen Erwartungshaltungen ihre eigenen Werte und Vorstellungen einbringen zu können. Die Einführung der Hosen war eine für den hier beschriebenen Brauchzusammenhang weitreichende Änderung. Für die Majestäten selbst hatte das praktische Gründe, für andere Betrachter:innen könnte diese Novation aber als Ermächtigung verstanden werden; ebenso das Einfordern von Rechten bezüglich eines respektvollen Umgangs. Wie nachhaltig diese Haltung ist und ob die Veränderungen auch losgelöst von den drei hier portraitierten Frauen angenommen werden, muss die Zukunft zeigen.

Literatur

- Bootz, Isabel (2020). Hochheim am Main – eine Weinmonarchie. Weinköniginnen halten Einzug im Hochheimer Weinbaumuseum. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 55, 143–156.
- Finkenauer, Hans-Jürgen (1996). *50 Jahre Ingelheimer Rotweinfest. Bilder und Dokumente unseres Heimatfestes*. Ingelheim.
- Goffman, Erving (¹⁶2016). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München.
- Ramšak, Mojca (2015). *Wine Queens. Understanding the Role Of Women in Wine Marketing*. Heidelberg.

Turner, Victor (2005). *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M.
Weber, Martina (1989). Die Weinköniginnen. In: Schwedt, Herbert (Hg.).
*Brauchforschung regional. Untersuchungen in Rheinland-Pfalz und im
Saarland* (Mainzer Studien zur Sprach- und Volksforschung, 14) (217–
221). Stuttgart.

Quellen

<https://www.ingelheim-erleben.de/rotweinfest>

www.ingelheim.de = [https://www.ingelheim.de/news/2023/februar/neue-rot-
weinmajestaeten](https://www.ingelheim.de/news/2023/februar/neue-rot-weinmajestaeten)

Das Interview mit Lina und Joan wurde am 04.09.2022 online via Zoom geführt
und die teilnehmende Beobachtung am 30.09.2022 in Ingelheim durchge-
führt.



Ruth Nolte

DIE ZWEITE HARSBERGER FRAUENKERB

Die Erforschung von Kirchweihfesten ist seit langem ein Forschungsschwerpunkt der Kulturanthropologie/Volkskunde (vgl. Bimmer 2001, 445). Die Harsberger Frauenkerb stellt jedoch ein bis heute einzigartiges Ereignis dar. Die ausschließlich von und für Frauen ausgerichtete Kerb – wie die Kirchweih in der Pfalz heißt – fand erstmals im Jahr 2011 statt und wurde 2022 zum zweiten Mal durchgeführt. Die Gruppe der Brauchausübenden, die als „Straußmäd“ (s. Abbildung 1) bezeichnet wird, setzt sich aus ortsansässigen Frauen zusammen, wobei Alter und soziales Milieu keine Rolle spielen.

Die Kerb als Volksfest „ist spätestens im 12. Jahrhundert greifbar“ (Schwedt & Schwedt 1989, 6). Speziell die Pfälzer:innen entwickelten historisch gesehen eine hohe Affinität zu dieser Tradition. Die Kirchweih, auch als Kerwe oder Kerb bezeichnet, wurde 1867 von Joseph Heyberger als ein fester Bestandteil des ländlichen Jahreslaufs und als „der stehende goldene Tag im Kalender“ bezeichnet (Heyberger 1867, 384).

Es ist der 9. Oktober 2022 in Harsberg (etwa 270 Einwohner: innen), einem Ortsteil von Weselberg im Landkreis Südwestpfalz. Der Umzug der Straußmäd beginnt am Sportheim und führt durch den Ort, wo der eigens dafür hergestellte „Kerwestrauß“ präsentiert wird. Dieser wird aus einem Baumstamm gefertigt, zunächst mit Stroh und anschließend mit Hasennetzdraht umwickelt. Anschließend werden eng aneinander bunte Bänder an das Drahtgestell geknüpft. Die Auswahl der Farben erfolgt jährlich aufs Neue. Der hier beschriebene Strauß wird von vier Straußmäd, die sich an der Spitze des Umzuges befinden, auf den Schultern getragen. Im Anschluss folgen die übrigen Frauen, welche den Zuschauer:innen am Straßenrand Wein ausschenken. Vor jedem Haus wird der ortsspezifische „Kerwespruch“ gerufen. Ich selbst befinde mich in der Rolle als Straußmäd im Umzug direkt hinter dem Strauß und bin Teil des Geschehens.



Abbildung 1: Gruppenbild der „Straußmäd“ nach dem Umzug (Foto: Sabrina Neuheisel)

Meine Nervosität ist auf dem Höhepunkt, als der Zug das Haus meiner zukünftigen Schwiegereltern erreicht. Freunde und Verwandte haben sich in unserem Hof versammelt. All meinen Mut zusammennehmend, rufe ich so laut ich kann: „Un die Harschbeier Kerb soll lebe!“ Die Gemeinschaft der Frauen antwortet mit einem „Hoch“. Der Kerwespruch umfasst mehrere Zeilen, die im Wechsel zwischen Einzelakteurin und Chor, bestehend aus der restlichen Gruppe, gerufen werden. Der Kerwespruch ist jedes Jahr identisch, aber variiert von Ort zu Ort. Der Kerwestrauß und der Kerwespruch sind Brauchelemente. Die Kirchweih ist ein mehrtägiges Dorffest, welches in der Regel von der „Straußjugend“ – einer Gruppe freiwilliger, meist junger Männer aus dem Ort – ausgerichtet und organisiert wird. In Harsberg ist zusätzlich auch der Vereinsring, insbesondere der Sportverein stark in die Ausrichtung der Kerb eingebunden.

Feldzugang und Methodik

Da ich im Jahr 2020 meine Bachelorarbeit über die erste „Frauenkerb“ von 2011 verfasst hatte, war ich mit diesem Brauchphänomen bereits vertraut. Anässig in der Region, wenn auch zu diesem Zeitpunkt nicht direkt in Harsberg,

erhielt ich die Einladung, aktiv als Straußmäd an der zweiten Frauenkerb teilzunehmen.

Aus Sicht der empirischen Forschung lässt sich die Gruppe der Straußmäd als geschlossene Gruppe darstellen. Daher bot sich eine dichte Teilnahme mit autoethnografischen Elementen an (vgl. Spittler 2001; Bönisch-Brednich 2012; Ploder & Stadlbauer 2013). Dieser Zugang setzt auf die direkte Teilnahme der Forschenden am (eigenen) Alltagsgeschehen im Rahmen des jeweiligen Untersuchungsfeldes. Dabei wird ein durch Empathie geleitetes, nachvollziehendes Verstehen bei gleichzeitiger Wahrung einer analysierenden Distanz kombiniert. Das Ziel dieser Vorgehensweise ist die Gewinnung einer Innensicht des sozialen Handelns, welches anschließend in einen überindividuellen kulturellen Sinnzusammenhang eingeordnet werden kann (vgl. Schmidt-Lauber 2007, 220–221). Bei einer geschlossenen Gruppe erweist sich eine solche Vorgehensweise als besonders sinnvoll, da eine Außenperspektive keinen vollständigen Zugang zum Brauchgeschehen ermöglicht. Da ich keine gebürtige Harsbergerin bin, jedoch aus der Region stamme und daher mit der Kerb allgemein vertraut bin, bin ich „native to the field“ (Hegner 2019, 35). Ein weiterer Vorteil der teilnehmenden Beobachtung gegenüber Interviews besteht in der Vermeidung von Diskrepanzen zwischen Real- und Verbalverhalten. Des Weiteren kann Verhalten beobachtet werden, das sich einer direkten Befragung entzieht. Ebenso ist eine Beobachtung unabhängig von den verbalen Fähigkeiten der interviewten Person möglich. Allerdings braucht es für eine teilnehmende Beobachtung ein hohes Maß an Selbstreflexion gerade im Hinblick auf die Interaktionsprozesse und auf die Subjektivität, welche die forschende Person einbringt. Hilfreich sind hier Protokolle und vor allem das Feldforschungstagebuch (vgl. Schmidt-Lauber 2007, 233–234). Die Entscheidung für eine autoethnografisch inspirierte Teilnahme resultierte aus der Erkenntnis, dass aufgrund meines Vorwissens und meiner Vernetzung innerhalb des Dorfes eine rein distanziert-beobachtende Haltung nicht sonderlich zielführend gewesen wäre.

Besonders prägnant war für mich während der Feldforschung ein wachsendes Gefühl der Zugehörigkeit, gerade weil ich keine gebürtige Harsbergerin bin. Meinen Schwerpunkt möchte ich somit auf die einzelnen Brauchelemente und Abläufe legen, die ich beobachten sowie direkt wahrnehmen konnte und die einen Einfluss auf die vergemeinschaftende Wirkung der Frauenkerb haben. Eine Gemeinschaft beschreibt einen starken und emotionalen Zusammenhalt einer Gruppe. Die Vergemeinschaftung hängt dabei von drei Faktoren ab: dem emotionalen Erlebnisversprechen – also der Bindung nach innen –, der identitätsstiftenden Abgrenzung nach außen und einem homogenen Selbstverständnis (vgl. Heimerdinger 2022, 108 u. 113).

Die Auswirkungen der COVID-19-Pandemie führten dazu, dass die Durchführung einer „regulären“ Kerb mit jugendlichen Straußbub und Straußmäd in den Jahren 2020 und 2021 nicht möglich war. Im Jahr 2022 konnte die Kerb mit entsprechender Erwartungshaltung aufgrund der niedrigen Inzidenz und einer hohen Impfquote wieder stattfinden. Die gelockerten Corona-Regeln ermöglichten somit sogar die Ausrichtung der Frauenkerb. Daher wurde mit einer großen Anzahl an Teilnehmerinnen und Besucher: innen gerechnet. Während der gesamten Vorbereitungen und Festlichkeiten rückte die Pandemie in den Hintergrund und wird deshalb in meiner Analyse nicht weiter behandelt.

Wie wirkt die Frauenkerb auf eine aktive Teilnehmerin?

Zunächst ist zu erwähnen, dass der zu betrachtende Zeitraum nicht nur die fünf Festtage im Oktober umfasst, sondern auch die Vorbereitungssitzungen (gemeinhin „Straußsitzungen“ genannt), die bereits im Mai 2022 begannen. Sie fanden regelmäßig jeden ersten und dritten Freitag im Monat im lokalen Sportheim statt. Die Sitzungen dienten in erster Linie organisatorischen Zwecken, wie z.B. der Festlegung der Farben des Kerwestraußes und dessen gemeinschaftlicher Herstellung (s. Abbildungen 2 u. 3).



Abbildungen 2 u. 3: Der Kerwestrauß entsteht (Fotos: Yvonne Müller)

Darüber hinaus entwickelte sich eine gegenseitige Identifikation als Gruppe, d.h. ein wachsendes Selbstverständnis und Selbstbewusstsein als Straußmäd, insbesondere durch die Beanspruchung des sonst männlich dominierten Raumes. Die Treffen führten zu regelmäßigen sozialen Interaktionen, bei denen man sich über vergangene Kerwen austauschte, aber auch alltägliche Dinge besprach. Darüber hinaus fand die Kommunikation nicht nur im Sportheim, sondern vor allem auch über soziale Netzwerke statt. Zentrales Medium war eine WhatsApp-Gruppe mit über 40 Mitgliedern. Hinzu kam eine weitere Vernetzung über Facebook und Instagram, die den Kontakt untereinander längerfristig festigte und meine Integration in die Frauengruppe und auch in die Dorfgemeinschaft förderte.¹

Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt ist der teilweise exzessive Alkoholkonsum. Mit diesem Thema hat sich Michael Simon im Hinblick auf öffentliche Feste bereits beschäftigt. Er betont, dass die alltagskulturelle Kodierung des alkoholischen Konsums besonders im Hinblick auf die historische Entwicklung zu beachten sei. Kulturelle Ausnahmeregelungen definieren, wann gesellschaftlich akzeptiert wird, sich zu betrinken. „Nach diesem Deutungsansatz lassen sich Volksfeste als Freizonen des gesellschaftlich geduldeten ‚Saufens‘ verstehen, die dazu dienen, sozialen Druck abzubauen“ (Simon 2018, 153). So ist Alkohol auch bei Kirchweihfesten ein fester Bestandteil und wird sowohl in den Sitzungen als auch an den Festtagen getrunken. Hierbei gibt es spezifische Getränke, wie das „Laternchen“ (eine große Weinschorle mit Likör), die innerhalb eines Trinkspiels herumgereicht werden. Dies fördert die soziale Interaktion.

Ein weiteres zentrales Brauchelement ist die „Eichung“ der, in diesem Fall, Straußmäd. Diese stellt ein Übergangsritual dar, bei dem in der Regel die jungen Erwachsenen eines Ortes in die Dorfgemeinschaft aufgenommen werden und dabei Wein aus einer Gießkanne trinken müssen. Während einer regulären Kerb gibt es eine „Alkoholflicht“, was bedeutet, dass die „Straußjugend“ über die Festtage ausschließlich alkoholhaltige Getränke zu sich nehmen darf. Diese Regelung wurde jedoch für die Frauenkerb aufgehoben, vor allem in Anbetracht des unterschiedlichen Alters der Teilnehmerinnen (17–70 Jahre) und der teilnehmenden Mütter. Dies zeigt die Wandelbarkeit des Brauchs hinsichtlich der Bedürfnisse der Akteurinnen.

Die im Hintergrund des Brauchgeschehens laufende Spendenaktion für die Deutsche Brustkrebshilfe wurde schon früh in die Planungen integriert und aufgebaut. So stand auch hier ein frauenspezifisches Thema im Vordergrund. Über die gesamte Kerb wurden in verschiedenster Form Spenden gesammelt. Es wurden unter anderem Kuchen gebacken, ein Schätzspiel veranstaltet und

1 Auch 2024 wird die WhatsApp-Gruppe weiterhin für die Organisation der Treffen im Sportheim sowie verschiedener Feste und Events im Dorf aktiv genutzt.

Frauenkerb erhalten. Die Straußmäd hatten während meiner teilnehmenden Beobachtung immer Kinder um sich, auch bei den Straußsitzungen im Sportheim, wo sich sonst keine Kinder aufhalten. Die Anwesenheit von Kindern beeinflusste natürlich den Alkoholkonsum und die zur Verfügung stehende Zeit. Bereits bei der dritten Straußsitzung wurde dieser Umstand mit den folgenden Worten zusammengefasst: „Des gäb es bei de Männer a net, des die die Kinn mitbringe würde, do hocke mir dann jo deheem un passe uff“.

Einer der wenigen kinderfreien Tage war die „Werbefahrt“ am 11.09.2022. Die Straußmäd machten eine Tour durch die umliegenden Dörfer, um für die bevorstehende Kerb zu werben. Dazu wurde ein Anhänger mit selbstgebastelten Bannern mit allen wichtigen Daten geschmückt und mit kleinen Heuballen als Sitzbänke ausgestattet. Dieser Anhänger wurde dann von einem Traktor gezogen. So abenteuerlich das klingt, ist dies nach dem Erlass des Ministeriums für Wirtschaft, Verkehr, Landwirtschaft und Weinbau vom 22.10.2018 (S. 2) als „örtliche Brauchtumsveranstaltung“ geregelt und erlaubt.

Der Tagesausflug trug wesentlich zur Gruppenbildung bei. Zum einen war da das gemeinsame Schmücken und Herrichten des Wagens, zum anderen wurde hier zum ersten Mal das „Kerweshirt“ getragen. Dieses trug auf der Vorderseite den Namen des jeweiligen Straußmäd und auf der Rückseite die Aufschrift „Harschbeier Frauekerb 2022 07.–11.Oktober“. Durch diese Uniformität wurde die Gruppe auch von Außenstehenden als solche wahrgenommen. Besonders deutlich wurde dies beim Zwischenstopp in dem Ort Höheinöd, wo über 20 einheitlich gekleidete Frauen schnell im Mittelpunkt des Interesses standen. Als ein Gruppenmitglied dann auch noch den dortigen „Kerschestäweitspautz-Wettbewerb“ gewann, indem sie einen Kirschkern 9,90 m weit spuckte, war die Aufmerksamkeit vollends geweckt. Die gemeinsame Teilnahme an öffentlichen Festen und auch der zunehmende Alkoholkonsum führten im Vorfeld der Kerb zu einer festen Bindung innerhalb der Frauengruppe.

Identitätsbildung und Gemeinschaftsgefühl

Essenziell für die Dorfgemeinschaft und damit für die Kerb sind Vereine. Diese tragen zu einem Zusammengehörigkeitsgefühl und auch zur Integration Zugezogener bei (vgl. Vogelgesang, Kopp, Jacob & Hahn 2018, 70). Zusätzlich bieten die Vereine oft den Raum – wie in dem hier beschriebenen Fall das Sportheim –, in dem sich der Großteil der Kerb abspielt und der somit zum Zentrum wird. Die ländliche Region beziehungsweise die dörfliche Kultur ist nachhaltig von Bräuchen und Festen geprägt. Dadurch werden vor allem auch Brücken zwischen Generationen gebaut, was sich unter anderem auf den angesprochenen, teilweise großen Altersunterschied der Straußmäd bezieht. Durch die enge regionale Bindung hat die Kerb einen identitätsstiftenden Charakter, der

sich aus verschiedenen Aspekten zusammensetzt. In Harsberg ist z.B. der westpfälzische Dialekt sehr lebendig. Er prägt die Alltagssprache stark. Daher werden auch die zentralen Sprechteile der Kerb, wie der bereits erwähnte Kerwespruch oder auch die Kerwerede, im Dialekt vorgetragen. Dementsprechend war es mir wichtig, gerade den Kerwespruch – wie im szenischen Einstieg beschrieben – vortragen zu können, auch wenn ich im Alltag selbst eigentlich nie Dialekt spreche. Dazu markiert dieser einen Besitzstand, den sich die Frauen während „ihrer“ Kerb aneignen (vgl. zu diesem Problemkreis auch Schwedt 1999, 161). In Abgrenzung zur Stadt und auch zu Kerwen in anderen umliegenden Dörfern entsteht ein separierender Charakter, der zur Gruppenidentität beiträgt. Dazu gehört auch, dass die meisten Aktivitäten wie der Umzug, die Sitzungen, die Kerwerede etc. innerhalb des Dorfes stattfinden. Auch die gemeinsame Kleidung in Form einheitlicher T-Shirts, Pullover und der „Kerweuniform“³ sind gruppenstärkende Faktoren. Die T-Shirts und Pullover wurden so gestaltet, dass sie auch nach der „Kerb“ im Alltag getragen werden können und so den identitätsstiftenden Charakter über die eigentliche Kerwefeier hinaus erhalten helfen.

Schlussbetrachtung

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Frauen den Brauch nicht „nur“ stützen, sondern in diesem Fall, trotz der Doppelbelastung durch Haushalt und Kinder, selbst und unabhängig tragen. Am Beispiel der Harsberger Frauenkerb kann die Anpassungsfähigkeit und Wandelbarkeit der regionalen Kerwebräuche aufgezeigt werden. Wie beschrieben, gibt es viele Aspekte, die eine vergemeinschaftende Funktion haben. Dazu gehören vor allem Brauchelemente wie die Sitzungen und das gemeinsame Arbeiten an einem Strauß sowie die damit verbundene Vernetzung in den sozialen Medien, bedingt durch die gemeinsame Organisation der Kerb.

Von Bedeutung ist nicht nur die Bildung der Gemeinschaft, sondern auch die Stärkung der Identität als Harsbergerinnen. Das wird beispielsweise daran sichtbar, dass die Kerwe-Shirts und andere Kleidungsstücke mit der Aufschrift „Harsberg“ auch außerhalb des Brauchkontextes getragen werden. Jedoch rückt nicht nur die Frauen-, sondern auch die Dorfgemeinschaft in den Vordergrund. Zudem ist eine allgemeine Rückkopplung in Bezug auf eine gegenseitige Wertschätzung zwischen den Frauen und dem Dorf bzw. der Dorfgemeinschaft auszumachen.

3 Die Kerweuniform ist ein weiteres symbolstarkes Brauchelement, bestehend aus Strohhut, Hemd, Krawatte und Schürze.

Aber auch eine individuelle Rückkopplung ist zu beobachten. Ich habe mich beispielsweise stärker mit dem Dialekt auseinandergesetzt und das Bedürfnis gehabt, mich anzupassen, was wiederum auf positive Resonanz der Gemeinschaft stieß. Die Gruppenbildung erfolgt also auf emotionaler Ebene, durch Abgrenzung nach außen – z.B. von anderen Kerwen –, und die Straußmäd verbindet ein sich im Lauf der Kerb verstärkendes Selbstverständnis.

Literatur

- Bimmer, Andreas C. (³2001). Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.). *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (445–468). Berlin.
- Bönisch-Brednich, Brigitte (2012). Autoethnografie. Neue Ansätze zur Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung. *Zeitschrift für Volkskunde*, 108 (1), 47–63.
- Hegner, Victoria (2019). *Hexen der Großstadt. Urbanität und neureligiöse Praxis in Berlin*. Bielefeld.
- Heimerdinger, Timo (2022). Gemeinschaft. In: Schmidt-Lauber, Brigitta & Liebig, Manuel (Hg.). *Begriffe der Gegenwart. Ein kulturwissenschaftliches Glossar* (107–114). Wien.
- Heyberger, Joseph (1867). *Bavaria. Landes- und Volkskunde des Königreichs Bayern. Vierter Band. Zweite Abtheilung: Bayerische Rheinpfalz*. München.
- Ploder, Andrea & Stadlbauer, Johanna (2013). Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 116, 373–404.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (²2007). Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In: Göttsch, Silke & Lehmann, Albrecht (Hg.). *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie* (219–248). Berlin.
- Schwedt, Herbert (1999). Geschlechterrollen, Macht und Brauch. In: Köhler-Hezinger, Christel; Scharfe, Martin & Brednich, Rolf W. (Hg.). *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur* (160–170). Münster.
- Schwedt, Herbert & Schwedt, Elke (1989). *Jahresfeuer, Kirchweih und Schützenfest* (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, XI/3–XI/4). Köln.
- Simon, Michael (2018). Saufen als kulturelles Erbe? Zum Alkoholkonsum auf deutschen Volksfesten. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 33 (2), 146–156.

Spittler, Gerd (2001). Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie*, 126, 1–25.

Vogelgesang, Waldemar; Kopp, Johannes; Jacob, Rüdiger & Hahn, Alois, (2018). *Stadt – Land – Fluss. Sozialer Wandel im regionalen Kontext*. Wiesbaden.

