Österreichische Zeitschrift für Volkskunde

Gegründet 1895
Für den Verein für Volkskunde herausgegeben von Margot Schindler
unter Mitwirkung von Franz Grieshofer und Konrad Köstlin

Redaktion

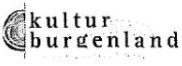
Abhandlungen, Mitteilungen und Chronik der Volkskunde
Birgit Johler

Literatur der Volkskunde
Michaela Haibl, Herbert Nikitsch

Neue Serie Band LXIV
Gesamtserie Band 113
Wien 2010
im Selbstverlag des Vereins für Volkskunde

Gedruckt mit Unterstützung von
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung
Land Burgenland
Land Kärnten
Land Niederösterreich
Land Oberösterreich
Land Steiermark
Land Vorarlberg















Eigentümer, Herausgeber und Verleger
Verein für Volkskunde, Laudongasse 15–19, A-1080 Wien
www.volkskundemuseum.at, verein@volkskundemuseum.at
Satz: Lisa Ifsits, Wien
Druck: Novographic, Wien
AUISSN 0029-9668

Jahresinhaltsverzeichnis 2010

1 Editorial

369 Birgit Johler, Barbara Staudinger, Vorwort: Ist das jüdisch? Die Jüdische Volkskunde in historischer Perspektive

---

Abhandlungen

3 *Timo Heimerdinger,* Clevere Kultur. Die Schnullerfee als elterliches Risikomanagement

23 *Michi Knecht,* »Vor Ort‹ im Feld«? Zur Kritik und Reakzentuierung des Lokalen als europäisch-ethnologischer Schlüsselkategorie

51 *Herbert Nikitsch,* Populare Religiosität: Traditionen und Transformationen. Einige Beispiele aus Niederösterreich

157 *Karin Leitner-Ruhe,* »Aber zugreifen soll man, wo man nur kann.« Zum Verkauf von Schloss Trautenfels 1941 durch die Familie Lamberg an die Deutsche Reichspost

179 *Ursula Mindler,* »...obwohl ich überhaupt keine Zugeständnisse gemacht habe und meine gesamtdeutsche Einstellung den Fachkollegen durchaus bekannt ist...« Anmerkungen zu Karl Haiding (1906–1985)

203 *Bettina Habsburg-Lothringen,* Bleiben wir bei der Sache. Zu Sinn und Funktion regionaler Museen

217 *Thomas Brune,* Ding Region Welt. Bemerkungen zum Sammeln fürs Regionalmuseum

233 *Wolfgang Otte,* Das Museum im Schloss Trautenfels. Eine Geschichte im Zeitraffer

249 *Katharina Krenn,* Schloss Trautenfels – ein dynamischer Platz für ein Museum?

375 *Christoph Daxelmüller,* Hamburg, Wien, Jerusalem. Max Grunwald und die Entwicklung der jüdischen Volkskunde zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938

395 *Klaus Hödl,* Die jüdische Volkskunde im Kontext ihrer Zeit

415 *Joachim Schlör,* Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat für die jüdische Volkskunde?

435 *Margot Schindler,* »Alter Jude, Ton, glasiert«. Spuren des Jüdischen im Österreichischen Museum für Volkskunde

457 *Magda Veselská,* Jüdische Volkskunde in der Tschechoslowakei vor 1939? Eine Bestandsaufnahme

475 *Martha Keil,* Gott, Gemeinde, Mitmensch. Versöhnungsrituale im jüdischen Spätmittelalter
497 *Peter F. N. Hörz,* »Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien zu konservieren, sondern Leben zu bewahren«. Was die Erforscher jüdischer Kultur im Burgenland suchen, finden, bewahren und pflegen woll(t)en und was sie damit bezweck(t)en
525 *Barbara Staudinger,* Der kategorisierende Blick der »Jüdischen Volkskunde«: Die volkskundliche Wissenschaft und das »Jüdische«
543 *Samuel Spinner,* Salvaging Lives, Saving Culture: An-sky's Literary Ethnography in the First World War
569 *Naomi Feuchtwanger-Sarig,* »Rimon-Milgroim«: Historical Evaluation of a Cultural Phenomenon
597 *Ulrich Knufinke,* Zur »Entdeckung« der historischen Synagogen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: architekturgeschichtlich-volkskundliche Forschung und ihre Resonanz im Synagogenbau
623 *Stefan Litt,* Das Normative als volkskundliches Narrativ: Die Edition von innerjüdischen normativen Quellen durch jüdische Volkskundler vor 1933
635 *Bernhard Tschofen,* Jüdische Volkskunde? Agenden, Hypotheken, Perspektiven

---

Mitteilungen

273 *Margot Schindler,* Der andere 1. Mai. Der sozialdemokratische Tag der Arbeit und die Formierung anderer Maifesttraditionen
657 *Jens Wietschorke,* Sakraler Raum, Politik und die Ordnung der Heiligen. Ein Rundgang durch die Wallfahrtskirche Mariahilf in Wien

---

neuerDings

79 »Meine Kinder sind alle aus der Kirche ausgetreten.« Zur Geschichte eines Spielzeugaltars im Österreichischen Museum für Volkskunde *(Dagmar Butterweck)*
297 Für die Mädchen! Die Puppenküche aus dem Barnabitenkolleg in Wien *(Kathrin Pallestrang)*
681 Sachzeugnisse akademischer Forschung. 16 Objekte aus dem Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien *(Birgit Johler, Herbert Nikitsch)*

Chronik der Volkskunde

89 »Russenbriefe« und Textilien von der Krim: Die Rückgabe entzogenen Kulturgutes aus österreichischen Bundesmuseen an die Republik Ukraine *(Gabriele Anderl)*
84 »Jüdische Volkskunde« im historischen Kontext, Wien, 19.–20.11.2009 *(Nadine Garling)*
104 Mountain Pastoralism and Modernity: from the Mediterranean to Scandinavia, 15th–20th Centuries *(Peter Strasser)*
110 PhDr. Soňa Kovačevičová, DrSc., geborene Žuffová, 12.12.1921–27.12.2009 *(Gabriela Kiliánová)*
303 Jahresbericht des Vereins und des Österreichischen Museums für Volkskunde 2009 *(Margot Schindler)*
330 l[i]eben. uferlos und andersrum. Ein Ausstellungsbericht *(Johann Verhovsek)*
334 Was ist eine Normalerwerbsbiografie? *(Nikola Langreiter)*
338 Quartier machen – Sterne deuten. Kulturwissenschaftliche
127 Tourismusforschung über das Hotel *(Eva-Maria Knoll)*
695 Bericht über die Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde »Umbruchszeiten. Epistemologie & Methodologie in Selbstreflexion« *(Johann Verhovsek)*
698 Tagungsbericht zum 21. Österreichischen Museumstag *(Veronika Plöckinger-Walenta)*
264 »Deutsche Minderheiten in den Museen Südosteuropas, Österreichs und der Bundesrepublik«. Nachwuchsseminar der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa *(Magdalena Puchberger)*
705 Maria Hornung (31.5.1920–26.6.2010) *(Ingeborg Geyer)*
710 Zum Tod von Univ.-Prof. Dr. Herbert Schwedt – ein Nachruf *(Christina Niem, Thomas Schneider)*

Literatur der Volkskunde

119 Sabine Kienitz: Beschädigte Helden *(Jens Wietschorke)*
123 Petr Lozoviuk (Hg.): Grenzgebiet als Forschungsfeld *(Helene Schrolmberger)*
126 Jürgen Hasse: Unbedachtes Wohnen *(Maria Gamsjäger)*
130 Ute Stutzig: Rugias Töchter *(Anna Stoffregen)*
134 Attila Paládi-Kovács: Ipari táj. Gyárak, bányák, muhelyek népe a 19–20. században *(László Lukács)*

137 Antonia Davidovic-Walther (Red.): Volkskundliches Wissen *(Grete Anzengruber)*
347 Maria Froihofer, Elke Murlasits, Eva Taxacher (Hg.): L[i]eben und Begehren zwischen Geschlecht und Identität *(Johann Verhovsek)*
352 Beate Binder: Streitfall Stadtmitte. Der Berliner Schlossplatz *(Markus Tauschek)*
356 Buchanzeige: Michael Simon, Thomas Hengartner, Timo
541 Heimerdinger und Anne-Christin Lux (Hg.): Bilder. Bücher. Bytes. Zur Medialität des Alltags *(Michaela Haibl)*
717 Robert V. Kozinets: Netnography. Doing Ethnographic Research Online *(Max Leimstättner)*
721 Simone Egger: Phänomen Wiesntracht *(Michaela Haibl)*
725 Peter Stein: Lebendiges und untergegangenes jüdisches Brauchtum *(Michaela Haibl)*
727 Andrea Graf: Sinterklaas und Zwarte Piet in Blomberg Lippe *(Markus Tauschek)*

---

141 Eingelangte Literatur *(Hermann Hummer)*
359 Eingelangte Literatur *(Hermann Hummer)*
730 Eingelangte Literatur *(Hermann Hummer)*
150 Internationale Zeitschriftenschau *(Hermann Hummer)*
365 Internationale Zeitschriftenschau *(Hermann Hummer)*
737 Internationale Zeitschriftenschau *(Hermann Hummer)*
152 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren
367 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren
739 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Abhandlungen

Clevere Kultur
Die Schnullerfee als elterliches Risikomanagement[1]

Timo Heimerdinger

Ausgehend von einem Alltagskulturverständnis, das nach dem lebensweltlichen Nutzen von Kulturphänomenen fragt und diesen auch jenseits symbolischer Selbstausstattungseffekte vermutet, wird zunächst eine begrifflich-heuristische Trias für die Kulturanalyse entworfen: Historizität, Medialität und Performanz. Dieser Entwurf findet seine exemplarische Anwendung bei einem Phänomen gegenwärtiger Elternschaftskultur, der Figur der Schnullerfee. Diese narrativ hergestellte Gehilfin bei der Schnullerentwöhnung von Kleinkindern kann nicht nur als Neuzugang im Figurenensemble der »niederen Mythologie« gelten, sondern hilft auch subtil durch den Parcours aktueller medizinischer und pädagogischer Imperative: Durch ihren Einsatz soll es gelingen, die Kinder ebenso schonend wie kooperativ und irreversibel zu entwöhnen. Den Eltern dient sie damit als kulturelles Handlungsangebot für die Minimierung allgegenwärtig vermuteter Risiken im Entwöhnprozess.

Die Relevanz kulturwissenschaftlicher Forschung erweist sich nicht zuletzt an der Relevanz ihres Gegenstandes. Ist jener die Alltagskultur, so ist seine Ubiquität ebenso offensichtlich wie seine scheinbare Selbstverständlichkeit. Dass sich unser Fach[2] dieser vermeintlichen wie tatsäch-

1 Dieser Text speist sich aus Vorträgen, die ich im WS 2008/09 vor Berufungskommissionen der Universitäten Innsbruck, Bonn und Hamburg gehalten habe. Trotz seiner Neufassung für die Drucklegung wurden Elemente des Vortragsstils beibehalten. Für gründliche Diskussionen in unterschiedlichen Stadien der Entstehung danke ich herzlich Silke Meyer.

2 Ich studierte und arbeite(te) an Institutionen, an denen unser Fach unter der Bezeichnung »Volkskunde«, »Europäische Ethnologie/Volkskunde«, »Kulturanthropologie/

lichen Selbstverständlichkeiten annimmt (Köstlin), löst immer wieder sowohl Faszination als auch Erklärungsbedarf aus. Letzterer bezieht sich bisweilen auf die Frage nach seiner Relevanz. Doch auch wenn jene nicht grundsätzlich in Zweifel steht, so ist es doch eine wichtige Aufgabe der alltagskulturanalytischen Arbeit, die Funktionsweise und Bedeutung kultureller Phänomene gerade dort zu hinterfragen, wo der Reflex der imaginierten Selbstverständlichkeit diese Fragen zu verdrängen droht, bevor sie überhaupt gestellt sind.

Kulturanalyse muss etwas erklären können. Die Phänomene der alltäglichen Lebenswelt sollten nicht nur beschrieben und eingeordnet, sondern sowohl in ihrer Genese als auch in ihrer Funktionalität verständlich gemacht werden. Wenn dies das Anliegen ist, dann bedeutet die Lesbarkeit von Kultur herzustellen nicht nur, unsere Alltagswirklichkeit als Zeichensystem zu dechiffrieren. Es bedeutet auch, Kultur tatsächlich als funktional ausgerichteten Handlungszusammenhang verstehbar zu machen. Es geht dann darum zu erfahren, warum und wozu unsere Alltagskultur so ist, wie sie ist. Und nicht nur wie, wo und seit wann.

Die Prämisse eines solchen Ansatzes lautet: Kultur ist nicht nur ein selbst gesponnenes Netz an Bedeutungen (Geertz), Kultur löst darüber hinaus auch ganz praktische Aufgaben.[3] Sie fungiert als Handlungsangebot und als Bewältigungsverfahren für menschliche Problemstellungen. Die zentralen kulturwissenschaftlichen Fragen sind daher: Welche Probleme lösen einzelne Kulturphänomene für ihre Trägergruppen? Und vor allen Dingen: Wie genau schaffen sie das?

Einem solchen Erklärungsprogramm sieht sich der vorliegende Text verpflichtet, ich versuche darin die Einlösung dieses Programms in zwei Schritten. Nach einigen grundsätzlichen Bemerkungen zum Kulturverständnis analysiere ich ein Phänomen der elterlichen Alltagskultur – die Figur der Schnullerfee – als Verfahren der Lösung einer pflegerischen, identitären und pädagogischen Zwickmühle, in der sich Eltern befinden können.

Volkskunde« und »Europäische Ethnologie« firmierte. Ich verzichte an dieser Stelle auf den Ritus denominationeller Selbstpositionierung.

3 Um Missverständnisse zu vermeiden: Ich plädiere hier nicht primär für eine Kulturwissenschaft im Kramerschen Sinn (»Wem nützt Volkskunde?«), die gesellschaftliche Probleme löst – das mag im Idealfall gelingen und wäre zu begrüßen – doch dies ist hier nicht mein Thema. Mir geht es um ein Kulturverständnis, das jene als funktional im Sinne alltagsweltlicher Problemstellungen und -lösungen fasst.

Historizität, Medialität, Performanz

Zunächst zum Grundsätzlichen: Die verschiedenen *turns*, die in den Kulturwissenschaften in den vergangenen Jahren ausgerufen wurden, haben eines gemeinsam: sie stimmen alle.[4] Sie benennen für die Konstitution von Kultur relevante Zusammenhänge: die Sprache, den Raum, die Bildlichkeit, das Sprechen über Kultur, die Aufführung von Kultur – um nur einige herauszugreifen. In ihrer reflexhaft-wichtigtuerischen Überhöhung zum *hype* jedoch greifen sie zu kurz. Das Spiel der unablässigen Neuausrufung von Wenden ist ebenso akademisch-selbstreferentiell wie ermüdend. Kultur ist als Text und Bedeutungsgewebe zu lesen, natürlich, aber Kultur ist nicht nur Text. Kultur ist die gelebte Gegenwart, auch das ist wahr, aber diese Gegenwart ist historisch bedingt. Ich fasse Kultur daher als historisch und diskursiv bedingten Handlungs- bzw. Bedeutungszusammenhang auf. Die Volkskunde bzw. Europäische Ethnologie ist also immer, auch wenn sie aktuelle Phänomene erforscht, eine »historisch-argumentierende« Wissenschaft.[5] Diskutieren und damit operationalisieren lässt sich diese Definition anhand der drei Kategorien der Historizität, der Medialität bzw. Diskursivität und der Performanz von Kultur, die damit zu heuristischen Kategorien für die Kulturanalyse werden.

Mit Historizität ist schlicht der Umstand gemeint, dass unsere gegenwärtige Kultur nicht nur historisch entstanden und daher ohne die historische Dimension nicht zu verstehen ist, die Historie ragt vielmehr ganz unmittelbar in unsere gegenwärtige Wirklichkeit hinein: Auf Schritt und Tritt treffen wir Überreste dieser Geschichte an, ihre Aneignung, Umdeutung und Weiterverwendung wird in unserem Fach bisweilen unter den Begriffen Tradition und die Erfindung derselben, Erbe oder *cultural property* diskutiert. Doch Historizität meint noch mehr: Über lebensgeschichtliche Erzählungen, Familiengeschichten und sogar über unsere eigene biographische Erinnerung sind wir mit der Spannung und der Dynamik des historischen Wandels unentwegt konfrontiert, heute vielleicht in alltagskultureller Perspektive fast mehr denn je: Ja, es gab

4 Vgl. Doris Bachmann-Medick: Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg 2007.

5 Silke Göttsch: Vorwort. In: Silke Göttsch u.a. (Hg.): Ort. Arbeit. Körper. Ethnografie Europäischer Modernen. 34. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Berlin, 2003. Münster u.a 2005, S. 11–13, hier S. 12.

einmal ein Leben ohne Handys und ohne Internet. Aber wie dieses im Detail funktionierte, das haben wir schon fast vergessen.

Zur zweiten Kategorie, der Medialität von Kultur: Das Kulturelle erreicht uns in vielen Fällen als vermittelte Kultur. Wenn wir einen sehr weiten Medienbegriff anlegen, dann müssen wir sogar so weit gehen, dass fast alles, was wir kulturell erfahren und an Mitteilungen, Hinweisen oder Anleitungen erhalten, durch die Hände anderer gegangen ist: die Zeitungsmeldung, das Bild des strahlenden Wahlgewinners, aber auch das Kochrezept oder das Dokument der Aufenthaltserlaubnis. Medialität von Kultur meint einerseits das ambigue Funkeln des Diskurses, der uns umgibt, aus dem wir schöpfen und dessen Wirkungen wir uns nie vollständig entziehen können. Andererseits bedeutet Medialität aber auch, dass in sämtlichen Kommunikationszusammenhängen neben uns und unseren Kommunikationspartnern immer auch noch weitere Akteure, technische Dispositive, Wissensformationen, Institutionen oder schlicht Interessen im Spiel sind. Sie bestimmen den Austausch von Waren, Zeichen und Gesten mit. Die Medialität ist nicht nur ein Instrument, sondern ein Bestandteil von Kultur.

Schließlich die Handlungsebene, die Umsetzung des Kulturellen, wie sie durch die Akteure selbst erfolgt, als dritte Kategorie: Performanz. Das Kulturelle erweist sich in vielen Fällen tatsächlich erst im Tun. Wir Menschen aktualisieren kulturelle Muster auf der Ebene des individuellen, alltäglichen Vollzugs. Erst dadurch werden sie Wirklichkeit und hier ist auch der Ort für Innovation, Transformation und Kreativität. In vielen Feldern unseres Faches ist diese Erkenntnis mittlerweile Standard: in der Erzählforschung, der Brauchforschung, der Nahrungsforschung oder der Geschlechterforschung etwa. Diese Umsetzungsdimension des Kulturellen ist, hier folge ich der Philosophin Sybille Krämer, eingespannt zwischen den Figuren der Iteration und der Variation.[6] Mit seiner Doppelausrichtung auf die Prozesse der Wiederholung und der Veränderung vermittelt das Performative zwischen Historie und Gegenwart, zwischen Kollektiv und Individuum, zwischen Beharrung und Wandel.

6 Sybille Krämer: Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Thesen über Performativität als Medialität. In: Erika Fischer-Lichte, Doris Kolesch (Hg.): Kulturen des Performativen, Sonderband Paragrana (= Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 7, H. 1), Berlin 1998, S. 33–57, hier S. 48.

Es geht mit diesen drei heuristischen Kategorien also insgesamt darum, einen Zusammenhang aufzudecken, in dem sich Kultur zwangsläufig ereignet: sie ist historisch bedingt, medial und damit kollektiv vermittelt, diskursiv gefasst sowie individuell und situativ praktiziert.

Zu diesen grundsätzlichen Aussagen über den Kulturbegriff in seiner abstrakten Form Zustimmung zu erhalten ist nicht übermäßig schwierig. Doch ihre Tragfähigkeit müssen sie im konkreten Anwendungsfall der Kulturanalyse erweisen.

Schnuller und Schnullerentwöhnung

Ich komme zum zweiten Teil und damit zu meinem konkreten Beispiel. Es ist im Schnittbereich von Elternschaftskulturforschung und Medienaneignungsforschung situiert und damit auch Bestandteil einer kulturwissenschaftlichen Wissensforschung, die sich mit dem Zusammenhang von Wissen, seiner Aneignung und der lebenspraktischen Umsetzung desselben befasst. Es geht um einen kleinen, möglicherweise marginal erscheinenden aber gleichwohl zentralen Gegenstand der kindlichen Lebenswelt: den Schnuller. Darüber hinaus geht es jedoch insbesondere um das Verschwinden desselben.

Zunächst zur Sache selbst: Der Saugreflex und das Saugbedürfnis des Säuglings sind angeboren und lebensnotwendig, denn ohne diese Verhaltensweise würde das Neugeborene verhungern. Das Saugen hat für das Baby neben der Nahrungsaufnahme auch eine beruhigende und entspannende Wirkung. Als Beruhigungs- und Einschlafhilfe hat sich der Schnuller bewährt, bis weit über das Säuglingsalter hinaus kommt er zum Einsatz und wird von vielen Kindern heiß und innig geliebt, oft auch mit Kosenamen versehen, er zählt mit den Kuscheltieren oder -decken zu den unverzichtbaren Accessoires der kindlichen Lebenswelt, insbesondere auch beim abendlichen Bettgang.[7]

7 Viele Kinder schlafen, ist der Hunger erst einmal gestillt, beim Trinken ein. Ein Schnuller, englisch »dummy«, was auch Attrappe bedeutet, ersetzt die Mutterbrust oder die Trinkflasche und bietet dem Kind die Möglichkeit, unabhängig von der Nahrungsaufnahme seinem Saugbedürfnis nachzukommen. Schnuller waren bis Mitte des 19. Jahrhunderts aus Stoff, die nicht selten auch mit Alkohol getränkt oder Mohnsamen gefüllt waren, was die gewünschte Beruhigungswirkung zwar deutlich verstärkte, mittlerweile aber nicht mehr als adäquate Form der Säuglingsberuhigung

Und spätestens hier beginnt das Problem. Irgendwann wünschen Eltern, dass das Kind den Schnuller ablegt, denn er gilt als Zeichen des Babystatus, kann für Verständnisprobleme sorgen, wenn das Kind spricht, und ist auch Gegenstand ärztlicher Kritik. Gegenwärtig wird in der Fachliteratur und von Ärzten meist empfohlen, das Kind spätestens bis zum dritten Geburtstag vom Schnuller zu entwöhnen. Doch dies stellt sich in der Erziehungspraxis bisweilen als heikles Unterfangen dar. Nicht alle Kinder fügen sich dem Gruppendruck der Altersgenossen (»Du hast ja noch einen Schnuller, du bist ein Baby«) und opfern den Schnuller ihrem Wunsch nach sozialer Integration. Viele Kinder wollen einfach nicht, und Zwei- oder Dreijährige sind für kieferorthopädische oder logopädische Argumente nun einmal wenig zugänglich. Zudem raten Psychologen und Pädagogen aktuell von rigiden Formen der Entwöhnung – also den Schnuller einfach eines schönen Tages verschwinden zu lassen – dringend ab. Sie setzen vielmehr auf die Kooperation des Kindes.

Dementsprechend hat sich eine Reihe an Entwöhntechniken herausgebildet.[8] Spricht man mit Kindern und Eltern, die die Entwöhnungs-

gilt. Im Jahr 1845 wurde der erste Schnuller aus Gummi hergestellt, heute sind sie zumeist aus Latex oder Silikon gefertigt, sind in Design der Größe und Form der kindlichen Mundhöhle angepasst, und eine Kunststoffplatte schützt vor dem Verschlucken. Nicht alle Kinder benutzen einen Schnuller, manche verweigern ihn und lutschen lieber an ihrem Daumen, manchmal vermeiden auch die Eltern den Schnullereinsatz gänzlich, doch rund 80% aller Babys und Kleinkinder besitzen gegenwärtig mindestens einen Schnuller. In Europa werden derzeit nach Angaben eines führenden Herstellers über 80 Millionen Stück jährlich verkauft (Vgl. MAM Professional Education Office (Hg.): Geschichte und Wissenschaft des Schnullers, http://www.mam-scheessel.de/Geschichte_Wissenschaft_des_Schnullers_Ohne_Anschnitt.pdf, S. 5, aufgerufen am 29.01.2010).