Quellen

www.brustkrebsdeutschland.de = <https://brustkrebsdeutschland.de/2022/11/harsberger-frauenkerb/>

www.rheinpfalz.de = https://www.rheinpfalz.de/lokal/kreis-suedwestpfalz_artikel,-für-den-guten-zweck-auch-einen-reisebus-gekapert-_arid,5430045.html

Ministerium für Wirtschaft, Verkehr, Landwirtschaft und Weinbau (2018). *Erlass des Ministeriums für Wirtschaft, Verkehr, Landwirtschaft und Weinbau im Sinne einer Zusammenfassung der Rechtslage und von Empfehlungen zum Einsatz von Fahrzeugen und Fahrzeugkombinationen bei örtlichen Brauchtumsveranstaltungen (einschließlich Felder- und Weinbergsfahrten) in Rheinland-Pfalz*. [https://saarschiff.de/wp-content/uploads/2022/10/TM1843013 Brauchtumsveranstaltungen_RLP.pdf](https://saarschiff.de/wp-content/uploads/2022/10/TM1843013_Brauchtumsveranstaltungen_RLP.pdf)

Die Teilnahmen an Brauchvorbereitungen und -durchführung fanden statt am 17.06., 01.07., 11.09. sowie 09.10.2022.



Joshua Vogelgesang

„DIE AMERIKANER GEHEN, HALLOWEEN BLEIBT“! ÜBER DIE DARSTEL- LUNG EINES BRAUCHS IN DER TAGESZEITUNG VON BAD KREUZNACH

„Die Amerikaner gehen, Halloween bleibt“, titelte der Oeffentliche Anzeiger Bad Kreuznach in der Ausgabe vom 31.10.2001 (S. 23). In diesem Jahr wurden zum 31.12. alle US-Truppen abgezogen. Es war eine Zäsur für die Stadt, waren doch seit 1951 die US-Truppen fester Bestandteil des Stadtbildes. In den 50 Jahren der Stationierung wurde Halloween in Bad Kreuznach schon gefeiert, als es deutschlandweit noch nahezu unbekannt war. Doch wie wurde über den „fremden“ Brauch in Bad Kreuznach berichtet, und wie entwickelte sich die Perspektive der Einheimischen und die Darstellung? Anhand von Zeitungsartikeln möchte ich dem Wandel der Perspektive auf diesen Brauch von der Randnotiz vor Allerheiligen über die Neugierde zu einem „neuen“ Brauch nach Abzug der brauchprägenden Gruppe nachgehen.



Abbildung 1: Geist vor Bad Kreuznach (Foto: Joshua Vogelgesang)

Halloween: USA und Rheinland-Pfalz

Halloween als Brauch soll ursprünglich durch irische Einwanderer in die USA gekommen sein, wurde dort kommerzialisiert und ist in dieser „US-Version“ seit den späten 1990er-Jahren vermehrt auch in Europa zu finden. Wirtschaftliche Faktoren wie Kostüme oder Dekorationen, aber auch der mediale Einfluss auf die Verbreitung und Etablierung von Halloween in Europa sind beachtlich (vgl. Korff 2001, 178–180). Besonders durch Filme und TV-Produktionen, aber auch durch die in Deutschland stationierten US-Truppen hat sich Halloween hierzulande als Brauch etabliert (vgl. Winterberg 2010, 128). Besonders die wissenschaftlich ungesicherten Ursprungstheorien des Brauches, die ihn in einem keltisch-heidnischen Kontext verorten, tragen zu einer Art Mythologisierung bei und rücken ihn Jahr für Jahr in den medialen Fokus. Die Wahrnehmung des Brauches als kommerziell und heidnisch hat zudem immer wieder für Kritik an Halloween geführt (vgl. ebd., 123–125).

Nach der vielzitierten Definition von Andreas C. Bimmer (2001, 445) ist ein Brauch

„keine beliebige oder spontan ablaufende Handlung, sondern erfordert eine bestimmte Regelmäßigkeit und Wiederkehr, 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.“

Bei Halloween wären dies bspw. geschnitzte Kürbisse, Gruselverkleidungen und das Einfordern von Süßigkeiten. In Bad Kreuznach sind im Zeitraum der Stationierung von 1951 bis 2001 die US-Truppen als Brauchträger:innen zu verstehen, mit der Zeit vermehrt jedoch auch die einheimischen Bad Kreuznacher:innen.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lebten über 15 Millionen US-Amerikaner:innen in Deutschland. Besonders Rheinland-Pfalz wurde durch die US-amerikanische Militärpräsenz geprägt (vgl. Kremp, Tonali & Tönnemann 2008, 9). Von 1951 bis zum 31.12.2001 waren in Bad Kreuznach drei Divisionen der US-Army stationiert. Die Community umfasste ca. 4.200 Soldat:innen mit ihren Familien (vgl. www.bad-kreuznach.de). Die amerikanischen Stützpunkte und Communities wurden auch als „Little America“ bezeichnet. Sie waren autark und boten den Bewohner:innen einen Lebensstandard, den sie aus den USA kannten. Dadurch war es nicht zwingend notwendig, den eigenen kulturellen Kontext zu wechseln oder sich mit dem deutschen Umfeld auseinanderzusetzen. Der amerikanische Einfluss auf den Stützpunkt-Standort be-

förderte eine gewisse „Amerikanisierung“,¹ worunter in unserem Fall die kreative Verarbeitung, Aneignung und Umwandlung verschiedener amerikanischer Haltungen und Lebensformen oder auch Feste wie Halloween subsumiert werden können (vgl. Tonalì 2008, 33).

Zeitungen als Quellen des Alltags

Da die US-Streitkräfte und damit auch die ursprünglichen Brauchträger:innen nun schon seit über 20 Jahren aus Bad Kreuznach abgezogen sind, stellt sich die Frage, wie sich das Phänomen Halloween in Bad Kreuznach für diesen Zeitraum untersuchen lässt. Hierfür bieten sich Zeitungsartikel an. Für die Analyse des Alltags sind Medientexte, zu denen Zeitungsartikel zählen, unerlässliche Quellen (vgl. Köck 2007, 344). Will man Näheres über Anlass, Teilnehmende, Ort und Ausübung verschiedener Feste und Bräuche erfahren, so bieten Lokalblätter für den kleinstädtischen Raum oft Belege in reicher Fülle (vgl. Markmiller 1985, 151). Gerade für die Retrospektive sind Lokalzeitungen instruktive Quellen, die sowohl Fakten, Abläufe und Details zu Ereignissen, jedoch auch Motive, Meinungen und Überzeugungen bieten (vgl. Beitzl 1985, 8). Gerade mit Blick auf das Selbstbild eines Ortes lassen sich aus Zeitungsartikeln viele Informationen herauslesen. So recherchierte ich Artikel zum Thema Halloween, die in den Oktober/November-Ausgaben der beiden großen Tageszeitungen Bad Kreuznachs – die Allgemeine Zeitung (AZ) und der Oeffentliche Anzeiger (OZ) – zwischen 1951 und 2009 erschienen sind. Dieser Zeitraum beinhaltet dabei die komplette Besatzungszeit und reicht bis zum letzten verfügbaren Bestand im Haus der Stadtgeschichte Bad Kreuznach.

Vom „Abend vor Allerheiligen“ zu „Halloween“

In der lokalen Berichterstattung ist Halloween in Bad Kreuznach zunächst lediglich eine Randnotiz, die im wahrsten Sinne des Wortes in der Rubrik „Wochenendnotizen“ am Rand der Zeitung abgedruckt war. Durch die sehr knappe Formulierung lässt sich schlussfolgern, dass die Halloween-Feierlichkeiten im Alltag der Einheimischen nicht sonderlich relevant waren. Der erste Nachweis findet sich im Oeffentlichen Anzeiger vom 02.11.1963 (S. 4), also erst eine Dekade, nachdem die amerikanischen Truppen in Bad Kreuznach stationiert wurden. Dort wird, wie eingangs erwähnt, in der Rubrik „Wochenendnotizen“ im Stile einer kurzen nachträglichen Berichterstattung vom „Halloweensday“ gesprochen, der von den amerikanischen Familien begangen wurde. Interessant ist hierbei die Erwähnung, dass sich auch deutsche Familien mit Süßigkeiten

1 Zum kulturwissenschaftlichen Konzept der Amerikanisierung populärer Kultur vgl. Maase 2001.

für die umherziehenden Kinder eingedeckt haben. Durch das enge und langjährige Zusammenleben mit den US-Amerikaner:innen sei den Kreuznacher:innen der Brauch also durchaus bekannt. Der Bericht thematisiert die Freundschaft zwischen den US-Truppen und Einheimischen, die Halloween schon Jahrzehnte vor seiner Etablierung in Deutschland kannten. Über einen keltischen Ursprung des Brauches wird in dieser Zeit jedoch noch nicht spekuliert. Vielmehr wird Halloween als amerikanischer Brauch dargestellt.

Generell wird Halloween bis Mitte der 1980er-Jahre in den konsultierten Zeitungen kaum erwähnt, was dafür sprechen könnte, dass Halloween damals kein fester Termin im Bad Kreuznacher Brauchkalender gewesen ist. Ein Indiz dafür ist die Erwähnung eines Knochenmanns im Oeffentlichen Anzeiger vom 29.10.1979 (S. 14), der kostümiert in der Bad Kreuznacher Innenstadt herumspazierte. Zwar wird im Artikel von der neuesten „Horrormode“ gesprochen, in Zusammenhang mit Halloween wird die Verkleidung jedoch nicht gebracht. Auch die vorbeilaufenden Passant:innen hätten wohl mit einer Mischung aus Schrecken, Schmunzeln und Verwirrung reagiert. Dies mag im Gegensatz zur Auffassung stehen, dass die Kreuznacher:innen Halloween schon früh kannten. Diese Vermutung wird unterstützt durch die Tatsache, dass Brauchgenese und -ablauf in den folgenden Jahren ausführlicher erklärt werden. Ausführlich erklären muss man aber nur dann, wenn etwas nicht bekannt ist bzw. bislang nur ein diffuses Interesse am „amerikanischen Brauch“ bestand.

Ende der 1980er-Jahre findet sich das Thema Halloween dann vermehrt in der lokalen Presse. In dieser Zeit folgen die Artikel in beiden Tageszeitungen dem gleichen Schema: Es wird angemerkt, dass am Abend vor Allerheiligen Halloween stattfindet – und zwar als ein Fest, das „bei amerikanischen Kindern hoch im Kurs“ stehe (AZ, 27.10.1988, S. 10). Kurz werden danach die Abläufe des Brauchs erklärt, wie z.B. die Verkleidungen als Hexen, Kobolde oder auch Comiccharaktere und das Einfordern von Süßigkeiten an der Haustür. Hierbei wird auch vermehrt ein irisch-keltischer Ursprung des Brauches beschrieben. Abschließend werden die Autofahrer:innen in den amerikanischen Wohnvierteln zur Vorsicht ermahnt, da die Kinder zwischen den parkenden Autos auf die Straße laufen könnten.

Die Zuschreibung als ein Termin vor Allerheiligen verschwindet ab Mitte der 1990er-Jahren aus den Artikeln, was darauf schließen lässt, dass Halloween in Deutschland als eigenständiger Termin immer bekannter und – analog zu den Entwicklungen in den USA – als ein kindgerechter Brauch etabliert wird. Die Übernahme von Halloween als primärer Kinderbrauch (Stichwort „trick or treat“) ist zweifelsohne auf die US-amerikanische Brauchkultur zurückzuführen, wobei sich der Brauchkomplex auch in den Staaten wandelte. Galt Halloween in den USA in den Nachkriegsjahren vor allem als „US-Schülerbrauch“,

kann Halloween ab den 1970er-Jahren „als distinktiver Brauch der erwachsenen Mittelschicht“ gesehen werden, „ohne dabei seine Ausformung als präadoleszentes Schülertreiben zu verlieren.“ (Winterberg 2010, 127)

Das gesteigerte Interesse an Halloween in ganz Deutschland spiegelt sich kurz vor und ab Mitte der 1990er-Jahre in den Zeitungsartikeln wider. So finden sich im Jahr 1993 in beiden Tageszeitungen größere Artikel mit Bildern, die den Brauch und seine Ursprünge ausführlicher erläutern und für die örtliche US-amerikanische Kinder und Lehrkräfte befragt wurden. Der Blick richtet sich hierbei vor allem auf Halloween als Fest für Kinder mit Süßigkeiten und Spielen (vgl. OZ, 31.10.2000, S. 23). Auch in den überregionalen beiliegenden Wochenendjournalen wie etwa im Panorama-Kulturteil oder im Regionalteil für Rheinland-Pfalz wird in dieser Zeit vermehrt über Halloween berichtet (vgl. OZ, 29.10.1994, S. 3; AZ, 31.10.1995, S. 16; OZ, 31.10./01.11.1996, S. 12; AZ, 25.10.1997, S. 1; OZ 31.10.2000, S.3).

Im Rheinland-Pfalz-Teil des Oeffentlichen Anzeigers vom 31.10.2000 (S. 3) wird Bezug auf einen der Artikel aus Bad Kreuznach aus dem Jahr 1994 genommen. Dabei sei „voller Verwunderung über die Ghosteritis der Bad Kreuznacher Amis“ berichtet worden. Der Autor des Artikels äußert sich kritisch zur „Spaßgesellschaft“. Diese suche nur Gründe zum Feiern. Die christliche Konnotation der zwei Termine (Reformationstag und Allerheiligen) würde den Menschen wohl nichts mehr bedeuten. Hier lässt sich eine Kritik an der Amerikanisierung der regionalen Brauchlandschaft erkennen. Solch einen kritischen Blick findet man in der Kreuznacher Berichterstattung nicht, was darauf hindeutet, dass Halloween mit seinen Abläufen und der genutzten Symbolsprache in Bad Kreuznach zumindest akzeptiert war.

Im Jahr 2001 ereignet sich schließlich die Zäsur durch den Abzug der US-Truppen, wobei in den regionalen Artikeln bekräftigt wird, dass Halloween dennoch im Brauchkalender bleiben werde (vgl. AZ, 31.10.2001, S. 9; OZ, 31.10.2001, S. 23). Besonders interessant ist dabei die Glosse der sogenannten „Crucenia“ (so der lateinische Name für Bad Kreuznach). Auch hier wird wieder die mythische Ursprungsgeschichte von Halloween als ein heidnischer Brauch bemüht. In Bad Kreuznach habe man schon vor Jahren von den Nachbarn aus den USA gelernt, wie man sich an Halloween richtig in Szene setze. Das Selbstbild von Bad Kreuznach und seinen Einwohner:innen, das in diesem Zusammenhang vermittelt wird, ist eines der Freundschaft und des Wissens: Freundschaft, da der Brauch auch ohne die brauchtragenden US-Truppen fortgeführt wird, und Wissen, da den Kreuznacher:innen der Brauch schon lange vor dem „Trend“ in Deutschland bekannt gewesen sei. Nach dem Abzug der US-Truppen aus Bad Kreuznach verschwindet die Berichterstattung neben einigen Veranstaltungshinweisen aus dem Lokalteil vermehrt (vgl. OZ, 30.10.2002, S. 19; OZ, 30./31.10./01.11.2004, S. 11; OZ, 31.10.2009, S. 19).

Fazit

Fast 50 Jahre Berichterstattung über Halloween in Bad Kreuznach zeigen, wie sich die Schilderung eines Brauchtermins von einer Randnotiz zu umfangreicheren Berichten mit Illustrationen entwickelt – und die Konjunktur dann wieder abnimmt, was sich auch mit der überregionalen Entwicklung in Deutschland deckt. Das lässt auf eine zunehmende Bedeutung bzw. Routinisierung des Brauchs in Bad Kreuznach schließen. Der lokale Halloween-Boom korreliert dabei mit bundesweiten Trends, die im Zuge der Amerikanisierung gedeutet werden können. An der Berichterstattung der Bad Kreuznacher Tageszeitung lässt sich die Entwicklung von Halloween von einer Randnotiz im Lokalteil hin zu einem gesamtdeutschen Phänomen ablesen. Halloween wird im vermittelten Selbstbild Bad Kreuznachs durch den Austausch und die Nachbarschaft zu den US-Truppen ein Teil des Brauchkanons der Stadt. Jedoch etabliert sich der Brauch auch durch seine mediale Präsenz als fester Termin in Bad Kreuznach. Noch deutlicher wird dies dadurch, dass der Brauch sich in der Berichterstattung von Allerheiligen löst und als eigenständiges Fest beschrieben wird. Interessant ist auch, dass sich die Ursprungstheorien von Halloween als keltisch-irisches Fest ab Mitte der 1980er-Jahre durch die gesamte Berichterstattung ziehen, während der Brauch in den 1960er-Jahren noch als amerikanisch beschrieben wird. Nach der Zäsur durch den Abzug der US-Truppen, die heutzutage immer noch Geschichten und Erinnerungen in Bad Kreuznach prägen, bleibt Halloween als Brauch erhalten.

Literatur

- Beitl, Klaus (1985). Zur Einleitung des Symposiums. Die Zeitung als volkskundliche Quelle In: ders. (Hg.). *Die Zeitung als Quelle* (7–13). Wien.
- Bimmer, Andreas C. (2003). Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.). *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (445–468). Berlin.
- Köck, Christoph (2007). Kulturanalyse populärer Medientexte. In: Götsch, Silke & Lehman, Albrecht (Hg.). *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie* (343–363). Berlin.
- Korff, Gottfried (2001). Halloween in Europa. Stichworte zu einer Umfrage. *Zeitschrift für Volkskunde*, 97, 177–189.
- Maase, Kaspar (2001). „Amerika“ zwischen Hochkultur und Massenkultur. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 16 (2), 2–12.

- Markmiller, Franz (1985). Inserate in der Lokalzeitung als Quelle volkskundlicher Fest- und Brauchforschung. In: Beitzl, Klaus (Hg.). *Die Zeitung als Quelle* (149–163). Wien.
- Tönnesmann, Wolfgang & Tunali, Martina (2008). Einleitung: Amerikaner in Rheinland-Pfalz. Alltagskulturelle Begegnungen. In: Kremp, Werner; Tunali, Martina & Tönnesmann, Wolfgang (Hg.) *Amerikaner in Rheinland-Pfalz. Alltagskulturelle Begegnungen* (9–14). Trier.
- Tunali, Martina (2008). Amerikaner in Rheinland-Pfalz: Das Beispiel Binsfeld. In: Kremp, Werner; Tunali, Martina & Tönnesmann, Wolfgang (Hg.) *Amerikaner in Rheinland-Pfalz. Alltagskulturelle Begegnungen* (15–36). Trier.
- 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.

Quellen

AZ = Allgemeine Zeitung Bad Kreuznach; OZ = Oeffentlicher Anzeiger

- AZ (27.10.1988): Vorsicht an Halloween, S. 10.
- AZ (28.10.1993): Kinder hobeln für die Nacht des großen Kürbis, S. 10.
- AZ (31.10.1995): Halloween schottisch, S. 16.
- AZ (Journal zum Wochenende) (25.10.1997): Die Nacht der lebenden Toten [Schenk, Günter], S.1.
- AZ (31.10.2001): Geister und Spinnen, S. 9.
- OZ (02.11.1963): Wochenendnotizen, S. 4.
- OZ (29.10.1979): Knochenmann mit menschlichen Regungen, S. 14.
- OZ (27.10.1993): Jack's Geist irrt ruhelos umher, S. 18.
- OZ (Journal zum Wochenende) (29.10.1994): Wenn Hexen und Geister fliegen [Hertzer, Karin], S. 3.
- OZ (31.10./01.11.1996): Halloween – Die Monsternacht im Zeichen des Kürbis, S. 12.
- OZ (31.10.2000): Vorsicht Gespenster, S. 23.
- OZ (31.10./ 01.11.2000): Die Nacht der Gruselmonster naht [Kroener, Wolfgang], S. 3.
- OZ (31.10./01.11.2001): Monsterbacke grüßt Kürbiskopf, S. 23.
- OZ (30.10.2002): Gruselfilme und blutiges Popcorn, S. 19.
- OZ (30./31.10./01.11.2004): Skelette huschen durch die Straßen, S. 11.
- OZ (31.10.2009): Halloween-Party für alle Mädchen, S. 19.
- www.bad-kreuznach.de = <https://www.bad-kreuznach.de/wirtschaft-bauen-wohnen/stadtentwicklung-und-umwelt/konversion>



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-10745>

Magdalena Jasy Lustig

DER HEILIGE GEORG, DER BESÄUFER. FREMDE BLICKE AUF EINEN LOKALEN BRAUCH

November 2022: Auf dem Plateau vor dem Eingang der Kapelle drängen sich die Menschen. Es ist warm, denn die Sonne scheint in ihrer vollen Kraft auf die Hochebene der griechischen Insel Kreta. Hinter der Kapelle ragen die weißen Berge majestätisch empor. Eine Gruppe von Griechinnen und Griechen kommt gerade an. Sie begrüßen kurz Freunde und Bekannte und nähern sich dann dem Eingang der Kapelle. Sie küssen die davor drapierte Ikone, bekreuzigen sich, gehen hinein und kommen kurze Zeit später wieder heraus. Auf der kreisrunden Steinbank am Rande des Vorplatzes sitzen hauptsächlich schwarz gekleidete Männer, die rauchen und sich unterhalten. Doch es fällt noch eine weitere Gruppe auf, die auf der Bank sitzt und weniger am geselligen Treiben teilzunehmen scheint. Als ich mich ihnen nähere, vernehme ich Sprachfetzen und stelle fest, dass es sich um Deutsche handeln muss. Als ein Priester vor die Kapelle tritt, wo mittlerweile einige Brote und Weinkanister aufgetürmt sind, blickt einer der Deutschen fragend zu einer anderen deutschen Teilnehmerin, die anscheinend nicht zum ersten Mal dieser Veranstaltung beiwohnt. Daraufhin beginnt die Frau, in gedämpfter Stimme zu erklären, was sich dort nun abspielen wird.

Die Frage danach, was in diesem kretischen Bergdorf passiert, stellt sich nun wohl auch allen Leser:innen, die noch nie vom „Heiligen Georg, dem Besäufer“¹ gehört haben. Im Zuge eines einwöchigen Forschungsaufenthaltes in

1 Bei dieser Bezeichnung handelt es sich um den Versuch einer deutschen Übersetzung des griechischen Ausdrucks „Ágios Geórgios o Methystís“. Das zugrunde liegende Verb „metháō“ (sich besaufen) ist primär transitiv im Sinne von „besoffen machen“, weshalb sich bei den deutschen Teilnehmer:innen diese Bezeichnung für das Fest durchgesetzt hat.

der kretischen Region Sfakia² konnte ich selbst an diesem lokalen Brauch teilnehmen, um den Blick deutscher Urlauber:innen und Resident:innen auf das Brauchgeschehen näher zu untersuchen. Wie kommt es, dass sie daran teilnehmen? Welche Bedeutungen schreiben sie den Brauchhandlungen zu? Wo verorten sie sich innerhalb der brauchausübenden Gemeinschaft und was können wir dabei über uns selbst lernen?

Der Heilige Georg, der Besäuer

Zunächst einmal müssen wir aber verstehen, um was für eine Art von Fest es sich dabei überhaupt handelt, an welchem die deutsche Gruppe teilnimmt. Was hat es also mit diesem mysteriösen Heiligen auf sich?



Abbildung 1: Besucher:innen der Messe anlässlich des Gedenktags des Heiligen Georgs, dessen Ikone vor dem Eingang der Kapelle in Kallikratis aufgestellt wurde (Foto: Magdalena Jasy Lustig)

2 Die Gemeinde Sfakia liegt im Südwesten der Insel und umfasst neun Ortschaften. Die meisten deutschen Teilnehmer:innen wohnten für die Zeit ihres Aufenthaltes in der Ortschaft Patsianos, zu welcher auch das Dorf Kallikratis gehört, wo das hier beschriebene Fest stattfand.

Der Heilige Georg wird im Christentum als Großmartyrer verehrt.³ Neben seinem eigentlich Gedenktag am 23. April wird in der griechisch-orthodoxen Kirche am 3. November die Überführung seiner Reliquien nach Palästina gefeiert (vgl. Britannica 2022). Zu diesem Anlass wird jedes Jahr eine Messe in der kleinen Kapelle in Kallikratis⁴ abgehalten. Diese beginnt bereits am frühen Morgen.

Die im Anschluss an den Gottesdienst stattfindenden Festlichkeiten sind nichts Ungewöhnliches in Griechenland. Insbesondere auf den Inseln werden in den Sommermonaten eine Vielzahl sogenannter „Panigiria“ ausgerichtet. Diese bereits in der Antike gängige Versammlungsform wird jeweils zu Ehren eines bestimmten Heiligen veranstaltet (vgl. ebd.). Wenngleich der religiöse Aspekt dabei eine zentrale Rolle spielt, werden die Teilnehmer:innen ebenso vom festlichen Beisammensein und gemeinsamen Essen und Trinken angelockt. Im Falle des „Panigiri“ anlässlich des Festtags des Heiligen Georgs steht dabei die Verkostung des neuen Weins im Mittelpunkt. Auch wenn es keinen direkten Zusammenhang zwischen der Heiligenfigur und dem Wein zu geben scheint, werden die beiden Elemente des Festtags durch die Segnung des Weins und die gespendeten Speisen im Anschluss an den Gottesdienst verbunden. Daraufhin verlagert sich die Zusammenkunft von der Kapelle auf einen größeren Platz unten an der Straße. Ab diesem Zeitpunkt spielen die Kapelle und die Messe praktisch keine Rolle mehr.

Auf dem unteren Platz ist eine Art Buffet aufgebaut, wo das Essen ausgegeben wird. Genauso wie das Fleisch, welches neben dem „Pilafi“⁵ den Großteil der verteilten Speisen darstellt, stammt auch der Wein aus eigener Herstellung. Die anwesenden (meist nicht professionellen) Weinproduzenten⁶ laufen

3 Für die deutschen Teilnehmer:innen spielte die Heiligenfigur eine untergeordnete Rolle in Bezug auf den Brauch, weshalb an dieser Stelle nicht näher auf dessen Geschichte eingegangen wird. Für weitere Informationen vgl. Haubrichs 1984, 380–385.

4 Das kleine Bergdorf Kallikratis im Südwesten Kretas mit nur 20 Einwohner:innen nimmt in der deutsch-griechischen Geschichte eine besondere Rolle ein, welche an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben soll – nicht nur aus dem Grund, weil die deutschen Akteur:innen ihre Teilnahme an dem Fest und die ihnen dort entgegengebrachte Gastfreundschaft vor dem Hintergrund der grausamen Vorkommnisse in diesem Ort besonders wertschätzten: Im Oktober 1943 erreichten deutsche Streitkräfte das Dorf mit dem Auftrag der Vernichtung der örtlichen Partisanen. Das Dorf wurde einer Kollektivbestrafung unterzogen: Die Nazi-Truppen töteten zehn Frauen und 21 Männer. Weitere Frauen und Kinder wurden festgenommen und aus dem Dorf vertrieben. Häuser wurden geplündert und niedergebrannt. Kallikratis wurde mittlerweile von der griechischen Regierung zum Märtyrerort ernannt (vgl. Kalitsounakis, Kazantzakis, Kakridis & Koutoulakis 2020, 240).

5 Dabei handelt es sich um ein Reisgericht mit Schafs- oder Ziegenfleisch, welches auf Kreta hauptsächlich an besonderen Festtagen wie Hochzeiten serviert wird.

6 Ein Großteil der Familien in Sfakia besitzen Weinberge und stellen ihren eigenen Wein her (vgl. Damer 1988, 297). Die Bewohner:innen des Bergdorfes Kallikratis pflanzen ihre Reben meist in den naheliegenden Ortschaften in Richtung der Küste, wo sie fast alle einen weiteren Wohnsitz haben. Den Sommer verbringen sie größtenteils in den Bergen und ziehen in den

mit ihren Kanistern durch die Menge und schenken den Umstehenden ihren neuen Jahrgang aus, denn dieser ist zum Brauchtermin Anfang November zum Verzehr bereit und muss verkostet werden.



Abbildung 2: Besucher:innen drängen sich vor dem Buffet, an welchem verschiedene Speisen ausgegeben werden. Die Veranstaltung hat sich inzwischen gänzlich auf den Platz unterhalb der Kapelle verlagert (Foto: Magdalena Jasy Lustig)

Gegen Mittag löst sich die Versammlung auf.⁷ Einige der Anwesenden ziehen nun noch weiter und lassen sich gemeinsam in den Kneipen oder bei Bewohner:innen aus Kallikratis nieder, sodass die Veranstaltung in ein Dorffest mündet. Doch auch für diejenigen, die direkt den Heimweg antreten, hat der „Heilige Georg, der Besäuer“ sein Tagwerk vollbracht – und seine Besucher:innen

winterlichen Monaten ins Tal. Der Festtag des Heiligen Georgs dient in diesem Sinne auch als eine Art Abschlussfest, zu dessen Anlass alle Vorräte aufgebraucht werden können.

7 Der beschriebene Hergang bezieht sich explizit auf die Veranstaltung im November 2022, an der ich im Zuge meines Forschungsaufenthaltes selbst teilnehmen konnte. Wie mir deutsche Besucher:innen, die schon mehrmals teilgenommen haben, bestätigten, ist der von mir beobachtete Ablauf mit den Festabläufen der vergangenen Jahre durchaus identisch.

betrunken gemacht. Was hat nun aber die Gruppe von Deutschen dorthin verschlagen?

Die deutschen Teilnehmer:innen und ihr Bezug zu einem griechischen Brauch

Maria und Thomas, Joris und Kirsten sowie Karin und Paul⁸ haben jeweils ein eigenes Haus auf Kreta und verbringen einen Großteil des Jahres auf der Insel. Diese Aufenthalts- bzw. Wohnform lässt sich als „Polyhome-Praxis“ (vgl. Baltes-Löhr 2019, 17–18) beschreiben oder mit dem Konzept der „residentiellen Multilokalität“ fassen, die dann vorliegt, „wenn Individuen oder Haushalte über zwei oder mehr Behausungen verfügen, die sie in mehr oder weniger großen Abständen mehr oder weniger regelmäßig für Wohnzwecke nutzen“ (Weichhart 2020, 43). Dabei überschneiden sich häufig unterschiedliche „Typen von Multilokalen in ein und derselben Person [...]: der Pensionist etwa, der zugleich ein Migrant und Tourist ist“ (Rolshoven 2020, 37–38).

Neben einem ausgeprägten sozialen Kontakt zur lokalen deutschen Community, findet bei den drei eben genannten Paaren im Alltag auch regelmäßiger Austausch mit den griechischen Bewohner:innen statt. Diese persönlichen Verbindungen haben sie schließlich auch zur Teilnahme am Fest bewegt.⁹

Auch jene von mir befragten Personen, die über keinen eigenen Wohnsitz in der Gegend verfügen, haben bis auf Mattis, der zum ersten Mal auf Kreta war, eine persönliche Verbindung zur Sfakia. Anna und Jürgen machen regelmäßig Urlaub in der Gegend. Ursula kommt schon seit über zehn Jahren nach Kreta und hat dieses Jahr ihre Freundin Barbara mitgenommen. Michael war vor fast 40 Jahren zum ersten Mal auf der Insel und reist seitdem oft mehrmals im Jahr dorthin.

„Die feiern ihr Fest und dann ist eben noch jemand da.“ Ein fremder Blick auf die lokale Brauchgemeinschaft

„Da merkst du schon, dass du irgendwie am Rande bist. Aber sie sind sehr höflich. Sie kommen, sie fragen nach, ob sie noch was bringen dürfen, und wir sollten doch essen. Also ein bisschen zugehörig fühlt man sich. Natürlich ist man immer noch ein Fremder als Ausländer. Aber das meine ich jetzt nicht irgendwie, dass es böse gemeint ist. Die feiern ihr Fest und dann ist eben noch jemand da.“ Trotz des engen Bezugs zur Region sieht sich Michael, von dem das Zitat stammt, nicht als Teil der feiernden Gruppe von Griech:innen. Auch

8 Alle Interviewpartner:innen wurden pseudonymisiert.

9 Das Ausmaß des alltäglichen Kontakts zur lokalen Bevölkerung variiert jedoch stark je nach sprachlicher Kompetenz, kommunikativen Bedürfnissen und persönlichen Vorlieben.

Maria, die fließend Griechisch spricht und viel Kontakt zu den lokalen Bewohner:innen pflegt, versteht sich selbst als „Fremde“. Die Trennung dieser beiden Gruppen trifft sie vor allem auf Basis eines Gefühls von kultureller Differenz.¹⁰ Dass die deutschen Teilnehmer:innen sich nicht als Teil der brauchausübenden Gruppe fühlen, ließ sich auch am Brauchtag beobachten: Sie folgten zwar denselben Brauchhandlungen wie die Griech:innen, besuchten die Messe, tranken Wein und aßen das Essen, das ihnen angeboten wurde. Dennoch blieben sie größtenteils unter sich¹¹ und nahmen eher eine Beobachterrolle ein, die sich vor allem dadurch auszeichnete, dass sie miteinander über das Gesehene sprachen, sich die Abläufe und Hintergründe erklären ließen und die feiernde Gemeinschaft von außen in den Blick nahmen.

„Aber hier passen die schon auf, dass alles noch griechisch bleibt.“ Ein fremder Blick auf lokale Traditionen

Auch wenn sich die deutschen Teilnehmer:innen nicht der brauchausübenden Gemeinschaft zugehörig fühlen, schreiben sie dem Fest und seinen verschiedenen Brauchelementen bestimmte Bedeutungen zu. Im Mittelpunkt standen für fast alle Befragten das Aufrechterhalten und die Weitergabe kultureller Praktiken, was von Teilnehmer und Interviewpartner Thomas dezidiert mit dem Begriff der „Tradition“¹² markiert wurde:

„Was auch sehr faszinierend ist, ist, dass die hier auch immer singen. Dass sie die traditionellen Rizitika¹³ da singen und es sich zum Glück dadurch auch dann noch hält. Dass man die irgendwie in der Schule lernt, glaube ich jetzt auch nicht. Das wird auf den Festen irgendwie so tradiert.“

-
- 10 Die Anerkennung kultureller Differenzen ist aus Perspektive der Interkulturellen Kommunikation eine wesentliche Voraussetzung für den Umgang des Aufeinandertreffens unterschiedlicher Normalitäten (vgl. Roth 2012, 20). Diese resultieren zum einen aus unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten, zum anderen aus unterschiedlichen historischen Narrativen, die entsprechende kollektive Identitäten ausgebildet haben (vgl. Breuckmann 2018, 14–15).
- 11 Dass es sich bei einem solchen Fest nicht um ein Miteinanderfeiern aller anwesenden Personen in gleichem Maße handelt, lässt sich jedoch nicht nur auf ein fehlendes Zusammengehörigkeitsgefühl zurückführen und ist kein Alleinstellungsmerkmal eines Brauches einer als fremd wahrgenommenen Kultur, sondern lässt sich ebenso bei deutschen Weinfesten beobachten und ist ein ganz alltägliches Phänomen (vgl. Klein 2020, 67–70).
- 12 Vgl. dazu den Traditionsbegriff bei Giddens (1993, 450) und Tauschek (2020) als aktiven Prozess der Weitergabe kultureller Praktiken sowie dabei auch gleichzeitig der Selektion und Deutung spezifischer Handlungen und Vorstellungen („Traditionalität“).
- 13 Bei den „Rizitika“ (gr.: rizes, dt.: Wurzeln) handelt es sich um eine spezielle Art griechischer Wechselgesänge, die charakteristisch für die in der Gegend gelegenen Dörfer sind. Die Bezeichnung bezieht sich vermutlich auf die Lage der an den „Wurzeln“ der Weißen Berge gelegenen Dörfer, aus denen diese Lieder stammen. In Form der typischen Wechselgesänge wird meist eine Strophe von einem Sänger gesungen, welche dann im (meist ausschließlich aus Männern bestehenden) Chor wiederholt wird (vgl. Chianis 1974, 453–454).

Während es für Thomas dabei um die Bewahrung einer speziellen ästhetisch-performativen Praxis geht, welche am Brauchtag weitergegeben wird,¹⁴ weist Annas Wunsch nach Bewahrung über jene eines spezifischen Brauchelementes hinaus:

„Die halten hier die Tradition fest. Hier auf Kreta besonders, finde ich. Die achten drauf, dass ihre Tradition... Also in Athen feiern die jetzt schon Halloween. Also es ist da eine Kulturmischung, sagen wir mal. Aber hier passen die schon auf, dass alles noch griechisch bleibt. Und das finden wir schon gut.“

Mit diesem Verständnis von Tradition als Praxis der Bewahrung nationaler Alltagskultur und Identität geht die Idee von Reinheit und Unveränderlichkeit einher (vgl. Tauschek 2020, 492). In Gesprächen mit den deutschen Teilnehmer:innen wurde jedoch noch eine dritte Nutzungsweise des Traditionsbegriffes sichtbar, bei welcher gerade diese Beständigkeit eine deutlich kritischere Bewertung erfuhr. Meine Interviewpartnerin Maria sagte zum Thema Tradition:

„Teile des kretischen Lebens oder der Tradition, wie sie hier noch so stattfindet, gefallen mir auch eigentlich nicht, wie zum Beispiel diese Dominanz der Männer, die Unterdrückung der Frau, wie die Mädchen schon früh verheiratet wurden früher. Das hat mich eher auch manchmal abgeschreckt. Auch dieses waffentragende, maskuline Machotum hat mich oft gestört.“

Maria zielt hier mit ihrem Traditionsverständnis auf historisch gewachsene gesellschaftliche Wertorientierungen ab (vgl. Welz 2001, 588), die auch von anderen Befragten als „Machogesellschaft“ und Ergebnis patriarchaler Strukturen gewertet wurden. Die Befragten spielten dabei auf den sogenannten „palikarismós“ an. Dabei handelt es sich um ein in Kreta und insbesondere in der Sfakia verbreitetes Kriegerethos (das auch ein spezifisches Selbstbild befördert): „If Cretans historically have been the palikária (brave men, warriors) of Greece, then Sfakiots are par excellence the palikária of Crete“ (Damer 1988, 295). Dem liegen einerseits historische, andererseits geographische Gegebenheiten zugrunde: Die Abgeschlossenheit der Gegend, deren Bergdörfer lange Zeit schwer zugänglich waren, und die häufige Beteiligung an Kriegen verliehen den Bewohnern eine gewisse geistige Unabhängigkeit. Die durch die periphere Lage historisch gewachsene relative Abwesenheit des Staates in der Sfakia manifestiert sich in einer merklichen Verachtung staatlicher Institutionen. Der Ausdruck „palikária“ wird auch heute noch mit Stolz als Selbstbe-

14 Hier klingt durch, dass Traditionen oftmals eine Art Selbstzweck zugeschrieben wird: Sie werden bewusst gepflegt, um möglichst lange Zeit weitergegeben werden zu können. Zu dieser Beobachtung vgl. auch Tauschek 2020, 491.

zeichnung sfakiotischer Männer verwendet und mit Männlichkeit sowie Unabhängigkeit assoziiert, was unter anderem im Tragen und Abfeuern von Schusswaffen zum Ausdruck kommt (vgl. ebd., 295–296).

Gnothi seauton – ein fremder Blick auf das Eigene

Wenn Thomas, Anna und Maria über Tradition sprechen, so verbergen sich dahinter bisweilen andere Ideen und Vorstellungen als jene, die der Begriff in der kulturwissenschaftlichen Analyse transportiert (vgl. Tauschek 2020, 492). Diese Vorstellungen sagen dabei oft mehr über diejenigen aus, die jemanden oder etwas als „traditionell“ bezeichnen, als über die Sache selbst.¹⁵ Warum also spielen für die deutschen Urlauber:innen und Resident:innen Konzepte von Traditionalität¹⁶ so eine große Rolle, wenn sie über ihre Teilnahme am griechischen Brauch und die lokale Gemeinschaft sprechen?

Die außenstehende Position der deutschen Teilnehmer:innen war am Brauchtag deutlich sichtbar und bestätigte sich in den Gesprächen mit ihnen. Die beobachteten Formen von Traditionalität beurteilten sie dabei am Maßstab der eigenen Lebens- und Erfahrungswelten (vgl. Roth 2012, 19). Thomas' Beschreibung kulturell überlieferter Praktiken wie etwa die der „Rizitika“, Annas Imagination einer nationalen Kultur und Marias Verständnis eines spezifischen Werte- und Normensystems vereinen dabei die Idee der Bewahrung und Stabilisierung vergangener Alltags- und Identitätsbildungspraxen. Diese verschiedenen Formen wurden von den Interviewpartner:innen dabei unterschiedlich bewertet. Auffällig ist aber, dass das Thema der Tradition (bzw. Traditionalität) in den Gesprächen überhaupt in jenem Ausmaß zur Sprache kam. Diese Beobachtung ließe sich unter Umständen vor dem Hintergrund des Gefühls erklären, die „eigene“ Kultur befände sich in einer Übergangsphase zu einer „posttraditionalen Gesellschaft“ (Giddens 1996), wodurch das reale Erleben einer Anstrengung zur Bewahrung von Traditionen eine positive Aufwertung erfährt. Das Konzept der „posttraditionalen Gesellschaft“ soll in diesem Sinnzusammenhang jedoch nicht den Eindruck vermitteln, dass wir uns (in Deutschland) in einer Gesellschaft ohne Traditionen befänden, sondern in einer Gesellschaft, die einen anderen Umgang mit Traditionen gefunden hat (vgl. Giddens 1993, 445). Es ist auch darauf hingewiesen worden, dass Traditionalität

15 Laut Tauschek (2020, 492) liegt dem rezenten kulturanthropologischen Zugang ein sozialkonstruktivistisches Verständnis zugrunde, welches Traditionen als Ergebnisse eines Zuschreibungsprozesses versteht.

16 Während der Ausdruck „Tradition“ den Gegenstand selbst bezeichnet, beschreibt „Traditionalität“ die Zuschreibung (und damit häufig die emotionale Aufwertung) bestimmter Eigenschaften (wie etwa eine vermeintlich ungebrochene Weitergabe über Generationen hinweg; vgl. Tauschek 2020, 493). „Traditionalität“ ist demnach ein normativer Begriff.

und Modernisierung nicht zwingend in einem konkurrierenden Verhältnis stehen müssen (vgl. Bendix 1970, 303), sondern der Wunsch nach Beständigem erst durch Veränderungen und ein Gefühl von Unbeständigkeit in der Postmoderne evoziert wird. Hermann Bausinger (1991, 7) begreift Traditionen in diesem Sinne als „Produkt[e] der Modernisierung“, da ihnen erst angesichts gesellschaftlicher Umbrüche ein entsprechender Wert zugeschrieben wird.

Im Kontext aktueller Postmodernismus- oder Globalisierungsdebatten ließe sich der eben aufgezeigte Befund zudem als „Authentizitätssehnsucht“ (Pott 2007, 57) interpretieren: „In der Ferne wird gesucht, was man im Alltag nicht (mehr) findet“ (ebd.), wobei man oftmals auch erst in der Ferne erkennt, was einen im Alltag beschäftigt. Gleichzeitig wird in der Patriarchatskritik, wie sie in den Interviews aufschien, die eigene kulturelle Prägung durch gesellschaftlich populäre Themen deutlich.

Sichtbar wurden diese Vorstellungen durch den fremden Blick auf die feiernde Gemeinschaft. Denn im Zuge interkultureller Interaktionen können sich wertvolle Begegnungen ergeben, die auch den Blick für die jeweils eigenen Lebenszusammenhänge schärfen und den Menschen dabei helfen, sich den eigenen Vorstellungen, Überzeugungen und Prägungen bewusst zu werden.

Literatur

- Baltes-Löhr, Christel (2019). Geschlecht, Wanderungen, Erinnerungen, Identitätskonstruktionen – ausgeleuchtet mit der Figur des Kontinuums. In: dies.; Kory, Beate Petra & Sandor, Gabriela (Hg.). *Auswanderung und Identität. Erfahrungen von Exil, Flucht und Migration in der deutschsprachigen Literatur* (11–38). Bielefeld.
- Bausinger, Hermann (1991). Tradition und Modernisierung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 87, 5–14.
- Bendix, Reinhard (1970). Tradition and Modernity Reconsidered. In: Plotnicov, Leonard & Tunden, Arthur (Hg.). *Essays in Comparative Social Stratification* (273–336). Pittsburgh.
- Breuckmann, Tobias (2018). *Leben und Identität in Nicht-Orten. Eine empirische Untersuchung von raumbezogenen Identitäten*. Baden-Baden.
- Britannica (2012). Panegyris. <https://www.britannica.com/topic/panegyris>.
- Britannica (2022). St. George. <https://www.britannica.com/biography/Saint-George>.
- Chianis, Sotirios (1974). Review of „Chansons populaires de Crète occidentale“, by Samuel Baud-Bovy. *Ethnomusicology*, 18 (3), 453–454.
- Damer, Seán (1988). Legless in Sfakiá: Drinking and Social Practice in Western Crete. *Journal of Modern Greek Studies*, 6 (2), 291–310.