8 Diese wird in Ratgebertexten, Internetforen oder Gesprächen mit Kinderärzten, Erziehern oder Eltern erkennbar: Es gibt Bilderbücher, die den Abschied vom Schnuller thematisieren und das Kind in Geschichtenform auf diesen Übergang vorbereiten sollen, es gibt die Möglichkeit, eine sanfte Entwöhnung zu versuchen, das heißt, den Schnuller zunächst nur tags und erst später auch nachts zu entziehen. Es gibt öffentliche Plätze, an denen in Städten ein Schnullerbaum eingerichtet wurde, wo Eltern gemeinsam mit ihren Kindern den Abschied performativ vollziehen können, den Schnuller zu anderen Exemplaren in die Zweige hängen und später immer wieder besuchen können, so etwa in Münster, Mannheim, Bielefeld, Kopenhagen und anderen dänischen Städten. (Und täglich tröstet Freund »Schnullerbaum«. In: Stadt Münster. Presse- und Informationsamt. Presse Info Münster, http://www.presseservice.de/data.cfm/static/611964.html, aufgerufen am 29.1.2010). Auch Kinderärzte bieten bisweilen an, ausgediente Schnuller in ihren Praxen zu sammeln und öffentlich

prozedur bereits hinter sich haben[9], so stößt man erstaunlich oft auf die glaubhafte Versicherung, beim Abschied vom Schnuller habe eine bestimmte Figur eine entscheidende Rolle gespielt: die Schnullerfee. Kaum jemand hat sie bislang gesehen, denn sie kommt und geht in der Nacht. Wenn sie ihren Besuch abgestattet hat, dann ist der Schnuller, der am Vorabend sorgfältig auf dem Fensterbrett deponiert worden war, verschwunden und stattdessen liegt dort das vereinbarte Geschenk für das frisch entwöhnte Kind. Meist ist dies ein langgehegter Wunsch, etwa ein Spielzeug. Die Berliner Morgenpost wusste im Jahr 2003 von der Schnullerfee als probater Sekundantin beim Abschied vom Schnuller zu berichten: »Ein viel gepriesener Geheimtipp in Sachen Entwöhnung ist die Schnullerfee. Fast jedes Kind hat einen Wunsch, der sich im Tausch gegen den Schnuller über Nacht erfüllen lässt. Die Schnullerfee bringt als Ersatz für den Nuckel die gewünschte Puppe oder einen Bär. Eine spannende Zeremonie wie das Malen eines Wunschzettels, den man abends gemeinsam mit dem Nuckel auf das Fensterbrett legt, ist eine erprobte und Erfolg versprechende Methode.«[10]

Um diese Figur der Schnullerfee soll es im Folgenden gehen. Woher kommt sie, welche Funktionen erfüllt sie und wie ist ihre Konjunktur in der gegenwärtigen Elternschaftskultur zu erklären? Ich werde zur Klärung dieser Fragen drei argumentative Zugänge wählen, einen kulturhistorischen, einen wissenssoziologisch-medikalisierungstheoretischen und – daraus hervorgehend – einen identitätskulturellen mit Bezug auf die Elternrolle. Zugleich werden damit die drei eingangs vorgestellten Kategorien des kulturellen Geschehens aufgegriffen: Die Schnullerfee wird als historisch bedingt erkennbar, sie entfaltet sich in ihrer medialen

dort an einer Wand zu präsentieren. Bisweilen werden die Abschiedsrituale für die Kinder narrativ moderiert, etwa in der Form, dass das Kind ja nun schon groß sei, seinen Schnuller daher nicht mehr brauche und dieser nun für andere kleine, bedürftige Kinder zur Verfügung stehe.

9 Die Quellenbasis meiner Untersuchung ist eine kleine Reihe von Interviews mit Eltern (18), Kindern (10, allerdings von sehr unterschiedlicher Aussagekraft) und Ärzten (4), die Auswertungsergebnisse von rund 60 Ratgebertexten aus den Jahren 1940 bis 2008 sowie die Recherche in populären Zeitschriften wie Stern, Spiegel und dem einschlägigen Fachorgan »Eltern« der letzten vier Jahrzehnte.

10 Karola Braun-Wanke: Warten auf die Schnullerfee. In: Berliner Morgenpost online, http://www.morgenpost.de/printarchiv/magazin/article461811/Warten_auf_die_Schnullerfee.html, aufgerufen am 29.1.2010).

Vermittlung und diskursiven Präsenz und findet schließlich performativ in der elterlichen Anwendung ihren konkreten lebensweltlichen Ort.

Historizität: Der kulturhistorische Zugang

Der erste Zugang zum Phänomen der Schnullerfee fragt nach der kulturhistorischen und motivlichen Einordnung dieser Gestalt. Sie lässt sich demnach als Mitglied im Figurenensemble der so genannten »niederen Mythologie« deuten und hat prominente Mitspieler: den Osterhasen, den Weihnachtsmann oder den Klapperstorch.[11] Gottfried Korff hat diese Phantasiefiguren deshalb als Bestandteile einer »niederen« Mythologie gekennzeichnet, weil sie im Gegensatz zu den hohen klassisch-antiken mythologischen Figuren nicht den Ursprung oder die Verfasstheit der Welt thematisieren, sondern »zweckhaft« als »Erziehungsgehilfen« im Kontext bürgerlicher Familienkultur situiert sind. Alle diese Figuren wurden in ihrer heute noch geläufigen Form seit Ende des 18. Jahrhunderts im Rahmen eines laut Korff »edukativen Mythensystems« konstruiert und erfüllen seitdem erzieherische Elementaraufgaben. Sie führen »auf leicht verständliche und spielerische Weise in das Wert- und Tugendsystem des Bürgertums«[12] ein und verleihen diesem so einen figuralen Ausdruck.

Ihre Spezifik besteht aus drei Komponenten:

Zum Ersten sind sie ein bildstarker und spielerischer Ausdruck der Säkularisierung und Intimisierung der sich etablierenden bürgerlichen Familien- und Erziehungskultur. An die Stelle religiöser oder öffentlicher Rituale treten »häusliche, private und diskrete Bräuche«[13], die das Erziehungsgeschehen orchestrieren. Auch die Schnullerfee ist in diesem innerfamiliären Raum angesiedelt.

Zweitens: Als Gabenbringer sind die Figuren der niederen Mythologie in Tauschprozesse eingebunden und korrespondieren folglich mit

11 Vgl. Michael Simon: Der Storch als Kinderbringer. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 34/35, 1989/1990, S. 25–39.

12 Gottfried Korff: Hase & Co. Zehn Annotationen zur niederen Mythologie des Bürgertums. In: Ueli Gyr (Hg.): Soll und Haben. Alltag und Lebensformen bürgerlicher Kultur. Festgabe für Paul Hugger zum 65. Geburtstag. Zürich 1995, S. 77–95, hier S. 82.

13 Ebda., S. 84.

einer pädagogischen Grundhaltung, die nicht auf Gewalt oder Strafe, sondern auf Einsicht setzt. Während im Fall des Osterhasen oder des Weihnachtsmannes das Tauschprinzip »Wohlanständigkeit gegen Geschenkgabe« lautet, so ist der Handel im Fall der Schnullerfee wesentlich konkreter gefasst: Schnuller gegen Geschenk. Das Besondere dabei ist, dass die Kinder aktiv in den Aushandlungsprozess eingebunden sind. Sie dürfen oft mitbestimmen, was genau die Schnullerfee bringt und auch wann sie kommt. Dass der Verhandlungsspielraum der Kinder natürlich sowohl in inhaltlicher als auch in zeitlicher Hinsicht von den Eltern limitiert wird, ist ebenfalls offensichtlich. Doch zumindest sollen die Kinder den Eindruck der Einflussnahme bekommen. Ihr Einverständnis und ihre »Freiwilligkeit« sind ein wesentlicher Bestandteil des Geschehens und aus pädagogischer wie aus praktischer Sicht auch die Bedingung für das Gelingen der Entwöhnung.

Die dritte Spezifik liegt schließlich in den Motiven der »niederen Mythologie«: Die innerweltliche Regelung des Erziehungshandelns wird mythologisch dekoriert, es handelt sich nach Levi-Strauss um eine Art »Mythenbricolage.«[14] Auch dies trifft für die Schnullerfee zu, denn als Feengestalt ist sie dem Bildkosmos der Sage bzw. des Märchens entlehnt. Dass die Entwöhngehilfin als Fee kommt, ist kein Zufall. Innerhalb der Ideenwelt der Sage ist die Fee eine eindeutig positiv besetzte Figur. Das ist auffällig, schließlich nimmt die Schnullerfee dem Kind ja einen geliebten Gegenstand weg – wenn auch im Tausch gegen ein Geschenk. Das Anliegen, dieses Geschehen in ein positives, ein mildes Licht zu rücken, findet seinen Ausdruck in der Verwendung der Feenfigur – und eben nicht im Auftreten etwa einer Schnullerhexe.[15]

Ikonologisch ist die Schnullerfee im Vergleich zu anderen Gestalten der niederen bürgerlichen Mythologie – etwa dem Osterhasen – eher unterdeterminiert: es gibt bislang nur wenige bildliche Darstellungen, in der Regel wird die Figur rein narrativ hergestellt.[16] Ich komme damit zu der Frage nach Herkunft und Vorläufern der Figur. Wie bei allen Gestalten der

14 Vgl. Ebda., S. 84.

15 Vgl. Leander Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München 1990, S. 72 f.

16 Eine weitere Spezifik besteht darin, einige der Figuren funktional auch dadurch zu bestimmen, dass sie emotional stark aufgeladene Ereignisse wie Familienfeste ausgestalten – etwa der Weihnachtsmann – oder Übergänge moderieren, so z. B. der Klapperstorch: Er bringt ein Kind. Im Fall der Schnullerfee trifft beides zu: Der Abschied

niederen Mythologie stellt sich die Bestimmung eines präzisen Geburtstages als schwieriges, sogar unmögliches Unterfangen dar. Bedingt durch ihre Einbettung in den performativ-familiären Erziehungszusammenhang sind diese Figuren im Bereich zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit angesiedelt, eine zeitliche Festlegung ist daher kaum möglich. Gleichwohl, einige Feststellungen lassen sich treffen: Der erste schriftliche – und zugleich visuelle – Beleg für die Schnullerfee im deutschsprachigen Raum stammt aus dem Jahr 1997; das Bilderbuch »Ein Bär von der Schnullerfee«[17] ist seither in über 20 Auflagen gedruckt worden.[18]

In anderen Quellengattungen jedoch taucht die Schnullerfee seither gelegentlich, seit dem Jahr 2001 dann vermehrt auf: in Ratgebertexten und Zeitschriften wie »Spiegel« oder »Eltern«, eindeutig schriftlichen Quellen also, in Internetforen und auf Webseiten und gegenwärtig natürlich auch in den mündlichen Berichten von Kindern und Eltern.

Es scheint so, dass die Schnullerfee relativ früh eine schriftliche Fixierung erfahren hat, sich dann jedoch hauptsächlich als Erzählung entfaltete und somit stark der mündlichen Kultur zuzuordnen ist. Sie scheint zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu oszillieren; für die Etablierung scheint die schriftliche Dimension relevant zu sein, ihre performative Ausgestaltung erhält die Figur jedoch in der individuellen Narration.

Kulturell voraussetzungslos war das Auftauchen der Schnullerfee in Deutschland sicherlich nicht. Es gibt Hinweise auf internationale Bezüge ihrer Genese: Die gewissermaßen ältere Schwester der Schnullerfee, die Zahnfee, ist seit Anfang des 19. Jahrhunderts im anglo-amerikanischen Raum bekannt und seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch schriftlich verarbeitet worden.[19] Sie ist strukturell eng mit der Schnuller-

vom Schnuller ist für das Kind emotional stark besetzt und wird als unumkehrbar angekündigt. Darüber hinaus könnte man davon sprechen, dass die Schnullerfee mit dem Abschied vom Schnuller den Übergang vom Baby- zum Kleinkindstatus moderiert.

17 Bärbel Spathelf, Susanne Szesny: Ein Bär von der Schnullerfee. Wuppertal 2002.

18 Bilderbücher zum Thema der Schnullerentwöhnung gibt es zwar viele, doch bislang nur ein weiteres, das die Figur der Schnullerfee aufgreift: »Florentina, die Schnullerfee.« Leonie Münker, Gabriele Dal Lago: Florentina, die Schnullerfee oder: Ohne Schnuller geht es auch. München 2009.

19 Rosemary Wells: The Making of an Icon: The Tooth Fairy in North American Folklore and Popular Culture. In: Peter Narváez (Hg.): The Good People. New Fairylore Essays. New York 1997, S. 426–453 und Tad Tuleja: The Tooth Fairy: Perspectives on Money and Magic. In: Narváez 1997 (wie oben), S. 406–425.

fee verwandt, denn sie, die »Tooth Fairy«, hinterlässt für einen ausgefallenen Milchzahn ein Geldstück unter dem Kopfkissen.[20]

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Schnullerfee zwar ein relativ junges, erst rund zehn Jahre altes Phänomen darstellt, jedoch die zentralen Merkmale einer Gestalt der niederen bürgerlichen Mythologie aufweist und in einer spezifischen Weise umsetzt: Sie ist narrativ vermittelt, tritt nachts auf, agiert ungesehen. Ihr Erscheinen ist im Leben des Kindes in der Regel einmalig, dieses Ereignis markiert den Übergang zur Entwöhnung vom Schnuller und wird daher als irreversibel konzipiert. Der Zeitpunkt des Erscheinens und die Gabe, die die Schnullerfee bringt, wird mit dem Kind oft vorher vereinbart, dies ist ein wesentlicher Bestandteil des Konzeptes, sichert er doch das kindliche Einverständnis. Die Schnullerfee kann damit als aktuelle Fortschreibung des Konzeptes der niederen bürgerlichen Mythologie gelesen werden, allerdings deutlich erkennbar unter den Bedingungen der reflexiven Wissensgesellschaft. Dies vor allen Dingen deshalb, weil in das Phänomen der Schnullerfee der Medikalisierungsdiskurs und seine Kritik in den letzten Jahrzehnten auf eine subtile Weise eingelassen ist.

Medialität und Diskurs: Der wissenssoziologisch-medikalisierungstheoretische Zugang

Wie viele Themen rund um die Frage des Umgangs mit Säuglingen und Kindern unterliegt auch das des Schnullergebrauchs und der Schnullerentwöhnung einem fortgesetzten medizinischen Diskurs. Aus ärztlicher Sicht bestehen schon seit längerer Zeit dezidierte Positionen darüber, wie genau mit dieser Thematik umzugehen sei. Allerdings, und auch das trifft auf die meisten Themen der Säuglingspflege zu, unterliegen diese Meinungen historisch einem beträchtlichen Wandel. Durch die Analyse einschlägiger Ratgebertexte lassen sich die unterschiedlichen Positionen nachvollziehen und auch zeitlich einordnen. Es ergibt sich in der Zusammenschau eine Entwicklung, die ich im Folgenden unter den drei Pa-

20 Gegenwärtig existiert die Schnullerfee als »Dummy Fairy« oder »Pacifier Fairy« ebenfalls im englischen Sprachraum. Hier sind auch Ausstattungs- und Kommerzialisierungsphänomene zu beobachten, so gibt es eigene Homepages, Anleitungen oder bestellbare Sets mit etwa einem vorgedruckten Zertifikat, welches das Kind erhält, wenn die Schnullerfee ihren Besuch abgestattet hat.

radigmen der Medikalisierung, der Entmedikalisierung und der reflexiven Medikalisierung diskutieren möchte. Diese drei Begriffe ließen sich als Theoretisierungskonzepte des Arzt-Patientenverhältnisses auf einer Zeitachse als konsekutive Entwicklungsschritte einordnen. Ich möchte sie für den vorliegenden Zusammenhang allerdings eher als Denk- und Wahrnehmungshaltungen fassen, die zwar eine gewisse historische Gebundenheit aufweisen, jedoch nicht trennscharf vorliegen. Sie können sich auch überlagern oder aufsummieren. Für mich ist hier wichtig, dass sie Verschiebungen im Verhältnis von medizinischem Ratschlag und der Positionierung von Laien hierzu markieren.

Unter Medikalisierung[21] wird in der Literatur knapp formuliert ein Prozess verstanden, der die zunehmende Ausweitung ärztlicher Handlungsanweisung auf immer mehr Lebensbereiche nach sich zieht. Dieser Prozess ist zum einen von einem autoritären Gestus gekennzeichnet: Der Arzt weiß, was richtig und falsch ist, der Patient hat zu folgen, die Medizin beansprucht damit die Deutungshoheit über »gutes Leben.« Zum anderen folgt er einer pathogenetischen Perspektive: Im Zentrum steht die Frage, was den Menschen krank macht und wie diese Entstehung von Krankheit oder gesundheitlichem Schaden zu vermeiden sei.

Auch in Bezug auf die Schnullerfrage finden sich derartige medikalisierende Reflexe durchgehend: Die Warnung vor Schmutz und Keiminfektionen durch den Schnuller, vor etwaigen Kiefer- und Zahnverformungen und auch Sprachentwicklungsstörungen durch den Schnullergebrauch[22] sind hierfür paradigmatisch. Ein beispielhaftes Zitat für diese Haltung findet sich in einem Ratgeber der Firma R. Kufeke für Babynahrung aus dem Jahr 1940: »Zu verwerfen ist es auch, dem Säugling ›zur Beruhigung‹ einen Schnuller in den Mund zu stecken. Speichelfluß und Magensaftabgabe werden dadurch vermehrt, und das ist ungesund.«[23]

21 Der Begriff knüpft sich v.a. an die Namen Michel Foucault und den Medizinsoziologen Irving Kenneth Zola und seinen 1972 erschienenen Text: »Medicine as an Institution of Social Control«. In: Sociological Review 20, 1972, S. 487–504.

22 Die im Zusammenhang mit Daumenlutschen oder exzessivem Schnullergebrauch angeführten Diagnosen lauten u.a. lutschoffener Biss, hinterer Kreuzbiss, Bissanomalie oder S- und Z-Fehler. Nach Auskunft von Zahnärzten handelt es sich bei diesen Befunden in der Regel um multifaktorielle Probleme, bei denen der Schnuller tatsächlich nur eine untergeordnete Rolle spielt.

23 R. Kufeke: Ihr Säugling. Führer für jede Mutter. Hamburg 1940, S. 7.

Der Hinweis, der Schnullergebrauch könne Probleme beim Stillen verursachen, das Kind könne eine so genannte »Saugverwirrung« entwickeln, zählt ebenfalls zu dieser Art an Ratschlägen. Aber auch verhalten positive Hinweise lassen sich als Medikalisierungsreflexe lesen: so etwa der Ratschlag, den Schnuller unbedingt dem Daumenlutschen vorzuziehen, führe jenes doch zu vergleichsweise noch stärkeren Kieferverformungen oder der Hinweis, das Nuckeln am Schnuller bringe ein geringeres Kariesrisiko mit sich als das an der Trinkflasche. Gemeinsam ist allen diesen Positionen, dass sie ausschließlich auf medizinische Zusammenhänge im engeren Sinn rekurrieren und das Befinden von Kindern und Eltern hierfür eigentlich keine Rolle spielt. Gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts korrespondiert dieser autoritäre Gestus mit einem Bild vom Säugling, das ihn als hilflos und unvollständig konzipiert und dieser Hilflosigkeit ein Erziehungsideal der Rationalisierung, der Kontrolle und der Restriktion entgegensetzt.[24]

Dies stellt sich ganz anders dar im Kontext der Entmedikalisierungstendenzen, die etwa ab Ende der 1960er Jahre zu beobachten sind: An die Seite der pathogenetischen Perspektive tritt die salutogenetische. Gesundheit wird nicht mehr nur als Abwesenheit von Krankheit verstanden, sondern als fortgesetzter, konstruktiver Prozess, Wohlbefinden herzustellen. Folgerichtig spielt damit auch das subjektive Empfinden des Menschen eine zentrale Rolle. Gesundheit wird damit als ganzheitlicher Prozess gesehen, der physische, psychische und soziale Komponenten integriert.[25] Ins Zentrum rückt der Mensch mit seinen individuellen Bedürfnissen. Hinsichtlich des Bildes vom Säugling könnte man – wollte man dem Reigen an *turns* eine weitere Drehung hinzufügen – von einer »kooperativen Wende« in der Säuglingsforschung und der Pädagogik sprechen, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, verstärkt ab ca. 1970 vollzog: Der Abbau von autoritären Verhältnissen, die Konjunktur eines permissiveren Erziehungsverständnisses und das Anstreben eines partizipativen Stils im Umgang mit Kindern sind hierbei wichtig. Das Eltern-Kind-Verhältnis erscheint zunehmend im Licht der Einsicht

24 Vgl. Miriam Gebhardt: Ganz genau nach Tabelle. Frühkindliche Sozialisation in Deutschland zwischen Normerfüllung und Dissonanzerfahrungen der Eltern, 1915–1965. In: Jahrbuch für historische Bildungsforschung 13, 2007, S. 239–266, S. 250–251.

25 Vgl. Pravu Mazumdar: Der Gesundheitsimperativ. In: Gregor Hensen, Peter Hensen (hg.): Gesundheitswesen und Sozialstaat. Wiesbaden 2008, S. 349–360.

in die Interaktivität, Kompetenz und Sozialität des Säuglings: »Aus dem vatermordenden ›polymorph-perversen Triebbündel‹, wie die Vorkriegszeit den Säugling gesehen hatte, wurde ein geselliges Wesen, das es in erster Linie nach Liebe dürstet.«[26]

In Bezug auf die Schnullerfrage zeigen sich auch hier deutliche Reflexe in der Ratgeberliteratur: Erst jetzt, ab den 1970er Jahren, taucht etwa explizit das Argument auf, dass der Schnuller gut geeignet sei, das Kind zu trösten[27], es zu beruhigen und ihm zu einem besseren Schlaf zu verhelfen: »Der Schnuller dient in der ›oralen Phase‹ der lustbetonten Selbstbeschäftigung und der Beruhigung.«[28]

Die Argumentation wird psychologischer[29] mit Blick auf die kindliche Perspektive.[30] Es wird zu einem immer wichtigeren Motiv, neben medizinischen Argumenten auch noch einen weiteren Faktor in der Erziehung handlungsleitend werden zu lassen, nämlich das subjektive Befinden des Babys. Dies gilt auch für Fragen der Entwöhnung, so habe diese auch deshalb zu erfolgen, damit das Kind etwa im Kindergarten nicht zur Zielscheibe von Spott werde. Zudem solle die Entwöhnung – dies ist ganz entscheidend – langsam und in Kooperation mit dem Kind stattfinden. Nicht nur, damit es nicht vorschnell den Schnuller durch den Daumen ersetze, sondern insbesondere, damit ihm jegliche Form traumatischer Erfahrungen erspart bleibe.

Der aktuelle Stand der Dinge in Sachen Umgang mit dem Schnuller stellt sich als eine Gemengelage aus medikalisierenden und entmedikalisierenden Aspekten dar: Beides ist wichtig: sowohl der Blick auf

26 Miriam Gebhardt: Frühkindliche Sozialisation und historischer Wandel. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXII, 2004, S.258–273, hier bes. S. 264–266; vgl. auch Markus Höffer-Mehlmer: Sozialisation und Erziehungsratschlag. Elternratgeber nach 1945. In: Miriam Gebhardt, Clemens Wischermann (Hg.): Familiensozialisation seit 1933 – Verhandlungen über Kontinuität. Stuttgart 2007, S. 71–85, hier S. 77–78.

27 Hannah Lothrop: Das Stillbuch. München 1982, S. 112, S. 183.

28 Klaus Wechselberg, Ulrike Puyn: Mutter und Kind heute. Köln 1975, S. 223 f.

29 Vgl. pro Schnuller etwa Wechselberg/Puyn 1975 (wie Anm. 28) oder contra Schnuller Susanne von Berlin-Heimendahl: Das große Handbuch der Säuglingspflege und Kindererziehung, München 1971, S. 285 f; auch Helma Danner: Bio-Kost für mein Kind. Die biologische Ernährung von Säugling und Kleinkind. Berlin 1988, S. 33 f.

30 Eng damit verknüpft ist auch die sich durchsetzende Einsicht in die Relevanz der Objektbeziehungen, vgl. hierzu Gebhardt 2004 (wie Anm. 26), S. 266; Gebhardt 2007 (wie Anm. 24), Tabelle, S. 260.

medizinische Zusammenhänge und mögliche Konsequenzen des Schnullergebrauchs als auch der Blick auf das kindliche Befinden und seine Verletzlichkeit. Der gegenwärtige Rat geht daher in aller Regel dahin, den Schnuller zwar zunächst ruhig einzusetzen, mit Blick auf Kieferverformungen das Kind jedoch spätestens bis zum dritten Geburtstag zu entwöhnen. Dieses sei dann jedoch unbedingt schonend und kooperativ zu bewerkstelligen. Für diese Mischung an Anforderungen scheint der Begriff der »reflexiven Medikalisierung«, wie er von Michi Knecht und Sabine Hess vorgeschlagen wurde, eine treffende Fassung zu sein: Die verschiedenen Argumente liegen auf dem Tisch, sie umfassen medizinische, psychologische und lebensweltliche Aspekte und zielen in der praktischen Konsequenz bisweilen in unterschiedliche Richtungen. Die Entscheidung über das richtige Abwägen und die richtige Maßnahme zur richtigen Zeit liegt bei den Menschen selbst, hier also v.a. bei den Eltern, und nicht mehr bei einer ärztlichen Autorität. Diese Wissenssituation verweist auf die klassische Ambivalenz der reflexiven Modernisierung: Mehr Wissen bringt auch mehr Unsicherheit, denn es verweist auf Nicht-Wissen.[31]

Ein Mehr an Informationen – etwa durch elektronische Medien – bringt nicht zwangsläufig ein Mehr an Orientierung mit sich.

Zwar war der Begriff der Medikalisierung zu Beginn der Debatte nicht unter Machtaspekten gedacht, aber letztlich bezeichnet er doch einen top-down-Prozess der Oktroyierung von Expertenwissen, der Entmündigung und Selbstentfremdung der Akteure, der Delegierung von Handlungsfähigkeit an Experten.[32] Unter den Bedingungen reflexiver Medikalisierung nun wird sowohl diese Handlungsfähigkeit als auch der Handlungsimperativ wieder an die Akteure zurückverwiesen, sie werden zu »aktiven Wissenssubjekten«.[33] Und es bleibt ihnen auch gar

31 Zu alltäglichen Entscheidungsheuristiken unter den Bedingungen des Nicht-Wissens vgl. die Arbeit des Psychologen Gerd Gigerenzer: Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition. München 2008.