- Giddens, Anthony (1993). Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft. *Soziale Welt*, 44, 445–485.
- Giddens, Anthony (1996). Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. In: Beck, Ulrich; Giddens, Anthony & Lash, Scott. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (113–194). Frankfurt a.M.
- Haubrichs, Wolfgang (1984). Georg, Heiliger. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XII, 380–385. Berlin.
- Klein, Bianca (2020). Feste feiern mit Wein – Ethnografische Beobachtungen auf Weinfesten in Rheinhessen. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 55, 55–75.
- Kalitsounakis, I.; Kazantzakis, N; Kakridis, I. & Koutoulakis, K. (2020). Bericht der Zentralkommission zur Feststellung von Gräueltaten auf Kreta. In: Pissis, Nikolas & Karydas, Dimitris (Hg.). *Die „Neue Ordnung“ in Griechenland 1941–1944* (199–282). Berlin.
- Pott, Andreas (2007). *Orte des Tourismus. Eine raum- und gesellschaftstheoretische Untersuchung*. Bielefeld.
- Rolshoven, Johanna (2020). Multilokalität als Theorem der Kulturanalyse. Akteurzentrierte Perspektiven der Kulturanthropologie. In: Danielzyk, Rainer; Dittrich-Wesbuer, Andrea; Hilti, Nicola & Tippel, Cornelia (Hg.). *Multilokale Lebensführungen und räumliche Entwicklungen. Ein Kompendium* (35–41). Hannover.
- Roth, Klaus (2012). Interkulturalität und Alltag. In: Schmidt, Judith; Keßler, Sandra & Simon, Michael (Hg.). *Interkulturalität und Alltag* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 4) (13–30). Münster.
- Tauschek, Markus (2020). Tradition. In: Heimerdinger, Timo & ders. (Hg.). *Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch* (490–519). Münster.
- Weichhart, Peter (2020). Das Phänomen der residentiellen Multilokalität: Lifescapes, soziale Figurationen und raumstrukturelle Konsequenzen. In: Danielzyk, Rainer; Dittrich-Wesbuer, Andrea; Hilti, Nicola & Tippel, Cornelia (Hg.). *Multilokale Lebensführungen und räumliche Entwicklungen. Ein Kompendium* (42–49). Hannover.
- Welz, Gisela (2001). Tradition. In: Pethes, Nicolas & Ruchatz, Jens (Hg.). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon* (587–590). Reinbek.

Die Interviews wurden während eines Feldaufenthalts in Patsianos, Kreta, Griechenland am 30.10. sowie am 05.11.2022 geführt.



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-10746>

Marie-Sophie Schäfer

DAS FEST ALS QUEST? DAS WEIHNACHTSFEST IM VIDEOSPIEL „ANIMAL CROSSING: NEW HORIZONS“

Weihnachten, Halloween und Karneval – Brauchtermine sind mittlerweile zu einem selbstverständlichen Bestandteil von Videospiele geworden. An dem Beispiel des „Spielzeugtags“ aus dem Spiel „Animal Crossing: New Horizons“ möchte ich aufzeigen, wie Feste, Feiern und Bräuche virtuell umgesetzt werden und was dies über eine Gegenwartsgesellschaft aussagen kann.

Das Fest als Quest

Es ist der 24. Dezember. Die Landschaft ist mit puderweißem Schnee bedeckt und aus der Ferne erklingen leise Glockentöne. Der Tisch ist bereits gedeckt, das Haus geschmückt und auch die Tannen erstrahlen im festlichen Gewand. Nach vielen Stunden der Vorbereitung, des Sammelns, Umgestaltens und Herumwerkeln kann das Fest nun endlich beginnen. Sogar Chris ist dieses Jahr wieder vor dem Rathaus unterwegs, ganz in Rot gekleidet und mit einem Sack voller Geschenke bepackt. Den meisten Leser:innen dürfte wohl aufgefallen sein, dass in der vorangegangenen Beschreibung nicht die Rede vom christlichen Weihnachtsfest im heimischen Wohnzimmer gewesen sein kann. Wir befinden uns im digitalen Raum, genauer gesagt im Videospiel „Animal Crossing: New Horizons“ (ACNH) und gefeiert wird hier der Spielzeugtag (s. Abbildung 1).

ACNH ist ein Videospiel von Nintendo und wurde für die Spielekonsole Nintendo Switch entwickelt. Es ist im Frühjahr 2020 erschienen – als Teil einer Spielereihe, die 2001 auf dem Nintendo GameCube ihr Debut hatte. Bei dem Spiel handelt es sich um eine soziale Simulation: Spieler:innen kontrollieren einen humanoiden Avatar¹ auf einer zunächst fast leeren Insel, die sie mit der Zeit ausgestalten und auf die nach und nach Nicht-Spieler-Charaktere (NSC)

1 Bei der telematischen Figur des Avatars handelt es sich um die Spielfigur, mit deren Hilfe sich Spieler:innen durch die Spielwelt bewegen können.

in tierischer Form einziehen können, die dann die Population der Insel bilden (vgl. Totten 2020, 89). Das Gameplay ist so aufgebaut, dass Spieler:innen größtmöglicher Freiraum bei der Gestaltung ihres Spielerlebnisses geboten wird. Sie können auf ihrer Insel mit den NSC interagieren und dadurch Gegenstände erhalten oder kaufen, die vor allem dekorativen Zwecken dienen. Ziel des Spieles ist es, die eigene Insel so auszubauen, dass sie die höchstmögliche Wertung erreicht. Aber weshalb könnte dieses Cozy Game² mit den niedlichen Charakteren relevant für ein Projekt sein, dass sich mit Bräuchen in der Gegenwart beschäftigt?



Abbildung 1: Weihnachtliche Dekoration in „Animal Crossing: New Horizons“ (Screenshot: Marie-Sophie Schäfer)

Über den Jahreslauf verteilt finden im Spiel unterschiedliche Termine statt, die bekannten Festen nachempfunden sind. Über den Zeitraum dieser Festtermine können Spieler:innen sogenannte „Seasonal Items“ (temporär verfügbare Gegenstände) bekommen. Gefeierte z.B. Halloween mit geschnitzten Kürbissen, Skeletten und Hexenkesseln. Im Dezember folgt dann das Weihnachtsfest, das im Spiel allerdings als Spielzeugtag bezeichnet wird, weshalb es auch unzählige Inseln gibt, die mit Zuckerstangen, Rentierfiguren und geschmückten Tannen dekoriert sind. Jedes Jahr haben Spieler:innen am 24. und 25. Dezember die Möglichkeit, das Rentier Chris auf ihrer Insel anzutreffen. Chris ist ein NSC, der die typischen Attribute des Weihnachtsmannes trägt:

² Cozy Games gehören zum Genre der Casual Games. Sie werden als Spiele definiert, bei denen sich das Spielerlebnis stressfrei, zugänglich und friedvoll gestaltet (vgl. Martino 2021).

eine rote Zipfelmütze und einen roten Mantel – jeweils mit weißem Besatz – sowie einen Sack, den er über die Schulter geworfen hat (s. Abbildung 2). Doch das süße Rentier hat ein Problem: Es benötigt dringend Hilfe beim Verteilen der Geschenke, die es für alle Inselbewohner:innen besorgt hat. Spieler:innen, die mit Chris sprechen, bekommen deshalb den Auftrag, die Geschenke an ihre Nachbar:innen zu verteilen.



Abbildung 2: Chris, das Rentier (Screenshot: Marie-Sophie Schäfer)

Solche Aufgaben sind in digitalen Spielen gang und gäbe und werden Quests genannt. Sie laufen immer nach dem gleichen Prinzip ab: In der Regel geben NSCs Spieler:innen Aufgaben, die sie bewältigen müssen. Quests geben Spielen Struktur und tragen dazu bei, einen erzählerischen Rahmen zu schaffen (vgl. Müller 2020). Gestellte Aufgaben können beispielsweise die Suche nach einem Gegenstand, das Besiegen eines Gegners oder, wie in ACNH, das Verteilen von Geschenken sein.

Chris, der Weihnachtsmann?

Doch nun zu Chris, dem Repräsentanten von Weihnachten in Rentierform. Wie kommt es dazu, dass gerade die Figur des Weihnachtsmanns in der Populärkultur so vielseitig und kreativ gebraucht und doch von vielen verstanden werden kann?

Die Figur des Weihnachtsmanns ist für Deutschland seit dem 19. Jahrhundert quellentechnisch belegt und fand vor allem in protestantischen Gebieten Verbreitung. Seitdem werden unter dem Begriff „Weihnachtsmann“ ver-

schiedene Gabenbringer subsumiert. Das typische (bzw. stereotype) Erscheinungsbild des Weihnachtsmanns, das wir auch in ACNH, vielen einschlägigen Filmen und Werbespots wiederfinden – man denke nur an die Werbekampagnen von Coca-Cola –, ist das Ergebnis einer Kombination unterschiedlicher Figuren wie Sankt Nikolaus, Knecht Ruprecht und (gezeichneten) Personifikationen des Winters (vgl. Ludewig 2008, 85). Aufgrund zahlreicher gesellschaftlicher Transformationsprozesse, die mit und durch das Bürgertum angestoßen wurden, formte sich seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die heute so populäre Variante des bärtigen und freundlichen Weihnachtsmanns (vgl. ebd. 95).

Spielzeugtag oder Weihnachten?

Das bringt uns noch einmal zurück zu Chris. Sein Name ist ein augenscheinliches Kürzel für das englische Wort „Christmas“. Es ist noch anzumerken, dass Chris in der englischen und der japanischen Version von ACNH „Jingle“ genannt wird (jap.: ジングル, Jinguru), was wohl eine Anspielung auf die Glöckchen der Rentiere am Schlitten des Weihnachtsmannes ist (vgl. Animal Crossing Wiki 2022). Und die Inselbewohner:innen sprechen auch vom Weihnachtsmann, wenn sie ihr Geschenk in Empfang nehmen. Das ist auffällig, denn es wird ja eigentlich der Spielzeugtag gefeiert. Und auch sonst findet das Wort „Weihnachten“ im Spiel keine Erwähnung. Stattdessen gibt es Festtagsbäume und Spielzeugtag-Schlitten.

Der Grund für die Verwendung dieser Begriffe scheint auf den ersten Blick naheliegend zu sein: Weihnachten ist ein christliches Fest, die Produkte des milliardenschweren Konzerns Nintendo mit Hauptsitz in Japan sind jedoch auf ein globales Publikum ausgerichtet. Bis Oktober 2022 wurden rund 114 Millionen Konsolen (Nintendo Switch) verkauft und das Spiel ACNH ging bis November 2022 weltweit etwa 40 Millionen Mal über den Ladentisch (vgl. Statista 2022a u. 2022b). Die Einbindung von Weihnachten als Spielzeugtag aber nur unter kommerziellen Gesichtspunkten zu betrachten, würde den Blick verengen und bei der Frage nach der Namensgebung sowie der Auswahl der Festtage zu kurz greifen.

Ein weiterer Aspekt für die Ausgestaltung der Feste kann unter Rückgriff auf die Arbeiten des Soziologen Thomas Luckmann (1927–2016) herausgearbeitet werden. Mit seiner Theorie der „unsichtbaren Religion“ unternimmt Luckmann den Versuch, Religion als ein spezifisches Deutungssystem von Gesellschaften zu beschreiben. Den Ursprung von Religion sieht Luckmann in der Erzeugung von Sinnsystemen und Symbolwelten, die wiederum Ergebnisse individueller Aushandlungen eben dieser kollektiven Sinnangebote sind und zu

Weltansichten führen (vgl. Luckmann 1991, 79–80). Ein so breit gefasster Religionsbegriff soll dabei helfen, Säkularisierungsprozesse nicht als einen Schwund von Religion zu betrachten, sondern als eine Verschiebung des Religiösen aus institutionellen, z.B. kirchlichen Sphären, in private Bereiche (vgl. Knoblauch 1991, 18). „Die These der unsichtbaren Religion“, schreibt Hubert Knoblauch (2009, 25), „besagt vielmehr, dass religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist“. Privatisierte Religiosität erlaubt es folglich den Akteur:innen, Sinnsysteme aus unterschiedlichen religiösen Traditionen und Symbolwelten zu entwickeln und zusammenzuführen.

Die Loslösung der Festtage aus ihren konfessionellen und institutionellen Kontexten steht zwar im Zusammenhang mit offenkundigen wirtschaftlichen Faktoren, ist aber zugleich auch das Produkt von Privatisierungs- und Säkularisierungsprozessen, die seit der Nachkriegszeit zu beobachten sind. Individuen und Unternehmen können sich an einem Markt der Weltanschauungen orientieren. Darum kommt es inhaltlich immer häufiger zur Bricolage, einem individuell zusammengewebten Patchwork aus Ansichten und abgekoppelten religiösen Elementen (vgl. Aka 2010). So erkennen Spieler:innen auf den ersten Blick, dass sich der Spielzeugtag an gängigen Weihnachtsvorstellungen orientiert, ohne sie jedoch in ihren religiösen bzw. konfessionellen Kontexten wahrnehmen zu müssen.

Wenn wir Weihnachten aus diesem Blickwinkel betrachten, ermöglicht es die Teilnahme an einem weltweit gefeierten Fest in Verbindung mit spezifischen Elementen globaler Traditionen (vgl. Miller 2011, 30). Wie Hubert Knoblauch (2009, 28) anführt, sei gerade Japan für seine „Religionsmischung schon seit langem bekannt“, da dort „Zen-Buddhismus, Christentum und magische Traditionen miteinander kombiniert werden können“. Daniel Miller (2011, 20) ergänzt, dass sich zu Weihnachten in Japan eine soziale Praxis gebildet habe, bei der junge Paare das Fest nutzen, um eine romantische Zeit miteinander zu verbringen. Industrien und Handel unterstützen diese Entwicklung zusätzlich.³

Es wäre vermutlich zu weit gegriffen, sich anhand des hier besprochenen Beispiels abschließend über den Säkularisierungsprozess der Gegenwart auszulassen. Aber das Videospiel „Animal Crossing: New Horizons“ ist ein aufschlussreiches Beispiel, um zeigen zu können, wie ein religiös und konfessionell verfasster Symbolkomplex im Kontext einer vernetzten Welt abgewandelt wird, um einen möglichst niederschweligen Einstieg in eine virtuelle Welt mit vermeintlich global verständlicher Symbolsprache zu ermöglichen – ein ganz

3 Ein anderes Beispiel für weihnachtliche Repräsentationen von Unternehmen mit Zweigstellen in Japan ist die Fastfood-Kette KFC: Statuen des Gründers Colonel Sanders – dessen Antlitz zugleich das Handelszeichen des Unternehmens darstellt – schmücken zur Weihnachtszeit verkleidet als Weihnachtsmänner die Außenbereiche der Restaurants und sollen so die Kundenschaft anlocken (vgl. CNN 2022).

ähnlicher Prozess konnte auch bei der Entwicklung zeitgenössischer Weihnachtsmärkte beobachtet werden (vgl. Hirschfelder 2014). Wie die Spieler:innen dieses Angebot annehmen und ihrerseits transformieren, muss die weitere Forschung zeigen.

Literatur

- Aka, Christine (2010). „Ich bin meine eigene Sekte.“ Volkskundliche Religionsforschung und Patchwork-Spiritualität. In: Mohrmann, Ruth-E. (Hg.). *Alternative Spiritualität heute* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 114) (9–18). Münster.
- Hirschfelder, Gunther (2014). Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Ökonomie und Globalisierung. Die Metamorphosen der Weihnachtsmärkte. *Zeitschrift für Volkskunde*, 110, 1–32.
- Knoblauch, Hubert (1991). Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion* (7–41). Frankfurt a.M.
- Knoblauch, Hubert (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Miller, Daniel (2011). *Weihnachten. Das globale Fest*. Berlin.
- Totten, Christopher W. (2020). Suddenly Online Professional Development Pedagogy: End-of-Semester Showcasing in GameJolt and Animal Crossing: New Horizons. *Journal of Literacy and Technology*, 21(3), 82–101.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.
- Ludewig, Thomas (2008). Christkind, Weihnachtsmann & Co. – Kulturgeschichtliches zu den weihnachtlichen Gabenbringern. In: des. (Hg.). *Christkind, Weihnachtsmann & Co. – Kulturgeschichtliches zu den weihnachtlichen Gabenbringern Ludewig* [Ausstellungskatalog] (13–118).

Quellen

- Animal Crossing Wiki (2022). Chris. <https://animalcrossingwiki.de/charaktere/chris>
- CNN (2022). How KFC became a Christmas tradition in Japan. <https://edition.cnn.com/travel/article/kfc-christmas-tradition-japan/index.html>
- Martino, Nunzia (2021). 23 Cozy-Games for stress-relief. <https://nunziadreams.com/23-cozy-games-to-play-for-stress-relief>
- Müller, Katharina (2020). Was bedeutet „Quest“? Bedeutung und Definition. <https://www.netzwelt.de/abkuerzung/181864-bedeutet-quest-bedeutung-definition.html>

Statista (2022a). Verkaufszahlen der weltweit meistverkauften Spielkonsolen bis Ende Oktober 2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/160549/umfrage/anzahl-der-weltweit-verkauften-spielkonsolen-nach-konsolentypen/>

Statista (2022b). Absatzzahlen der weltweit meistverkauften Videospiele in Millionen Stück. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/36854/umfrage/verkaufszahlen-der-weltweit-meistverkauften-videospiele/>



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-10747>

Mirko Uhlig & Thomas Schneider

CUSTOM AND RITUAL IN CULTURAL ANTHROPOLOGICAL SCHOLARSHIP

“We live,” begins a current diagnosis, “in an era of hyper-complexity,” (Gabriel & Scheu 2023, 9, ot [own translation]), in a present characterized by manifold crises and by apocalyptic rhetoric; by the pressures of acceleration, growth and availability. With all the challenges and excessive demands of everyday life, it isn’t surprising that we humans seek out niches for ourselves – straightforward and easily manageable – in which we build connections to a past we perceive of as “our own”, with clearly defined traditions, and through which we can experience a sense of orientation and control. Customs, rituals and festivals represent such niches temporarily. Not infrequently they are perceived or identified by actors as “ancient” or as having always existed. As an exemplary media survey indicates, customs are often used in public presentation to point out regional characteristics and collectively shared identities – ascribing to them the weight of long tradition (see Drascek 2016, 21). This phenomenon seems to be a kind of reflexive reaction to processes of modernization or change that evokes especially when the speed and impact of these processes are perceived as threatening by the contemporaries.

The threshold to romanticization is seemingly quickly crossed – which is, in and of itself, not necessarily a problem. However, when such descriptions of the past turn into reactionary ideologies and when they promote “retrotopias”, i.e., “visions located in the lost/stolen/abandoned but undead past, instead of being tied to the not-yet-unborn and so inexistent future” (Bauman 2017, 5), they become a challenge for democratic society and its sciences and scholarship. Influenced by the intellectual-historical epoch of (late) Romanticism, the subject of German “Volkskunde” itself (Folklore Studies as historical predecessor of contemporary Cultural Anthropology in German-speaking countries), evinced, in the initial phases of its formation and institutionalization in the second half of the 19th century, a certain affinity to the retrotopian concepts and approaches of that era. We shall focus on that particular historical aspect in the course of this paper.

“Cultural Anthropology”¹ usually sees itself as an observer and interpreter of social processes, and does not set out to offer instruction, directives or moral verdicts. Yet through its observations and interpretations, cultural anthropology can certainly provide suggestions as to how a society that views itself as diverse could constructively react to “deviant” points of view. However, this requires that complex processes be observed, researched and categorized in a differentiated and unbiased manner. When it comes to understanding living tradition and influential narratives of the past, the cultural anthropological study of customs and rituals remains an indispensable analytical gateway, the approaches and perspectives of which are outlined and discussed below.

The following text is a slightly revised chapter from a monograph in which we introduce readers to the study of a Palatinate custom (see Schneider & Uhlig 2023). The idea is to offer students a compact overview of cultural anthropological research into customs and rituals. As we primarily have a student audience in mind, specifically those in their first semesters, we have endeavoured to present and explain the basics as clearly as possible – clarifying them further where necessary – and to largely avoid jargon and otherwise unnecessarily complicated terminology; nor can we trace all the subtleties of a complex and still ongoing debate.

Culture and Everyday Life – Performances of Interpretation and Coping

Cultural anthropology studies everyday cultural phenomena in the past and present. It applies a broad concept of culture and places the acting people and their attributions of meaning at the centre of its analytical approaches.

We understand the term “culture” to mean processes of interpretation and coping that are socially and medially imparted, collectively shared and produced, that also feature subjective biases. Simply put, it is about the way how people shape or have shaped their lives – scrutinizing the means and resources and under what conditions they manage or have managed to do so. Ultimately this means that everything that people use and create in order to cope with the challenges of everyday life can be understood as culture.

1 It is hard to give satisfying English translations for the terms “Kulturanthropologie/Volkskunde”, “Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie” or “Empirische Kulturwissenschaft”. The literal and, at first glance, adequate translation “Cultural Anthropology” is problematic, as Cultural Anthropology in the Anglo-American context actually denotes what is known in German-speaking countries as “Ethnologie” – i.e., an academic subject that traditionally focussed on the study of “non-European cultures”. It is also difficult to translate “Kulturanthropologie” into “Cultural Studies”, which is an independent scientific discipline in itself – with its own traditions that can promote specific expectations. Thus, for purely pragmatic reasons, we use the term “Cultural Anthropology” – but understood as a continuation of Volkskunde/Folklore Studies in the sense of a historically arguing and mostly ethnographically working science that focusses on people’s everyday lives.

According to this understanding, culture is neither synonymous with a homogeneous group whose members share the same normative values (keyword: national culture), nor with dominant aesthetic preferences (keyword: high culture). Neither of these two understandings of culture is quite suitable as an analytical perspective or category due to their often-implicit essentialism – that is, the assumption that phenomena inherently possess an immutable core (i.e., an essence) – as well as their occasionally ideological evaluations and hierarchizations. These are rather fictions that influence people's thoughts and actions. Thereby, these ideas themselves become the subject of cultural anthropological research and analysis.

According to the anthropological position put forward here, culture is decidedly not a normative category – that people should behave in one way or another – but rather a dynamic coordinating system that guides observation and directs our view of past and present actions and ways of thinking in their respective spatial, social and temporal contexts. Culture represents a concept that roughly outlines the field of research and, on a case-by-case basis, needs to be more precisely defined with concrete, accurate and specific terms. A central category of cultural anthropological research is the concept of “everyday life”, the “most inconspicuous form of social coercion” (Laermann 1975, ot), which in this context refers to the sphere of the familiar, the routine, and thus to patterns of thought and action. These patterns are sometimes found to be proven and reliable, but may also only be weakly reflected (see Bausinger 1996, 33; Simon 2008; Schmidt 2018).

This leads to methodological consequences, since anything that is unknown or unremembered cannot be articulated – in the course of an interview or fieldwork – and thus can hardly (or only very inadequately) be interpreted by scholarship. A synchronous approach that relies only on interviews and participant observation to analyse constellations of a time period may encounter limitations worth considering. Additionally, researchers frequently experience a lack of literature on everyday behaviour or the ordinary and mundane in general.

Following Jürgen Habermas' (1985, 67, ot) dictum on “the peculiar tracelessness of a certain type of progress”, this gives rise to the idea that there are curiously missing traces of the apparently obvious and self-evident – that is of everyday culture. Proving the historicity of everyday cultural phenomena in detail with the help of evidence or empirically collected data and thus making them dateable and interpretable can sometimes be a laborious undertaking (see Schneider 2016, 336).

Such hurdles and obstacles do not, however, diminish the necessity of incorporating a historical perspective on the phenomena being studied. Rather,

careful consideration of the historicity of everyday phenomena benefits the scientific depth of investigations and the more precise perspectivation of the results. Failure to consider the historicity often leads to greatly reduced, even one-dimensional, results, since the present cannot be fully explained from, in, and of itself. Approaches that do this are referred to as “hodiecentrism”, or a fixation on the present; this is a reduction that can be counteracted by including the historical perspective. For this reason, historian and sociologist Hasso Spode speaks of “gaining distance through history”, which has proven itself an “effective means against ethno- and hodiecentric prejudices” (Spode 1995, 108, ot; see also Karl 2020).

Taking the learned and socially traditional form(-ing) of everyday life as their core area of research, cultural anthropologists ask about contexts and relations, as well as the functions and meanings of human ways of thinking and acting. The subjective and internal experiences of specific people or individuals are just as interesting as the structural conditions under which people may collectively live but which – as previously indicated – they do not necessarily always consciously perceive.

The actor-centred perspective values people’s perceptions and intentions as to how they live their lives. In research, however, in order to arrive at a differentiated view that takes into account the complexity of culture with its dynamics, ambivalences and contradictions, the perspectives of the actors – the so-called emic viewpoint – should be combined with a more distanced (etic) perspective. Thus, scholars attempt to take into account all those (infra)structures that may not be registered or reflected upon by the actors (indeed they may not be able to), but which shape and determine their everyday thinking and actions. Possible external factors include, for example, economic constellations, (cultural) political interventions and guidelines, religions as value systems, with religious institutions as their guardians and multipliers, as well as demographic developments, migration movements, processes of mediatization and general technological changes. Following the work of Pierre Bourdieu (1976), such an approach, which attempts to understand the life processes of people from their own perspectives and to see these in the context of social (power) relations and mechanisms, is referred to in research as praxeological. Culture is therefore determined by the “dialectic of requirements of the situation and internalized patterns of action” (Schmied-Kowarzik 1993, 89, ot). Or in other words, culture can also be understood as the continuous adaptation of people to the requirements of a constantly changing everyday world.

The Structure of Customs/Rituals

Examples of interpretation and coping are, to name just a few, certain nutritional habits or specific explanations and treatments of illnesses. Forms of and negotiations around political engagement, child-rearing, and technology are also culture, as are religious practices, the organization of work and the nature of working environments, various leisure activities and also the implementation of customs. In cultural anthropological scholarship customs are defined as

“formalized, structured actions [...] with a distribution of roles, a gameplay, carried out by groups at fixed times of the year or on special occasions in family life or at social, professional or political gatherings. Prerequisite for the effect and the functioning of customs is the understanding of their meaning, on the side of performers as well as of participating spectators, as the figurative, the costumes of the players and their customary props have symbolic character and employ a symbolic language. This only applies, however, within a given historical period, for a specific region or for a specific social group” (Weber-Kellermann 1985, 16, ot).

Understood as social actions, customs and rituals convey contemporary values that are expressed through group-specific images of self and others (see Gerndt 1997, 88). As mentioned above, they provide opportunity for orientation in the world. As products of their respective times, they convey world views and provide space for interpersonal encounters. Customs and rituals, as summarized by Ingeborg Weber-Kellermann (1985, 16, ot), are “means of interpersonal communication” and “often significant as an expression of joy or sadness, of approval or protest, often as a support in coping with life for those who practice or take part in them.”

Customs and rituals – and here we simply take some of the incisive terms from the table of contents of Weber-Kellermann’s book *Saure Wochen, Frohe Feste* from 1985 – have a “representational value” and can regulate the “social order” (to both stabilize and destabilize). This is particularly evident in customs of reprimand and promulgation, referring to symbolic actions that sanction social misconduct. In this context customs and rituals function as designated mechanisms and instruments of social control for collective conflict resolution (see Scharfe 1970; Kramer 1974). The exclusionary and discriminatory potential of customs and rituals should always be considered and critically reflected upon (on gender discrimination see Schwedt 1999; on the subject of violence see Hauschild 2008). A “traditional rhythm” structures the year – whether through liturgical dates and seasons, the calendar of public festivals or personal occasions such as birthdays that are celebrated with friends or family.

Since customs and rituals are also referred to as phenomena of the “extraordinary”, the question may arise as to what customs and rituals have to do with everyday life if they exist outside of it. In attempting to transcend the everyday, they point to the state of everyday life and, with their structuring function, also have a more or less direct impact on it.

Beyond this structuring aspect, customs and rituals demonstrate a complex, dialectical and ambivalent relationship to the cultural dimension of time. Utz Jeggle (1992, 620, *ot*) reflected upon this contradictory relationship and warned from being deceived by the historical mimicry of customs and rituals and the associated “danger of prehistoric fixation”. Jeggle was referring to the frequently observed tendency to date the origins of customs and rituals back to “ancient” days or even to a “time immemorial”; a tendency which in his opinion is promoted by their regular occurrence and recurrence. This “commitment to the traditional” (*ibid.*, *ot*) is associated with a cultural realm that is characterized by stability and permanence and thus offers a comparatively static alternative as a counterbalance to the accelerated ever-changing living conditions of modernity. Inherent in customs and rituals, therefore, is a mechanism or moment of deceleration, which may reflexively point people to the “peculiarities” of their existence, because

“in them, at least apparently, the connection to the cultural heritage, the principle of permanence, is maintained. The longing to see something of one’s origins is so much greater than the desire to know something about them that the compulsion to the primitive does not even shy away from distorting history” (*ibid.*, *ot*).

The inclination to link historical age and tradition with customs can be observed in almost every region of the German-speaking world (and many other European countries). One striking example of this is the Swabian-Alemannic Carnival. In his overview of the development of this southwest German variation of pre-Lenten carnival, Werner Mezger (1999, 42, *ot*) concludes that its fascination “for both insiders and outsiders” stems from the impression of its “primitiveness”, and that it derives its significant qualities from the attributes “historical” and “traditional”. However, since only a few carnival locations can really legitimately and verifiably lay claim to these attributes, tradition and history are in most cases “simply artificially created [*i.e.*, simply claimed; *our note*] by interested parties and invoked until the active members themselves finally believe in it.” (*ibid.*, *ot*) This development culminated in newly founded carnival societies – the emergence of which experienced an unexpected boom and dynamism, especially in the 1970s (see *ibid.*, 34) – describing themselves as “historic”. This was justified by, for example, the linking of a newly created masked

figure to a character of local legend. This designation then gets further reinforced in the course of the ten- or eleven-year anniversary, when the tautological descriptor “althistorisch” – implying a connection to ancient history – is often introduced (ibid., 42). Openly expressed doubts about the historicity, tradition and pre-Christian origins were, in the past, typically received with deep resentment and indignation by representatives of the Swabian-Alemannic Carnival (see ibid., 8).

Given their complicated relationship to time, the often implied or assumed historical witness of customs and rituals is also relativized, since they are part of a much more complicated network of temporal references and are not actual historical witnesses of a specific past era. Rather, they themselves, as well as the origin narratives spread about them, bear “witness to the ideas that one era has about another, older one. Like history painting, this historicizing tendency uses certain attire to express a longing for lost times in one’s own time” (Jeggle 1992, 622, ot). It is at this point, especially, in the theatrical staging of history, that the seductive attraction – still effective today – of the retrotopias previously described above can be recognized and studied, thus underlining once again the need for the phenomena being studied to be situated in history with the utmost precision.

Where and insofar as customs and rituals call back to history, they represent the expression of an “imagined past”, to use Benedict Anderson’s concept of *imagined communities* (1983). In his work, Anderson mapped out to what extent such ideas about the past were part of the (re-)staging of nationhood. And in the same year as Anderson’s classic, the essay collection *The Invention of Tradition* by Eric Hobsbawm and Terence Ranger was published, which quickly became a classic in its own right. The individual contributions in this much-cited volume also show the complex interplay of the past and present in connection with the creation and introduction of rituals and symbols. These are then often attributed with great antiquity and an aura of “having always been” in the public consciousness and are used for the consolidation and self-affirmation of communities and larger groups.

By examining customs and rituals, the “emic images of the past” (Schlee 1993, 443, ot) – i.e., those images that a social group creates of itself and of a collective biography – as well as the longings of a specific time can be identified and analyzed. These yearnings can change and temporally shift, which in turn can affect the forms of expression.

(Possible) Functions and Meanings of Customs/Rituals

All this points to the question of what functions and meanings a custom or ritual has for the actors involved. Actors, in this sense, refers not only to the people

who actively practice a custom, but also to those who witness or experience a custom as spectators (and, from their own perspective, perhaps only passively). Through their expectations and statements, they exert a significant influence on the customs, as do people who are hostile to customs and rituals, who categorically avoid taking part and who may reject publicly practiced customs as anachronistic, politically incorrect or – to take the thought in another direction – as a commercialized spectacle void of authenticity. To use a pithy expression by Gerd Baumann (1992), a custom/ritual “implicates others”, and therefore always includes a heterogeneous group of people. This polyphony suggests that customs and rituals should be theoretically thought of as custom or ritual *complexes*. This means that in addition to the temporal, social and performative dimensions (the biography of the custom, the concrete local custom, the actors performing it), the discursive level must also always be taken into account, that is how the custom is written and talked about – in public as well as in the private sphere.

The specific functions a custom fulfils and the meanings attributed to it may vary from case to case. Based on numerous studies that have been put forward in the field of cultural anthropology, however, we could, with some caution, generalize, that customs in our present day serve to

“socially anchor the individual or to open up the possibility for ‘communalization’ or the formation of sub-groups or sub-cultures. The historical differences in the practice and meaning of customs arise from the fact that both social life and the people participating in it have changed fundamentally in the transition to modernity and that a new world of customs had to develop as a result” (Simon 2013, 96, ot).

Accordingly, due to the often-difficult situation concerning reliable historical sources, it would be absurd, and in many cases simply impossible, to make a sound attempt at providing serious evidence of temporal, social and content related continuity within the framework of a cultural anthropological study. The subject also refrains from making normative assessments – for example, whether a custom is socially appropriate or harmful, whether it is artistically valuable or of inferior aesthetic quality. Affirmative romanticizations stand in the way of a differentiated analysis just as much as do pessimistic cultural resentments. Those who understand current changes in customs (for example in the sense of eventization, which promotes commercialization and low-threshold spectacle) directly as cultural regression and an emptying of meaning overlook (or ignore) the fact that customs and rituals always correlate “with current individual and social needs” (Simon 2013, 90, ot). Analogous to the concept of culture presented above, customs and rituals must be seen as serious attempts to respond to the challenges of their time – even if this may not always be

obvious to contemporary observers. Understood in this way, and regarding current sociological research, customs and rituals can also be described as resonance phenomena, since they offer individuals and collectives the opportunity to establish a cognitive, social and emotional-affirmative relationship to themselves, to their environment, to their “own” history and to their “own” living environment (see Rosa 2019).

“Folklorization” and “Customs” as Objects of Research

The critical voices are, however, important indications of a phenomenon that is described in research as folklorization or the cultivation of customs. It cannot be denied that large public festivals² or (festive) customs are often used as building blocks for the construction and expression of regional or local identity (see Schicht 2002) – whereby these political instrumentalizations can also be interpreted as serious attempts to respond to contemporary challenges. It will always remain a question of context.

An example from Rhineland-Palatinate is illustrative of festivals being used in this way:

“Whatever it is that makes Dürkheim so popular far beyond the borders of the Palatinate, the Wurstmarkt, as the largest wine festival in the world, has certainly played a large part – and not only in September, when the celebration goes on for ten days and nights. Bad Dürkheim and the Wurstmarkt belong together just like the Palatinate and wine” (Klag-Ritz 1988, 60).

These self-assured observations are to be found on the cover of a book about the *Dürkheim Wurstmarkt*, but customs and rituals that are practiced on a much smaller scale can also function as regionally specific cultural patterns and identity markers (see Schneider 2013, 53; Uhlig 2017/18). This applies to customs and rituals both on a collective-public level and to those on a more private-individual level. Michael Simon (1998, 176) identifies the North German neo-tradition³ of unmarried people “sweeping the stairs” on the occasion of their

2 The categorical distinction between festivals, celebrations and customs was already discussed several years ago. According to Gerndt (1997) and Bimmer (2001), custom is the superordinate category under which sub-disciplines such as festival research then fall. Historian Michael Maurer (2004) suggested a further conceptual differentiation. According to his ideal-typical distinction, festivals represent social practices that transcend everyday routines, whereas celebrations charge everyday life with meaning.

3 The term neo-tradition is used in the context of the invented tradition (see Hobsbawm & Ranger 1983) and refers to innovations and “inventions” in the symbolic and ritual sphere that were introduced in the course of the profound socio-cultural change since the Industrial Revolution in European countries and beyond. Those neo-traditions were invented, among other things, to strengthen and support social cohesion. As the process of social change in the 20th and

30th birthday as an example of the latter. It is thus possible to identify customs and rituals that are perceived by the public as having a firm territorial connection and are therefore regarded as local or regionally specific phenomena of everyday culture. Whether this attribution actually stands up to critical, scholarly scrutiny plays a less important role. Interestingly, the emphasis on and the upholding of the local and regional has been experiencing an upswing, particularly as a result of internationalization and globalization processes – and not just in the recent past (see Johler 2008, 126; Hirschfelder 2014).

Closely related to the alleged or actual local specificity of customs and rituals is the question of their spatial distribution. The areal diffusion of cultural phenomena is presumably as old as humanity itself and has been the focus of anthropological scholarship since the end of the 19th century through the school of diffusionism (see Müller 1993).⁴ Diffusion processes for customs and other cultural phenomena that are initiated and controlled – and which can also be interpreted as processes of de-spatialization – can already be observed over the course of the 19th and early 20th centuries. In many places in Europe at this time, as the idea of the nation state gained prominence, regionally distinct cultural patterns were subjected to comprehensive and effective homogenization under the banner of modernization and progress. Taking the tradition and customs of St Nicholas as an example, researchers at the Meertens Institute in Amsterdam have precisely traced how these processes are exemplified in the Netherlands (see Helsloot 2012). Varying forms of this as well as other cultural practices underwent standardization. This process was accompanied by the bourgeoisification of traditions, which moved between reform and reinvention of customs and also attributed new functions to the rituals in their new forms.

As the process of bourgeoisification has had a lasting effect on the landscape of custom and traditions, we would like to briefly explain it using a regional example – Stabaus or the Summer Day.⁵ This development began in

21st centuries has not only continued, but at times even gained momentum, so have the processes of introducing and adopting new customs, festivals, symbolic acts, etc., also continued unabated. In this sense, the term neo-tradition refers to the demonstrably recent introduction of customs, rituals, festivals and symbolic acts. The prefix “neo” refers to the relatively young age of the phenomenon in question – something that has come into existence only comparably recently. This should not, however, be misunderstood as an implicit categorization; “neo” does not connote a less valuable tradition or even subliminal “inauthenticity”. Every custom, whether it is carried out in public or in a more private sphere, is genuine because it takes place as part of social reality and fulfils a function (or many functions). Whether the associated assumptions about the age or the origins of the phenomenon are plausible and historically verifiable is a completely different question.

4 Diffusionism was a prominent and important concept amongst German-speaking scholars of anthropology. In Anglo-America or Western European countries spatial approaches did not play a greater role and thus, remained a Central European concept.

5 This custom is situated mainly in southwestern regions in Germany.

Heidelberg in 1893. There, the growing scepticism of the citizens towards a traditional practice of processing door-to-door asking for gifts or offerings – known as “Heischen” in German (to beg, to demand) – had not resulted in a ban on the custom. To explain: In the course of the bourgeoisification of social life in the 18th and especially the 19th century, certain festive and customary elements fell into disrepute. Above all, this applied to customary stealing, to all kinds of practices of revenge or rebuke, and it also applied to the custom of Heischen, which was likely often perceived as kind of begging (see Schwedt & Schwedt 1989, 133). Excessive alcohol consumption, which often went hand in hand with these various customary practices, also fell into disrepute, as it would not fit in with the socially desirable ideal of “beautiful folk customs”. As bourgeois ideals and values became established in all areas of social and cultural life over the course of the 19th century, the aforementioned customs came into conflict with these prevailing ideals and values and got discredited.

Back to Heidelberg and the 1893 reform of customs: instead of banning those allegedly inappropriate customs, the regional civic association of merchants and businessmen took up the cause and, with the support of university professors and students, transformed the ritual, so it would be more appealing to an educated middle-class. What was formerly a procession of beggars became – from a bourgeois point of view – a well-organised show that could please the spectators. Thus began, at the end of the 19th century, the transformation of the custom into an event; the beginnings of its commercialization, however, have been traced back even earlier, to late 18th century (see Schneider 2013).

In the following years, the result of the Heidelberg experiment – the large, organized children’s parade marking Stabaus – became a major event. Streams of visitors from the surrounding areas would come, which led to an unimagined growth of purchasing power in Heidelberg on Laetare Sunday, when Stabaus or Summer Day was traditionally celebrated. The Heidelberg example, copied by many others over the next few years, launched a trend – first in the cities on the right side of the Rhine, and then from 1904, cities in the Palatinate on the left bank of the Rhine followed suit. Just as beneficial to the rapid and successful spatial spread of the reformed Summer Day custom was the involvement of the economic elites in the local associations, businessmen who recognized and consistently exploited the commercial potential and mass appeal of the staged neo-tradition (see Schmitt 1992, 106–107).

These developments, as described here, took hold primarily in urban areas. And yet there were minor but not unimportant shifts (see Schwedt 1966, 89) in rural places too, where the renaissance of the Summer Day tradition did not go unnoticed and local customs did not remain unreformed and unrefined. There, too, people did not want to buck the modernizing tendencies of their

time. The degree of modernization varied significantly between the centre and the periphery, however, and in terms of culture, this could be seen, among other things, in the presence of modern civic associations. In place of the associations that were only just emerging in the villages at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries, in the countryside, it was often schools and churches, teachers and clergymen acting as the agents of modernization and regulating traditional customs.

Customs/Rituals in a globalized and mediatized world

The spatial spread of cultural phenomena, mentioned in the previous section, played an important role in German-speaking *Volkskunde*/Folklore Studies from an early stage (see Hoffmann-Krayer 1946, 16–19), and from the mid-1920s onward, it became a dominant scholarly perspective in national and international atlas projects (see Simon 2001). From the 1970s at the latest, however, when research began to focus primarily on social constellations, the spatial view of culture came to be considered obsolete and outdated. The dimension of space has received renewed attention in cultural analysis (e.g. in the course of the “spatial turn”) as a result of globalization, which has set in motion hybridization processes in which cultural phenomena, previously thought to be incompatible with each other, merge into new forms (see Roth 2012). Berlin’s *Carnival of Cultures* can serve as one of the most striking examples of this development. A certain carnivalization of public festivities and celebrations has been observed since the last decades of the late 20th century (see Braun 2002). Regarding this trend of carnivalization, the novelty does not comprise of the extensive media coverage and the commercial exploitability of customs and festivals in the first place. Mediatization and commercialization are interdependent (see Hirschfelder 2016; Trummer 2016) and their presence and interplay were already in effect at the end of the 19th century. The novelty lies above all in the speed with which diffusion processes are now taking place. A prominent example from the recent past is Halloween (see Korff 2001; Winterberg 2010; Hahn et al. 2011). The availability of customary elements (see Schwedt 1966, 87–88.), that is the playful and often creative mixing and matching of customary elements to create new tableaux and bricolages, is, on the one hand, by no means new, but in the present-day, on the other hand, it has acquired a previously unknown intensive quality. The *Oktoberfest*, which has become increasingly popular in recent years and is widespread not only in German-speaking countries, is a further example of this development. Both phenomena – the internationalized “typical” Bavarian *Oktoberfest* and the transatlantic reimport of the autumnal custom of Halloween, which originally came from the British Isles – have in common that their success is based on the

targeted exploitation of their respective commercial potential, which is itself available because of the pronounced consumer affinity for the occasions (see Egger 2008; Winterberg 2010).

We would like to illustrate how media and popular culture can influence and change customs. In Mexico, the *Días de los Muertos* (Days of the Dead) are traditionally celebrated from October 31 to November 2. The focus is on the collective remembrance of deceased family members.⁶ Since this semi-public commemoration of the dead is celebrated in a lively and colourful way that serves as a symbol of “Mexican culture”, the Day of the Dead has been attracting many tourists since the 1970s. Although the event follows an established choreography with a specific symbolic language, it is also subject to change, for example by reacting to customs from other cultural contexts, especially, of course, to Halloween, which takes place at the same time (see Brandes 1998).

The most recent influence certainly was the Hollywood blockbuster *James Bond 007: Spectre* (2015). The story begins in Mexico. On the Day of the Dead, a masked James Bond, portrayed by Daniel Craig, takes advantage of the hustle and bustle of the festivities to carry out a mission above the rooftops of Mexico City. The parade on the streets seen in the first few minutes is, however, an invention of the filmmakers. There had been no such public procession in the Mexican capital until then. The setting probably called for a pointed visualisation of existing clichés that would meet the expectations of a global cinema audience and also support the plausibility of the plot. In addition, the movie seems to have changed the expectations of both tourists and the Mexican national tourism board. The following year, 2016, saw a public parade in Mexico City that was heavily inspired by the Bond movie (see Hurley 2016). The renewal of the custom was initiated by the Mexican Secretary of Tourism, whose minister, Enrique de la Madrid Cordero, was quoted: “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) The international press picked up on the story, and the novelty was also reported on in Germany (see Sat.1 Frühstückfernsehen 2019).

In contemporary research, the adaptation of media set pieces and their integration into an existing ritual is analysed, among other things, using the concept of “transmediality” (see Tauschek 2016).⁷ This fact was already pointed out at the beginning of the 1960s in the course of the folklore debate.

6 Anthropologist Stanley Brandes (1997) has worked out how this complex of customs is historically connected with the Catholic All Saints’ Day and All Souls’ Day, as well as with the idea of a Mexican national identity.

7 It should be noted that the processes of adaptation and transformation is not a one-sided issue, but a reciprocal one – which means that customs also influence media representation. Without the *Días de los Muertos*, the 2015 James Bond movie would probably have looked different.

Meanwhile, the significance and influence of popular culture and media in everyday life has increased exponentially to such an extent that it can be said to be an indispensable perspective. A research that ignores the intertwining of customs with popular culture will hardly be able to provide an adequate cultural analysis.