32 Michi Knecht, Sabine Hess: Reflexive Medikalisierung im Feld moderner Reproduktionstechnologien. Zum aktiven Einsatz von Wissensressourcen in gendertheoretischer Perspektive. In: Nikola Langreiter, Elisabeth Timm, u.a. (Hg.): Wissen und Geschlecht. Beiträge der 11. Arbeitstagung der Kommission für Frauen- und Geschlechterforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Wien, Februar 2007. (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 31) Wien 2008, S. 169–194, hier S. 172.

33 Ebda.

nichts anderes übrig: Die Expertenmeinungen divergieren, manchmal widersprechen sie sich sogar. Und nach der strukturellen Aufhebung der simplen Dichotomie von Experten- und Laientum ist der eine Arzt, der immer recht hat, schlichtweg verschwunden. Diese Situation empfinden Menschen schon in Bezug auf ihr eigenes Wohl als herausfordernd. Potenziert wird sie noch, wenn sie die Verantwortung für einen weiteren Menschen beinhaltet. An dieser Stelle verstärken sich gegenseitig die Anforderungen der reflexiven Medikalisierung mit jenen, die die Elternrolle mit sich bringt.

Performanz: Der rollentheoretisch-identitäre Zugang

Dies führt mich zu meiner dritten Überlegung, der Einordnung dieser Situation unter elternschaftskultureller Perspektive. Wenn man der amerikanischen Soziologin Sharon Hays folgt, so hat sich gegenwärtig, zumindest in den bildungsorientierten Schichten, eine dominante Elternschaftskultur etabliert, die sie als »ideology of intensive parenting« bezeichnet.

Gute Eltern seien demnach solche, die expertenorientiert handeln, dabei kindzentriert denken und für ihr Handeln intensive Methoden hinsichtlich Arbeit, Zeit, Geld und Emotionalität aufwenden.[34] Sie betreiben eine Pädagogik der intensiven Fürsorge, der »fürsorglichen Belagerung.«[35]

Dieses Elternschaftsideal korrespondiert sowohl mit der Wissenssituation der reflexiven Moderne, als auch mit der bürgerlichen Bildungs- und Aufstiegsorientierung. Gerade in diesem Denkhorizont ist das Ideal der »optimalen Förderung«[36] weit verbreitet: Es genügt demnach keineswegs, gute oder hinreichende Entscheidungen für die Kinder zu

34 Vgl. Sharon Hays: Die Identität der Mütter. Zwischen Selbstlosigkeit und Eigennutz. Stuttgart 1998, S. 164.

35 So der Soziologe und Psychoanalytiker Martin Dornes (zit. nach: Andrea Mihm: Babyphon. Auf einer Wellenlänge mit dem Kind. Eine kleine Kulturgeschichte. Marburg 2008, S. 59), dieser Begriff findet sich jedoch auch in einem etwas anderen Zusammenhang bei dem Sozialwissenschaftler Julian Rappaport im Rahmen des Empowermentdiskurses.

36 Vgl. Mihm 2008 (wie Anm. 35), S. 48.

treffen, sondern angestrebt werden optimale Lösungen. Dieser Maximalanspruch wird unter den Bedingungen divergierender Risikolagen zu einer kniffligen Aufgabe: Allein schon der Anspruch, auch kleine oder sogar winzige Risiken zu vermeiden, ist an sich schon herausfordernd genug. Mit der Risikogesellschaft ist nach Ulrich Beck ein »spekulatives Zeitalter« angebrochen: Nicht mehr nur das, was tatsächlich stattfindet, bestimmt jetzt das menschliche Verhalten, sondern das »Schattenreich der Bedrohungen« wird als Risikobewusstsein handlungsbestimmend.[37] Wenn dann auch noch unterschiedliche Risiken gegeneinander abzuwägen sind, ereignet sich das, was als »Professionalisierung von Elternschaft«[38] bezeichnet werden kann: Auch im ganz normalen Alltag scheint umfassendes Spezialwissen notwendig zu sein und ein rein intuitiver Zugang allein nicht mehr zu genügen.

Schnullerproblematik und Lösung: Die Schnullerfee

In Bezug auf die Schnullerfrage sehen sich die Eltern gegenwärtig in einer regelrechten *double bind*-Situation: Einerseits soll dem Kind der Schnuller zugestanden werden, er gilt gerade in seiner hohen emotionalen Besetztheit sogar als förderlich. Andererseits soll spätestens mit dem dritten Geburtstag die Entwöhnung erfolgen. Diese jedoch soll schonend und kooperativ stattfinden. Die Imperative kollidieren miteinander.

Verschiedene Risiken lauern, wenn die Umsetzung dieses Programms nicht gelingt: Bei zu langem Schnullergebrauch droht der lutschoffene Biss, bei einer zu abrupten Entwöhnung entweder der Umstieg auf den Daumen, was das Problem noch zusätzlich verschärft, oder aber ein traumatisches Verlusterlebnis, das die Eltern-Kind-Beziehung belasten kann. All diese Risiken gilt es im Blick zu behalten, abzuwägen, um dann vor dem Hintergrund eines modernen, partnerschaftlichen Elternschaftsideals zu einer – siehe oben – »optimalen Lösung« zu kommen.

Genau diese »optimale Lösung« ist die Schnullerfee. Mit Hilfe dieses narrativen Konzeptes kann es gelingen, all die divergierenden Anforderungen unter einen Hut zu bringen: Die gesundheitlichen Risiken wer-

37 Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986, S. 96 f.

38 Vgl. Günter Burkart: Familiensoziologie. Stuttgart 2008, S. 145.

den durch die Entwöhnung begrenzt, die Entwöhnung findet irreversibel und trotzdem im Einverständnis mit dem Kind statt und zugleich sind die Eltern die ungeliebte Rolle derjenigen los, die den Schnuller tatsächlich wegnehmen, denn dies übernimmt ja die Schnullerfee. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kind bleibt somit unbelastet.

Mit der Schnullerfee wird also nicht nur die Lösung eines Sachproblems erreicht, sondern dabei zugleich das kooperativ-partizipative Erziehungsideal realisiert. Dies geschieht in Übereinstimmung mit dem aktuellen Elternschaftsideal des »intensive parenting«. Die Schnullerfee ist damit »Wissen in Aktion«, sie wird gewissermaßen zu einem Handlungs- und Narrationsprogramm kristallisierten Wissens.[39]

Die auf den ersten Blick vormodern-mystifizierend und damit vielleicht anachronistisch wirkende »Schnullerfee« erweist sich also durch die genauere Analyse als sehr heutig. Sie ermöglicht es, im Entwöhnungsprozess sowohl Expertenrat, Kooperationsimperativ als auch das Moment der Handlungsermächtigung der Eltern und der Kinder zu integrieren. Das Konzept der Schnullerfee ist damit eine passgenaue, kreative Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen der reflexiven Wissensgesellschaft: Sie ermöglicht die Transformation von Wissen in Praxis, gewährleistet die Einbindung des Kindes, erfolgt kongruent zu den Mustern und dem Narrationshaushalt bürgerlicher Familienkultur und bietet in ihrer genauen Ausgestaltung auch noch genug Spielraum für die Eltern, das Geschehen an die individuellen Gegebenheiten anzupassen. Dadurch verhilft die Schnullerfee auch den Eltern zu Kompetenzerleben und wirkt als Bestandteil der Familienkultur identitätsschaffend und damit reflexiv.[40] Die Schnullerfee als Kulturphänomen bietet mehr als eine pittoreske Dekoration der kindlichen Lebenswelt. Sie ist eine moderne Erscheinung, die nicht nur subtil auf gegenwärtige Risiko-, Gesundheits- und Erziehungsdiskurse reagiert, sondern als Handlungsprogramm eine sehr handfeste Hilfe im mühsamen Geschäft der Orientierung im Wissensdschungel darstellt. Sie fungiert deshalb für die

39 Knecht/Hess (wie Anm. 32), S. 178.

40 Aufklärung, Verbürgerlichung und Pädagogisierung sind die Prozesse, die einerseits zur Abschaffung bzw. Zurückdrängung von Figuren der niederen Mythologie (z.B. Klapperstorch) geführt haben (vgl. auch Simon [wie Anm. 11]), andererseits aber auch den »Neuzugang Schnullerfee« ermöglicht und hervorgebracht haben. Kulturgeschichtlich gesprochen: Kaum hat das Ideal der emanzipativ-aufgeklärten Kindererziehung den Klapperstorch verabschiedet, betritt die Schnullerfee die Szene.

Eltern als ein konkreter Lösungsansatz in einer vertrackten Situation. Sie hilft aus der Zwickmühle zwischen Expertenrat, Beziehungswirklichkeit und praktischer Erfordernis. Als clevere Kulturleistung vermag sie es, die Situation auf einer anderen Ebene zu lösen als dort, wo die divergierenden Diskurselemente aufeinanderklirren. Ihre Wirksamkeit entfaltet die Schnullerfee, weil sie vielfältig eingebunden ist: Sie sattelt auf historische Vorläufer auf und bedient sich bewährter Strukturen. Ihre Verbreitung erfährt sie auf verschiedenen medialen und kommunikativen Wegen, dabei reagiert sie auf populäre Diskurse um Gesundheit und Wohlergehen. Und schließlich eröffnet sie den Eltern die Möglichkeit, zu jedem Kind performativ eine ganz eigene, auf die jeweiligen Bedürfnisse zugeschnittene Verabredung zu treffen und ins Werk zu setzen.

Wenn die Schnullerfee kommt, dann beschenkt sie nicht nur die Kinder sondern insbesondere auch die Eltern, denn sie hilft ihnen aus einer unübersichtlichen Lage. Beide glauben an die Schnullerfee. Die Kinder an ihre wesenhafte Existenz, die Eltern an ihre Wirksamkeit. Diese Re-Mystifizierung der Welt, wie sie sich in der Feenepisode ereignet, ist Teil einer Alltagspoetik, die beide brauchen: Kinder, besonders aber auch Erwachsene.

Timo Heimerdinger, Clever Culture.
The Dummy Fairy as Parental Risk Management

Departing from an understanding of everyday culture that calls for the practical application of cultural phenomena and expects that this is not limited to the man-made fabric of symbolic meanings, this paper proposes a conceptual-heuristic triad for cultural analysis: historicity, the mass media discourse, and performance. In practice this model is exemplified by a particular phenomenon of modern parenting: the dummy fairy. This narrative creation that was invented to wean small children from their pacifiers is not only a new addition to the pool of mythological figures but it also proves helpful in tackling the many hurdles of modern medical and pedagogical demands: its application should successfully wean children from the pacifier in a gentle, cooperative, and irreversible way. For parents it should serve as a cultural alternative of action in minimizing the ever-present risks in the weaning process.

»›Vor Ort‹ im Feld«?
Zur Kritik und Reakzentuierung des Lokalen als europäisch-ethnologischer Schlüsselkategorie*

Michi Knecht

»Vor Ort« und »im Feld« sind Metaphern professioneller Selbstverortung, mittels derer Journalistinnen und Reporter, Ethnologinnen und Volkskundler ihre Tätigkeiten beschreiben. Der Artikel skizziert, wie sich Lokalität und das Lokale im Rahmen ethnographischer Feldforschung konzipieren lassen, wenn man die Sensibilität für das unmittelbar sich entwickelnde Ereignis, die das Konzept des »vor Ort« konnotiert, mit der spezifischen Relationalität und Rekursivität des ethnologischen Feldbegriffs verbindet. An drei ethnographischen Beispielfeldern und an Hand von drei analytischen Fragmenten, die praxisanthropologisch ausgerichtet oder durch die Akteur-Netzwerk-Theorie inspiriert sind, werden Anregungen dazu diskutiert, wie die Europäische Ethnologie ihre Erforschung des Lokalen unter dem Signum intensivierter Globalisierung empirisch wie theoretisch reakzentuieren kann.

Der Begriff »vor Ort« gehört gegenwärtig eindeutig in den Bereich der Nachrichtensprache und nicht in das Gebiet der Wissenschaften. Forschende Volkskundler und die praktizierende Ethnographin gehen »ins Feld«, während Journalisten, Medienprofis oder Helferinnen und Helfer in Katastrophengebieten sich »vor Ort« aufhalten. In der Formulierung »vor Ort« klingt Atemlosigkeit an, Präsenz in Reichweite des unmittel-

* Dieser Text ist eine bearbeitete und erweiterte Fassung meines Vortrags im Rahmen der Insbrucker Bewerbungsgespräche für eine Professur in Europäischer Ethnologie 2008.

baren Geschehens, Mikrofone, Kameras, die Welt der Neuigkeiten, wie sie sich vor unseren Fernsehsofaaugen entwickelt. Die Perspektive »vor Ort«, wie man sie aus den Medien kennt, nimmt das Lokale stehend in den Blick: Panoramaschwenk über die Kulissen, dann Fokus und Zoom auf die wichtigsten Protagonistinnen oder Protagonisten der Szene.

Nach »vor Ort« wird man in der Regel eingeflogen, ins Feld hingegen reist man selbst. Der Ort der Feldforschung ist ein Raum, in dem die Forschenden für eine bestimmte Zeit unterwegs sind. Sie reisen, wandern oder machen Besuche, sie führen Gespräche, erkunden Umgebungen, kartieren Beziehungen und Kontexte. Ihre Präsenz ist zeitlich gestreckt und sozial eingebettet. Durch ihre Begegnungen, Kontakte und Interaktionen bauen Ethnographinnen und Ethnographen Verbindungen auf, die kumulativ die Kohärenz eines spezifischen Forschungsfeldes überhaupt erst mit herstellen. Obwohl im Begriff Feldforschung immer auch naturalistische Anmutungen mitschwingen – Feldarbeit, Bodenprobe, Naturobservation – ist das Feld der lokalen Forschung in der ethnologisch-volkskundlichen Forschungspraxis immer ein *Ort der Relationen*, in dem sich durch die Arbeit der Ethnographen im Lauf ihrer Forschungszeit eine spezifische Rekursivität herausbildet.[1]

»›Vor Ort‹ im Feld« – der Titel meines Vortrags verkoppelt die beiden unterschiedlichen Raumbezüge, um den Begriff des Lokalen im Feld einer Europäischen Ethnologie der Gegenwart zu überdenken. »›Vor Ort‹ im Feld« bringt den Blick auf das sich herausbildende Ereignis, das Gespür für die unmittelbare Gegenwart und das Interesse am »gerade Vergangenen« sowie an der »nahen Zukunft«[2] mit den heterogenen Verknüpfungen, der spezifischen Temporalität und der rekursiv-interaktiven Sinnproduktion ethnographischer Feldarbeit zusammen, um neue Perspektiven auf das Lokale als angestammten Gegenstand der Europäischen

1 Vgl. George Marcus: Introduction: notes toward an ethnographic memoir of supervising graduate research through anthropology's decades of transformation. In: James D. Faubion, George Marcus (Hg.): Fieldwork is Not What it Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition. Ithaca und London 2009, S. 1–31, hier S. 12.

2 Die »jüngste Vergangenheit« und »die nahe Zukunft« sind Bestimmungen von Zeitlichkeit, die der amerikanische Kulturanthropologe Paul Rabinow zur Charakterisierung »sich ereignender Formen« oder von »assemblages« benutzt. Sie stehen im Zentrum einer von ihm konzipierten »Anthropologie der Gegenwart«. Vgl. Carlo Caduff, Tobias Rees: Einleitung: Anthropos plus Logos. Zum Projekt einer Anthropologie der Vernunft. In: Paul Rabinow: Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung. Frankfurt am Main 2004, S. 7–28, hier S. 25.

Ethnologie zu skizzieren. Dabei geht es mir zunächst um die Kritik von zwei konventionellen, weit verbreiteten, aber unterschiedlich ausgerichteten Lokalitätsbegriffen. Der eine Begriff von Lokalität setzt das Lokale selbst und einen Isomorphismus von Raum, Sprache und kultureller Identität quasi vor-empirisch voraus. Er beruht auf der Annahme, dass ein bewohntes Gebiet, die soziale Bedeutung des Ortes für die Bewohner und zumindest partiell geteilte Wertvorstellungen im Regelfall deckungsgleich sind. Der andere Lokalitätsbegriff tendiert zu einer Überbetonung von De-Territorialisierung, Mobilitäten und globalen »Flüssen«. Er sieht das Lokale ebenfalls als vorgegebenen Ort, in dem sich die Aneignung von transregionalen, transnationalen oder globalen Objekten, Praxen oder Imaginationen untersuchen lässt. Das Lokale wird hier zu einer Art Spielstätte und bloßen Durchgangsstation überregionaler Zusammenhänge. Der Tendenz nach scheint es durch Mobilität und Deterritorialisierungsprozesse untergraben oder entwertet zu werden. Beide Konzepte von Lokalität richten den Blick nicht darauf, wie das Lokale selbst in Interaktion mit translokalen Einflüssen restrukturiert und reproduziert wird. Und beide sind zu eindimensional, um kulturelle Dynamiken und globale Verflechtungszusammenhänge des Lokalen angemessen abzubilden.

Als Alternative schlage ich in diesem Vortrag eine Untersuchungsperspektive auf Lokalität vor, die die *simultane Produktion von Lokalität und Trans-Lokalität* mit einer Perspektive auf *Prozessualität und Emergenz* verbindet. Ins Zentrum ethnographischer Lokalstudien rücken damit Fragestellungen, die das Partikulare des Lokalen weder einseitig und ausschließlich aus seiner historischen Genealogie heraus rekonstruieren, noch es ausschließlich als Effekt seiner Auseinandersetzungen mit überregional oder global verfügbaren Ideen, Stilen, Wissensformen, Technologien und Gütern interpretieren. Vielmehr geht es darum, in der ethnographischen Rekonstruktion beides zusammen zu denken und dabei das jeweilige Verhältnis von Persistenz und Wandlung möglichst komplex in den Griff zu bekommen.

Das Lokale konstituierte immer den primären Forschungszugang der Europäischen Ethnologien[3]. Es bietet einen Rahmen zur Analy-

3 Ich spreche von Europäischen Ethnologien im Plural, da ich mich dezidiert auf zwei unterschiedliche, aber im deutschsprachigen Wissenschaftsraum eng miteinander verknüpfte Fachtraditionen beziehe: zum einen auf die Europäische Ethnologie, die sich seit den 60er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts aus der Volkskunde heraus entwickelt hat und durch die neue Fachbezeichnung nicht nur national definierte Ele-

se des Alltags, ein Szenarium zur mikroanalytischen Untersuchung der Lebenswelten unterer Schichten, der »Vielen« und der Multitude. Und sehr viel stärker als das in anderen Kultur- und Sozialwissenschaften der Fall ist, waren und sind die Themenfelder, Zugänge und Fragestellungen europäisch ethnologischer Institute, ja, oft ihre gesamten Arbeitsprogramme, durch lokale Konstellationen und die Spezifik ihres jeweiligen Ortes geprägt. Als Disziplin ist die Europäische Ethnologie/Volkskunde immer selbst Teil der lokalen Szene. Dem Lokalen haftet aber häufig auch der interdisziplinäre Verdacht der Nichtigkeit und des Banalen an. Nicht selten wird mit dem Begriff »Lokalstudie« beispielsweise eine Untersuchungsform assoziiert, die ausschließlich lokal von Bedeutung ist und überregional keine Resonanz findet – sei es, weil sie lediglich bereits längst etablierte Untersuchungsperspektiven an einem weiteren Ort einmal mehr durchexerziert und darüber hinaus keine Perspektiven eröffnet, sei es, weil ihre Relevanz sich tatsächlich auf die Deskription lokaler Besonderheiten begrenzt.[4]

mente einer älteren Volkskunde aushebelt und ihren Zuständigkeitsbereich ausweitet, sondern vor allem auch auf internationale Entwicklungen reagiert. Zum anderen auf eine Europäische Ethnologie, die sich aus den Forschungstraditionen der amerikanischen Kulturanthropologie sowie der britischen Sozialanthropologie heraus gebildet hat und heute etwa in der Anthropological Society of Europe beheimatet ist. Beide Fachtraditionen weisen neben großflächigen Überschneidungen Unterschiede in der methodischen Feinausrichtung auf, in der Verbindung historischer mit ethnographischen Forschungen sowie in der Bezugnahme auf distinkte Fachtraditionen und Diskursmilieus, sie vermischen sich aber institutionell und in der Forschungspraxis immer mehr. Vgl. dazu ausführlicher Michi Knecht: Zwischen Religion, Biologie und Politik. Eine kulturanthropologische Analyse der Lebensschutzbewegung. Münster 2006, S. 50–61.

4 Natürlich gibt es im Fach auch eine stattliche Reihe von Lokalstudien, die interdisziplinär breit wahrgenommen wurden und längst Klassiker sind, weil sie selbst modellhaft Forschungsdesigns und Fragestellungen etablierten. Exemplarisch und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit wäre hier beispielsweise zu erinnern an die Zillertalstudie von Utz Jeggle und Gottfried Korff: Zur Entstehung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: Zeitschrift für Volkskunde 70, 1974, S.39–57; an Edit Fél's und Tamás Hofers Untersuchungen zu Átány, u.a. Tamás Hofer: Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány. Göttingen 1972; sowie an Gisela Welz' urbananthropologische Studie zu einem Wohngebiet und dessen Straßenleben in Bushwick, Brooklyn: Street Life. Alltag in einem New Yorker Slum. Frankfurt a.M. 1991.

Gegenwärtig jedoch steht das Lokale interdisziplinär wieder hoch im Kurs, vor allem im Kontext empirischer Globalisierungs- und Transnationalisierungsforschung. Nicht als vorgegebener, fixierbarer Raum und nicht als unproblematische Qualität des sozialen Lebens, in dem man aufgeht, sobald man das Arbeitszimmer in der Universität verlässt, um Feldforschung zu betreiben, sondern als relationale, heterogene, und häufig konflikthafte Kategorie[5]. Komplexe Regimes der Mobilität und der Immobilität bilden den Rahmen, innerhalb dessen Lokalisierungspraktiken in der Gegenwart untersucht werden können.

Mein Beitrag unternimmt zunächst einen kurzen Ausflug in die neuere Wissenschaftsgeschichte und fragt nach einigen der Faktoren, die dazu beigetragen haben, die Bedeutung des Lokalen interdisziplinär aufzuwerten. In einem zweiten Schritt zeige ich, wie praxistheoretisch fundierte sowie durch die Akteur-Netzwerk-Theorie inspirierte Fragen nach den *simultanen Herstellungsweisen des Lokalen und des Translokalen unter dem Vorzeichen intensivierter Globalisierung* an Bedeutung gewonnen haben. Im Anschluss daran diskutiere ich an drei Beispielen aus eigenen Forschungsfeldern Forschungsfragen und mögliche Theoriefragmente, die sich aus dem Geist der Ethnographie um die Analyse lokal-globaler Verflechtungszusammenhänge bemühen.

Zur Reakzentuierung des Lokalen unter dem Vorzeichen intensivierter Globalisierung

Die Einheit des Ortes und die Idee des geschlossenen, sich selbst reproduzierenden Dorfes sind historische Irrtümer, darauf hat Hermann Bausinger in »Volkskultur in der technischen Welt« bereits 1961 hingewiesen. Es sind fixe, aber falsche Vorstellungen, denn noch die entlegensten alpinen Bergtäler, jede bewohnte Insel, auch Dörfer in peripheren Gebieten waren und sind in überregionale Kommunikations- und Austauschbeziehungen eingebettet.[6] Wenn heute von intensivierter Globalisierung ge-

5 Arjun Appadurai betont die generelle Konflikthaftigkeit von Lokalisierungsprozessen: »[...] the task of producing locality (as a structure of feeling, a porperty of social life and an ideology of situated community) is increasingly a struggle.« Appadurai: Modernity at Large. Minneapolis 1996, S. 213.

6 Hermann Bausinger: Volkskultur in der technischen Welt. Frankfurt a.M., New York 1986 [1961], S. 65 f.

sprochen wird, dann steht dieser zeitgenössische Globalisierungsschub im Kontext einer 600-jährigen Geschichte Europas in Interaktion mit der restlichen Welt.[7] Über diese Zeitspanne hinweg lassen sich spezifische Zäsuren (etwa die Jahre 1500, 1750, 1945) markieren und besondere Phasen einer akzelerierten Entgrenzung von Lebenswelten konstatieren (für Europa etwa während langer Phasen des 19. Jahrhunderts und während der letzten circa 40 Jahre) sowie eine generelle Zunahme von Verflechtungen und translokalen Kooperationen.[8]

Im Kontext einer mittlerweile globalen, wenn auch von wachsenden Disparitäten und Asymmetrien durchzogenen »Auflösung der Horizonte« und »Verfügbarmachung von Gütern«[9]erlebt das Lokale eine Renaissance. In den verdichteten und ausgedehnten Verflechtungszusammenhängen der Gegenwart kann es in seiner Existenz weniger leicht als Gegeben vorausgesetzt werden; es bildet sich vielmehr in Interaktion mit translokalen und überregionalen Konstellationen wie mit historisch übermittelten Dimensionen kontinuierlich heraus. Wie genau das von statten geht wird besonders in der Stadtanthropologie, unterschiedlichen Regionalwissenschaften und der sozial- und kulturwissenschaftlichen Globalisierungsforschung untersucht. Die frühe sozial- und kulturwissenschaftliche Globalisierungsforschung der 70er und 80er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts beschrieb das Globale und das Lokale zunächst als Gegensatz. Einflussreich war die Idee einer fortschreitenden Deterritorialisierung. In dieser Perspektive wirkte Globalisierung als primär de-lokalisierende Macht, die grosso modo die Bedeutung des Lokalen entwertete. Für Lokalstudien schien damit eine Verlustperspektive vorgegeben. Die implizite Erwartungshaltung war auf eine abnehmende Bedeutung lokaler Bindungen und Gemeinschaften geeicht. Wo auf Prozesse der Aufwertung, etwa der urbanen Gentrifizierung oder der touristischen Nutzbarmachung, ein neuer Lokalismus folgte und gefeiert wurde,

7 Eric R. Wolf: Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Frankfurt 1986.

8 Vgl. Jürgen Osterhammel, Niels P. Petersson: Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen. München 2003; Keven O'Rourke, Jeffrey G. Williamson (Hg.): Globalization and History. The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy. Boston 1999. Je nach Weltregion, Perspektive und lokaler historischer Erfahrungen variieren die Geschichten der Globalisierung natürlich beträchtlich.

9 Bausinger (wie Anm. 6).

erschien er primär als Zur-Schau-Stellung oder instrumentelle Inszenierung: das Lokale als besonderes Flair, gepflegte Ästhetik und historische Imprägnierung. Solche »Second Hand-Lokalismen« wurden weniger als Anzeichen für neue Bedeutungen des Lokalen gelesen denn als Indiz für die allmähliche Homogenisierung von Weltkulturen – schienen sich solche Trends doch in urbanen Quartieren ganz verschiedener Städte und in weit voneinander entfernten Urlaubsregionen zu gleichen.[10] Im Rahmen der »global city«-These etwa, die unter anderem von der amerikanischen Soziologin Saskia Sassen entwickelt worden war, wurden lokale Aufwertungsprozesse und das neue lokale Bewusstsein in Stadtteilen unterschiedlicher Weltstädte – von London, New York oder Tokio – primär als Effekt oder Ergebnis der Interaktion und Konkurrenzsituation dieser Weltstädte untereinander gedeutet.[11] Die in den »global cities« ablaufenden Restrukturierungsprozesse des Lokalen schienen relativ abgekoppelt sowohl von ihrem jeweiligen »Hinterland« zu verlaufen als auch von ihren Nationalstaaten, und sie wiesen ähnliche Muster, Entwicklungsphasen und Richtungen auf. So verschieden diese Weltstädte auch waren, ihre Transformation wies in die gleiche Richtung. Ihr urbanes Antlitz und ihre Strukturen schienen sich anzugleichen.

Allmählich sind die Grenzen dieser Perspektiven für ein Verständnis der dynamischen Restrukturierungsprozesse des Lokalen deutlich geworden. Das gegenwärtig dominante interdisziplinäre Deutungsparadigma im Bereich der Globalisierungsforschung geht von einer sehr viel komplexeren Beziehung zwischen Lokalem und Globalem aus, von einer Konstellation, die weniger eindeutig zu einem Bedeutungsverlust des Lokalen führt und deren Entwicklung in verschiedene Richtungen laufen kann – in Richtung einer gegenseitigen Bedeutungsverstärkung von Lokalem und Globalem etwa oder hin zu neuen Mustern von Diversität und Differenz. »Lokal-global«, dieses Verhältnis wird nun nicht mehr dichotom gedacht. Es steht vielmehr für ein Ineinander und Miteinander – von dem kanadischen Soziologen Robertson treffend mit dem Be-

10 Johanathan Xavier Inda, Renato Rosaldo: Introduction: a world in motion. In: Dies. (Hg.): The Anthropology of Globalization. A Reader. Malden, MA., Oxford, S. 1–34.

11 Vgl. Saskia Sassen: The Global City: New York, London, Tokyo. 2. Auflage, Princeton 1991; Dies.: Cities and communities in the global economy. In: Neil Brenner, Roger Keil (Hg.): The Global Cities Reader. London, New York 2006, S. 89–95.

griff »glokal« belegt, von anderen als Hybridisierung beschreiben[12] –, das neuartige Unterscheidungen hervorbringt. Deutlich geworden ist: Das Lokale ist nie nur lokal und das Globale nicht bloß global; ihre jeweiligen Besonderheiten bestimmen sich vielmehr in Zusammenkünften.[13] Genauso wenig kann das Lokale einfach als »verkleinertes Abbild« globaler Verhältnisse gesehen werden.[14]

Hinzu kommt die Einnahme einer Perspektive, die auch translokale, verstärkt grenzüberschreitende Beziehungen, Netzwerke, Orientierungen und Verbindlichkeiten ethnographisch in den Blick nimmt. Die Transnationalismus-Forschung hat in den letzten zwei Jahrzehnten einen Boom erlebt; vor allem natürlich deshalb, weil transnationale, mehr oder weniger auf Dauer gestellte Beziehungen unterschiedlicher Alltagsakteure in verschiedene Regionen oder Staaten – auch über große Distanzen hinweg – immer alltäglicher werden und immer stärker die Lebenswirklichkeiten vieler Menschen prägen.[15] Das Konzept des Transnationalismus bezieht sich im Vergleich zu »Globalisierung« auf überschaubarere, manchmal nur regional relevante Phänomene. Von Aihwa Ong wird Transnationalismus als ein Spannungsverhältnis definiert, in dem grenzüberschreitende Aktivitäten mit bestehenden, lokal, regional oder national begrenzten Ordnungen verknüpft werden, *ohne* dass die Rele-

12 Roland Robertson: Glocalization: space, time and social theory. In: Journal of International Communication 1(1), 1994, S. 33–52; Jan Nederveen Pieterse: Globalization & Culture. Global Mélange. Lanham, Boulder u.a. 2004.

13 Am Beispiel der SARS-Epidemie (»Severe Acute Respiratory Syndrome«, Schweres Akutes Atemwegsyndrom) skizzieren die Münchner Soziologen Michael Schillmeier, Wiebke Pohler: Kosmo-politische Ereignisse. Zur sozialen Topologie von SARS. In: Soziale Welt, 57. Jg., 2006, S. 331–349, eine »topologische« Analytik und Terminologie zur Beschreibung grenzüberschreitender Ereignisse, die zugleich global und lokal wirksam sind, aber den Maßstäben von »Mikro« und »Makro« nicht entsprechen.

14 Vgl. Michael Burawoy: Grounding globalization. In: Ders. u.a. (Hg.): Global Ethnography. Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World. Berkeley, Los Angeles 2000, S. 337–350.

15 Für Deutschland hat Steffen Mau interessante empirische Daten über die Verbreitung und Alltäglichkeit von transnationalen Beziehungen und Orientierungen vorgelegt, vgl. vor allem Steffen Mau: Transnationalisierung von unten. Die Entgrenzung individueller Lebenswelten. In: WZB-Mitteilungen 114, Dezember 2006. Elektronisch verfügbar unter http://www.wzb.eu/publikation/pdf/wm114/40.pdf (aufgerufen am 20.2.2010); sowie Steffen Mau: Transnationale Vergesellschaftung. Die Entgrenzung sozialer Lebenswelten. Frankfurt a.M., New York 2007.

vanz der einen Dimension die der anderen notwendiger Weise schmälert.[16] Nachdem der Begriff seit den 1960er Jahren zunächst in Bezug auf Wirtschaftsunternehmen und politische Organisationsformen diskutiert wurde, entstand in den 90er Jahren eine breit angelegte ethnographische und ethnologische Forschung zu transnationalen Lebenswelten vor allem im Kontext von Migration. Erst in letzter Zeit wird das Konzept auch in andere Bereiche – Recht, Religion, Wissenschaft, Technologie und Medizin, etwa – übertragen.[17] Bisweilen kommt es zu einer Überbetonung von Mobilität und Beweglichkeit, dann erscheinen die Verhältnisse allzu veränderlich, in naturalistischen Metaphern ist von »Strömen« und »Flüssen« die Rede und überregionale Einbindungen und Zirkulationen nehmen in den empirischen Forschungen wie analytischen Befunden mehr Platz ein als die Untersuchung von Immobilität und Beharrung, von undurchlässigen Grenzen, konflikthaften Transaktionen und historischen Grundierungen.[18] Insgesamt jedoch wird gerade durch die Transnationalisierungsforschung die Frage voran getrieben, wie der soziale und kulturelle Alltag unterschiedlicher Akteure »vor Ort« durch translokale Prozesse und Praktiken sowie überregionale bis globale Verbindungen restrukturiert und reproduziert wird.

Praxisanthropologische und Akteur-Netzwerk-Theorie – beeinflusste Perspektiven auf die Produktion von Lokalität

Ohne Frage hat das Lokale im Kontext der kultur- und sozialwissenschaftlichen Transnationalismus- und Globalisierungsforschung an Bedeutung gewonnen. Genau *wie* jedoch die simultane Produktion von Lokalität und

16 Aihwa Ong: Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality. Durham, London 1999, S. 6.

17 Vgl. Michi Knecht: Transnationalisierung. In: Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis. Hg. v. Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, Andre Gingrich, Frankfurt a.M. 2010 (in Druck).

18 Vgl. Gisela Welz: »Sighting/Siting Globalization«. Gegenstandskonstruktion und Feldbegriff einer ethnographischen Globalisierungsforschung. In: Sonja Windmüller, Beate Binder, Thomas Hengartner (Hg.): Kultur – Forschung. Zum Profil einer volkskundlichen Kulturwissenschaft. Münster 2009, S. 195–210, hier S. 203. Zur Kritik naturalistischer Metaphern in der ethnologischen Globalisierungsforschung s.a. Anna Tsing: Friction. An Ethnography of Global Connection. Princeton, Oxford 2005, besonders S. 11 f.

Translokalität und damit die Restrukturierung des Lokalen in Auseinandersetzung mit überlokalen oder translokalen Konstellationen vor sich geht, ist eine zunächst offene Frage. Diese Offenheit kurbelt die empirisch-ethnographische Forschung an. Neue Forschungsdesigns werden entwickelt und allmählich entsteht, zunächst in Form von Fragmenten und Einzelbausteinen, ein analytisches Vokabular, das vielleicht zur weiteren theoretischen Ausarbeitung einer ethnologischen Lokalisierungsforschung unter dem Signum intensivierter Globalisierung beitragen kann.

Drei theoretische Fallstricke möchte die gegenwärtige ethnologisch-ethnographische Forschung zum Lokalen unter intensivierten Globalisierungsbedingungen umgehen: *Erstens* soll »das Lokale« als sozialer *und* physischer Raum, in seinen raumzeitlichen Strukturen, Infrastrukturen und Materialitäten genauso wie in seinen Imaginationen und Bedeutungsdimensionen, nicht mehr einfach als gegeben vorausgesetzt werden. Hier gab es in der Vergangenheit eine Tendenz, zwar Diskurse, Bilder und die gesamte Bedeutungsproduktion über das Lokale in ihren Genealogien und in ihrer sozialen Verteilung zu erforschen, aber die materielle Verortung, die räumlichen, baulichen, geographischen und landschaftlichen Grunddimensionen von Lokalität aus der ethnographischen Forschung auszuklammern. *Zweitens* wurde das Lokale häufig als feststehender Rahmen gesetzt, innerhalb dessen dann all das, was der globalen Bewegung von »Ent-Ankerung« und »Wiederaneignung«[19] unterworfen ist – Waren und Lebensstile, kulturelle Traditionen und Ideen, Wissensformen und Technologien –, was mobilisiert und rekontextualisiert werden kann, angeeignet und modifiziert wird. Dabei wurde zwar die lokale Bedeutungsproduktion als flexible und heterogene Praxis beschrieben; die Konturen des Lokalen selbst schienen jedoch relativ konstant zu bleiben. *Drittens*

19 Dies als Übersetzungsversuch der viel zitierten Formulierung Anthony Giddens, »[...] all disembedding mechanisms interact with re-embedding contexts of action.« In: The Consequences of Modernity. Stanford 1990, S. 80. Ein englischsprachiger Versuch, den von Giddens so bezeichneten sozio-historischen Prozess genauer zu fassen, findet sich bei Robert J. Foster. Er beschreibt »disembeddings« als Mechanismen, »[...] that lift out social relations from localized contexts of interaction and stretch them out or restructure them across indefinite spans of time-space«, während »reembedding« all jene Anstrengungen subsumiert, die Menschen unternehmen, »to make themselves at home in the modern world.« Robert J. Foster: Bargains with modernity in Papua New Guinea and elsewhere. In: Bruce M. Knauft (Hg.): Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies. Bloomington, Indianapolis 2002, S. 57–81, hier S. 66 und 67.

schließlich war mit diesen Zugängen ein Verständnis der Austauschdynamik zwischen lokal und global als *Transfer* verbunden, die als unterkomplex bezeichnet werden muss: Das Lokale erschien in dieser Perspektive als bloßer Empfangs-Ort, an dem unilinear konzipierte Trickle-Down-Effekte niedergehen.[20] Rekursivität, komplexere Zickzack-Bewegungen, Rückkoppelungsschleifen oder interaktivere Verhältnisse zwischen lokal und global sind in dieser Terminologie nicht abzubilden.

Um Anregungen für eine Rekonzeptualisierung der Verflechtungszusammenhänge zwischen lokal und global zu gewinnen, lohnt sich ein Blick in die neuere interdisziplinäre Raumtheorie und in die Praxistheorie und zwar gerade in jene ihrer Varianten, die sich von der Akteur-Netzwerk-Theorie haben inspirieren lassen.

Die Akteur-Netzwerk-Theorie ist ein zunächst im Bereich der sozialwissenschaftlichen Wissenschafts- und Technikforschung entstandenes Forschungsprogramm mit spezifischer Methodik und einer Terminologie, die auf Relationen, Verbindungen und Übersetzungen fokussiert.[21] Relevant im Kontext eines Überdenkens der Kategorie des Lokalen ist vor allem, dass die Akteur-Netzwerk-Theorie die seit der Moderne gängigen und durchgesetzten Trennungen zwischen Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt in Frage stellt und damit natürlich auch die Grenzen der Sozial- und Kulturwissenschaften durchlässiger macht. Zu den heterogenen und hybriden Konstellationen, die die ANT beobachtet – interaktive Verflechtungszusammenhänge aus Akteuren, Infrastrukturen, Technologien, Diskursen und Imaginationen –, zählen nicht nur humane Akteure, sondern alle Partizipanden, »die an Praxis teilhaben und in ihre Dynamik verwickelt sind: Menschen und andere Lebewesen, Körper und Textdokumente, Artefakte und Settings.«[22] Gleichzeitig verschieben praxisanthropologische Ansätze die forschende Aufmerksamkeit weg von Objekti-

20 Stefan Beck: Globalisierte Reproduktionsregimes. Anmerkungen zur Emergenz biopolitischer Handlungsräume. In: Ders., Nevim Cil, Sabine Hess, Maren Klotz, Michi Knecht (Hg.): Verwandtschaft machen. Reproduktionsmedizin und Adoption in Deutschland und der Türkei. Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge, 42, 2007, S. 124–151, hier S. 134.

21 Vgl. als deutschsprachige Einführung Andréa Belliger, David J. Krieger (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld 2006.

22 Stefan Hirschauer: Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns. In: Karl H. Hörning, Julia Reuter (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, S. 73–91, hier S. 74.

vationen und Subjektivationen hin zu Inter-Aktivitäten, im Kontext einer ethnographischen Lokalitätsforschung also hin zu Lokalität als Verb (»lokalisieren«) und Relation. Eine Akteur-Netzwerk-inspirierte und praxistheoretisch informierte Perspektive auf Lokalitäten würde demnach nicht nur nach Beschreibungs- und Identifikationsdimensionen des Lokalen fragen, sondern auch nach infrastrukturellen und materiellen Dimensionen, also etwa nach der sozialen Produktion und Konstruktion von physischer sowie gebauter Umwelt. Sie würde zudem vornehmlich Relationen und interaktive Transaktions-, Vergleichs-, und Beheimatungspraktiken in den Blick nehmen, die in die simultane Herausbildung von Lokalität und das Lokale überschreitenden Netzwerken involviert sind.

Die Raumtheorie[23] wiederum versucht, die durch intensivierte Mobilitäten, Verbindungen und Transaktionen entstehenden neuen Räumlichkeiten als eben dies – als neu im Sinne von *emergenten*, vorher so nicht bekannten Phänomenen – ernst zu nehmen und hinsichtlich ihrer Besonderheiten begrifflich zu präzisieren. Linearität, Metrik, Distanz und euklidische Raumkonzepte, so ist hier der Eindruck, bilden kein ausreichend flexibles Vokabular, um transnationale »scapes«[24] und die plötzlichen

23 Die neue, interdisziplinäre Raumdebatte hat mittlerweile einen vielstimmigen, um nicht zu sagen unüberschaubaren Textkorpus hervorgebracht; eine gute Orientierung bietet Thomas Bürk-Matsunami: Raumtheoretische Positionen in angloamerikanischen und deutschsprachigen sozial- und kulturwissenschaftlichen Publikationen seit 1997. Ein Literaturbericht. Elektronisch veröffentlicht unter http://raumsoz.ifs.tu-darmstadt.de/forschung/fo05-literatur/lit-raumtheorie.pdf (aufgerufen am 20.2.2010). Eine Synthese der neueren *kulturanthropologischen* Überlegungen zu Raum findet sich in Setha M. Low: Towards an anthropological theory of space and place. In: Semiotica 175, 2009, S. 21-37. Aus der Perspektive der Akteur-Netzwerktheorie argumentiert John Law: Objects, spaces and others. Online Veröffentlichung der Universität Lancaster, Centre for Science Studies, 2003 unter http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/so027j.html (aufgerufen am 22.2.2010).

24 Der Begriff »scape« geht auf den Kulturanthropologen Arjun Appadurai zurück, der mit diesem Terminus auf die Etablierung neuer sozial-räumlicher Formationen hinweist, die sich in Auseinandersetzung mit weitgehend global verfügbaren Produkten, mobilen Ideen und transnationalen Bewegungen herausbilden. Grenzüberschreitende »scapes« sind kein Novum, sondern Appadurai zufolge spätestens mit dem Zeitalter der Sklaverei entstanden. Typisch für die grenzüberschreitenden Räume der Gegenwart seien jedoch die Geschwindigkeit wechselnder Verbindungen, das Volumen sowie das Ausmaß globaler Verflechtungen. Vgl. Arjun Appadurai: Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology. In: Richard G. Fox (Hg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fé, N.M. 1991, S. 191–210.

Nähen, »Faltungen«[25], Biegsamkeit und Beweglichkeit spätmoderner Topologien zu beschreiben sowie ihre Differenz zu den Räumlichkeiten klassischer Nationalstaaten aufzuzeigen. Erprobt werden deshalb Zugänge zu städtischen Räumen oder anderen Lokalitäten, die Orte nicht mehr als begrenzt, sondern als »offene Intensitäten« konzipieren und die die Medialisierung der Räume und ihr Durchkreuzt-Sein von translokalen Netzwerken berücksichtigen.[26]

Eine praxiographisch orientierte Ethnologie oder Volkskunde kann solche konzeptionellen Vorklärungen aus der empirischen Forschungserfahrung heraus weiterentwickeln. In Frage steht, wie die Ordnungen, Dynamiken und Muster des Lokalen und des Trans-Lokalen durch eine Vielzahl von Handlungen kontinuierlich, aber auch kontingent und gefährdet immer wieder neu hervorgebracht werden. An drei nur knapp zu skizzierenden Beispielen aus meiner eigenen Forschungspraxis will ich im folgenden Bausteine für ein besseres Verständnis gegenwärtiger Restrukturierungsprozesse des Lokalen skizzieren.

Lokale Projekte der Globalisierung

Um Globalisierung zu spezifizieren (Globalisierung ereignet sich immer in partikularen Ausformungen), zu pluralisieren (sie gestaltet sich in höchst unterschiedlichen Verhältnissen und Formen) und zu lokalisieren (Globalisierung findet letztlich immer vor Ort statt), hat die Kulturanthropologin Anna Tsing eine Forschungsperspektive vorgeschlagen, die ganz einer interaktiven Analytik folgt.[27] Jenseits von Konzepten wie etwa »time-space-compression«, »Transfer« und »Zirkulation«, die gewisse Automatismen suggerieren oder anstrengungslose, natürliche Bewegungen nahelegen, geht es Tsing um die Reibungsenergie (»friction«), die im Zusammentreffen unterschiedlicher Akteure und Anliegen entsteht. Sie betont die »[...] awkward, unequal, unstable, and creative qualities of in-

25 Vgl. Michel Serres, Bruno Latour: Conversations on Science, Culture and Time. Ann Arbor, MI 1995, S. 60.

26 Vgl. Richard G. Smith: World city topologies. In: Neill Brenner, Roger Keil (Hg.): The Global Cities Reader. London und New York, S. 400–406, hier S. 403.

27 Tsing (wie Anm. 18); Anna Tsing: Conclusion: the global situation. In: Inda, Rosaldo (wie Anm. 10), S. 453–486.

terconnection across difference«[28], die für die Entwicklung lokal-globaler Verbindungen in je spezifischen Ausprägungen formativ sind. Tsing unterstreicht die Bedeutung von Umwegen und Missverständnissen, Dialogen und Konfrontationen, Fehlschlägen, Aufwand und Anstrengungen, ohne die lokal-globale Vernetzungen, Zusammenkünfte und Kooperationen nicht realisiert werden.[29] Ihre ethnographischen Fallstudien sollen zeigen, wie *Globalismen* – also all jene Aspirationen, Orientierungen und Handlungen, durch die sich Menschen in Gegenwartsgesellschaften auf die »Welt als Ganzes« beziehen, auf reale, materielle oder imaginäre Zustände des Globalen – und wie *Globalität* – die Verbreitung und Verfügbarkeit von Waren, Medien und Technologien, Beschleunigung, Mobilität – das Lokale als soziale Form mit hervorbringen und wie gleichzeitig neue, translokale Verbindungen entstehen. Als Untersuchungseinheit schlägt sie »Projekte« der Globalisierung vor: »relatively coherent bundles of ideas and practices as realized in particular times and places.«[30]

Ein Beispiel für ein solches lokales Projekt der Globalisierung ist der Berliner Karneval der Kulturen, ein seit 15 Jahren immer an Pfingsten stattfindender Umzug mit Straßenfest, Kinderkarneval und breitem musikalischem Begleitprogramm, der einen – politisch und von signifikanten Teilen der Bevölkerung gewünschten – Kosmopolitanismus Berlins sowie die »Vielfalt seiner Kulturen«, Ethnien, Religionen, Sprachgruppen und Nationen in Szene setzen will und zelebriert.[31]

28 Tsing (wie Anm. 18), S. 4.

29 Ebd.

30 Tsing (wie Anm. 27), S. 472. Gisela Welz und Annina Lottermann haben Tsings Forschungsprogramm der »globalen Projekte« kürzlich auf »Projekte der Europäisierung« übertragen und erweitert, vgl. Gisela Welz, Annina Lottermann: Projekte der Europäisierung. Kulturanthropologische Forschungsperspektiven (= Notizen. Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt a.M.). Frankfurt a. M. 2009.

31 Diese Vielfalt ist jedoch nicht als Spiegelbild der Zusammensetzung der Berliner Bevölkerung zu sehen, da gerade die Weltregionen, aus denen im Verlauf der letzten 40 Jahre besonders viele Menschen nach Berlin eingewandert sind (Türkei, Osteuropa, die ehemalige Sowjetunion), im Berliner Karneval unterrepräsentiert oder gar nicht vertreten sind. Vgl. Michi Knecht und Levent Soysal (Hg.): Plausible Vielfalt. Wie der Karneval der Kulturen denkt, lernt und Kultur schafft. Berlin 2005, S. 14f.; Michi Knecht, Peter Niedermüller: The Politics of Cultural Heritage. An Urban Approach. In: Ethnologia Europaea, 32(2), 2002, S. 89–104.

Der Umzug bringt Vielfalt als Spektakel der Differenz auf die Straßenbühne: Über hundert Gruppen führen unterschiedliche Musikstile und Kostüme, verschiedenartige Masken, Paradewagen und Figuren in »vergleichbarer«, aber erkennbar unterschiedlicher Art und Weise vor und auf. Präsentiert werden entweder distinkte »Nationen« oder »Ethnien« (»Kroatische Gemeinde«, »Igbo Cultural Group Berlin«, »Bengalisches Kulturforum«) oder spezifische Berliner Mischungen (»Kidz 44 – wir sind Neukölln«), Kinder- und Jugendprojekte und politische Initiativen (»Für ein offenes Europa«). Darüber hinaus nehmen etliche Plattenlabel, lokale Clubs und Radiosender teil. Passanten wie Teilnehmerinnen und Teilnehmer durchlaufen aus distinkten Positionen heraus jeweils einen Parcours der inszenierten Verschiedenartigkeit.