Two final thoughts on this: social expectations and consumption patterns can also have an impact on less prominent customs – at least once they have achieved a certain visibility and prominence (for example, by being recognised as “intangible cultural heritage”).⁸ If they also wish to continue to attract tourists, the ritual practitioners can hardly afford to ignore the expectations of foreign spectators. At Forst’s Twitthimble-Game (Hanselfingerhut-Spiel), to name a regional custom from Rhineland-Palatinate, Germany, a “master of ceremonies” explains the process and the symbolic language to the guests. This explanatory narrator role was added in the early 1970s, due to the increasing number of day tourists who come to see the play since the 1950s (see Schneider & Uhlig 2023, 116–117).

The transmedial dimension of customs and the concrete interplay between the actors of the custom and the observers raises fundamental questions about possible influences and social constellations in the context of research. To what extent do researchers change a custom when they study it? And to what extent do the locals influence the researchers’ perspectives? These questions not only touch on methodological aspects (that is, those that affect the scientific methods themselves), but also ethical ones.⁹

Customs/Rituals as Indicators of social Change – an interim Conclusion

Customs and rituals, as shown above, are always closely linked to social developments and expectations, as well as subjective needs, and can therefore be used as revealing indicators of social transformation processes. Customs and rituals can thus be examined to determine how people of a certain time viewed themselves and what impact this had on their thoughts and actions. This appraisal of the internal view should be combined with the most precise possible ascertainment of the respective temporal layers and developmental processes of the empirical/historical phenomena. The focus is on the analysis of processes of change, of functionality, and subjective and collective meaning.

8 The concept of “intangible cultural heritage” is a cultural political award invented by UNESCO, which, in the view of UNESCO, includes oral or crafting traditions, art forms and, indeed, customs/living traditions. For an overview of Heritage Studies, we recommend Hafstein (2018).

9 In her reconstruction of a Tübingen research project on carnival Karin Bürkert (2015) shows how research into customs can lead to controversies between the parties involved.

Custom and/or Ritual? Notes on the Terminology of current Research

It should be said that, however, that nowadays some experts consider it inappropriate to speak of custom (“Brauch”) as a research category. They prefer the term ritual (see Köstlin 2022, 45–46). To outsiders this might appear to be a purely academic problem. This is, however, not just about intellectual fashion or style preferences, but about an ideologically critical attitude. It is to be understood as a reaction to the problematic use of the term “custom” by academics, but also – and here the influence on public perception is possibly greater – by media representatives, politicians, cultural policy makers, and cultural associations. The use of the word “custom” (“Brauch”) in the sense of an analytical category is considered inadequate, since it fosters a conceptual template of continuity in form and content that must be viewed critically (see Bimmer 1990; Döring 2007, 30–32). Rather, recent research uses the term custom as a so-called field term, i.e., as a term that is used by the actors themselves in the area of investigation and that can provide information about their perspectives and views.

Unlike the concept of custom, which is sometimes attributed with theoretical vagueness and a backward-looking approach (see Hegner 2019, 171, note 1), the concept of ritual appears to be ideologically neutral and more compatible with international (theoretical) debates. Originally established in sociological and ethnological studies of religious or magical ideas and practices (see Hock 2014, 118–127; Uhlig 2020), the concept of ritual has increasingly been used in German-speaking folklore studies/cultural anthropology since the late 1980s in the wake of a convergence of these fields with international anthropology/ethnology (see Simon 2003, 2; Welz 2013, 215–217). In retrospect, however, it was assumed that this was not so much the result of intensive theory-based reflection, but rather political calculations (see Bimmer 2001, 463). Consulting the relevant literature on the subject, one can quickly reach the conclusion that the categories of custom and ritual are identical in content. Two frequently quoted examples should suffice to illustrate this. Drawing on Weber-Kellerman’s proposal, Andreas C. Bimmer (2001, 445, ot) defines customs as social actions that require a

“certain regularity and recurrence, a group practicing the custom for which this action acquires meaning, and a sequence of actions characterized by a beginning and an end, the formal and symbolic language of which must be known to the group practicing the custom.”

In terms of content, this coincides with Paul Hugger’s (1992, 1433, ot) definition of ritual, according to which rituals

“represent actions, gestures, words [that] have a symbolic, often magical meaning beyond the merely visible, proceed according to certain rules, are repeated periodically and have a binding character for the participants. They are also understood symbolically by the participants.”

Various attempts have been made to draw a categorical distinction between custom and ritual. Gunther Hirschfelder (2005), on the one hand, defines the difference as customs requiring communal acceptance and negotiation and being more closely tied to the (Christian) year, whereas rituals can be shaped more individually and can also be performed by a single person. Dagmar Hänel (2008), on the other hand, has described ritual and custom as structurally identical phenomena. According to Hänel’s proposal, the concept of ritual refers to a general human behavioural disposition, while the concept of custom refers to its regionally or locally specific realization and perpetuation. Such efforts are, however, rare in the current scholarship. A consensus as to the terminological distinction has not yet been established.

The internal criticism of the concept of custom is linked to developments in the 19th and early 20th centuries. The so-called Mythological School, which goes back to Jacob Grimm (1785–1863) and his extensive work on *German Mythology* (1835), had a lasting impact on research on customs at this time. Wilhelm Mannhardt (1831–1880) was a prominent representative of this ancient history-oriented field of research. With his large-scale survey of agrarian customs, Mannhardt (1875/1877) produced a pioneering work for the time. Although the at times speculative interpretations he offered can hardly meet today’s standards, the methodological impulses that emanated from the work were beneficial to a constructive further development of anthropological scholarship (see Perabo 2022).

In contrast to the field’s current self-perception, according to which cultural anthropologists work with an open mind and allow themselves to be surprised by the sources and empirical events (see Bischoff 2014), the Mythological School understood its mission to be a “search for the desired primal Germanic source of ancient history and culture” (Weber-Kellermann & Bimmer 1985, 35, ot). This is an approach clearly based upon the retrotopias cited at the beginning of this paper. Influenced by the Romantic era, the Mythological School was guided by speculative assumptions that were compatible with the paradigm of a Germanophile premise of continuity and that could advance the project of an “ethnicization of the Germans” (Groschwitz 2017, ot). This culminated in the assertion of bold theses of customs having remained unchanged since “time immemorial”, which was not supported by the available sources and also contradicted by empirical observations.

Like all other cultural phenomena, customs and rituals have always been and still are constantly changing. The emphasis on supposedly Germanic origins at the time of the German Empire, which corresponded to a then-existing “need for national self-discovery” (Simon & Rieken 2007, XII, ot), appeared in the guise of a “volkish science” (Jacobeit, Lixfeld & Bockhorn 1994) that was compatible with the ideology of National Socialism. Using the example of Richard Beitzl (1900–1982), Michael Simon and Bernd Rieken have argued in detail that the intertwining of science and ideology should be viewed in a more differentiated way and that the anthropological ethos of perspective-taking should also apply in this context.

The sinister alliance between the Nazi regime and science as well as the untenable premise that cultural phenomena are essentially unchangeable and that they are fed by an ancient source, as well as their uncritical reproduction in today’s public reporting and parts of cultural policy, fuel concerns that the concept of custom is no longer viable. It is important to point out this alliance between racial ideology, Germanomania and science in order to understand why the discussion about custom research in German-speaking countries turned so heated and controversial. It is striking that a term such as ‘Brauchtum’ – which is highly problematic because it feigns and romanticises long lines of continuity and homogeneity – has no equivalent in English. As far as the word level is concerned, this may therefore be a problem of the German-speaking sphere. But regarding the social and political developments of recent years, which have made concepts like ‘nationalist’, ‘right-wing’ and associated xenophobic ideas acceptable again in the public talk, we are facing a problem of European proportions.

However, it should not be overlooked that efforts were made early in the 1950s to free research on customs – and Volkskunde/Folklore Studies as a whole – from ideological ballast, or at least to loosen it, with the help of serious historical source work and criticism (see Moser 1954; Kramer 1959 and 1968). The aims were to critically question the twin concepts of “custom and mores” established at that time,¹⁰ and to develop Volkskunde/Folklore Studies as a discipline that was committed to the contemporary standards of social history and empirical social research (see Dünninger 1962; Weber-Kellermann 1965, Schwedt 1966; Scharfe 1970, Moser 1985). Recent research into customs and rituals focuses on processes of change, negotiation and, with a view to the dynamics of digitalization and social networks, increasingly on processes of innovation and mediatization as well as representational tendencies (see

10 In the context of his analysis of customs of reprimand and promulgation, Martin Scharfe (1970) argued for replacing the concept of “custom” with that of “norm”. This use of language has become established in the discipline and with it a sensitivity to the temporality and cyclical nature of social control mechanisms.

Johler 2000, Wolf 2007; Seifert 2016; Tauschek 2016; Gehres 2021; Hirschfelder 2023; Schneider & Uhlig 2023).

Further, it should not be overlooked that the concept of ritual itself also comes with ideological implications and using it without reflecting on the worldviews inscribed in it leads to a Eurocentric bias in one's own research (see Uhlig 2020, 448–451). William S. Sax (2010) has vividly asserted that there is no semantic equivalent for ritual in the societies examined by classical ritual research. According to Sax, many things that appeared irrational to an enlightened scientific worldview have been described as rituals. In such contexts, the term functions as a pejorative, colonialist marker of the foreign and not as a neutral analytical category. Although a comprehensive evaluation of Sax's argument is beyond our current scope, we nevertheless feel it appropriate to make a qualifying comment. His perspective on the concept of ritual points to an important aspect that needs to be considered in the context of postcolonialism debates. To make this aspect the sole measure for the scholarly usefulness of such a complex concept as ritual, however, would mean a radical reduction and narrowing of the scientific discussion and more rhetorical bondage than linguistic liberation.

Against the background outlined here, we believe that in the context of cultural anthropological research there is no reason why the terms custom and ritual should not be used synonymously. We advocate therefore a pragmatic approach; out of respect for the achievements of previous generations of researchers, we do not wish to abandon the use of custom as a term or a concept.

Conclusion

Customs and rituals constitute cultural systems of order that provide orientation and space for resonant experiences for a particular group, thus creating identity. It is instructive to examine the social, spatial, and historical contexts, given that customs and rituals are always responses to present-specific challenges; they reflect social and cultural transformation processes.

The study of customs and rituals is relevant at a time when local traditions are supposedly being levelled out by globalizing processes; "supposedly" because there is not necessarily a logical causal relationship between the boom in globalized processes/effects and the development of cultural phenomena. The emergence of "glocalized" phenomena (see Johler 2008), for example, shows that talk of a blanket "equalization" or "McDonaldization" of culture is often the result of inaccurate observation and ideological perspectives and should therefore be the subject of cultural studies and not its starting point and

premise. How culture presents itself nowadays, how it is lived (and also criticized), is and remains an empirical question (which depends on the validity of historical sources) and is decided in everyday practice. To recognize, describe, analyze and understand this quotidian routine remains the central task of Cultural Anthropology, regardless of whether it examines customs or rituals.

Customs and rituals are ambivalent. From a particular point of view, they can evoke either approval or disapproval. This is because they not only integrate but also exclude, and not only reward but can also sanction. In some instances, customs and rituals may be perceived as “politically incorrect” and “incongruent with the hypermoral demands of the present” (Hirschfelder 2023, 86, ot). They may even exhibit regressive characteristics. In an open society, it is imperative to address these issues in a constructive and nuanced manner. As a discipline that examines cultural phenomena, our objective is not to preserve customs/rituals nor to reject them in general. Instead, we should strive to present multifaceted interpretations of the various everyday phenomena that help people to live their lives.

Bibliography

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Retrotopia*. Cambridge.
- Baumann Gerd (1992). Ritual implicates ‚Others‘: rereading Durkheim in a plural society. In: De Coppet, Daniel (ed.). *Understanding Rituals* (97–116). London.
- Bausinger, Hermann (1996). Alltag und Utopie. In: Kaschuba, Wolfgang; Scholze, Thomas & Scholze-Irrlitz, Leonore (eds.). *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. (ed.). *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (445–468). Berlin.
- Bischoff, Christine (2014). Empirie und Theorie. In: Bischoff, Christine; Oehme-Jüngling, Karoline & Leimgruber, Walter (eds.). *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 (²2007). *Rheinische Bräuche durch das Jahr*. Köln.
- Drascek, Daniel (2016). Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen. In: Drascek, Daniel & Wolf, Gabriele (eds.). *Bräuche : Medien : Transformationen. Zum Verhältnis von performativen Praktiken und medialen (Re-)Präsentationen* (Bayerische Schriften zur Volkskunde, 11) (9–22). München.
- Dünninger, Josef (²1962). Brauchtum. In: Stammler, Wolfgang (ed.). *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 (³1997). *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.
- Hafstein, Valdimar (2018). *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington.

- 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 (2012). *Zwarte Piet* and Cultural Aphasia in the Netherlands. *Quotidian. Dutch Journal for the Study of Everyday Life*, 3, 1–20.
- 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 (eds.). *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. (eds.). *Zeit. Zur Temporalität von Kultur* (Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft, 43) (74–87). Münster.
- Hobsbawm, Eric (1983). Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (Hg.). *The Invention of Tradition* (1–14). Cambridge.
- Hock, Klaus (2014). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt.
- Hoffmann-Krayer, Eduard (1946). Die Volkskunde als Wissenschaft. In: Geiger, Paul (ed.) *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: Hugger, Paul (ed.). *Handbuch der Schweizerischen Volkskultur. Bd. 3* (1433–1440). Zürich.
- Jacobeit, Wolfgang (1994). Vom „Berliner Plan“ von 1816 bis zur nationalsozialistischen Volkskunde. In: Jacobeit, Wolfgang; Lixfeld, Hannjost & Bockhorn, Olaf (eds.). *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 (ed.). *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). Globalisierung. 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 (eds.). *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: Maurer, Michael (ed.). *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 (ed.). *Zur Geschichte der organisierten Fastnacht* (7–42; 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 (eds.). *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 (2019). *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge.
- Roth, Klaus (2012). Interkulturalität und Alltag. In: Keßler, Sandra; Schmidt, Judith & Simon Michael (eds.). *Interkulturalität und Alltag* (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, 4) (13–30). Münster.
- Sax, William S. (2010). Ritual and the Problem of Efficacy. In: Sax, William S.; Quack, Johannes & Weinhold, Jan (eds.). *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 (eds.). *Handbuch der Ethnologie* (441–457). Berlin.
- Schmidt, Andreas E. (2018). *Befragung des Alltags* (Praxis und Kultur, 5). Göttingen.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (²1993). Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich & Stagl, Justin (eds.). *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. (51–90). Berlin.
- Schmitt, Heinz (1992). Der Sommertag oder Stabaus. In: Keddigkeit, Jürgen (ed.). *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; Schneider, Thomas & Uhlig, Mirko (eds.) *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 (eds.). *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 (eds.). *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 (eds.). *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 (ed.). *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.

- Spode, Hasso (1995). „Reif für die Insel“. Prolegomena zu einer historischen Anthropologie des Tourismus. In: Cantauw, Christiane (ed.). *Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag* (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 88) (105–123). Münster.
- Tauschek, Markus (2016). Zur Transmedialität von Ritualen. Ein Fallbeispiel. In: Drascek, Daniel & Wolf, Gabriele (eds.). *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 (eds.). *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 (eds.). *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. (2¹⁹⁸⁵). *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart.
- Welz, Gisela (2013). Europa. Ein Kontinent – zwei Ethnologien? In: Bierschenk, Thomas; Krings, Matthias & Lentz, Carola (eds.). *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 (eds.). *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.

Sources

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).

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 (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>



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-10748>

Wolfgang Seidenspinner

INDIGENE GEGEN ZIVILISIERTE. ZUR FRAGE NACH DER LEGITIMITÄT DER JAGD IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT UND IHREM VERHÄLTNIS ZUR NATUR UND KULTUR

Während ihrer jahrelangen Arbeit an dem Dokumentarfilm „Auf der Jagd – Wem gehört die Natur?“ musste die Autorin und Regisseurin Alice Agneskirchner eine überraschende Erfahrung machen. Sie hatte, wie sie in einem Interview 2018 mitteilte, in ihrem Freundes- und Bekanntenkreis zunächst überwiegend Kritik und Missbilligung erfahren, wenn sie von ihrem neuen Projekt, einem Film über Jagd und Jäger, gesprochen hatte. Völlig anders jedoch war dann die Reaktion in ihrem privaten Umfeld, als sie ankündigte, demnächst nach Kanada zu fliegen, um dort mit Algonkin, einem „Indianerstamm“ bzw. First People, zu drehen. Die bisher als Kritiker aufgetretenen Freunde und Bekannten fragten: „Ach, Mensch. Toll! Und was drehst du da?“ Ich sage: ‚Mit denen gehe ich auf die Jagd.‘ ‚Toll, du gehst mit denen auf die Jagd!‘“ (Deutsch 2018, 47).

Hinter dieser Episode, das lässt auch die Stellungnahme der Autorin dazu erkennen, steht die Existenz offensichtlich völlig konträrer Bewertungen der Jagd, wie sie vor allem in den Teilen unserer Gesellschaft entgegentreten, die der Jagd negativ gegenüberstehen. Während diese auf der einen Seite die Ausübung der Jagd in unserer modernen Gesellschaft kritisieren oder gar ablehnen, bejahen sie sie als Lebensform und jahrhundertelange Tradition bei den früher so genannten Naturvölkern, ja schätzen sie offenbar sehr wert, weil sie sie gewissermaßen als natürlich betrachten. Diese Einstellung, prominent und pointiert z. B. von Carlo Consiglio vertreten, dem ehemaligen Professor für Zoologie an der Universität La Sapienza in Rom und bekannten Jagdgegner, beruht auf einer hergebrachten Sichtweise, nach der die Jagd „als Mittel zum Überleben [...] bei den ‚primitiven‘ Völkern zur Nahrungsbeschaffung“ akzeptiert wird, während der angeblich der bloßen Unterhaltung dienende „Jagd-

sport“, ausgeübt von einer „Minderheit bei den ‚entwickelten‘ Völkern“, zu verurteilen sei. Nicht zuletzt wird die Gegensätzlichkeit der Haltung damit begründet, dass „diese Völker auf den Fortbestand ihrer Beutetiere achten“ (Consiglio 2001, 12), mit anderen Worten: dass sie nachhaltig jagen – eine Vorstellung, die sich ziemlich schnell relativiert (vgl. Duerr 2010). Auf der anderen Seite verüben die Jäger in den modernen Gesellschaften angeblich nur zu ihrem Vergnügen „Massaker an fühlenden und wehrlosen Lebewesen“ (ebd., 13), weshalb deren Jagd abzulehnen und abzuschaffen sei. Damit wird die Jagd indigener Völker als legitim angesehen, die Jagd in den entwickelten Gesellschaften jedoch als illegitim. Mit „dem grundsätzlichen Gegensatz von guter Natur und böser Kultur“ (Sahlins 2017, 67) werden also die Indigenen gegen die Zivilisierten, gegen die Jäger in der modernen Gesellschaft in Stellung gebracht, wobei die Kontrastierung noch eine besondere Note dadurch erhält, dass der Jäger der Gegenwart als Barbar (vgl. Nippel 1990), als unzivilisiert vorgestellt wird.

Das Indigenenargument stellt eine aus dem beliebten Denken in Gegensätzen erwachsene Differenzierung dar, die zu hinterfragen ist – grundsätzlich und am besten zunächst am Beispiel der Algonkin. Die Jagd der Algonkin passt, nicht nur so wie sie der Film Agneskirchners zeigt, überhaupt nicht zu diesem romantischen Bild von der Jagd der sogenannten primitiven oder Naturvölker. Und zwar allein schon, weil die heutigen Algonkin kein Naturvolk sind, sondern Teil einer modernen, das heißt überwiegend der kanadischen Gesellschaft. So bedeutet auch die Jagd für sie nicht die bestimmende Lebensform, jedenfalls nicht in ökonomischer Hinsicht, und auch kaum mehr als für den Rest der kanadischen oder der US-amerikanischen Gesellschaft. Natürlich ist davon auszugehen, dass es auch unter den Algonkin den einen oder anderen Jäger gibt, der durch die Jagd zu seinem Lebensunterhalt beitragen kann oder ihn sogar mehr oder weniger durch die Jagd bestreitet. Aber die Jagd ist nicht das Mittel zum Überleben dieser First Nation, weder in größeren Teilen noch in ihrer Gesamtheit. Nach der zur Diskussion gestellten Unterscheidung müsste damit die von den Algonkin in der Gegenwart ausgeübte Jagd als nicht legitim bezeichnet werden.

Aber auch für die historischen Algonkin ergeben sich deutliche Fragezeichen. David Zeisberger, ein Schriftsteller und Missionar der Herrnhuter Brüdergemeine, wirkte schon vor der Mitte des 18. Jahrhunderts mehrere Jahrzehnte insbesondere bei den Irokesen und den Delawaren (Lenni Lenape), die zur Sprachfamilie der Algonkin gehören. Er konnte sich in mehreren Indianersprachen fließend verständigen und verfasste Grammatiken und Wörterbücher, war also ein Kenner dieser Gemeinschaften. Von ihm stammen auch zahlreiche ausführliche Berichte bzw. Tagebücher mit detaillierten Informationen über Leben und Kultur dieser Gruppierungen, die von dem Herrnhuter

Georg Heinrich Loskiel zu einer 1789 erschienenen großen Missionsgeschichte verarbeitet wurden (vgl. Augustin 2001, 13). Zeisbergers Aufzeichnungen kann man entnehmen, dass bei diesen Nations die Jagd als Hauptbeschäftigung der Männer galt, jedoch „anhaltend nur einige Monate im Jahr“ (ebd., 69), während den Frauen die ganze Hauswirtschaft oblag. Nicht zuletzt leistete die Frau auch die überwiegende Feldarbeit, vor allem den Anbau von Mais, Bohnen, Kürbissen und anderen Feldfrüchten, der Mann bot dabei nur geringe Unterstützung.

„Merkt er bei seiner Frau ein besonders Verlangen nach Fleisch, oder gibt sie es ihm auf eine bedeckte Weise zu verstehen, so geht er gemeiniglich des Morgens nüchtern aus, und kommt nicht gern leer wieder, sollte es auch erst Abends spät sein. Bringt er nun etwa einen Hirsch, so wirft er ihn vor der Türe nieder, geht ins Haus und sagt kein Wort. Die Frau aber hat schon gehört, daß er die Ladung abgeworfen hat, gibt ihm zu essen, hängt seine nassen Kleider zum Trocknen auf, und dann erst holt sie das Fleisch ins Haus. Damit kann sie nun schalten und walten, wie sie will“ (ebd., 74).

Offenbar unterschieden sich die geschilderten Verhältnisse nicht grundlegend von denen, die die Europäer schon bei ihrer Ankunft auf dem Kontinent überwiegend angetroffen hatten. Heike Bungert (2020, 36) fasst den diesbezüglichen Forschungsstand zusammen:

„Meist waren Männer für die Jagd und die Außenbeziehungen zuständig, Frauen für die Zubereitung von Nahrung und Kleidung, für die Kindererziehung sowie für Sammeln bzw. Landwirtschaft, wobei die Männer teils bei körperlich schweren Arbeiten halfen, insbesondere beim Roden“.