Ähnliche Formen des Sommerkarnevals zirkulieren weltweit. Viele von ihnen sind karibischen Ursprungs. In Trinidad und auf benachbarten westindischen Inseln waren unterschiedliche europäische Karnevalsformen zunächst im Rahmen von Kolonialismus und Plantagenwirtschaft durch französische und spanische Siedler eingeführt worden. In Kämpfen um die Unabhängigkeit und das Ende der Sklaverei erfuhren diese Karnevale massive Umdeutungen, bevor sie schließlich nach dem Zweiten Weltkrieg entlang der Migrationsrouten karibischer Migranten nach London, New York und Sydney mit auswanderten. In einem damals im Niedergang begriffenen (und heute vollständig gentrifizierten) Arbeiter- und Migrantenstadtteil Inner-Londons wurde in den frühen 1960er Jahren der *Notting Hill Carnival* begründet, der binnen zweier Jahrzehnte zum größten britischen Volksfest heranwuchs. Meist nach dem Vorbild des Notting Hill Carnivals sind mittlerweile in über 50 Städten Großbritanniens, aber auch in Toronto und Brüssel, Lyon, Bielefeld und Montreal städtische Sommerkarnevale ins Leben gerufen worden, die häufig von karibischen oder südamerikanischen Traditionen geprägt sind, aber je nach den lokalen Gegebenheiten auch ganz andere sprachliche, kulturelle, stadtspezifische oder touristische Prägungen aufweisen können.[32] In den Anfangsjahren des Berliner Sommerkarneval war der Notting Hill Carnival auch für die damaligen Initiatoren des Karneval der Kul-

32 Vgl. Michi Knecht: Einleitung. In: Knecht, Soysal (wie Anm. 31), S. 13–30.

turen, der zeitweise unter dem Titel »NewKölln Carneval« firmierte, ein wichtiges Vorbild.[33]

Auch hinsichtlich anderer Dimensionen ist der Karneval der Kulturen ein transnationaler Prozess: Viele Teilnehmergruppen produzieren ihre Formationen, ihre Tanzdarbietungen und ihre Musik in Kollaboration mit Partnern anderswo: Kostüme werden in Berlin entworfen, von Verwandten oder Freunden in Rio de Janeiro aufwändig genäht und von dort in Containern nach Deutschland zurückverschifft. Anlässlich des Berliner Sommerkarnevals lassen lokale Capoeira-Gruppen renommierte Lehrer aus Südamerika oder New York einfliegen. Multidisziplinäre Künstlernetzwerke, wie der Afro-Karib-Express, verbringen Teile des Jahres in ihren Heimatländern oder pendeln in größeren Abständen zwischen Berlin und Bridgetown, Port-of-Spain oder Kingston hin und her. Viele Karnevalskünstler nehmen an Straßenkarnevalen in anderen Städten und auf anderen Kontinenten teil. Die sozialen Netzwerke und kulturellen wie ökonomischen Kompetenzen, die für ein professionelles Leben in Deutschland und die Teilnahme am Karneval unabdingbar sind, beruhen meist auf privaten Kontakten und semiprofessionellen Netzwerken in transnationalen Räumen.

Aber der Berliner Karneval der Kulturen ist nicht nur eine globale Form, er ist vor allem ein lokales Ereignis und in seiner besonderen Art und Weise nur in Kreuzberg und Neukölln denkbar. Sein sozialer und kultureller Nährboden sind die alternativen Projekte und Milieus der 80er Jahre, die lokalen Bewegungen und Szenen, das Selbstverständnis der Stadtteile als soziales Labor.[34] Über die Emblematik einer metonymischen Verbindung zwischen Kreuzberg und ganz Berlin wird der Kreuzberger Karnevalsumzug und seine kulturelle Vielfalt zum Symbol der Weltoffenheit der ganzen Stadt. Lokal spezifisch zeigt sich der Berliner Karneval der Kulturen gerade auch im Vergleich mit anderen europäischen Sommerkarnevalen. In der komparativen Sicht wird die Prägekraft lokaler und nationaler Migrationsregimes für die jeweils spezifischen Formen karnevalesker Repräsentation, Performanz und Teilhabemöglichkeiten deutlich, die sich in den verschiedenen Metropolen

33 Birgit Glindemann: Aneignungsprozesse oder: Wem gehört der Karneval? Vom soziokulturellen Abenteuer zur Institutionalisierung. In: Knecht, Soysal (wie Anm. 31), S. 31–52.

34 Vgl. Barbara Lang: Mythos Kreuzberg. Ethnographie eines Stadtteils (1961-1995). Frankfurt am Main 1998.

entwickelt haben. Schließlich kommt dem Karneval der Kulturen für seine Teilnehmerinnen und Teilnehmer über das eigentliche Fest hinaus, im alltäglichen Arbeits-, Berufs- und Freizeitleben, unterschiedliche lokale Bedeutung zu. Die Ortsbezogenheit[35] und die Relevanz lokal oder translokal verorteter Gemeinschaften variiert für unterschiedliche Karnevalsteilnehmerinnen und -teilnehmer stark: Für manche ist Kreuzberg-Neukölln Lebensstil, Knotenpunkt eines transnationalen Familiennetzes oder Heimat, für andere hat Lokalität im Sinn von »Identifizierung« oder »Gemeinschaft« kaum Bedeutung; sie leben ihr Leben weitgehend ortsunabhängig und nutzen Kreuzberg lediglich als Zwischenstopp oder Abschussbasis für weltweite Reisen. Für wieder andere stellt Kreuzberg einen Bezugspunkt politischen Aktivismus' dar, ein ungeliebtes biographisches Durchgangsstadium, eine pragmatische Lösung oder ein ortsspezifisches Ineinanderfallen von Lokalität, Transnationalität und Globalität: »Wenn ich das mal in Begriffe fassen soll [...], Kreuzberg in drei Worten, dann sage ich: ›Kreuzberg – Europa – die Welt‹.«[36]

Die ethnographische Perspektive auf den Karneval der Kulturen als lokales Projekt der Globalsierung hilft, die Vielfalt unterschiedlicher Ortserfahrungen und Standpunkte zu entschlüsseln und auf einer Meso-Ebene miteinander zu verknüpfen. Die Realität eines Großstadtviertels wie Kreuzberg, das hat Martin Albrow ganz wunderbar für den Londoner Bezirk Tooting gezeigt, konstituiert sich ja gerade in den Verbindungen und Überlappungen sehr unterschiedlicher Sphären sowie einer gro-

35 Ich folge in meinem Verständnis von Lokalität/Ort und Raum den Denkangeboten Michel de Certaus und John Agnews, die beide vorschlagen, Ort/das Lokale einerseits und Raum andererseits als zwei Pole eines Kontinuums zu begreifen und nicht als Gegensätze. Für de Certau ist das Kontinuum zwischen Ort und Raum durch differente soziale Praxen markiert. Er versteht Ort als verkörperte Erfahrung spezifischer Lokalitäten, während Raum stärker mit Bewegung und der Reflexion über Mobilitätserfahrungen zusammenhängt. Agnew sieht die Differenzen zwischen Ort/Lokalität und Raum als Abstufungen zwischen erfahrungsnahen und erfahrungsfernen Begrifflichkeiten, die jeweils zur Erkundung von Ort und Raum verwendet werden. Vgl. John Agnew: Space – place. In: Paul Cloke, Ron Johnston (Hg.): Spaces of Geographical Thought, London 2005, S. 81–96; Michel de Certeau: The Practices of Everyday Life. Berkeley u.a. 1994; Low (wie Anm. 23), S. 23.

36 Anja Früh, Meike Schmidt: »... Kreuzberg, Europa, die Welt«. Ein Stadtteil und sein Fest. In: Knecht, Soysal (wie Anm. 31), S. 53–72, hier S. 65.

ßen Diversität von Lebensstilen.[37] Es geht nicht nur um unterschiedliche Perspektiven auf »vor Ort«, sondern um unterschiedliche Realitäten, die in ihren Überschneidungen koexistieren und darin eine spezifische soziale Form rekursiver und von ihren Bewohnerinnen und Bewohnern aktiv reflektierter Lokalität hervorbringen.[38] Es bleibt ein Forschungsdesiderat für die nächsten Jahre, eine Beschreibung neuer Ordnungen des Lokalen unter dem Vorzeichen intensivierter Globalisierung weiter voran zu treiben, die die sich unterschiedlich artikulierenden Zeithorizonte, Raumausgriffe und Lebensstile zusammendenkt und in ihren lokalen Besonderheiten theoretisiert.

Lokalität als Effekt von Aneignungspraktiken

Mein zweites Beispiel entstammt dem Forschungsfeld öffentlicher und politisierter Religiosität. Gegenstand meiner Dissertation[39] war die Lebensschutzbewegung in Deutschland, die Teil einer auch transnational aktiven, vor allem von den USA ausgehenden Protestbewegung ist, die ich als »Kosmologie in Aktion« beschreibe. Die Mottos und Bilder, Broschüren und Demonstrationspraktiken dieser transnationalen Bewegung zirkulieren grenzüberschreitend, nicht nur durch die Kanäle der globalen Institution »katholische Kirche«, sondern auch durch die Netzwerke protestantischer Freikirchen. Für die christlich motivierte Lebensschutzbewegung in der DDR, die sich in den 70er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts formierte, kurz nachdem Abtreibung dort weitgehend legalisiert worden war, hatte die Aneignung von Bild- und Textmaterialien aus den USA oder dem westdeutschen Ausland eine besondere Bedeutung. Aufnahmen der frühen Entwicklung von Embryos und Föten etwa gehören heute zur Alltagskultur: »Es ist möglich geworden, im Zeitraffer den Gestaltwandel eines lebenden Fötus im Uterus, die Entstehung von Menschenähnlichkeit, seine Bewegungen und Reaktionen zu sehen und zu erleben. Die Bilder davon haben inzwischen über populäre Bücher, Illustrierte und

37 Martin Albrow: Travelling beyond local cultures. In: Frank J. Lechner, John Boli (Hg.): The Globalization Reader. 2. Auflage, Malden, MA 2004, S. 133–140.

38 Ebd.

39 Knecht (wie Anm. 3).

Fernsehfilme [...] die Wohnzimmer erreicht.«[40] Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre jedoch, als Ultraschall noch nicht Teil jeder Schwangerschaftserfahrung war und Embryo-Bilder des schwedischen Fotografen Lennart Nilsson erstmals in einer großen Reportage des »Stern« erschienen, waren diese Bilder ein Ereignis. Sie richteten Wahrnehmungs- und Sichtweisen sowie die Topographien des Werdens und Lebens nachhaltig neu aus. Wie sehr diese neuen Bilder beeindruckten, zeigt sich auch darin, wie viele Menschen sich an ihre erste Begegnung mit diesen Bilder noch lebhaft erinnern können. Eine Protagonistin der frühen Lebensschutzbewegung in der DDR erzählt 1992 bei einem Interview in Dresden:

»Und meine Schwester [im Westen] hatte zwei Kinder und als sie ihr zweites Kind bekam hat sie sich das Buch von Lennart Nilsson gekauft. Um dem ersten Kind zu zeigen, wie die Kinder im Bauch aussehen. Soweit können Sie gar nicht zurückdenken! Damals war das Baby im Mutterleib als Titelbild in einer Zeitschrift, auf dem ›Stern‹. Und man hat sich dann aufgeregt, weil diese Bilder dann so öffentlich gezeigt wurden. Es gab Leserbriefe. Aber meine Schwester war recht fortschrittlich und fand das toll. Und ich habe ihr dann geschrieben, dass sie mir das Buch schicken sollen; es kam tatsächlich durch! War schon leicht abgegriffen, nun ja. Wir haben dann versucht, die Bilder abzufotografieren, das hat auch geklappt und davon wurden Dias gemacht und das war das erste Material, was mein Mann dann hatte für die Jugendgruppen und seine Vortragsarbeit.«[41]

40 Wolfgang van den Daele: Der Fötus als Subjekt und die Autonomie der Frau. Wissenschaftlich-technische Optionen und soziale Kontrolle in der Schwangerschaft. In: Uta Gerhard, Yvonne Schütze (Hg.): Frauensituation. Veränderungen in den letzten zwanzig Jahren. Frankfurt a.M. 1988, S. 189–215.

41 Interview Frau H., Dresden, am 20.9.1992. Die Chronologie der Ereignisse weicht in dieser Schilderung etwas von der offiziellen Mediengeschichte des »öffentlichen Fötus« ab: Nachdem bereits 1962 in Geraldine Lux Flanagans Buch »Die ersten neun Monate des Lebens« (Reinbek bei Hamburg) zum ersten Mal Fotos zur Embryonalentwicklung in utero erschienen waren, machten 1965 die Bilder des schwedischen Fotografen Lennart Nilssons nach ihrer Veröffentlichung in der amerikanischen Illustrierten »Life« sowie im »Stern« Schlagzeilen. Das auf den gleichen Fotos beruhende Buch »Ein Kind entsteht« wurde deutschsprachig erstmals 1967 veröffentlicht. Es zeigt die Entwicklung des Embryos und Fötus an Hand von Bildern, die entweder mittels endoskopischer Verfahren im Körper der Frau gewonnen wurden oder die mit Hilfe stark vergrößernder Makrolinsen von toten Föten angefertigt wurden, die meist aus Eierstockschwangerschaften stammten. Die liberale Abtreibungsgesetzgebung der DDR fiel in das Jahr 1971.

Diese Bilder konnten nur privat und inoffiziell gezeigt werden. Abzüge wurden hergestellt, Dias von Dias kopiert, sie verloren ihre Farbigkeit, wurden dennoch wie Unikate gehütet, versteckt oder an andere Gruppen in der DDR ausgeliehen. Im Selbstverständnis der anti-staatlich eingestellten, kirchlich geschützten Gruppen vor Ort spielten sie eine wichtige Rolle. Anders als in der damaligen Bundesrepublik konnotierten diese Bilder im Kontext der DDR so etwas wie den Geist persönlich vermittelter Aufklärung gegen »staatliche Ideologien«. Die damals öffentlich nicht sichtbaren Kontakte der ostdeutschen Lebensschutzaktivistinnen nach Westdeutschland und in andere westliche Länder, die eng gestrickten, persönlichen Beziehungen und Netzwerke, die in dieser Zeit entstanden und innerhalb derer Bilder, Texte und Wissen weitergegeben wurden, ermöglichten nach der Wende eine erstaunlich schnelle Einbettung der DDR-Gruppen in überregionale Netzwerke.

Im Rahmen einer Begrifflichkeit des Transfers sind die – aus Platzgründen hier nur angedeuteten – Feinheiten translokaler Aneignungspraktiken in diesem Beispiel einer Bilderwanderung und Bild-Verwandlung kaum zu entschlüsseln. Der Transferbegriff suggeriert eine unidirektionale Bewegung. Er offeriert keine Denkwerkzeuge, mittels derer das Transformative dieser Aneignungspraktiken erhellt werden könnte – etwa die materielle wie symbolische Veränderung der Bild-Objekte selbst durch unterschiedliche Praktiken, die veränderten Subjektpositionen, die im Umgang mit diesen Bildern entstanden, und die sozialen Beziehungen, die sich um ihre Transaktion herum gruppierten.

Aber auch der Begriff der »Aneignungspraxen« hilft nur bedingt weiter, wenn es darum geht, die Produktion von lokaler Spezifik im Umgang mit Embryo-Darstellungen in den Lebensschutzgruppen der DDR und die simultane Entstehung transnationaler Verbindungen über die primäre Zirkulation dieser Bilder hinaus näher zu bestimmen. Denn »Aneignung« ist ein in den empirischen Kulturwissenschaften und der ethnologischen Forschung zwar sehr häufig verwendeter Terminus, zugleich handelt es sich aber auch um einen eher untertheoretisierten Begriff, der für lokal-globale Konstellationen noch nicht wirklich spezifiziert wurde. Aneignung adressiert in der Regel Praktiken des sich etwas zu Eigen Machens, bisweilen auch in dem Sinne, dass etwas genommen oder inkorporiert wird, das einem gar nicht unbedingt zusteht. In volkskundlichen und europäisch-ethnologischen Untersuchungen zur Alltagskultur dient und diente das Konzept der Aneignung seit den 70er Jahren der Bezeichnung aktiver und kreativer Produktions- wie Reproduktionswei-

sen. Edward B. Thompson etwa spricht in diesem Sinne von Alltag als einem gesellschaftlichen Ort der subjektiven Aneignung von Geschichte.[42] Wolfgang Kaschuba bezeichnet Alltag als »Modus der Aneignung von gesellschaftlichen Erfahrungsräumen und Erfahrungsweisen und deren Koordination in kulturellen Mustern.«[43] Und Bernd Jürgen Warneken setzte Ende der 70er Jahre den Begriff der Aneignung ein, um die Rezipienten von Literatur nicht als bloß passive Konsumenten, sondern als »Praxissubjekte« und aktive Produzenten kenntlich zu machen, die sich im Aneignungsprozess fiktionaler Texte, durch Lektüre, sowohl selbst neu entwerfen als auch Gesellschaft immer wieder neu mit hervorbringen.[44] Das sind hilfreiche Konturierungen des Aneignungskonzeptes, die jedoch weiterentwickelt werden müssten, insbesondere, um zu einer Theorie der Veränderung durch Transfer und Aneignung im Kontext lokal-globaler Konfigurationen zu gelangen.

Dem prozessualen, transformativen und relationalen Charakter von Aneignungs- *als* Transferpraktiken versucht die Soziologie der Übersetzung oder »Translation« gerecht zu werden, wie sie im Rahmen der Akteur-Netzwerk-Theorie vor allem von Michel Callon und Bruno Latour entwickelt worden ist.[45] Hier werden die Transfer- und Aneignungsbegriffe in einen Übersetzungsbegriff überführt, der das Aktive und Transformative dieses Prozesses betont. Übersetzungsprozesse verändern die Substanz und Form von Dingen, Handlungsprogrammen und Handlungszielen, in dem sich die heterogenen Partizipanden dieses Prozesses »gegenseitig ineinander einschreiben.«[46] Der britische Sozialwissen-

42 Edward P. Thompson: Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte. In: Ders: Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Frankfurt, Berlin, Wien 1980, S. 290–318, hier S. 301.

43 Wolfgang Kaschuba: Mythos oder Eigen-Sinn? »Volkskultur« zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte. In: Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe, Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Reinbek bei Hamburg 1986, S. 469–507, hier S. 479.

44 Bernd Jürgen Warneken: Literarische Produktion. Grundzüge einer materialistischen Theorie der Kunstliteratur. Frankfurt a.M. 1979, S. 51.

45 Vgl. einführend Michel Callon: Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammmuscheln und der Fischer der St. Brieuc-Bucht. In: Bellinger, Krieger (wie Anm. 21), S. 135–174.

46 Nina Dengele, Timothy Simms: Bruno Latour (*1947). Post-Konstruktivismus pur. In: Martin Ludwig Hofmann, Tobias F. Korta u.a. (Hg.): Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie. Frankfurt a.M. 2004, S. 259–275, hier S. 267.

schaftler Richard Freeman hat damit begonnen, diese Grundidee für die empirische Forschung auszuarbeiten. Er schlägt vor, Aneignungspraktiken als Prozess der Übersetzung in vier Akten zu konzipieren:[47] Der *erste* Initialakt beruhe auf Vertrauen darauf, dass es außerhalb meines unmittelbaren Aktionsbereiches etwas gibt, das sich wahrzunehmen lohnt – in meinem Beispiel wäre das etwa die Annahme, dass neuartige Bilder des sich entwickelnden Embryos im Mutterleib die Arbeit christlicher Abtreibungsgegnerinnen und -gegner in der DDR bereichern könnten. Der *zweite* Akt umfasst den eigentlichen Transfer – Praktiken des Herausnehmens und Neuverbindens. Der *dritte* Akt beinhaltet Praktiken der Inkorporation, die dem Angeeigneten eine lokale Form geben, in dem sie es mit lokal verfügbaren Sprachen und Ressourcen deuten und verändern. Im *vierten* und letzten Akt dieses Prozesses werden reziproke und rekursive Prozesse der Rückgabe, der Rückerstattung oder der Rückkoppelung durch neu entstehende Beziehungen initiiert, die über das ursprünglich Gegebene im Sinne von etwas Neuem und Zusätzlichem hinausgehen.[48] Ich meine, dass diese Ausdifferenzierungen hilfreich sein können, wenn es darum geht, ethnographische Forschungsprogramme zur Untersuchung von Aneignungspraktiken *als* Übersetzung zu entwickeln.

Lokalität als Teil globaler »assemblages«

Ein drittes Beispiel: Als empirische Alltagskulturwissenschaft kann die Volkskunde/Europäische Ethnologie nicht umhin, sich intensiv mit Wissen, Wissenschaft und Technologie auseinander zu setzen. Es ist kaum noch ein Lebensbereich in den Gegenwartsgesellschaften denkbar, der nicht von Wissenschaft und Technologie mitgestaltet und geprägt wäre. Besondere alltagskulturelle Bedeutung kommt den Lebenswissenschaften, der Medizin und den neuen Biologien zu. Nicht nur, weil sie eine Fülle von Fragestellungen tangieren, die im Zentrum des kulturellen Selbstverständnisses moderner Gesellschaften angesiedelt sind, sondern

47 Freeman, Richard: Transfer as Translation. 2007. Elektronisch veröffentlicht unter http:/www.pol.edu.ac.uk/freeman/workingpaper/transfer_as_translation.pdf. (aufgerufen am 20.10.2009).

48 Ebd.

auch deshalb, weil sie über die Partizipation von Subjekten und Kollektiven in unterschiedlichen Gesundheitssystemen relativ individualisiert und feingliedrig in das soziale Gefüge eingebunden sind und deshalb ein besonderes Potential zur Umformung von Gesellschaft und Leben entfalten.[49] Wie genau solche Prozesse der Veralltäglichung medizinischer Technologien und biomedizinischen Wissens verlaufen, untersuchen wir derzeit in einem komparativ-ethnographischen Forschungsprojekt zu den Auswirkungen von Reproduktionstechnologien[50] auf Verwandtschaft und Kulturen der Zusammengehörigkeit in Istanbul und Berlin.[51]

Reproduktionstechnologien und bioethische, medizinische und rechtliche Mechanismen ihrer Regulation haben sich in den letzten dreißig Jahren Hand in Hand weltweit verbreitet. Längst kann ihre Inanspruchnahme nicht mehr ausschließlich als Privileg ungewollt Kinderloser in westlichen Ländern gelten. Eingebettet in unterschiedliche biopolitische Konstellationen sowie lokale Geschlechter- und Sozialordnungen werden Reproduktionstechnologien heute in mehr als 120 Ländern der Welt angewandt und »gelebt«. Entstanden ist ein annähernd globales »techno-scape« mit der ad-hoc Qualität und Kontingenz einer Collage, das heterogene – materielle und infrastrukturelle, soziale wie diskursiv-symbolische – Elemente verbindet: internationale Ausbildungsprogramme und Klinikkonzerne, mobile Nutzerinnen auf der Flucht vor legalen Einschränkungen oder auf der Suche nach bezahlbaren Behandlungsmöglichkeiten, lokal verankerte Ärzte und Patientengruppen, die transnational kooperieren, Qualitätsstandards, rechtliche Einschränkungen und Erfolgsquoten, die von Land zu Land verglichen werden, Stickstofftanks, die als Gefahrengut deklariert kryokonservierten Samen über nationale Grenzen transportieren, staatlich eingesetzte Kommissionen, die

49 Rabinow (wie Anm. 2), S. 138.

50 Gemeint sind hier in erster Linie medizinische Technologien wie die In-vitro-Fertilisation (IVF), die intracytoplasmatische Spermieninjektion ICSI sowie verschiedene Methoden der intrauterinen Insemination (IUI).

51 Das Projekt »Verwandtschaft als Repräsentation sozialer Ordnung und soziale Praxis: Kulturen der Zusammengehörigkeit im Kontext sozialer und reproduktionsmedizinischer Transformationsprozesse« wird als Teil des Sonderforschungsbereiches 640, »Repräsentationen sozialer Ordnung im Wandel« an der Humboldt-Universität zu Berlin seit September 2004 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert. Zum Projektteam gehören Nurhak Polat, Maren Klotz, Stefan Beck und Michi Knecht (Leitung bis 2008: Stefan Beck und Michi Knecht; Leitung seit 2008: Stefan Beck).

»angemessene« Antworten auf die von Hierarchien und Ungleichheiten strukturierten Diskurse der Bioethik entwickeln sollen – und so weiter.

Wie ethnographiert man eine solche Figuration der Reproduktionstechnologie, die lokale Aneignungen mit translokalen Mobilitäten, Optionen, Imaginationen und Regulationen verbindet? In unserem Berliner Forschungsprojekt versuchen wir es durch Teamarbeit und eine Kombination unterschiedlicher Forschungsstrategien: Wir verknüpfen exemplarische lokale Fallstudien *in* Istanbul und Berlin mit der Rekonstruktion von Mobilitäten, interaktiven Wissenswegen, Assoziationen und Kooperationen *zwischen* Istanbul und Berlin. Die Fallstudien sind als serielle Ethnographien über mehrere Jahre angelegt, so dass Prozesse untersuchbar werden – etwa Veränderungen in den Konzepten und Praxen von Verwandtschaft, in der Einschätzung eigener Lebensentscheidungen und Familienverhältnisse und hinsichtlich der »Langzeitimplikationen« von Nutzungspraktiken. Wir untersuchen, wie sich durch alltägliche Praktiken des transnationalen Vergleiches, durch grenzübergreifende Kooperationen, europäische Gesetzgebung und die aktivistischen Wissenspolitiken überregional tätiger Betroffenenorganisationen das Lokale in der Linse des Translokalen jeweils bricht und herstellt. Und wir fragen andersherum danach, wie die lokalen Aneignungen der Reproduktionstechnologien und ihre Regulation eine ganze Reihe transnational oder translokal orientierter Praktiken erzeugen, die Akteure mobilisieren und neue Verbindungen und soziale Formen generieren.