Entsprechend werden die Frauen als „Erfinderinnen der Landwirtschaft“ vermutet. Im Hinblick auf die Algonkin ist dabei vielleicht auch noch von Interesse, dass in den „indigenen Gruppen an den Großen Seen [...] Frauen ebenfalls das Fischen und das Herstellen der Netze“ (ebd., 37) übernahmen.

Die einer Differenzierung hinsichtlich der Legitimität der Jagd zugrunde liegende Vorstellung einer Jäger- und Sammlerkultur, das heißt einer angeblich primitiven Steinzeitkultur, in der die Jagd das (wichtigste) Mittel zum Überleben ist, kann aus Zeisbergers Aufzeichnungen, die im Übrigen ein insgesamt bemerkenswert positives Indianerbild um die Mitte des 18. Jahrhunderts entwerfen, nicht gewonnen werden. Allein schon die nicht geringe Bedeutung der Landwirtschaft für Kultur und Lebensweise scheint dafür doch zu groß gewesen zu sein; es handelte sich mithin um eine gemischte Ökonomie mit einem hohen, wenn nicht überwiegenden landwirtschaftlichen Anteil. Die Jagd war nicht Mittel zum Überleben, sondern eine Ergänzung.

Und selbst wenn wir, indem wir die Bedeutung dieses Sachverhalts einfach ignorieren, der Jagd als Teil eines solchermaßen indigenen Lebens im Hinblick auf die zu hinterfragende Gegensätzlichkeit Legitimität zubilligen wollten, führte aus dem 18. Jahrhundert wohl auch keine jahrhundertelange Tradition zu den in unseren Tagen von Agneskirchner besuchten Algonkin und ihrer Jagd, jedenfalls keine ungebrochene. In dem auf dem nordamerikanischen Kontinent vom Königreich Frankreich beanspruchten riesigen Gebiet, das sich von der kanadischen Atlantikküste über den Sankt Lorenz-Strom und die Großen Seen westwärts zum Mississippi und mit ihm bis zum Golf von Mexiko erstreckte, das später Neufrankreich genannt wurde, hatte sich ab etwa 1680 der sogenannte Middle Ground entwickelt, „eine kulturelle Mischwelt zwischen algonkinsprachigen Völkern und französischen Einwanderern. Dabei handelte es sich um eine Kontaktzone, die gleichsam zwischen Kulturen, Völkern und Kolonialreichen lag, von französisierten Indianern und ‚wilden Franzosen‘ bevölkert“ (Mattioli 2020, 45), die sich nicht selten miteinander vermischten. Diese interkulturelle Begegnungszone war geprägt von einem weitgehend friedlichen Neben- und Miteinander. Ihren Höhepunkt erlebte sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hinsichtlich des Verhältnisses der Weißen zu den First Nations unterschied sich der Middle Ground markant von den unter britischer Herrschaft stehenden Gebieten (im Wesentlichen die heutigen Neuenglandstaaten an der Ostküste), in denen die Siedler nicht Handel treiben, sondern sich auf dem Land der Native Americans als Farmer niederlassen wollten. Die primäre ökonomische Basis des Middle Ground bildete dagegen das Interesse der Franzosen an Pelzen, die sie in großen Mengen von den Indigenen eintauschten. Deren deshalb letztlich kommerziell ausgerichtete Jagd kann zwar immer noch als Teil der Primärwirtschaft gesehen werden, war damit aber sicher schon zu jener Zeit von der Jagd als Mittel zum Überleben im eigentlichen Sinn weit entfernt.

Die von den Jagdkritikern gern als wesentlich für die legitime Jagd der Indigenen genannte Bedingung der Nachhaltigkeit, dass die Jäger nämlich „auf den Fortbestand ihrer Beutetiere achten“ (Consiglio 2001, 12) würden, erfüllte die Jagd im Middle Ground jedenfalls auch nicht, da noch eher das Kriterium für den sogenannten Jagdsport bzw. die angebliche Vergnügungsjagd – „Matscher an fühlenden und wehrlosen Lebewesen“ (ebd., 13). Diese Jagdform konnte vielmehr zur drastischen Dezimierung bis hin zur regionalen Ausrottung vieler Beutetiere führen. Die Biberkriege (1640–1701), in denen die Irokesen andere Nationen bekämpften und einige von ihnen, wie die Huronen und Erie, sogar ausrotteten, um aus deren angestammten Jagdgründen die unersättliche Nachfrage der französischen Händler nach Rauchwaren befriedigen zu können, zeigen dies besonders deutlich (vgl. Bungert 2020, 52; Mattioli 2020, 40–41). Wie in anderen Fällen führte auch hier der Zugang zu einem Markt zur

stärkeren Nutzung der Naturressourcen und zu ökonomischem Gewinn durch Tausch der Überschüsse in andere Güter und damit verbunden zur Aufgabe der Nachhaltigkeit, wobei ein wesentlicher Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen nicht von der Hand zu weisen sein dürfte (vgl. Duerr 2010, 268 ff.).

Nicht etwa als einen Einzelfall wie die Biberkriege, sondern als eine grundsätzliche und umfassende Entwicklung beschreibt der junge Franzose Alexis de Tocqueville 1835 diesen Prozess in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“, mit dem er die Amerikawahrnehmung in Europa wesentlich prägte.

„Als die Indianer die Wildnis, aus der man sie heute vertreibt, allein bewohnten, hatten sie nur wenig Bedürfnisse; sie stellten ihre Waffen selbst her, das Wasser der Ströme war ihr einziges Getränk, und bekleidet waren sie mit den Fellen der Tiere, deren Fleisch ihnen als Nahrung diente. Die Europäer haben den Eingeborenen Nordamerikas die Feuerwaffen, das Eisen und den Branntwein gebracht; sie haben sie gelehrt, die rohen Gewänder, mit denen sich die indianische Einfachheit bisher begnügte, durch unsere Gewebe zu ersetzen. Mit den neuen Begehren, welche die Indianer übernahmen, lernten diese die Kunst, sie zu befriedigen, nicht, und sie waren auf das Gewerbe der Weißen angewiesen. Der Wilde konnte als Tausch für diese Güter, die er nicht selber herzustellen verstand, nichts anbieten, es sei denn die reiche Felle, die noch in seinen Wäldern verborgen waren. Von diesem Augenblicke an musste die Jagd nicht nur seinem Lebensunterhalt genügen, sondern noch dazu den leichtfertigen Leidenschaften Europas. Er jagte die Tiere der Wälder nicht mehr bloß, um sich zu nähren, sondern um sich die einzigen Tauschgegenstände zu verschaffen, die er uns geben konnte. Während so die Bedürfnisse der Wilden zunahmen, verringerten sich unaufhörlich ihre Mittel zum Leben“ (zit. nach Wasser 2004, 132–133).

Demnach konnte die Jagd der Native Americans unter den Bedingungen der weißen Eroberung des Kontinents nicht mehr der Sicherung ihres Lebensunterhalts genügen. Vielmehr schränkte diese Form der indianischen Jagd (natürlich zusammen mit den Jagdzügen der weißen Jäger) ihre eigene Basis zunehmend ein und sollte letztlich zu ihrer in weiten Teilen vollständigen Zerstörung beitragen – Zerstörung der Grundlage der Jagd und der indianischen Kultur(en) insgesamt. Damit sollte Tocqueville weitgehend recht behalten, wenn er prognostizierte:

„Ich glaube, dass die Indianerrasse Nordamerikas zum Untergang verurteilt ist, und kann mich nicht enthalten zu denken, dass sie an dem Tage, da sich die Europäer an der Pazifischen Küste niedergelassen haben werden, verschwunden sein wird“ (zit. nach ebd., 133).

Nach dem Siebenjährigen Krieg, der in Nordamerika als French and Indian War ausgefochten wurde, fiel Neufrankreich 1763 an das Vereinigte Königreich, ungeachtet der Besitzansprüche der First Nations auf das von ihnen besiedelte Land und ihre Jagdgründe. Siedler aus den britischen Gebieten, die im 18. Jahrhundert eine wahre Bevölkerungsexplosion erlebten, drangen in der Folge auch vermehrt in diese von den Appalachen bis zum Mississippi reichenden ehemals französischen Gebiete vor. Diese unaufhaltsame Ausdehnung der Briten (vgl. Mattioli 2020), die die Verdrängung der indigenen Völker bedeutete, verstärkte sich noch nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776 und der Entstehung der Vereinigten Staaten. In einer kontinuierlichen Abfolge von mehr oder weniger freiwilligen und auch betrügerischen Landverkäufen, Landabtretungen, Verträgen, Enteignungen, Annexionen, kriegerischen Auseinandersetzungen bis hin zu Massakern durch Siedler, Milizen, Soldaten und Staatsorgane führte das ungebremsste und unbegrenzte Expansionsbestreben der nordamerikanischen Siedlerrepublik letztlich bis an den Pazifik, während die zunehmend dezimierten First Nations durch Umsiedlungen und Vertreibungen, durch ethnische Säuberungen in ihre Reservate zurückgedrängt wurden. So verloren sie im Zuge dieser kolonialen Unterwerfung den größten Teil ihrer angestammten Siedlungs- und Jagdgebiete, damit auch ihrer natürlichen Ressourcen, und wurden ihrer Subsistenzbasis weitestgehend beraubt (vgl. Wegener 2005). Die Landwirtschaft auf den der First Nations noch verbliebenen, oft kargen Böden war meist wenig ertragreich, während die Möglichkeit, zu ihrem Lebensunterhalt auch durch die Jagd beizutragen, oft nicht mehr gegeben war. Dies umso mehr, nachdem die US-Armee zur Lösung des „Indianerproblems“ in den 1870er-Jahren im Westen des Landes Millionen von Bisons abgeschossen, sie fast vollständig ausgerottet und die ehemals riesigen Herden den First Nations als verbliebene Nahrungsgrundlage entzogen hatte.

Die Jagd, die damit kaum mehr als Mittel zum Überleben dienen konnte, gehörte somit für die First Nations nicht mehr zur dominierenden Lebensform, was ja auch vorher schon nur für einen Teil der Stämme zugefallen hatte (vor allem für die nomadisierenden Büffeljäger der Great Plains, die unsere Indianervorstellungen ja wesentlich bestimmen). Dieser Effekt einer gründlichen Verdrängung der Jagd sollte noch durch eine forcierte Assimilation verstärkt werden. Zum einen im Sinne einer kulturellen Anpassung, einer Akkulturation, indem sich z.B. einzelne indigene Gruppen als Farmer niederließen und sich mehr oder weniger freiwillig der weißen Mehrheitsgesellschaft anzupassen versuchten. Zum anderen aber durch den – auf einem Denken in Kategorien weißer Superiorität basierenden – Versuch einer Extinktion der traditionellen Indianerkulturen. Denn seit dem späten 19. Jahrhundert setzte die US-Regierung, an frühere Bestrebungen (vgl. Wasser 2004, 134 u.143 ff.) anknüpfend,

ein Sozialexperiment zur Zivilisierung und Amerikanisierung der Native Americans ins Werk, das praktisch den Versuch eines Ethnozids, das heißt die Auslöschung von Kultur, Lebens- und Denkweisen dieser Gruppen bedeutete.

„Die rigide Reformpolitik, welche die USA seit den 1880er Jahren den American Indians gegenüber durchzusetzen begann, ruhte auf drei Säulen: auf der Unterdrückung von unerwünschten Kulturpraktiken, auf einem rigorosen Umerziehungsprogramm für Kinder und auf der Parzellierung und Privatisierung des verbliebenen Reservatslandes“ (Mattioli 2020, 296).

Diese Ereignisse und Maßnahmen wirkten sich alle auf die noch vorhandene jagdliche Tradition aus, am nachhaltigsten wahrscheinlich das Umerziehungsprogramm. Durch dieses Sozialexperiment sollten die Kinder ihrer kulturellen Traditionen entfremdet und der weißen Kultur angepasst werden. Sie mussten ein eigenes Schulprogramm absolvieren, zu welchem Zweck 154 Tagesschulen und 153 Internate eingerichtet wurden,

„davon waren 25 außerhalb der Reservate gelegene Boarding Schools. Mehr als vier Fünftel der insgesamt 21500 indianischen Schüler und Schülerinnen gingen 1900 auf solche Internate. 1920 lebte die Hälfte aller Internatsschüler in Anstalten, die zuweilen weit entfernt von den Reservaten lagen, in denen ihre Familien und Verwandten lebten“ (ebd., 297).

So sollten ihnen durch eine quasi „kulturelle Dressur“ in diesen Schulen, Wohn- und Arbeitsstätten die spezifisch amerikanischen Werte vermittelt werden.

„Nicht nur Habitus, Alltagsroutinen und Freizeitverhalten, sondern auch moralische Einstellungen und Glaubensüberzeugungen sollten in radikaler Weise umgepolt werden. Den christlichen Pädagogen ging es darum, die kulturelle Identität indianischer Kinder zu zerschlagen, um Platz für eine amerikanische mit ihren christlich-westlichen Werten zu schaffen“ (ebd., 298).

Durch diese weitgehende Entfremdung von ihrer traditionellen Kultur war nun auch die Vermittlung jagdlicher Traditionen an die nächsten Generationen in größerem Umfang nicht oder kaum mehr möglich.

All das muss man wissen, will man Agneskirchners Film, genauer: die darin gezeigte Jagd mit den Algonkin, richtig verstehen und einordnen. Denn die Autorin und Regisseurin führte diese Jagd überraschenderweise nicht mit Männern, sondern mit Algonkin-Frauen durch, und das passt ja nur schwer zu den historischen Fakten, nach denen die Jagd der Native Americans als Domäne der Männer anzusehen ist. Allein daraus kann schon geschlossen werden,

dass beide, die historische Jagd der Algonkin und die heutige Jagd der Algonkin-Frauen, zwar selbstverständlich irgendwie miteinander zu tun haben, dass aber wohl keine Traditionslinie von der einen zur anderen führt. Die im Film vorgestellte gegenwärtige Form ist vielmehr als ein Ergebnis des Versuchs zu sehen, die kulturellen und mentalen Folgen des im späten 19. Jahrhundert angeschobenen Sozialexperiments wieder rückgängig zu machen. Diese Jagd ist keine tradierte und tatsächlich gelebte Lebensform, sondern vielmehr reine Traditionspflege im Sinne eines Rückgriffs auf bzw. der Re-Etablierung eines als wichtig erachteten Elements einer ausgelöschten Kultur. In der Wiederbelebung der indianischen Jagd wird so ein wesentliches Potential gesehen, zur Wiedergewinnung der kulturellen Selbstbestimmung der Algonkin beizutragen.

Ziel ist die von vielen First Nations angestrebte Wiederherstellung ihrer indianischen Identität. Die dafür notwendige Traditionspflege bzw. Kulturarbeit wird heute, wie übrigens ähnlich auch im Natur- und Umweltschutz, in vielen Fällen von den Frauen geleistet, und so haben bei den Algonkin die Frauen offenbar auch die als Kultur- und Identitätsarbeit verstandene Jagd übernommen. Diese Interpretation dürfte auch dadurch eine Bestätigung erfahren, dass in Agneskirchners Film die Jagdszenen mit den Algonkin-Frauen eher noch den Eindruck einer bloßen Darstellung, fast schon einer laienhaften Aufführung von Jagd erwecken.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Begeisterung, die Agneskirchners jagdkritische Freunde der anstehenden Jagd mit den Algonkin entgegenbringen, kaum mehr gerechtfertigt, letztlich noch nicht einmal im Hinblick auf die Algonkin des 18. Jahrhunderts bzw. der frühen Neuzeit. Damit wird aber auch das Indigenenargument an sich bzw. insgesamt problematisch, seine Berechtigung mehr als fraglich. Wollte man es anwenden, müsste nämlich eine Antwort auf die Frage gefunden werden, welchen Anteil die Jagd an der Lebensform bzw. Ökonomie einer Gruppe oder Ethnie haben muss, damit deren Jagd (noch) als legitim angesehen werden kann: vielleicht 30%, 50%, 70%, 90% oder noch mehr? Oder darf man vielleicht überhaupt keine Abstriche machen? Die Formulierungen Consiglios erwecken jedenfalls nicht den Eindruck, als sähe er da großen Spielraum. Sie lassen eher an Jäger und Sammler, an primitive Steinzeitkulturen denken, die noch keinen Landbau treiben. Lebensformen, deren ökonomische Grundlage Jagd und Landwirtschaft gleichermaßen oder gar überwiegend die Landwirtschaft bilden, die also gewissermaßen die „neolithische Revolution“ zur Voraussetzung haben, scheinen von ihm eher nicht gemeint zu sein.

Damit dürfte sich weiter die grundsätzliche Frage stellen, wer bei konsequenter Anwendung der Legitimitätsfestlegung bzw. -konvention heute überhaupt legitim jagen darf. In Frage kommen höchstens indigene Gruppen. Von

ihnen gibt es heute noch mehr als 5000 weltweit, das sind nur etwa 476 Millionen Menschen, was 5% der Weltbevölkerung entspricht (vgl. Habekuss 2022a). In Europa können mit guten Gründen nur die Samen (Lappen) und mit Abstrichen wenige Gruppen in der Russischen Föderation zu den indigenen Völkern gezählt werden, aber auch sie dürften zu einer Bestätigung des Indigenenarguments nur wenig beitragen.

Hatten die Samen, von denen heute schon etwa 60% moderne Berufe ausüben, bereits im 15. Jahrhundert mit der Rentierhaltung begonnen, löste etwa im 17. Jahrhundert die nomadische Rentierwirtschaft die Jagd als Grundlage der Subsistenz ab. Heute wird sie im Sommer mit dem Motocross-Motorrad und im Winter mit dem Schneemobil („Snowmobil-Revolution“), ja inzwischen teilweise schon mit dem Helikopter ausgeübt, sie wird also weiterhin zunehmend industrialisiert und kommerzialisiert (vgl. Larsson & Päiviö Sjaunja 2022). Eine solche Form der Massentierhaltung, die nicht etwa traditionell den eigenen Lebensunterhalt der Bergsamen sichert, sondern den Fleischmarkt beliefert, kann man wohl nicht mehr als Jagd bezeichnen. Und auch die Bekämpfung des Raubwilds, das die großen Rentierherden bedroht, ist wohl kaum als indigene Jagd zu verstehen.

An der Robbenjagd, die früher z.B. auch bei den Küstensamen in Norwegen den wirtschaftlichen Schwerpunkt gebildet hatte (2015 wurde die Robbenjagd in Norwegen eingestellt), lässt sich zeigen, dass die Unterscheidung in eine legitime und eine illegitime Jagdausübung noch aus einer anderen Perspektive problematisch erscheint. Und zwar aus der Perspektive der Indigenen selbst. So wendet sich Greenpeace bezüglich der seit langem in der Kritik stehenden Robbenjagd zwar gegen die Massenschlachtung von Robben, nimmt dagegen aber ganz im Sinne des Indigenenarguments die traditionelle Selbstversorgung der Inuit explizit von der Kritik aus. Vertreter der Inuit weisen eine solche Differenzierung allerdings zurück, so auch der ehemalige Premierminister der kanadischen Arktisregion Nunavut, Paul Okalik, der den Tierschützern eine verzerrte Darstellung der Robbenjagd vorwirft und die tiergerechte Ausübung sowie vor allem die unbedingte wirtschaftliche Notwendigkeit der traditionellen Robbenjagd für die indigene Bevölkerung, die ohnehin große Not leide, betont.

Es ist die hier wünschenswert deutlich zum Ausdruck kommende Perspektive der Indigenen selbst, die das Indigenenargument entlarvt. Diese Haltung von Tierschützern, den Indigenen die Jagd zur unmittelbaren Subsistenzsicherung zwar zuzugestehen, die weitere Nutzung des Tierbestands in ihren traditionellen Jagdgebieten jedoch zu untersagen, ist als „eine Form von Neokolonialismus“ (Habekuss 2022b) anzusehen. Diese neokolonialistische Haltung gibt sich auch in den Bestrebungen von Prominenten und verschiedenen Tier-

rechtsorganisationen zu erkennen, die Trophäenjagd z.B. in Namibia und weiteren afrikanischen Staaten sowie die Einfuhr von Trophäen nach Europa zu verbieten. Für die Afrikaner, die in und von der sie umgebenden Natur leben, stellt die Trophäenjagd kein Problem dar. Die sehen sie völlig richtig nur als ein Problem der Europäer, und zwar als ein emotionales. Zum Beispiel Namibia:

„Namibia ist doppelt so groß wie Deutschland, aber es leben nur 2,5 Millionen Menschen dort. Das Land ist eines der wenigen weltweit, das den Schutz von Lebensräumen und natürlichen Ressourcen in seiner Verfassung aufführt. Mitte der Neunzigerjahre entwickelte die Regierung die Idee, dass sich lokale Communities, etwa Dorfgemeinschaften oder indigene Gruppen, selbst organisieren können, um die natürlichen Ressourcen auf ihrem Land zu nutzen. Sie können Touristen-Unterkünfte errichten, traditionelle Handwerksprodukte anbieten, Wälder forstlich nutzen – und auch Jagdlizenzen für Tiere verkaufen, die auf ihrem Land leben. Alles in Abstimmung mit der Regierung. Die Idee ist einfach: Wer mit der Natur und wilden Tieren lebt, soll von ihnen profitieren. Gut ein Fünftel der Landesfläche Namibias ist heute auf diese Weise geschützt“ (ebd.).

Der Schutz, den die jagdkritischen Europäer dagegen anstreben, zielt auf eine unberührte und unantastbare (also auch nicht bejagbare) Natur. In den westlichen Gesellschaften ist dies inzwischen fast schon eine traditionelle Sichtweise, die auch ideengeschichtlich gut nachvollziehbar ist. Damit tun die Zivilisierten, die alten Kolonialherren, den Indigenen aber einmal mehr Gewalt an, beanspruchen sie doch die Verfügungsgewalt über deren Land, üben letztlich Herrschaft über sie aus. Maxi Pia Louis, eine Namibierin, die gegen eine Beschneidung der Rechte der Indigenen eintritt, hat das Problem der Europäer mit der Jagd in Afrika sehr genau erkannt und konstatiert: „Ihr mögt die Jagd nicht. Aber das gibt euch nicht das Recht, die Lebensgrundlage von Menschen zu zerstören. Das ist eine Form von Neokolonialismus“ (Habekuss 2022b). Und dass eine derart regulierte jagdliche Praxis nicht nur in Namibia und anderen afrikanischen Staaten, sondern z.B. auch in asiatischen Ländern wie Tadschikistan, die Populationen bedrohter Tierarten teilweise sogar stark wieder anwachsen lässt, nicht zuletzt, weil die durch die Trophäenjagd erzielten Einnahmen zum Teil wieder in Schutzmaßnahmen für die Tiere investiert werden, spricht ja auch für die Jagd.