Dabei hilft uns das Konzept der »global assemblage«, wenn es auch zunächst nicht viel mehr tut, als unsere Forschungsoptik daraufhin auszurichten, lokale Varianten gelebter Reproduktionstechnologien und ihre translokalen Verbindungen und Mobilitäten zusammen zu denken. Wie die »lokalen Projekte der Globalisierung« von Anna Tsing und die Verschmelzung von Aneignungs- und Transferpraktiken in dem durch die Akteur-Netzwerk-Theorie inspirierten Konzept der »Übersetzung« ist auch die Idee der globalen Assemblage nicht mit einer ausgearbeiteten Theorie verbunden, sie ist ein Fragment. Dennoch haben solche Bausteine das Potential, die Ethnographie als Simultan-Ethnographie von lokalen und translokalen Praxen auszurichten, so dass dann in einem zweiten Schritt aus den ethnographischen Daten und Details heraus elaboriertere Erklärungen erarbeitet werden können.

Der Begriff »assemblage« stellt die englischsprachige Übersetzung des von Gilles Deleuze und Félix Guattari benutzen und in ihrer gemeinsamen Schrift »Tausend Plataus« entwickelten Begriffs »agencement«

dar.[52] In der Art und Weise, wie Deleuze und Guattari den Begriff einführen, erlangt er seine Bedeutung über räumliche und zeitliche Verbindungen; er betont die Ereignishaftigkeit und Dynamik von Situationen, die Bedeutung von Prozessen des Werdens und deutet die Möglichkeit einer Verschmelzung von Akteur und Anordnung an. Der Begriff wurde unter anderem von Helen Watson Verran und David Turnbull für die sozialwissenschaftliche Wissenschafts- und Technikforschung erschlossen[53]. In ihrer Arbeit betonen die beiden Ethnologen, welches analytische Potential sie im Konzept der Assemblage sehen: Es unterstreiche die räumlichen Dimensionen sozialer Praktiken und Beziehungen, es akzentuiere die Heterogenität und den umfassenden Charakter technowissenschaftlicher Formationen und es sei zudem als ein aktives Netz von Assoziationen vorzustellen, in dessen Relationen sich Prozesse der Standardisierung, Formen des Einverständnisses darüber, wie angemessene soziale Ordnungen geschaffen werden können, und global-lokale Wissenswege nachzeichnen lassen. Auf diesen und anderen Überlegungen aufbauend haben Aihwa Ong und Stephen Collier das Konzept der Assemblage aus der Wissenschafts- und Technikforschung für die ethnologische Globalisierungsforschung übernommen.[54] Sie erweitern das Konzept dahingehend, dass sie die Bedeutung von spezifischen Subjektivitäten, Wertschätzungen, Wahrheitsansprüchen und ethischen Problematisierungen betonen, die durch Assemblages generiert werden, und indem sie das Spannungsverhältnis genauer ausloten, das zwischen mobilen und translokalen Praktiken einerseits und situierten, partikularen Praktiken andererseits immer präsent ist.

52 Gilles Deleuze, Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin 1992; vgl. John Phillips: Agencement / assemblage. In: Theory, Culture & Society 23 (2–3), S. 108–109.

53 Helen Watson-Verran, David Turnbull : Science and Other Indigenous Knowledge Systems. In: Sheila Jasanoff, Gerald E. Markle, James C. Petersen u.a. (Hg.): Handbook of Science and Technology Studies. Thousand Oaks, London, New Delhi 1995, S. 115–139.

54 Stephen J. Collier, Aihwa Ong: Global assemblage, anthropological problems. In: Dies.: Global Assemblages, Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems. Malden, MA 2005, S. 3–21.

»›Vor Ort‹ im Feld« – Da Capo

Mein Beitrag hat argumentiert, dass das Lokale seit einiger Zeit durch translokale wie globale Verbindungen und Zusammenschlüsse auf präzedenzlose Art und Weise restrukturiert wird. In dieser Situation ist die Europäische Ethnologie/Volkskunde, wie andere Sozial- und Kulturwissenschaften, darauf angewiesen, neue Beschreibungs- und Analyseoptionen für die sozialräumlichen Ordnungen des Lokalen zu entwickeln. An drei Beispielen ging es mir darum, zu zeigen, wie Forschungsinteressen, die sich im Modus des »vor Ort« auf unabgeschlossene Prozesse, gerade stattfindende Ereignisse und sich neu herausbildende Muster und Konstellationen beziehen, mit dem rekursiven Feldbegriff der Ethnographie und einer simultanen Aufmerksamkeit für global-lokale Assoziationen und translokale Mobilitäten verbunden werden können. Bislang stehen für diese Arbeit nur theoretische Fragmente zur Verfügung: lokal verankerte »Projekte des Globalen«, ein Begriff der »Übersetzung«, der materiell-infrastrukturelle und semiotisch-diskursive Ebenen verbindet, sowie das Konzept der »globalen Assemblage«, das auf inhärente Spannungsverhältnisse zwischen lokalen Ausformungen und globalen Eingebundenheiten aufmerksam macht. In der Verknüpfung solcher Konzepte mit ethnographischer Detail- und Relationsarbeit sowie mit Untersuchungen zur erinnerten Geschichtlichkeit und zur Historizität des Lokalen wird es darum gehen, komplexe und deswegen angemessenere Beschreibungen dieser Prozesse zu ermöglichen.

»Vor Ort« ist übrigens ursprünglich ein Begriff, der zum Vokabular der Bergmannssprache gehörte, bevor er in den Bereich der Medien auswanderte und für unterschiedliche Formen der Reportage verallgemeinert wurde. Im Althochdeutschen bezeichnete das Wort »Ort«, die Spitze einer Waffe, ein äußeres Ende, eine Ecke, den Rand.[55] Im Laufe der Zeit erweiterte sich diese Bedeutung im Deutschen allmählich zu »Stelle, Platz, Ortschaft«. In der Bergmannssprache hat sich die alte Bedeutung »Endpunkt/Spitze« lange erhalten: »Vor Ort«, das war das Ende der Abbaustelle. »Wer vor Ort war, der befand sich dort, wo gerade gebohrt,

55 Gerhard Köbler: Althochdeutsches Wörterbuch. 4. Auflage 1993, elektronisch veröffentlicht unter http://www.koeblergerhard.de/germanistischewoerterbuecher/althochdeutscheswoerterbuch/ahdO.pdf (aufgerufen am 2.2.2010).

gegraben oder geschaufelt wurde.«[56] Also an jenem Punkt, zu dem sich die Bergleute vorgearbeitet hatten – mitten im Geschehen.«[57]

Eine Existenzform »vor Ort« in diesem metaphorischen Sinne: mitten im intellektuellen Geschehen, an der Spitze der Fragestellungen, zu denen sich eine internationale Gemeinschaft Europäischer Ethnologinnen und Ethnologen gerade vorgearbeitet hat, in den Untertagewelten der Alltagskultur genauso zu Hause wie in ihren lichteren Gefilden, von vor Ort hinausgehend in die Welt, die offene Ereignishaftigkeit des »Soeben, Gerade« genauso im Blick wie die verwobenen Verbindungen des ethnographischen Feldes – das wünsche ich für die Zukunft der Innsbrucker Europäischen Ethnologie.

56 Bastian Sicks: »Vor Ort«. In: Ders.: Zwiebelfisch. Kolumne der Zeitschrift »Der Spiegel« elektronisch veröffentlicht unter http://www.spiegel.de/kultur/zwiebelfisch/0,1518,345416,00.html (aufgerufen am 2.2.2010); vgl. auch Heinrich Veith: Deutsches Bergwörterbuch. Neudruck der Ausgabe von 1871, Vaduz/Liechtenstein 2008.

57 Ebd.

Michi Knecht, »On the ground« and »in the field«: a critique and re-accentuation of »locality« as a key concept in European Ethnology

»On the ground« and »in the field« are metaphors used by journalists and ethnographers to locate their professional activities. The paper outlines perspectives on locality that combine an analytic sensibility for immediacy, emerging events and situations – all connected to the image of »on the ground« – with the specific relationality and recursivity of ethnographic fieldwork. Three empirical vignettes are introduced that each address the interactive relationship between locality and translocal or global constellations. On the basis of these vignettes, three analytic fragments influenced by actor-network-theory and the anthropology of practice are discussed for their potential to methodologically and theoretically re-accentuate the local for European Ethnology under conditions of intensified globalization.

Populare Religiosität: Traditionen und Transformationen
Einige Beispiele aus Niederösterreich

Herbert Nikitsch

In diesem Beitrag werden einige Ausdrucksformen religiöser Praxis behandelt, wobei nicht nur auf Erscheinungen traditioneller ›Volksfrömmigkeit‹ zurückgeblickt, sondern auch die heutige Entwicklung populärer Religiosität angesprochen wird.

Populare Religiosität – darunter wurde in der Tradition der ›religiösen Volkskunde‹ bzw. ›Volkskunde des Religiösen‹ der Bereich überlieferter religiöser Äußerungen zumeist katholischer Provenienz[1] verstanden. Das Interesse galt den religiös »prägenden Erlebnismöglichkeiten« früherer gesellschaftlicher und kultureller Lebensweisen, im Mittelpunkt standen dabei »die Welt der Bilder und Zeichen, der ritualisierte Festkreis des Jahres und die Sakrallandschaft der heiligen Orte«[2] – womit zugleich die thematischen Schwerpunkte jener volkskundlichen ›Volksfrömmigkeitsforschung‹ angedeutet sind: Wallfahrt, Heiligenverehrung, »häuslich-pri-

1 Ungeachtet der Entstehung dieses thematischen Fachbereichs im Umfeld evangelischer Praktischer Theologie; s. dazu: Wolfgang Brückner: Volkskunde, religiöse. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 10. Bd. Freiburg u. a. 2001, Sp. 864–866; Angela Treiber: Volkskunde und evangelische Theologie. Die Dorfkirchenbewegung 1907–1945. Köln, Weimar, Wien 2004.

2 Wolfgang Brückner: Volksfrömmigkeit. Gedanken zur Frage nach der Zukunft der Religion. In: Helge Gerndt, Georg Schroubek (Hg.): Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Festschrift für Leopold Kretzenbacher (= Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 719: München 1973, S. 149–157, hier S. 157.

vate Frömmigkeit« und »öffentliche, kirchlich begleitete Pietas«[3] mit ihren das Kirchen- und Arbeitsjahr strukturierenden »bildkräftigen Zeugnissen des Glaubens«[4].

In Zeiten des »überlieferungsgebundenen Menschen«[5] mögen solche Glaubensformen tatsächlich prägend gewesen sein – und wenn zuweilen hervorgehoben wird, dass »Glaube und Religion [...] eine bedeutende Rolle im Leben bäuerlicher Menschen [spielten]«, weil diese »immer unkontrollierbaren Mächten ausgeliefert [waren]«[6], so ist diese Einschätzung zweifellos plausibel angesichts der oft prekären, von den verschiedensten natürlichen und gesellschaftlichen Gewalten abhängigen Lebensbedingungen unter vorindustriell-agrarwirtschaftlichen Produktionsverhältnissen. Doch nunmehr gilt wohl, dass »die Welt der überkommenen Formen des religiösen Volksglaubens sich nicht nur gewandelt hat, sondern praktisch zu Ende gegangen ist«[7] – und das nicht erst in unseren Tagen, in denen unter den Vorzeichen zunehmender »Erosion institutionalisierter Religiosität«[8] stattdessen eine Vielzahl neuer religiöser (oder doch ›religioider‹, also religionsanaloger) Erscheinungen beobachtet werden kann, wie sie oft einer ›unsichtbaren‹, ›individualisierten‹ oder auch säkularisierten ›Diesseits-Religion‹ (um nur einige heute gängige Schlagwörter zu nennen) zugeordnet und in verschiedenen Disziplinen diskutiert werden.[9] So sollen in diesem Beitrag nicht nur einige traditionelle Ausdrucksformen populärer Religiosität, sondern auch einige heutige Entwicklungen religiöser Praxis angesprochen werden.

3 Albrecht A. Griebl: Volksfrömmigkeit – Begriff, Ansätze, Gegenstand. In: Edgar Harvolk (Hg.): Wege der Volkskunde in Bayern. Ein Handbuch (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 25). München, Würzburg 1987, S. 293–333, hier S. 325 und 327.

4 Leopold Schmidt: Volkskunde von Niederösterreich. 2. Bd., Horn 1972, S. 104.

5 Ebda., S. 85.

6 Ernst Bruckmüller: Religion und Kultur. In: Ders. u. a.: Geschichte der österreichischen Land- und Forstwirtschaft im 20. Jahrhundert. Politik – Gesellschaft – Wirtschaft. Wien 2002, S. 505–534, hier S. 505.

7 Brückner (wie Anm. 2), S. 155 und 156.

8 Johannes Dantine u. a. (Hg.): Evangelisch. Das Profil einer Konfession in Österreich. Ergebnisse einer Umfrage (= Veröffentlichungen der Evangelischen Akademie Wien, 10). Wien 1995, S. 112.

9 Anne Honer (Hg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur. Hans-Georg Soeffner zum 60. Geburtstag. Konstanz 1999.

Die meisten der hier vorgestellten Beispiele stammen aus dem Niederösterreichischen –, eine regionale Verortung, die vor allem der Mitarbeit an einem einschlägigen Projekt[10] geschuldet und der ansonsten nicht zuviel Gewicht beizumessen ist. Denn es muss bedacht sein, dass oft (auch religiös konnotierte) »Brauchrequisiten [...] mehr zum heutigen Landschafts-Image als zur menschlichen Besonderheit der einheimischen Brauch-Ausübenden zählen«[11] und dass dieses ›volksfromme‹ Landschafts-Image oft gewissermaßen importiert worden ist. Schließlich hat schon die Gegenreformation, der wir ja großteils diese überkommenen Formen des religiösen ›Volksglaubens‹ zumal in dessen sinnlich-barocken Überhöhungen verdanken, in den Städten eingesetzt, und von diesen Städten aus ist dieser religiöse Volksglaube weiter gepflegt worden – in unserem Fall konkret von Wien aus, hat doch gerade in Österreich »die Frömmigkeit des Herrscherhauses [und der] tonangebenden Schichten eh und je und auf Dauer das Bild der Volksreligiosität geprägt«.[12]

Im Übrigen ist diese »Volksreligiosität«, diese »Annäherung der kirchlichen Frömmigkeit an das gläubige Vertrauen der Laien aller Stände«[13], stets von der Amtskirche – in vorsichtiger Toleranz – kontrolliert worden. Das ist noch heute an den Formulierungen des 1993 veröffentlichten »Katechismus der Katholischen Kirche« abzulesen, der in seinem liturgischen Abschnitt bei der Behandlung der »vielfältigen Formen der Sakramentalien« explizit auch die »Volksfrömmigkeit« – und damit jene »mannigfaltige[n] Frömmigkeitsformen [...] wie die Reliquienverehrung, das Aufsuchen von Heiligtümern, die Wallfahrten und Prozessionen, die Kreuzwegandachten, die religiösen Tänze, der[n] Rosenkranz und die Medaillen«[14] – nennt und dazu bemerkt: »Es braucht pastorales Unterscheidungsvermögen, um die Volksfrömmigkeit zu stützen und zu fördern und, falls nötig, den religiösen Sinn, der solchen Andachten zugrunde liegt, zu reinigen und zu berichtigen.«[15] Und wenn Leopold Schmidt

10 In dessen Rahmen eine umfänglichere Fassung dieses Beitrags erschienen ist: Konfession und Religiosität. In: Oliver Kühschelm, Ernst Langthaler, Stefan Eminger (Hg.): Niederösterreich im 20. Jahrhundert. Bd. 3: Kultur. Wien, Köln, Weimar 2008, S. 111–145.

11 Brückner (wie Anm. 2), S. 155

12 Ebda., S. 155 f.

13 Schmidt (wie Anm. 4), S. 112.

14 Katechismus der Katholischen Kirche. München 2005, S. 448 (Nr. 1674).

15 Ebda., S. 448 (Nr. 1676).

in seiner »Volkskunde von Niederösterreich« die Rolle der Sakramentalien, »der geweihten Gegenstände, der kleinen Schutz- und Abwehrmittel aus dem Bereich der sakramentalen Segnung«, für den »Volksglauben im Lande« hervorgehoben hat[16], so unterstreicht auch diese Beobachtung die Wechselbeziehungen und Abhängigkeiten sogenannter religiöser ›Volkskultur‹ mit und von dem offiziellen kirchlichen Umfeld.

So sind wir in diesem Zusammenhang also auch gut beraten, alle Vorstellungen »vom prälogisch denkenden Primitiven oder zumindest entwicklungsgeschichtlich rückständig verbliebenen Ungebildeten früherer Tage bei uns zu Lande oder gar noch heutigentags in sogenannten Reliktgebieten«[17] zu verabschieden. Dies nicht zuletzt, weil solche Vorstellungen übersehen, wie sehr »Tradition und Modernisierung«[18] einander nicht nur nicht ausschließen, sondern geradezu bedingen, wie sehr so auch ›traditionelles‹ Glaubensgut mit den Requisiten und Vorgaben ›moderner‹ Zeitläufte korrespondiert und sich ihrer bedient. So hat beispielsweise das Wallfahrtswesen »in und nach der Jahrhundertwende gerade durch die Eisenbahnerschließung [...] einen kräftigen Aufschwung«[19] genommen – womit nicht nur ein klassischer Bereich der ›Volksfrömmigkeit‹ angesprochen ist, sondern auch ein Phänomen, an dem das Ineinander von tradierter institutionalisierter Religiosität und deren ›modernen‹ individualistischen Formen deutlich wird.

Als »katholisches Kulturmuster«[20] par excellence ist die Wallfahrt stets im Mittelpunkt einschlägigen Interesses gestanden – ebenso wie die Erscheinungen des Votivwesens, das eines der zentralen Elemente der Grundstruktur dieser »Sonderform der Religionsübungen«[21] ist: Das Numinose manifestiert sich an einem bestimmten Ort, zu dem Gläubige – in allgemein-andächtiger Intention, meist aber in Hoffnung auf Er-

16 Schmidt (wie Anm. 4), S. 102. »Was mit dem Ritus der Kirche in Verbindung getreten war, was auch nur im entferntesten als besonders gesegnet angesprochen werden konnte, wurde [...] dem Schatz der geistlichen Hausmittel inkorporiert.« (ebda.)

17 Brückner (wie Anm. 2), S. 155.

18 Hermann Bausinger: Tradition und Modernisierung. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 87, 1991, S. 5–14.

19 Brückner (wie Anm. 2), S. 156.

20 Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 147.

21 Ebda.

füllung eines konkreten Anliegens – ziehen, um einen hier erhaltenen Gnadenbeistand durch die Darbringung einer Votivgabe kundzutun.[22] Diesem ›Wallen‹ brachte die Zäsur der josephinischen Reformen vielerorts ein vorläufiges, oft auch definitives[23] Ende; und es hat erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der katholischen Restauration romantischen Zuschnitts[24] wieder eine Renaissance erfahren – wobei es dann zu einigen bemerkenswerten zeittypischen Veränderungen gekommen ist. Diese betrafen allerdings weniger die Destinationen selbst bzw. die aufgesuchten Kultobjekte als vielmehr deren Rezeption bzw. die Motive ihres Besuches. Im beginnenden touristischen Zeitalter wurde die Wallfahrt auch unter der Perspektive der Erholung, der auch körperlichen Rekreation gesehen und der Wallfahrtsort nach dem Kriterium seiner landschaftlichen Attraktivität gewählt. So wurde damals beispielsweise Maria Enzersdorf[25] durch seine Nähe zur Haupt- und Residenzstadt, seine mit Eröffnung der Südbahn leichte Erreichbarkeit und seine ansprechende Lage im Weingebirge ein beliebtes Ausflugsziel – eine Entwicklung, wie sie etwa Alfred Hoppe, Pfarrer und Verfasser einer sorgfältigen und lückenlosen Zusammenstellung der österreichischen Wallfahrtsorte, knapp vor dem Ersten Weltkrieg andeutet: »Die Eisenbahn besorgt den Transport vom Südbahnhofe aus in einer halben Stunde. [...] Massenhaft strömen hier an schönen Sommertagen die Besucher zusammen [...]. Freilich sind davon nicht alle fromme Wallfahrer, sondern zum größten Teile Ausflügler, die nur so nebenbei der Mutter-

22 Lenz Kriss-Rettenbeck: Das Votivbild. München 1961, S. 98.

23 So, um ein Beispiel zu nennen, die Heilung von Augenkrankheiten versprechenden Prozessionen zum seinerzeit prominenten Ottilienheiligtum am Kollmitzberg bei Stift Ardagger; s. Heimo Cerny: Die Wallfahrt zur Hl. Ottilia am Kollmitzberg beim Stift Ardagger. In: Thomas Aigner, Ralph Andraschek-Holzer (Hg.): Abgekommene Stifte und Klöster in Niederösterreich (= Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs, 6). St. Pölten 2001, S. 197–211.

24 Erinnert sei hier v. a. an Klemens Maria Hofbauer und seinen Kreis; s. Loidl, Franz: Geschichte des Erzbistums Wien. Wien, München 1983, S. 211 f.; Assmann, Dietmar: Die bedeutendsten Wallfahrtsorte Österreichs und Südtirols (= Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 6. Lfg., 2. Teil, Bl. 116). Wien 1979, S. 10 f.

25 Diese Wallfahrt ist von den Anfängen (1730) bis in die Gegenwart ausführlich dokumentiert von Erika Flemmich: »In Maria Enzersdorf hab ich an Dich gedacht...«. Das Gnadenbild von Maria Enzersdorf »Maria Heil der Kranken« – mit einer Betrachtung des Ortes im Spiegel der Wallfahrt. 2 Bde. Diss. Univ. Wien, 1994.

gotteskirche ihren Anstandsbesuch abstatten.«[26] Und Hoppe, der – wie bei kirchenoffizieller und mit bischöflichem Imprimatur herausgegebener Wallfahrtsliteratur üblich – die Bedeutung des jeweiligen Wallfahrtsortes nach der Zahl der »Kommunikanten« bemisst[27], vergisst doch auch nicht, auf die gastronomische Infrastruktur des Ortes hinzuweisen, der sich mit immerhin 15 Gast- und vier Kaffeehäusern als ausgesprochener Ausflugsort empfiehlt.

Die immer engere Verbindung von Wallfahrt und Tagestourismus – allgemein gesprochen: von Wallfahrt und Ökonomie – zeigt sich auch in einem in den frühen 30er Jahren erschienenen »Wallfahrer-Handbuch«, in dem jeder Eintrag zu den angeführten Gnadenorten mit Angaben der Adressen »empfehlenswerter Firmen« (von Devotionalien-Handlungen über Gastwirtschaften und Hotels bis zu Gemischtwaren-Handlungen) abgeschlossen wird – wobei zugleich bei aller pastoraler Camouflage die kulturkämpferischen Tendenzen jener Tage deutlich werden, wenn es im Vorwort heißt, dass »die kostenlose Aufnahme nur gut empfohlener christlicher Firmen verhindern [soll], dass Katholiken anlässlich von Wallfahrten ihr Geld zu Andersgesinnten tragen.«[28] Der Verleger dieses Handbuchs, der Buchdrucker Gustav Kübart[29], firmiert übrigens auch als Herausgeber des ab 1934 (bis 1938) erscheinenden »Drei-Königs-Boten«, der als »Organ zur Wahrung der Interessen der österr. Wallfahrtsorte, Wallfahrer und deren Organisationen«[30] allmonatlich den damals in großer Zahl (wieder)gegründeten Wallfahrts-, Andachts- und »Processions-Vereinen« Raum zur Ankündigung ihrer Aktivitäten gab – und so die unter ständestaatlichen Vorzeichen ausgerufene »Wallfahrtsbewegung« dokumentiert.[31]

26 Alfred Hoppe: Des Österreichers Wallfahrtsorte. Wien 1913, S. 295.

27 Hoppe verzeichnet für Maria Enzersdorf »jährlich 25.000 Kommunikanten, 250.000 Besucher, davon Wallfahrer: 40.000«.

28 G. F. Kübart, F. Th. Bischof: Wallfahrer-Handbuch Österreichs. Wien 1933, S. 5.

29 S. Anton Durstmüller: 500 Jahre Druck in Österreich. Die Entwicklung der graphischen Gewerbe von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 3: Die österreichischen graphischen Gewerbe zwischen 1918 und 1982. Wien 1988, S. 261.

30 Das zugleich als »Mitteilungsblatt zur Pflege katholischen Volks- und Brauchtums« firmierte und ab Jg. 3. sich als »Organ der katholischen Wallfahrts- und Wanderbewegung« bezeichnete.

31 S. die Ausführungen von Domkurat Karl Rudolf »Was will der Drei-Königs-Bote?« In: Dreikönigsbote, 3, 1, 1936, S. 1.

Verkehrstechnisch gut erschlossene Wallfahrtsorte wie das hier exemplarisch herangezogene Maria Enzersdorf haben davon abseits gelegene in den Hintergrund treten lassen – diesfalls die Gnadenorte entlang der »Via sacra«[32], jenem »alten Verbindungsweg, den die Wallfahrer, die von Wien nach Mariazell pilgerten, traditionsgemäß einschlugen«[33]. Damit ist auch eine der ausgeprägtesten Sakrallandschaften Niederösterreichs in Vergessenheit geraten, wie sie von den diese »Heilige Straße« säumenden Kleindenkmälern gebildet wurde, all den Wegkapellen, Bildstöcken, Holzkreuzen und Steinpfeilern, die vor allem Rast- und Andachtsplätze markierten und über deren jeweilige Baugeschichte und genauere Funktion wir immerhin in historischem Rückblick Bescheid wissen.[34] (Abb. 1) Bislang kaum berücksichtigt worden sind dagegen die vielen gewissermaßen inoffiziell (und architektonisch meist unspektakulär) sakralisierten Landschaften neueren Datums – also jene von (meist in privater Initiative errichteten) Flurdenkmälern oder von einem (seine stilistische Prägung wohl in der Regel der Tätigkeit und dem Geschmack lokal ansässiger Schnitzer verdankenden[35]) Marterl- bzw. Wegkreuztypus beherrschten kleinräumigen Landstriche; oder auch die von oft konzentriert auftretenden Unfallkreuzen und verschiedenen anderen Zeichen des »Totengedenkens am Straßenrand«[36] markierten Reviere religiöser Besinnung.

Diese zuletzt angesprochenen Gedenkstätten – zuweilen immer wieder aufgesuchte und entsprechend ausgestaltete und gepflegte Ziele privaten Andenkens und persönlicher Andacht[37] (Abb.2) – sind Zeichen

32 V. a. Hafnerberg, Thenneberg-Dornau, Klein-Mariazell, Josefsberg und Annaberg.

33 Leopold Schmidt: Via sacra. Zur Geschichte der »Heiligen Straße« zwischen Wien und Mariazell. In: Helene Grünn (Hg.): Via Sacra. Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariazell (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 15). Wien 1977, S. 73–83. hier S. 73.

34 S. etwa Emil Schneeweis: Wegweiser zur Magna Mater Austriae. Denkmale der Volksfrömmigkeit an der Via sacra. In: Grünn (wie Anm. 33), S. 84–94.

35 Wie das beispielsweise für die Wechselregion im steirisch-niederösterreichischen Grenzgebiet festzustellen ist.

36 Konrad Köstlin: Totengedenken am Straßenrand. Projektstrategie und Forschungsdesign. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 95/46, 1992, S. 305–320; Christine Aka: Heilige Orte am Straßenrand. Sinnsuche, Krisenritual und neue Spiritualität. In: Jahrbuch für Europäische Ethnologie 2006, S. 9–28; dies.: Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 109). Münster u. a. 2007.

37 Aka (wie Anm. 36), v. a. S. 144–168.

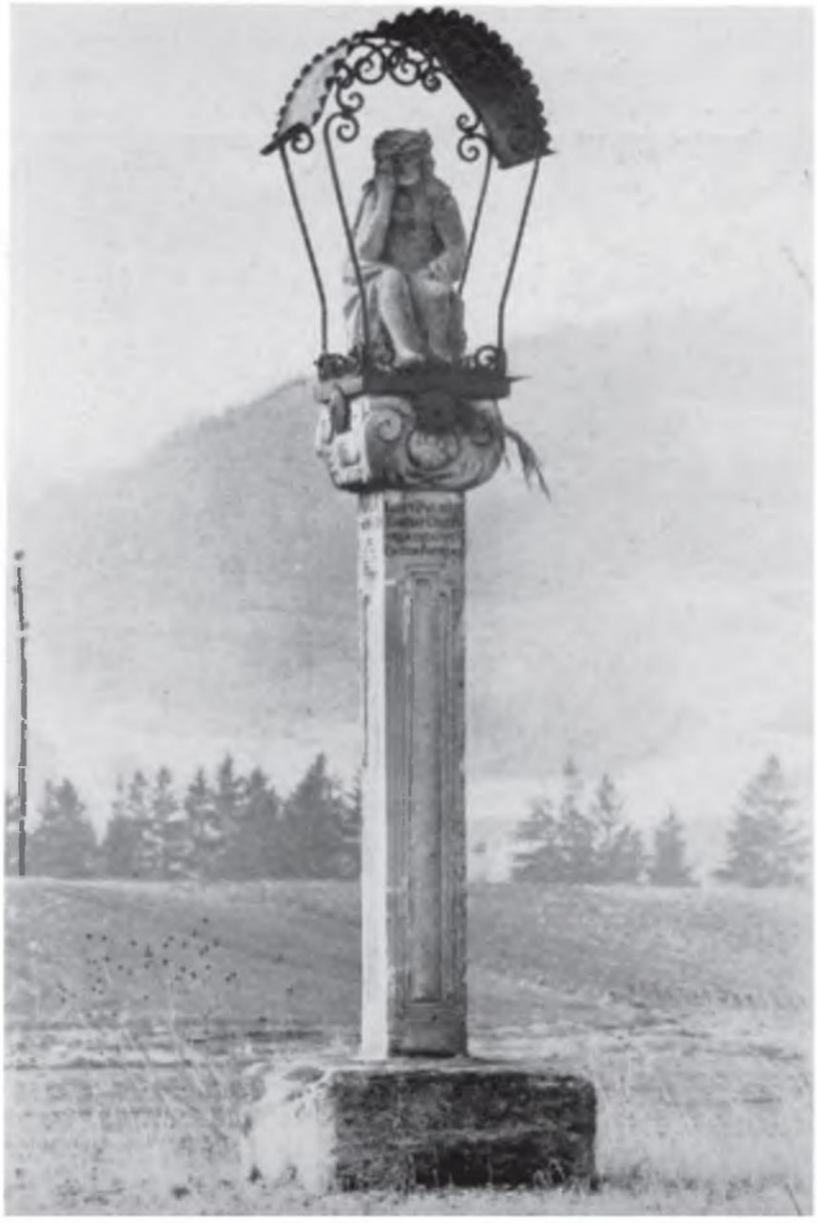


Abb. 1 Steinpfeiler mit Plastik des »Christus in der Rast« bei Alland, dat. 1656
Abb. aus Helene Grünn (Hg.): Via Sacra (wie Anm. 33).

einer individuellen Glaubenspraxis, Zeichen eines »inoffiziellen, privaten Kults«.[38] Von einem solchen kann freilich bei der Wallfahrt kaum die Rede sein. Denn so sehr es auch im jeweils subjektiv motivierten »Trend« liegen mag, »sich als Pilger auf den Weg zu machen« (wie uns das »Wallfahrermagazin online« von Maria Enzersdorf versichert[39]) – allein das hier wie auch sonst vielerorts angebotene Institut der (»schriftlich oder telephonisch« zu bestellenden) Messintention kann ja schon als Versuch gesehen werden, individuell geprägte Religiosität in rechtgläubig-institutionelle Bahnen zu lenken. ›Unkanalisiert‹ zeigt sich Religiosität hierorts höchstens in jenen Wandkritzeleien[40], wie sie bis vor kurzem auch im Kreuzgang des Klosters von Maria Enzersdorf zu finden waren (jetzt freilich, wie so oft und andernorts auch, Renovierungsmaßnahmen zum Opfer gefallen sind) und mit denen »Dank« und »Bitte« ebenso zum Ausdruck gebracht werden, wie mit all den anderen Formen eines ephemeren »frommen Kitschs«[41], wie er zwar auf den ersten Blick kaum etwas an sakralem Ort zu suchen haben mag, in seinem (privat) »religiösen Gebrauchswert«[42] aber nicht unterschätzt werden soll. (Abb. 3)

Im Gegensatz zu solchen unreglementierten »Verehrungsformen im Abseits«[43] ist die Wallfahrt, wie gesagt, von einem ausgesprochen organisierten Moment geprägt – vor allem in ihren neuen bzw. wiederbelebten

38 Brückner (wie Anm. 2), S. 153.

39 http://www.franziskaner.at/buntgemischt_archiv/bunt20.html (aufgerufen am 29.9.2009)

40 Flemmich (wie Anm. 25), S. 100.

41 Rudolf Kriß: Die volkstümliche Verehrung des hl. Bruders Konrad von Parzham. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1950, S. 86–93, hier S. 86. Kriß rechnet dazu »allerlei meist neumodische Votivgaben; gelegentlich, außer den immer noch beliebten Kerzen, auch Wachsfiguren der älteren Art; sonst meist nur Drucke, Danktäfelchen oder andere unpersönliche Fabrikware«. Zu ergänzen wäre das durch die Aufzählung von diversem Plastikschmuck, Schneckenhäusern, Kunststoffblumen etc., wie sie heute gelegentlich um Heiligenstatuen drapiert sich finden, s. Herbert Nikitsch: »...den unsern Jammer, der anders brennt«. Verortungen der Judas Thaddäus-Verehrung im Ersten Weltkrieg und »in unserer Zeit«. In: Gottfried Korff (Hg.): Alliierte im Himmel. Populare Religiosität und Kriegserfahrung (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 99). Tübingen 2006, S. 223–262, hier S. 254.

42 Martin Scharfe: Heiliger Müll. Tastversuche im kulturellen Souterrain. In: bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie 2, 2004, S. 27–39, hier S. 34.

43 Gottfried Korff: Kultdynamik durch Kultdifferenzierung? Beobachtungen zur Rochus- und Sebastiansverehrung im 19. und 20. Jahrhundert. In: Saeculum 47, 1996, S. 158–175, hier S. 173.



Abb. 2 Unfallkreuz
Foto: Martina Pröll



Abb. 3 Bildstock in ›privatreligiösem‹ Gebrauch
Foto: Herbert Nikitsch

Formen. Denn der Wandel, dem das jetzige Wallfahrtswesen unterliegt, resultiert ja nicht so sehr aus der schon früh einsetzenden Modernisierung der Transportmittel des modernen Pilgers (wobei im Übrigen die Fußwallfahrt auch »in der heutigen Zeit des Zug-, Bus-, Auto- und Flugzeugwallens ihre Faszination nicht verloren« hat[44]) oder aus der nunmehr industriellen Fabrikation diverser Votivgaben, Wallfahrtsandenken und Devotionalien (deren auch ›traditionelle‹ Vorläufer ebenfalls bereits serienmäßig produziert worden sind, vom großteils durch malende Handwerker oder Kirchenmaler hergestellten klassischen Votivbild bis zum seriell erzeugten Öldruck mit jeweils lokal einschlägigem Sujet): Was sich vor allem geändert hat, sind die Einstellungen und Intentionen, und wenn das ›Wallen‹ bereits in seiner klassischen Ausprägung meist »kein Akt rein persönlicher Frömmigkeit, sondern Partizipation an einem Gemeinschaftskult«[45] gewesen ist, so sind auch heute die Gründe, sich einem solchen »Konkurs der vielen Einzelgänger«[46] anzuschließen, bei aller Variabilität des konkreten Anlasses generell wohl weniger in individueller Glaubenshaltung zu sehen – und erlauben oft nur mehr von ›religioiden‹ Motiven zu sprechen. Jedenfalls lassen so manche jener heute wiederbelebten Wallfahrten zumindest ein Ineinander von pastoraltheologischen (seitens der Organisatoren) und religiösen (seitens der Teilnehmer) Intentionen mit weltlich-ökonomischen (und zum Teil auch politischen) Interessen vermuten – und damit auch die (allzu-)»menschliche Handschrift der Religion«[47].

So manifestiert sich beispielsweise in der Renaissance der ab 1753 für kurze Zeit erwähnten, nach den josephinischen Maßnahmen in Vergessenheit geratenen und in den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts

44 Scharfe, Religion (wie Anm. 20), S. 149. So folgt etwa die »Neue Via Sacra«, die im Jahr 1994 geschätzte 8000 Wallfahrer »mit mehreren Auswahlmöglichkeiten von Wien-Rodaun über Heiligenkreuz nach Rohr im Gebirge, weiter bis St. Ägyd und schließlich nach Mariazell geleitet« hat, dem 1980 eröffneten »Weitwanderweg 06«, vgl. Katharina Schwarz-Herder: Wallfahrt und Tourismus am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Hermann Dikowitsch u. a. (Red.): Die Via Sacra (= Mitteilungen aus Niederösterreich, 3/00). St. Pölten 2000, S. 24–29, hier S. 24.

45 Wolfgang Brückner: Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. In: Dieter Harmening u. a. (Hg.): Volkskultur und Geschichte. Festgabe für Josef Dünninger zum 65. Geburtstag. Berlin 1970, S. 384–423, hier S. 411.

46 Ebda.

47 Scharfe (wie Anm. 20), S. 147.

wiederbelebten Nahwallfahrt in Pyhra wohl nicht nur gegenkonziliare Kirchenpolitik – können doch diese allmonatlich abgehaltenen Prozessionen im Zusammenhang mit den prononciert marianischen Frömmigkeitstendenzen der Legio Mariae und des Roggendorfer Kreises um den späteren Kardinal Groer gesehen werden.[48] Diese heutige Wallfahrt von Pyhra ist – gewissermaßen in analoger traditionalistischer Tendenz – sicher auch »eine Art von lokaler Selbstzelebration«[49] ihrer Trägergruppe, jenem kleinen, exklusiven Zirkel mittlerweile älterer Gemeindemitglieder, für den der heute in seiner sozialen Struktur nicht viel mehr als einen Vorort von St. Pölten darstellende kleine Markt noch ursprüngliche ›Heimat‹ repräsentiert.

Und ähnliche, zum Teil säkulare Intentionen können auch bei anderen ›neuen‹ Wallfahrten vermutet werden – ob landespolitisch-affirmative wie bei der jüngst als »Wiederbelebung einer alten Tradition« propagierten und unter Aufbietung lokaler ›volkskultureller‹ und kulinarischer Versatzstücke zelebrierten »Familienwallfahrt zur heiligen Anna« auf den Annaberg[50]; ob handfest wirtschaftliche wie bei jenen von einigen Mostviertler Gastwirten völlig neu aus dem Fundus lokaler Überlieferung gezogenen »Mostwallfahrten«, mit denen seit einigen Jahren »die alte Tradition der Wallfahrt wieder aufgenommen werden [und] jedes Jahr eine andere, traditionelle Wallfahrtskirche des Mostviertels besucht werden [soll]«[51] – wobei auch auf die Kreation eines eigenen »Mostheiligen« nicht vergessen wurde. Dass für diesen mit St. Sebastian ein Heiliger herhalten musste, dessen klassische Funktion als Pestpatron kaum an seine neue Zuständigkeit anzuknüpfen erlaubt, scheint den Zuständigen wenig Kopfzerbrechen zu bereiten, und so spiegeln die wohl eher zufälligen Umstände seiner Wahl[52] die heutige Beliebigkeit im Umgang mit

48 Felicitas Scheuch: Pyrha als Wallfahrtsort. Dipl. Arb., Univ. Wien 2004, S. 58.

49 Ebda., S. 77.

50 S. die Tourismus-Marketing-Seite »tiscover« http://www.tiscover.at/at/guide/54156at,de,SCH1/objectId,EVT1256174at,curr,EUR,parentId,RGN129042at,season,at1/intern.html (aufgerufen am 28.12.2009)

51 Niederösterreich, Gedächtnis des Landes (http://geschichte.landesmuseum.net), Eintrag Chronik am 17.3.2004: »1. Mostwallfahrt nach Euratsfeld« (aufgerufen am 28.12.2009).

52 Sie verdankt sich der Tatsache, dass die erste dieser Mostwallfahrten zur »Marienkirche nach Euratsfeld, wo sich auch der Mostheilige Sebastian befindet«, geführt hat (http://geschichte.landesmuseum.net, Eintrag Chronik: »1. Mostwallfahrt nach Euratsfeld«, aufgerufen am 28.12.2009), also zu einer kleinen, nach dem Zweiten

dem religiösen Handlungsangebot der Heiligenverehrung, das in früherer Frömmigkeitspraxis sehr ernsthaft wahrgenommenen worden ist.

Wenn auch bereits in gegenreformatorischer Zeit der »mittelalterliche Überschwang«[53] der Heiligenverehrung zurückgedrängt wurde und seitdem vor allem im Prozessionswesen der im Sinne einer »Pietas Austriaca« massiv propagierte Marienkult[54] dominierte, hat doch das »himmlische Hilfspersonal«[55] in seiner Vorbild- und Vermittlungsfunktion (letztere auch in der offiziellen liturgischen Form der Fürbitten) über lange Zeit eine bedeutende Rolle im religiösen Alltag gespielt. Und diese Rolle kommt den Heiligengestalten bis auf den heutigen Tag zu,[56] wenn auch oft in recht unspezifischer Weise – verglichen zumindest mit dem seinerzeit höchst vielfältigen, auf jeweils ganz konkrete Anliegen ausgerichteten Patronatswesen. Denn dieses hat sich ja nicht in den alljährlich lokal bzw. überregional gefeierten Kirchen- und Landespatronaten[57] erschöpft, hier sind vor allem die vielen Berufspatronate[58] und in agrarwirtschaftlich dominierter Ökonomie auch die verschiedenen Viehpatrone und

Weltkrieg neu errichteten Marienkapelle, deren zweites Patrozinium damals dem Hl. Sebastian übertragen worden war (http://www.st-stephan.amstetten.at/block3/pfarre_euratsfeld.htm, aufgerufen am 29.9.2009).

53 Wolfgang Brückner: Marianischer Kult und Ikonographie im 19. Jahrhundert. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 2003, S. 35–63, hier S. 35.

54 Anna Coreth: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. Wien 1982.

55 Scharfe (wie Anm. 20), S. 120.

56 Allgemein dazu Gottfried Korff: Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 29). Tübingen 1970.

57 Für Niederösterreich in dieser Funktion natürlich Leopold – seit Ende des 15. Jahrhunderts in Ablösung des Hl. Koloman, dessen Kult von Melk ausgegangen war, Dietmar Assmann: Hl. Florian bitte für uns. Heilige und Selige in Österreich und Südtirol. Innsbruck, Wien, München 1977, S. 92.

58 Hier ist die Berufsgruppe der seinerzeit in verschiedenen Gegenden angeworbenen und in Niederösterreich angesiedelten Holz- und Waldarbeiter zu erwähnen, die aufgrund ihrer Herkunft aus verschiedenen (Kron)Ländern nicht nur unterschiedlicher konfessioneller Ausrichtung waren, sondern auch, soweit katholischen Glaubens, in ihrem »religiösen Volksbrauch« recht uneinheitlich geblieben sind und sehr verschiedene Heilige als ihren Berufspatron verehrt haben. S. dazu das entsprechende Kapitel in Günter Richter: Der Holzknecht in Niederösterreich. Volkskunde aus dem Lebensraum des Waldes (= Niederösterreichische Volkskunde, 16). Horn 1984, S. 229–246.

»Schutzheiligen der Haustiere«[59] zu nennen, ganz zu schweigen von den unzähligen Namenspatronaten, deren Bedeutung sich in der (seit längerem allerdings auch in katholischem Umfeld immer weniger berücksichtigten) Begehung des Namenstages gespiegelt hat.

Allerdings werden trotz all dieser Spezialisierungen in der Zuständigkeit der verschiedenen Heiligen[60] – die auch in recht großer Zahl in früher weitverbreiteten und vielgebrauchten Gesang- und Gebetbüchern genannt sind[61] – in lebensgeschichtlicher Erinnerung nicht nur relativ wenige Namen von konkret verehrten bzw. angerufenen himmlischen Fürbittern explizit genannt[62] – auch ihr Aktionsradius scheint sich immer stärker auf ein allgemeines, eher diffuses »Problempatronat«[63] zu reduzieren, was vor allem für die wenigen erfolgreich eingeführten[64] neuen religiösen Vertrauensgestalten gilt. Diese ›neuen Heiligen‹, zu denen heute etwa die anno 1993 selig und 2000 heilig gesprochene Maria Faustina Kowalska, aber auch noch nicht kanonisierte ›Diener Gottes‹ wie der derzeit ebenfalls recht populäre Gründer des ›Rosenkranz-Sühnekreuzzuges‹ Pater Petrus Pavlicek gehören, ähneln einander oft im Hinblick auf das ihnen gewöhnlich angetragene Anrufungsmotiv »in schweren

59 Helmut Paul Fielhauer: Schutzheilige der Haustiere (= Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 3. Lfg., Bl. 53 und 54). Wien 1971.

60 »Für Zähnd und Kopf, für Hals und Kehl / fürs Wetter, fürn Wein, für Treid und Mehl, / auch leicht einen, wanns am Geld gebricht...« – wie Josef Weinheber für seine Kirchstettner Wahlheimat in liebevollem Spott aufzählt; s. das Gedicht »Judas Thaddäus. Bauer gewesen, Stadtheiliger geworden«. In: Josef Weinheber: Sämtliche Werke. II. Band: Die Hauptwerke. Nach Josef Nadler und Hedwig Weinheber neu herausgegeben von Friedrich Jenaczek. Salzburg 1972³, S. 387 f.

61 Beispielsweise dem »mit Genehmigung des Ordinariates von Wien und Linz und St. Pölten« in vielen Auflagen erschienenen, erstmals 1886 von dem Priester Mathias Eisterer herausgegebenen Vorbetbuch »Katholische Volksandachten«, in dem unter »Gebete und Lieder zu Ehren heiliger Schutzpatrone« angesprochen werden: »Joseph, Leopold, Florian, Johann von Nepomuk, Anna, Aloisius, Stanislaus, Donatus, die 14 Nothelfer, Sebastian und Rochus, Ignatius von Loyola, Koloman, Vinzenz von Paul sowie die Vieh-, Kranken- und Sterbepatrone«.

62 Oliva Wiebel-Fanderl: Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen (= Kulturstudien, 29). Wien, Köln, Weimar 1993, S. 160.

63 Scharfe (wie Anm. 20), S. 129.

64 Zumindest im Verhältnis zur heutigen ausufernden Praxis der Kanonisation, durch die allein während des Pontifikats von Johannes Paul II. annähernd 500 neue Heilige geschaffen wurden (fast doppelt so viele als insgesamt seit Einführung des Heiligsprechungsverfahrens im Jahr 1588).

Anliegen«[65] – ein weiter Patronatsradius, der letztlich das ganze Spektrum menschlicher Anliegen abdeckt und so weniger situationsbedingten bzw. berufs- oder regionaltypischen Bedürfnissen, sondern wohl eher jener ›entfremdeten‹ Conditio humana in ›posttraditionalem‹, meist urban geprägtem Umfeld entsprechen soll, für deren Nöte sich vordem nur ganz bestimmte Heiligengestalten empfohlen haben, allen voran der seinerzeit auch als typischer ›Stadtheiliger‹ firmierende Judas Thaddäus.[66]

Die angesprochene Verallgemeinerung der Zuständigkeiten geht im Übrigen einher mit der derzeit gebräuchlichen Verbreitungsweise von Heiligengestalten. So erfolgt beispielsweise die Propagierung der sehr präsenten Maria Faustina nicht nur durch katholische Kleinschriften, die heute auch in den Kirchen kleinerer Gemeinden in großer Zahl aufliegen[67], sondern immer mehr durch aus dem Internet heruntergeladenes Material, seien es Gebete und Novenen, seien es die vielen (natürlich auch von einschlägigen Verlagen vertriebenen) Visionsbilder des barmherzigen Jesus mit den rotblauen Strahlen, wie sie ebenfalls auf privaten, aber auch kirchenoffiziellen Webseiten abrufbar sind.[68] (Abb. 4) In diesem Zusammenhang ist auf die hierzulande noch wenig untersuchte Nutzung dieses Mediums zu einschlägiger Glaubenspromulgation und -propagierung wie überhaupt auf die Erscheinung des ›Cyberfaith‹[69] hinzuweisen – inklusive all der virtuellen Gebetskapellen, Anliegenbücher

65 Peter Assion: Ein Kult entsteht. Untersuchungen zur Verehrung der Ulrika Nisch von Hegne am Bodensee. In: Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1971–1973. Stuttgart 1973, S. 43–63, hier S. 45.

66 Diesen Heiligen bzw. Formen seiner Verehrung (die z. T. ephemerer Art sein können wie beispielsweise das Auflegen von meist aus dem Internet kopierten Novenen) findet man nur in niederösterreichischen Kirchen, die in Funktion oder Situierung in irgendeiner Weise in urbanem Kontext stehen, also etwa in klassischen Sommerfrischegemeinden (s. Nikitsch, Judas Thaddäus-Verehrung, wie Anm. 41, S. 254 f.) oder in Orten wie Mauer-Öhling, wo das bekannte Rehabilitationszentrum einen solchen Kontext nahe legt.

67 S. dazu die frühen Beobachtungen und Überlegungen bei Rudolf Schenda: Massenlesestoffe im kirchlichen Schriftenstand. In: Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart (= Volksleben, 14). Tübingen 1966, S. 157–165.

68 Ein Beispiel unter vielen: http://www.familie-wimmer.com/projekte/p02/g051-060/barmh2.html (aufgerufen am 29.9.2009).

69 Allgemein s. etwa Lorne L. Dawson, Douglas E. Cowan (ed.): Religion online. Finding Faith on the Internet. New York, London 2004; Jeffrey K. Hadden, Douglas E. Cowan (ed.): Religion on the internet. Research prospects and promises (= Religion and the social order 8). Amsterdam u. a. 2000.



Abb. 4 Andachtslied der Maria Faustina
http://www.familie-wimmer.com/projekte/p02/g051-060/barmh2.html

und ähnlicher Rückgriffe auf tradierte religiöse Muster (unterscheiden sich doch etwa die diversen interaktiven Fürbittbücher[70] kaum von den konventionellen »Briefen zum Himmel«[71]). Und zugleich verwiesen sei auf die gerade in den Äußerungen dieser technisch hochgezüchteten Variante religiöser Praxis sich zeigende Verlagerung populärer Religiosität aus offiziell-orthodoxem liturgischen Kontext in ein privatrituelles Umfeld, das deutlich macht, wie »Religiosität [von] dem unmittelbaren sozialen Erfahrungsbereich der Handelnden [...] mitbestimmt, also lebensweltlich gebrochen wird«[72].