Mit all dem kommen wir nur schwer an der Feststellung vorbei, dass eine Anwendung des Indigenenarguments nicht nur in Europa bzw. im Westen letztlich nicht möglich ist. Auch im außereuropäischen Raum bzw. im Globalen Süden bereitet eine solche Differenzierung Schwierigkeiten, wie sich auch andernorts zeigt. Der Amazonasregenwald ist als eine der Weltregionen bekannt, in denen noch verschiedene mehr oder weniger ursprünglich lebende indigene

Völker beheimatet sind. Eines dieser Völker sind die Tenharim. Der Journalist und Autor Thomas Fischermann hat die in einem Reservat im südlichen Amazonasgebiet lebenden Tenharim seit 2014 mehrfach besucht und sich vor allem von dem jungen Madarejúwa Tenharim mit deren Kultur vertraut machen lassen (vgl. Tenharim & Fischermann 2018). Obwohl sie schon seit Jahrzehnten immer wieder Kontakt mit Weißen haben, auch kriegerische Auseinandersetzungen wegen des Vordringens der Weißen in den Urwald, wird der aus nur etwa 900 Individuen bestehende Gemeinschaft eine noch erstaunlich ursprüngliche Lebensweise attestiert. Allerdings führen nur noch wenige Familien tatsächlich das herkömmliche Leben als Jäger und Sammler im Urwald, weitgehend ohne Kontakt mit der Außenwelt. Der Großteil der Tenharim lebt dagegen in Siedlungen und ist durchaus schon mit den Segnungen der Moderne vertraut. Auch der junge Indianerkrieger Madarejúwa. Nur wenige Monate im Jahr zieht der als letzter Herr und Beschützer des Waldes dargestellte Krieger, traditionell gekleidet und den Körper nach den alten Überlieferungen bemalt, mit seiner Familie nomadisierend durch den Wald. In dieser Zeit nur sichert er seine Nahrung durch Fischen und Jagen. Angesichts der ungeheuer schnell voranschreitenden weiteren Abholzung des Amazonasgebiets steht zu befürchten, dass in absehbarer Zeit auch diese reduzierte Form einer jagdlichen Lebensweise nicht mehr möglich sein wird, während gleichzeitig den letzten verbliebenen Indigenen immer mehr von ihrer ehemaligen Lebensgrundlage, dem Wald, genommen wird.

Madarejúwa jedenfalls lebt in einer Welt des Übergangs, das heißt zwischen Indigenität und moderner Zivilisation, in der bei konsequenter Auslegung der Differenzierungsfestlegung das Jagen eigentlich nicht mehr legitim wäre. Aber wollte man ihm in seiner Zwischenwelt – oder anderen Indigenen, die noch weniger oder noch weiter in die Zivilisation eingetaucht sind – das Jagen tatsächlich verbieten? Und mit welchen guten Gründen? Ganz offenbar handelt es sich bei der von Madarejúwa praktizierten Jagd nicht mehr um eine angeblich ursprüngliche oder natürliche Jagd bzw. Kultur, denn sie steht selbstverständlich bereits zu einem bestimmten Grad unter dem Einfluss der Zivilisation. Aber welcher Grad an Zivilisation müsste eigentlich erreicht sein, damit die Jagd der Indigenen nicht mehr als legitim angesehen werden kann? Eine solche Festlegung wäre in höchstem Maße willkürlich, kaum schlüssig zu begründen und natürlich in keiner Weise zu rechtfertigen. Schließlich würde sie den Indigenen doch nur ein weiteres Mal Gewalt antun, ihnen ihr Selbstbestimmungsrecht nehmen.

Mehr noch erinnert Madarejúwas Jagd – ähnlich wie die der Algonkin-Frauen – durch ihren Aufführungscharakter an Phänomene, die früher vor allem in der deutschen volkskundlichen Forschung als Folklorismus bezeichnet wurden, als Volkskultur aus zweiter Hand (vgl. Kaschuba 1999, 173–176). Die

mit einer solchen Etikettierung zunächst verbundene Geringschätzung und Abwertung von Kultur, vor allem von Bräuchen, hat sich im Verlauf der Forschungen und Diskussion jedoch als nicht gerechtfertigt erwiesen. Denn sie verkennt völlig den Eigenwert der Kulturphänomene, ignoriert ihre Funktionen und Bedeutungen. Auch die mit dem Folklorismuskonzept verbundene Vorstellung von Ursprünglichkeit, das heißt für unseren Zusammenhang, dass es einmal eine ursprüngliche bzw. natürliche Jagd gegeben habe und diese dann auch noch gleichermaßen bei den verschiedensten Völkern ausgeübt worden sei, und es sie auch heute noch bei bestimmten Gruppen gebe, dass sie also in hohem Maße statisch und immer gleich wäre, verkennt völlig den Prozesscharakter von Kultur. Eine solche falsche Vorstellung kann eigentlich nicht das Kriterium dafür sein, ob Jagd als legitim angesehen werden kann. Wie Kultur im Ganzen ist auch Jagd immer in unterschiedliche Kontexte eingebunden und hat sich aus und mit ihnen entwickelt und verändert, hat immer verschiedene Funktionen und Bedeutungen, gleichzeitig und nacheinander, für den Einzelnen und für die Gemeinschaft.

So hat die Jagd auch bei Madarejúwa bzw. den Tenharim, ähnlich wie bei den Algonkin, ganz offenbar auch – und heute vielleicht zuerst – eine grundsätzliche und unverzichtbare Bedeutung für die Gemeinschaft. Ihre wirkliche Relevanz bezieht sie nämlich weniger daraus, dass die Jagd Voraussetzung für die Subsistenzsicherung der Indigenen wäre, das ist sie wohl kaum noch, jedenfalls nicht allein. Vielmehr bewahrt die Jagd als Teil des überkommenen und weiter zu tradierenden Umgangs der Indigenen mit der Natur den Tenharim, dem Volk wie dem Einzelnen, seine Identität und stärkt diese. Damit dient sie in hohem Maße der Vergewisserung des Kollektivs, dem Erhalt bzw. der Wiedergewinnung der kulturellen Selbstbestimmung. Diese kulturelle, psychisch und sozial bedeutsame Dimension der Jagd, die vom Individuum wie der Gemeinschaft als integraler Bestandteil der Natur praktiziert und vor allem auch so verstanden und eingesetzt wird, geht damit deutlich über den Faktor Ökonomie als Fundament der Differenzierungsfestlegung hinaus. Mit der Ökonomie als alleinigem Kriterium erscheint das Indigenenargument nach den bisherigen Darlegungen jedenfalls nicht praktikabel. Sollte diese Konvention daher vielleicht auf eine breitere, nicht nur wirtschaftliche Basis gestellt werden, um überhaupt erst einmal Anwendbarkeit zu gewinnen?

Klarheit darüber, wo eine Grenze der Legitimität der Jagd verlaufen könnte, dürfte aber auch eine solche Verbreiterung der Argumentationsbasis nicht wirklich versprechen. Denn das Problem ist grundsätzlich schon darin zu sehen, dass das Indigenenargument auf einem binären Muster aufbaut, auf der vorgeblichen Dichotomie von Indigenität und Zivilisation oder, wie man früher eher gesagt hätte, von Naturvölkern und Kulturvölkern. Dahinter steckt die

altbekannte Dualität von Natur und Kultur, die oft als eine sich gegenseitig ausschließende Gegensätzlichkeit gedacht wird, was aber letztlich nur eine Setzung ist, ein Denkbild zur Erklärung und Ordnung der Wirklichkeit. Diese Dualität ist nicht die Realität. Denn Natur und Kultur gehören in Wahrheit zusammen, sind die zwei Seiten einer Medaille (vgl. Seidenspinner 2020, 155 ff.; Seidenspinner 2022, 154–155). Kultur ist eine Bedingung für Menschsein, alle Menschen vereinen in sich Natur und Kultur, auch der Indigene, der angebliche Naturmensch, auf welcher denkbaren Entwicklungsstufe er auch immer stehen mag.

Wenn sich also gewissermaßen nur Ja und Nein, Gut oder Böse, Schwarz und Weiß gegenüberstehen, lassen sich mit einer solchen Festlegung die vielfältigen tatsächlichen Verhältnisse nicht entsprechend einordnen – sie kann der Wirklichkeit in keiner Weise gerecht werden. Denn die je verschiedenen Realisierungen von Natur und Kultur, von Indigenität und Zivilisation aller Regionen und Zeiten, die nie in der Reinform der einen oder der anderen, sondern immer nur in einer Verbindung von beiden vorkommen, sind doch nur zwischen diesen beiden imaginären Polen zu finden, sind die unzähligen Graubereiche aller möglichen Schattierungen, die für die tatsächlichen Lebenswelten der Vergangenheit und Gegenwart stehen. Das heißt, alle Realitäten, alle Jagdkulturen können nicht die Pole selbst sein, sondern befinden sich zwischen diesen. Die Frage könnte daher nur lauten: Auf welcher Kulturstufe, an welchem Zivilisationsgrad endet die Legitimität der Jagd? Aber auch hier muss wieder gelten: Eine solche Festlegung wäre in höchstem Maße willkürlich, kaum schlüssig zu begründen und in keiner Weise zu rechtfertigen und würde den Indigenen doch nur ein weiteres Mal Gewalt antun. Damit muss sich sowohl die Trennung zwischen Indigenen und Zivilisierten zwangsläufig aufheben wie auch die daran geknüpfte Differenzierung hinsichtlich einer Legitimität der Jagd.

Ohnehin muss das Indigenenargument sehr anfechtbar erscheinen, steht es doch – wie im Verlauf der Ausführungen schon deutlich geworden ist – in einem Zusammenhang mit Kolonialismus, Rassismus, Gewalt und weißem Superioritätsdenken. Zwar kann man es durchaus auch dahingehend interpretieren, dass es für die Rechte der Indigenen eintritt, aber das ist keineswegs sein Ziel. Dieses Ziel ist vielmehr darin zu sehen, die Jagd an sich als in unserer Zeit nicht mehr akzeptabel darzustellen, als nicht mehr legitim zu brandmarken. Und für dieses Ziel greift es also auf ein heute als höchst problematisch wahrgenommenes Denken zurück, das sich beispielhaft auch an Thomas Jefferson (1743–1826) aufzeigen lässt. Jefferson, einer der Gründerväter der Vereinigten Staaten, hauptsächlicher Verfasser der Unabhängigkeitserklärung von 1776 und dritter Präsident der Vereinigten Staaten von 1801 bis 1809,

gerne als American Sphinx charakterisiert, zeichnete sich insbesondere hinsichtlich seiner Einstellung zu den Ureinwohnern Amerikas durch eine ausgeprägte Ambivalenz aus (vgl. Axelrod 2001; Peterson 1975). Zeit seines Lebens interessierte er sich brennend für die Indigenen, für ihre Geschichte und Kultur, ihre Sprachen, Einstellungen, brachte ihnen Hochachtung entgegen und bewunderte geradezu das indianische Wesen. Sie waren ihm edle Wilde, den Weißen grundsätzlich ebenbürtig und gleichwertig, mit schöpferischer Kraft und Geistesgaben (vgl. Wasser 2004, 132 ff.). Das war jedenfalls die Theorie, Jeffersons Indianerphilosophie, deren Fragwürdigkeit aber allein schon darin zum Ausdruck kommt, dass er den Schwarzen gegenüber ganz offenbar eine andere Einstellung hatte.

Die Praxis aber sah anders aus. Wenn es um Bodenspekulation, um indianische Landansprüche und Landerwerb durch die Weißen, auch durch ihn selbst, ging, zeigte Jefferson sein anderes Gesicht. Vor allem wenn aus dem Vorgehen der Weißen, dem Zurückdrängen der Native Americans und der Beanspruchung des „unbesiedelten“ Landes an den sich immer weiter nach Westen vorschiebenden Grenzen blutige Auseinandersetzungen entstanden, ließ auch er sich zu Hasstiraden gegen die angeblich erbarmungslosen indianischen Wilden, die Männer, Frauen und Kinder niedermetzeln und skalpieren, hinreißen. Teil seiner Indianerpolitik war es auch, dass er als Gouverneur von Virginia Milizeinheiten gegen aufständische Cherokees ins Feld schickte, die der Aufständischen aber nicht habhaft werden konnten und die daher in mit den Aufständischen befreundeten Dörfern schlimme Gräueltaten verübten (vgl. Wasser 2004, 139 ff.). Als Maxime von Jeffersons Indianerpolitik besonders in seiner Zeit als Gouverneur von Virginia fasst einer seiner Biographen treffend zusammen: „Divide and rule, aid the friendly in peace, exterminate the incorrigibles – this was Jefferson’s Indian policy“ (Peterson 1975, 193). Diese Haltung bildet auch die Grundlage seines besonders in seiner Zeit als Präsident immer stärker hervortretenden Paternalismus, in dem das Wohlwollen immer mit der Drohung einherging. So predigte er den First Nations Anpassung als einzige Chance zu überleben angesichts der Überlegenheit der Weißen. Beispielhaft warnte er 1803 Repräsentanten der Choctaws: „Wenn wir miteinander in Frieden leben, können wir uns helfen und einander fördern, wenn wir gegeneinander Krieg führen, können wir wechselseitig viele von uns töten oder ruinieren“ (Wasser 2004, 143–144). Nach der anschließenden Versicherung, dass man nicht daran denke, ihnen etwas wegzunehmen, was ihnen gehöre, lobte er sie:

„Es freut mich, Brüder, von Euch zu hören, dass Ihr plant, für den Unterhalt Eurer Familien Landwirtschaft zu betreiben. Seid versichert, dass Ihr sie besser und mit weniger Aufwand ernähren werdet, wenn Ihr Vieh züchtet und Getreide anbaut [...], als wenn Ihr weiterhin der Jagd nachgeht. Ein

kleines Stück Land zu kultivieren und ein wenig einschlägige Arbeit zu leisten, wird Euch größere Vorteile bringen als die erfolgreichste Jagd; und eine Frau wird durch Spinnen und Weben mehr Kleidung herstellen, als ein Mann dies durch Jagen vermöchte“ (Wasser 2004, 144).

Die Absicht, den Native Americans auch die Jagd zu nehmen, weil die Weißen ihr Land wollten, erweist sich damit schon hier als durchaus programmatisch. Nahm man ihnen die Jagd, nahm man ihnen gleichzeitig auch das Land.

Vor allem deutet sich hier aber auch schon an, dass die Jagd – gemeinsam mit den sie Ausübenden – eindeutig mit einer niedrigeren Kulturstufe in Zusammenhang gesehen wird, ja mehr noch, dass sie eben diese niedrige Kulturstufe definiert und ausmacht, was Jefferson wenige Jahre vor seinem Tod in einem gern zitierten Modell anschaulich machte:

„Lassen wir einen philosophischen Beobachter eine Reise von den Wilden der Rocky Mountains ostwärts zu unserer Atlantikküste hin beginnen. Erste würde er im frühesten Stadium der Gemeinschaft erblicken, unter keinem Recht als dem der Natur, ihre Subsistenz und Kleidung mit dem Fleisch und den Fellen wilder Tiere bestreitend. Als nächstes würde er jene an unserer Siedlungsgrenze antreffen, die sich noch im Hirtenstadium befinden, welche schon Haustiere züchten, um den Mangel an Jagdbeute auszugleichen. Daran schließen sich unsere eigenen halb-barbarischen Bürger an, die Pioniere zivilisatorischen Fortschritts, und indem er so weiter voranschreitet, würde er auf die verschiedenen Schattierungen der Vervollkommnung stoßen, bis er schließlich in unseren Hafenstädten auf Menschen der höchsten Stufe trafe. Dies entspricht tatsächlich einer Zeitreise des Fortschritts, den die Menschheit von ihrem Kindheitsstadium bis zur heutigen Gegenwart zurücklegte“ (zit. nach Mattioli 2020, 101; diese Übersetzung erscheint mir prägnanter als die von Wasser 2004, 145–146).

Jefferson also sieht sich und die Bewohner der Ostküste, vor allem natürlich deren Eliten, als Krone der Schöpfung und der kulturellen Evolution an, als die vollkommenen Menschen. Diese Zivilisationsstufe wird als das große Ziel ausgegeben, darauf soll die Entwicklung hinauslaufen: von der Barbarei zur höchsten Form der Zivilisation. Auch wenn er den indianischen Kulturen, wie oben ausgeführt, Gleichwertigkeit grundsätzlich zugestehen will, müssen in seinen Augen deren Kulturen überwunden, das heißt auch notfalls ausgelöscht werden, um dieses Ziel zu erreichen – und als ein wichtiger Teil dieser Kulturen muss eben auch die Jagd verschwinden, die geradezu für die verachteten niederen, für die zu überwindenden Kulturstufen steht, welche ja angeblich vor allem durch die Jagd charakterisiert bzw. definiert werden.

Auch aus diesem Geist von Ethnozentrismus, Überheblichkeit und Intoleranz speist sich das im gegenwärtigen Kampf um die Jagd gern genutzte Indigenenargument. Es bedeutet die kritiklose Weiterführung einer kolonialistischen Tradition, geprägt von Superioritätsdenken und Machtstreben. Diese Attitüde gibt – mit ihrer Betrachtung der Jagd als natürlich – Wertschätzung gegenüber Indigenen zwar vor, stellt sich letztlich aber einer offenen Haltung gegenüber anderen Kulturen und Lebensweisen entgegen. So kann das Indigenenargument von einem immer noch üblichen Blick und einer Behandlung von oben herab zeugen, die sich als die moderne Art zu erkennen geben, den Indigenen zu sagen, dass sie Barbaren sind – zugegeben eine Interpretation, die man in dieser Schärfe nicht unbedingt und in jedem Fall teilen muss, die man aber vielleicht doch bedenken sollte. Denn eine gesellschaftlich tief verankerte Sichtweise, in der die Indigenen nach wie vor den wohlfeilen Kontrast zu Zivilisation und Fortschritt bilden, lässt sich als Ingredienz einer ethnozentrischen Vorurteilswelt offenbar nicht so leicht überwinden.

Nach all dem kann abschließend nur festgehalten werden, dass das Indigenenargument sich nicht als ein valides Argument bestätigt hat. Nicht nur zeugt es von Intoleranz und der Tendenz bestimmter Gruppen, sich selbst für moralisch gut und tugendhaft, für überlegen zu halten und eine Abweichung von den eigenen bzw. persönlichen kulturellen Werten als zumindest negativ anzusehen, wenn nicht gar als nicht legitim abzulehnen. Vielmehr dient es auch nach wie vor der Durchsetzung und Legitimation von Superiorität und Herrschaft. Besonderheiten, Werte und Vorstellungen der eigenen Gruppe werden über die anderer Gruppen gestellt, wobei es gar noch gelingt, dieses Gebaren durch die vorgebliche interkulturelle Toleranz, das heißt durch die zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung der Indigenen zu camouflieren. Das Argument sollte sich also auch von daher verbieten. Widerspricht es doch vehement einem einzig adäquaten polyzentrischen Ansatz, der die Einzigartigkeit und Eigenständigkeit aller Kulturen anerkennt.

Schließlich ist die Jagd mehr oder weniger, das heißt in teilweise sehr verschiedener Ausprägung, in den meisten Gesellschaften und Gemeinschaften, der Gegenwart wie der Vergangenheit, in ihrer je spezifischen Form und Relevanz kulturell vermittelt und erfüllt für alle diese, für ihr Selbstverständnis und ihre Identität, wichtige Funktionen. Eine gemeinsame Kultur ist die Basis jeder Gesellschaft, jeder Gemeinschaft, jeder Gruppe. Diese Kultur mag sich durch neue Gegebenheiten und Einwirkungen immer wieder verändern und neuen Vorstellungen und Werten angepasst werden. Sie wird dadurch aber nicht ihre Bedeutung und Berechtigung verlieren. Und als ein kleinerer oder auch größerer, jeweils mehr oder weniger bestimmender Teil dieser Kultur wirkt die Jagd.

Literatur

- Augustin, Siegfried (²2001). *Die Welt der Indianer in Augenzeugenberichten. „Malt ihm das Gesicht an mit rötlicher Farbe“*. München.
- Axelrod, Alan (2001). *The Life and Work of Thomas Jefferson*. Indianapolis.
- Bungert, Heike (2020). *Die Indianer. Geschichte der indigenen Nationen in den USA*. München.
- Consiglio, Carlo (2001). *Vom Widersinn der Jagd*. Frankfurt a.M.
- Duerr, Jana (2010). *Von Tierhütern und Tiertöttern. Mythos und Ethik der Jagd im kulturhistorischen Vergleich* (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, 189). Bonn.
- Kaschuba, Wolfgang (1999). *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München.
- Larsson, Jesper & Päiviö Sjaunja, Eva-Lotta (2022). *Self-Governance and Sami Communities. Transitions in Early Modern Natural Resource Management*. Cham.
- Mattioli, Aram (³2020). *Verlorene Welten. Eine Geschichte der Indianer Nordamerikas 1700– 1910*. Stuttgart.
- Nippel, Wilfried (1990). *Griechen, Barbaren und „Wilde“*. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a.M.
- Peterson, Merrill D. (1975). *Thomas Jefferson and the New Nation. A Biography*. London.
- Sahlins, Marshall (2017). *Das Menschenbild des Abendlandes – ein Missverständnis? Gedanken zur langen Geschichte von Hierarchie, Gleichheit und der Sublimierung der Anarchie im Abendland, mit vergleichenden Anmerkungen zu anders gelagerten Konzepten der *Conditio humana**. Berlin.
- Seidenspinner, Wolfgang (2020). Jagd – Natur – Kultur. Annäherung an ein vernachlässigtes Forschungsfeld. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 36, 147–169.
- Seidenspinner, Wolfgang (2022). Der Jäger, der authentische Mensch? Zum Spiel von Natur / Kultur im Menschen. *Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 37, 144–165.
- Tenharim, Madarejúwa & Fischermann, Thomas (2018). *Der letzte Herr des Waldes. Ein Indianerkrieger aus dem Amazonas erzählt vom Kampf gegen die Zerstörung seiner Heimat und den Geistern des Urwalds*. München.
- Wasser, Hartmut (2004). *Die große Vision: Thomas Jefferson und der amerikanische Westen*. Wiesbaden.
- Wegener, Bernd (2005). *Indianer in den USA zwischen dem Ende der Indianerkriege und heute*. Rostock.

Quellen

Deutsch, Markus (2018). Wem gehört die Natur? Interview mit Alice Agneskirchner. *Wild und Hund*, 8, 42–47.

Habekuss, Fritz (2022a). Es geht nicht ohne sie. *DIE ZEIT*, Nr. 13, 24.03.2022, 31.

Habekuss, Fritz (2022b). Tiere jagen, um sie zu schützen. *DIE ZEIT*, Nr. 24, 09.06.2022, 30.