Dieser »unmittelbare soziale Erfahrungsbereich« war freilich (und ist zum Teil bis heute) von jenem katholischen Milieu geprägt, das für viele Menschen, wie weit sie sich auch vom Kirchenglauben später entfernt haben mochten, »emotionale Heimat«[73] geblieben ist – womit an die Rolle der Kirche als »eine der großen Sozialisationsinstitutionen unserer Kultur«[74] erinnert sei. Die religiöse Primärsozialisation erfolgte dabei zunächst im Familienkreis: Hier konnte man nicht nur über das gemeinsame (oft in der ausführlichen Form der Rosenkranzlitanei abgehaltene) Hausgebet[75] eine Beziehung zur Transzendenz aufbauen, sondern dies

70 S. etwa http://www.trauerraum.kirche-online-bauen.de/kerzen/fuerbittbuch.pl (aufgerufen am 29.9.2009).

71 Um den Klassiker zu Fragen der »schriftlichen Devotion« zu nennen; Walter Heim: Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 40). Basel 1961.

72 Michael N. Ebertz: Von der »Religion des Pöbels« zur »popularen Religiosität«. In: Jahrbuch für Volkskunde 1996, S. 169–183, S. 181.

73 Ernst Hanisch: Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert. Wien 1994, S. 16.

74 Alfred Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt am Main 1984, S. 10.

75 Zum Wandel der Gebetssituationen und Gebetsgewohnheiten – vom planmäßig gestalteten familiären Tisch- und Abendgebet bis hin zum eigenständig strukturierten Individualgebet – s. Michael Mitterauer: »Nur diskret ein Kreuzzeichen«. Zu Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Gebets in der Familie. In: Andreas Heller u. a.: Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen (= Kulturstudien, 19). Wien, Köln 1990, S. 154–204. Siehe auch etwa Christoph Morgenthaler: Abendrituale. Umrisse einer ethnographischen Liturgik. In: Pastoraltheologie 97, 2008, S. 168–185.

auch gewissermaßen »spielerisch«[76] tun – wofür als materielle Relikte etwa jene Spielzeugaltäre einschließlich zugehöriger Paramente und liturgischer Geräte en miniature stehen, wie sie nicht nur für das urbane, sondern auch für das ländliche Umfeld bezeugt sind und von denen es (neben den ephemeren, ad hoc gebastelten Provisorien) auch solche in handwerklich gediegener Ausführung gab.[77] (Abb. 5) Katholische Sozialisation spielte sich im weiteren aber vor allem im »sozialen Raum Pfarre«[78] bzw. in dessen zwei Zentren ab: Das war zum einen das Pfarrhaus, ein in seiner kulturellen Strahlkraft bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts virulentes Soziotop, dessen Beschreibung und Analyse bisher allerdings nur in ganz knappen Ansätzen erfolgt ist und sich wohl am ehesten durch Auswertung diverser Autobiographien von Pfarrern (die, soweit vorhanden, freilich oft und gern in katechetisch-pastoraltheologischem Tonfall bleiben[79]) und anderen Pfarrhausangehörigen (der vielzitierten »Pfarrersköchin« etwa[80]) vorantreiben ließe; und das war zum anderen die Kirche, wo nicht nur geistliche Selbstkontrolle in persönlicher Bußpraxis exerziert wurde[81], sondern in der sich auch die weltliche Gemeindehierarchie durch eine in manchen Landkirchen bis heute wahrnehmbare Sitzordnung[82] und deren geschlechtlicher (Frauen-/Männerseite) wie auch gesellschaftlicher Segregation manifestiert und gewissermaßen kon-

76 Wiebel-Fanderl (wie Anm. 62), S. 167.

77 Nicht nur Engelbert Dollfuß baute sich als Kind »zu Hause einen Altar und spielt[e] Heilige Messe«, s. Eva Dollfuß: Mein Vater. Hitlers erstes Opfer. Wien, München 1994, S. 15. Eine diesbezügliche Kindheitserinnerung u. a. auch bei Kurt Dieman: Zwischen Häusern und Zeiten. Wien 1981, S. 52. S. auch neuerDings in diesem Heft.

78 Um einen von Ernst Bruckmüller auf dem Workshop »Niederösterreich im 20. Jahrhundert« (April 2007) angedeuteten Gedanken aufzugreifen.

79 Z. B. Franz Jantsch: Seelsorge im Aufbruch. Ein Pfarrer erzählt. Graz, Wien, Köln 1984; Josef Minichthaler: Wie ich Katechet geworden bin (= Wiener Katholische Akademie Miscellanea, 3. Reihe, Nr. 34). Wien 1984. Anschaulich einige Milieuschilderungen bei Adolf Holl: Wie ich ein Priester wurde, warum Jesus dagegen war, und was dabei herausgekommen ist. Reinbek bei Hamburg 1992.

80 Gudrun Schurian: Pfarrhausfrauen. Dipl. Arb., Univ. Wien 1994; Roland Girtler: Pfarrersköchinnen. Edle Frauen bei frommen Herren. Wien u. a. 2005.

81 Rupert M. Scheule (Hg.): Beichten. Autobiographische Zeugnisse zur katholischen Bußpraxis im 20. Jahrhundert (= Damit es nicht verloren geht..., 48). Wien, Köln, Weimar 2001.

82 Für evangelische Verhältnisse andernorts vgl. dazu die detailreiche historische Studie von Jan Peters: Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte, N.F. 13, 1985, S. 77–106.



Abb. 5 Spielzeugaltar, hergestellt 1953
Österreichisches Museum für Volkskunde, Inv.Nr. 83430

sekriert hat. Und nicht zuletzt waren die Schauplätze dieser Sozialisation die diversen festlichen Höhepunkte des Kirchenjahres – allen voran die Fronleichnamsprozessionen, die sinnlich-ästhetische Empfindung befriedigten und zugleich machtvolle Demonstration jener soziopolitischen Kultur waren, von der das (Bundes)Land vor allem ab den frühen dreißiger Jahren geprägt worden ist.[83]

Solche private und öffentliche Sozialisationsmedien konnten freilich nachhaltig nur greifen, solange weltliche Lebensführung von religiösen Ordnungssystemen noch nicht abgekoppelt war, alltägliches Handeln und Erfahren sich noch an religiösen Deutungsmustern orientierte, »Religion von einem gesellschaftlichen Allgemeingut noch nicht zu einem kirchlichen Sonderbesitz degradiert« wurde[84] – solange also noch nicht gesellschaftliche Wirklichkeit geworden war, was nun seit langem schon unter dem Schlagwort der »Säkularisierung« subsumiert wird. Wie tiefgreifend und wie endgültig diese Säkularisierung die geistige Verfassung des modernen Menschen geprägt hat, wird allerdings seit einiger Zeit

83 Christian Stadelmann: Die Demonstration des politischen Katholizismus. Fronleichnam in Wien 1919–1938. In: Olaf Bockhorn u. a. (Hg.): Urbane Welten. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1998 in Linz (= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde 16). Wien 1999, S. 377–401.

84 Hubert Knoblauch: Religionssoziologie. Berlin, New York 1999, S. 20 f.

kontrovers diskutiert[85], wobei dem zweifelsfreien Befund des kontinuierlichen Rückgangs kirchlicher Bindungen und institutionalisierter Religionspraxen eine säkularem Wertepluralismus entspringende ›neue‹, ›individualisierte‹ Religiosität entgegengehalten wird, die im privaten und damit großteils gesellschaftlich ›unsichtbaren‹ Bereich[86] »weiterhin sinnintegrierend wirkt [...], auch wenn sie an Transzendenzspannweite verliert«.[87]

Es ist aber gerade das Ausmaß dieser »Transzendenzspannweite«, an dem sich die Geister scheiden. Denn der Transzendenzbezug verringert sich, so die Kritik, bis zur Nivellierung, wenn »die Ubiquität des Religiösen«, also ein Zusammenhang der »neuen, nicht-institutionalisierten Sozialform der Religion mit Themen wie Selbstverwirklichung, Familismus, Sexualität, Bewusstseinserweiterung oder Gruppendynamik«[88] behauptet und von »individuellen ›Patch-Work-Religionen‹« gesprochen wird, in denen »vorgefundene Stilelemente und Sinndeutungen je individuell zusammengestellt« werden[89] – wenn, mit anderen Worten, »Glaube ohne Brauch«[90], also ohne institutionalisierte Form, letztlich zu jenem »Brauch ohne Glaube«[91] wird, wie er von einem volkskundlichen Vertreter der Säkularisierungsthese schon früh diagnostiziert worden ist.

Solchem »Brauch ohne Glaube« sind wir bereits in den oben knapp angedeuteten Bereichen der Wallfahrt und der Heiligenverehrung, der öffentlich begangenen kirchlichen Rituale und der häuslich-privaten Frömmigkeit begegnet – wobei sich gezeigt hat, worin die ›traditionellen‹ Formen religiöser Praxis und ihre ins ›Moderne‹ transformierten Varianten einander oft gleichen: im Rückgriff auf das Repertoire historischer Muster und überlieferter Vorgaben religiösen Handelns. Das bedeutet aber zu-

85 S. die kritische Überschau zur Diskussion über den »modernen Mythos« Säkularisierung von Detlef Pollack: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003, S. 1–18.

86 Der Klassiker dazu Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991.

87 Pollack (wie Anm. 85), S. 7.

88 Ebda., S. 8.

89 Aka (wie Anm. 36), S. 9.

90 Ebda., S. 11.

91 Leopold Schmidt: Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen. In: Ders.: Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten – Gebilde – Gebärden. Berlin 1966, S. 289–312.

gleich, dass bei der Untersuchung solcher Transformationen weniger auf den Wandel der Requisiten und der Bühne religiöser Praxis zu achten wäre, sondern auf den Wandel der »menschlichen Selbst- und Weltdeutung«, auf die derzeit konstatierte »an Selbstvollendung und Selbstdarstellung orientierte Subjektivität, die ihre Spuren auch da [hinterlässt], wo ihr Einfluss am wenigsten zu vermuten war, [nämlich] in den Schutzgehegen eines religiösen Traditionalismus und Symbolismus«.[92]

An eine »rituelle Heraushebung der eigenen Singularität«[93] mögen etwa einige der neueren und neuesten Relikte des schon angesprochenen Wallfahrtsortes Maria Enzersdorf erinnern, wie sie im Kreuzgang des dortigen Klosters statt der früher üblichen (heute großteils entfernten) Votivgaben zu finden sind.[94] In nüchterner Objektbetrachtung haben wir es bei diesen steinernen, inhaltlich auf den »redenden Teil« des früher gängigen Votivbildes reduzierten Inschriftentafeln schlicht mit einer jüngeren Modifikation des Votivwesens zu tun, die, wenngleich von klassischer Wallfahrtsforschung gern als »Verkümmerungserscheinung der Neuzeit« gewertet, doch eine bestimmte »Form der kultischen Gegenwartsbekundung«[95] darstellt. Man könnte sie in den Bereich der »schriftlichen Devotion« einreihen, jener »jüngste[n] und zeitgemäßeste[n] Variante religiöser Dokumentation«, wie sie »dem modernen Zeitgeist [entspricht], wo eine schriftliche Äußerung jedermann selbstverständlich und natürlich ist, so dass sie beinahe schon als die einzig mögliche Art des Zeugnisgebens empfunden wird.«[96]

Welches Zeugnis hier aber im Einzelnen gegeben wird, das mag freilich von Fall zu Fall recht variieren – wie das zum Teil auch an der Gestaltung der Tafeln abzulesen ist: Nicht wenige davon unterscheiden sich von ihresgleichen nicht nur in Material, Größe, Kontur und graphischer,

92 Hans-Georg Soeffner: Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches. In: Ders.: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt/M. 1992, S. 103–130, hier S. 128.

93 Ebda, S. 127.

94 Die älteste marmorne Tafel ist mit 1896 datiert (Flemmich, Maria Enzersdorf, wie Anm. 25, S. 107), stammt also aus der Zeit, als die Steinplatten, vom urbanen Umfeld ausgehend, das Votivwesen zu dominieren begonnen haben.

95 Leopold Schmidt: Das deutsche Votivbild. In: Ders.: Volkskunde als Geisteswissenschaft. Gesammelte Abhandlungen zur geistigen Volkskunde (= Handbuch der Geisteswissenschaften, 2) Wien 1948, S. 103–126, hier S. 109.

96 Heim (wie Anm. 71), S. 3.

zuweilen ins Dekorative gehender Gestaltung, sondern auch – hierin aus dem Rahmen der gesamten Ex-Voto-Tradition[97] fallend – durch die Nennung des vollen Namens statt der üblichen Initialen der Spender, manchmal auch durch Hinweis auf deren Beruf und Herkunft. All das lässt kaum mehr an die dem klassischen Votivwesen zugesprochene Motivation denken, nämlich »für das Gedächtnis der Öffentlichkeit gedachte Dokumente« zu stiften, »in denen Herrschaft und Unabänderlichkeit christlichen Glaubens bezeugt und diese Zeugnisse vor aller Augen gebracht sind«.[98] Denn solche zuweilen recht ostentativ wirkenden ›Promulgationen‹ (also ›öffentliche Verkündungen‹) dokumentieren zuweilen nicht nur das schlichte »Bestreben des Gläubigen, eine Spur von sich am heiligen Ort zu hinterlassen«[99], sondern auch eine durchaus säkulare Intention: Man ›veröffentlicht‹ oft nicht mehr die Wirkung eines Gelübdes (Votiv), also die Hilfe der Transzendenz, man ›verkündet‹ vor allem den eigenen Glauben, die eigene ›Rechtgläubigkeit‹ – man könnte auch sagen: Man ›promulgiert‹ sich selbst.[100]

Solche Selbstdeklaration, ja Selbstthematisierung passt ins Bild jener oft diagnostizierten »desakralisierten« Glaubenshaltung[101], in der das Individuum durch den Verlust jedes transzendenten Außenhalts »›reichsunmittelbar‹ nur noch zu sich selbst«[102] und sich so »zur letzten dauerhaften ›Institution‹ und zum wichtigsten Glaubensinhalt«[103] geworden ist – und das selbst dort, wo es sich der Palette des heutigen religiösen Pluralismus bedient. Diese Palette ist bunt, sie reicht von seelisch-körperliches Wohlbefinden versprechender »religiöser Wellness«[104] über einen diffusen

97 Vgl. die Abbildungen bei Kriss-Rettenbeck (wie Anm. 22).

98 Scharfe (wie Anm. 20), S. 82 f.

99 Ebda., S. 139.

100 Herbert Nikitsch: Promulgation – vom Votivbild zum Graffiti. Beobachtungen zur »popularen Religiosität«? In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 62/111, 2008, S. 265–276.

101 Aka (wie Anm. 36), S. 19.

102 Hans-Georg Soeffner: Das ›Ebenbild‹ in der Bilderwelt. Religiosität und die Religionen. In: Ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, S. 97–123, hier S. 99.

103 Hubert Knoblauch: Religion, Identität und Transzendenz. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart, Weimar 2004, S. 349–363, hier S. 360.

104 Hans-Martin Gutmann, Cathrin Gutwald (Hg.): Religiöse Wellness. Seelenheil heute. München 2005.

(auch christlich getönten) »Megatrend Respiritualisierung«[105] bis zu den konkreten Heilsversprechungen diverser »Sekten und sektenähnlicher Gruppen«.[106] Als Versuch der Lebensbewältigung, als Suche nach letztgültigen Antworten auf existentielle Probleme mögen all diese Angebote in ihrer oft angeprangerten Beliebigkeit und noch in ihrer banalsten Form wie »jede Frage nach dem Sinn [...] zumindest in den Vorhof religiöser Erfahrung«[107] führen. Doch gerade wenn man den Sinn solcher religioider Versatzstücke darin sieht, nach Sinn zu suchen[108], verweisen sie doch auf eine letztlich säkulare »Pragmatisierung des Religiösen«[109]: Für den modernen Menschen, der »sich jederzeit wie ein unfehlbarer Papst seiner vitalen Instinkte« verhält, scheint Religion und Glauben vor allem zu einer »experimentellen Tätigkeit« geworden zu sein, bei der ausschließlich das als wahr gilt, was wirkt – ein »Gestaltwandel des Religiösen«[110], der zwar die Grenzen gängiger Vorstellungen von populärer Religiosität überschreitet, dessen Untersuchung aber für eine Sichtung des heutigen Marktes der Weltdeutungen gewinnversprechendes Desiderat ist.

105 Paul M. Zulehner, Regina Polak: Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945. Befund, Kritik, Perspektive (= Österreich – Zweite Republik, Bd. 13). Innsbruck u. a. 2006, S. 280.

106 Deren Aktivitäten, laut »Landesstelle für Sektenfragen«, »in den letzten Jahren auch in Niederösterreich stark zugenommen [haben]«, vgl. http://www.noe.gv.at/gesellschaft-soziales/soziale-dienste-beratung/sektenstelle/sektenstelle_allgemein.html (aufgerufen am 29.9.2009)

107 Friedrich Fürstenberg, zit. bei Ingo Mörth: Wandlungen und Reichweite »religiöser« Wertbindungen im modernen Alltagsleben. Grundsätzliche Überlegungen und empirische Ansatzpunkte. In: Brunhilde Scheuringer (Hg.): Wertorientierung und Zweckrationalität. Soziologische Gegenwartsbestimmungen. Festschrift für Friedrich Fürstenberg. Opladen 1990, S 161–176, hier S. 162.

108 Vgl. Aka (wie Anm. 36), S. 15.

109 Peter Sloterdijk: Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen. In: William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt am Main, Leipzig 1997, S. 11–34, hier S. 30.

110 Ebda., S. 28 und S. 11.

Herbert Nikitsch, Folk Religion: Traditions and Transformations. A few examples from Lower Austria

In this article we will be dealing with several forms of expression of religious practice, whereby we will not only be looking back at traditional forms of »popular piety« but also discussing modern-day developments of folk religion.

neuerDings

VOLVO

»Meine Kinder sind alle aus der Kirche ausgetreten.«
Zur Geschichte eines Spielzeugaltars im Österreichischen Museum für Volkskunde

Eine Schenkung brachte dieses Objekt im Jahr 2007 in das Österreichische Museum für Volkskunde, wo es mit der Inventarnummer ÖMV/83.427 versehen wurde. Der Spielzeugaltar hat eine Höhe von 30,5 cm bei einer Breite von 37,7 cm und einer Tiefe von 20 cm. 40 Teile Zubehör, darunter mehrere Monstranzen, Kelche, Blumenstöcke, Weihrauchkessel und Hostien aus Metall, fanden mit dem Spielzeugaltar Eingang ins Museum. Der Altar ist auf einem Sockel fixiert und dieser steht wiederum auf zwei Stufen, die von drei Seiten zum Altar hochführen. Die Rückwand des »Allerheiligsten« ist drehbar, wodurch drei Hintergründe zur Verfügung stehen, die sich – ohne liturgischen Bezug[1] – in Farbe und Textur unterscheiden. Je zwei Säulen mit farblich angedeuteter Marmorierung flankieren den Mittelteil des Altars. Ein Kreuz mit vier Strahlen und zwei umlaufende Linien in goldener Farbe am Sockel stellen die schlichte Verzierung dar. Die Ausführung des Altars ist mit weiß als Grundfarbe sehr einfach gehalten.

Mit diesem nunmehrigen Museumsobjekt wurde einst tatsächlich gespielt. Zahlreiche Wachsspritzer, Kratzer und weitere Gebrauchsspuren sind Zeugnisse vergangener eifriger Benutzung. Der Einbringer, Siegfried M., geboren am 7.8.1930 in Innsbruck, wusste folgendes zu diesem Objekt zu erzählen: Als Zwölfjähriger wurde er während einer Scharlachepidemie bei einer befreundeten Familie untergebracht. Im selben Haus wohnte die Familie des späteren Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher. In einer der beiden Familien existierte dieser Spielzeugalter, mit dem die Buben die Hl. Messe nachspielten. Reinhold Stecher war der Neffe der Gastfamilie von Siegfried M. und zu dieser Zeit schon eingerückt, es gab jedoch weitere Spielgefährten im Haus. Die mit dem Spielzeugaltar beschäftigten Knaben waren alle Ministranten und kamen nach den Angaben des Objekteinbringers aus aktiv religiösen Familien.

1 Weiß, rot, violett, rosa, grün, schwarz und blau werden zu bestimmten Gelegenheiten wie Hoch-, Herren- und Marienfesten in der katholischen Kirche als liturgische Farben verwendet. Die evangelischen Kirchen teilen diese Farben in vier Haupt- und drei Nebenfarben ein.







Alle Abb.: Spielzeugaltar und Zubehör, Inv.Nr. ÖMV 83.427
Foto: Christa Knott

Herr M. studierte später Forstwirtschaft an der Universität für Bodenkultur in Wien und schloss seine Erzählung mit dem Hinweis, dass seine eigenen Kinder kein Interesse an dem Spielzeugaltar hatten und allesamt aus der Kirche ausgetreten sind.

Von einer weit verbreiteten, tiefen Religiosität der Bevölkerung in Tirol zur Kinder- und Jugendzeit des Objekteinbringers ausgehend, kann auf eine entsprechende Erziehung des Nachwuchses geschlossen werden. Die Erzählung zeugt von einer gewissen religiösen Prägung, wenn Kinder in der Lage sind, die Geschehnisse der Hl. Messe zu wiederholen. Die Messbesuche müssen dafür regelmäßig erfolgt sein. Dies erklärt das tiefer gehende Interesse am Messgeschehen und die Kenntnisse der Buben über selbiges. Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang, dass die Messen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in Latein gehalten wurden. Falls die Kinder ihr Spiel tatsächlich in Latein absolvierten, war dies eine durchaus anspruchsvolle Freizeitgestaltung.

Spielzeugaltäre dienten zum einen der Einübung von Ministrantentätigkeiten, hatten aber auch das Ziel, eventuell angehende Priester bereits im häuslichen Umfeld auf künftige Aufgaben einzustimmen. Die Faszination dieses Spiels ist im theatralischen Ausdruck der Agierenden und im Geheimnis des Wandlungsgeschehens zu sehen. Die Wandlung von Wein in Blut, von Brot in den Leib Christi ist für Kinder schwierig zu verstehen. Weihrauch, die ehrfürchtige Ruhe in der Kirche und der rituelle Ablauf des Geschehens unter der Führung des Priesters lassen die Anziehung auf Kinder erahnen.

Eine weitere Verbreitung dieser Art »christlichen Spielzeugs« kann auf Adels- und Bürgerkreise beschränkt angenommen werden. In Adelsfamilien war es durchaus üblich, eines der Kinder für die Kirchenlaufbahn zu bestimmen. In bürgerlichen Kreisen dienten die Spielzeugaltäre zunächst einer vertiefenden religiösen Erziehung mit bereits erwähnten Übungsmöglichkeiten für Ministranten. Eine spätere Entscheidung zum Priesterberuf oder für den Eintritt in ein Kloster wurde in diesen Familien wahrscheinlich freudig aufgenommen.

In den nunmehrigen säkularen Zeiten mutet das dezidierte Lenken kindlicher Neigungen in eine bestimmte religiöse Richtung befremdlich an. Religion hatte bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts einen großen Stellenwert mit unmittelbarem Einfluss auf das Leben des Einzelnen. Konfessionelle Schulen nahmen lange Zeit eine unbestrittene Vorrangstellung im österreichischen Schulwesen ein, gegenwärtig erfreuen sie sich wieder steigender Beliebtheit, was sich in wachsenden Schülerzahlen

manifestiert.[2] Neben dem allgemeinen Curriculum erhoffen sich Eltern die Vermittlung religiöser Werte in konfessionellen Bildungseinrichtungen. Das Fehlen religiöser Erziehung heute setzt das Lexikon für Theologie und Kirche[3] mit dem Vorenthalten wesentlicher Deutungskategorien für die Interpretation der eigenen Existenz gleich. Die Erschließung der Gottesbeziehung und ihrer Verpflichtungsdimensionen habe jedoch eine kritisierende, stimulierende und integrierende Funktion. Sie sei daher in den alltäglichen Partizipations- und Symbolisierungsprozess zu integrieren.

Die Verwendung des kindlichen Spieltriebes zu pädagogischen Zwecken scheint so alt zu sein wie pädagogisches Engagement selbst.[4] Pastoralliturgisch kann Liturgie als heiliges Spiel bzw. Drama und als eine spezifische Ausdrucksform im Gottesdienst gesehen werden.[5] Erwähnt sei an dieser Stelle der Kinderbischof, das so genannte Bischofsspiel (*Ludus episcopi puerorum*). In mittelalterlichen Klöstern und Stiftsschulen wurde an bestimmten Festtagen (besonders am Tag der Unschuldigen Kinder, an Neujahr, seit dem 13. Jh. auch am Nikolaustag) ein Schüler zum »Bischof« oder »Abt« gewählt, und erhielt für einen Tag einige der Aufgaben des tatsächlichen Bischofs oder Abtes übertragen. Mit der Übernahme dieses Spiels von Stadt- und Bürgerschulen dehnte sich dessen Vorkommen allmählich über das christliche Abendland aus, wo es in dieser Form bis in das 18. Jh. nachweisbar ist. Seit 1994 gibt es eine Spielvariante, die von der evangelischen Kirche in Hamburg ins Leben gerufen wurde und an der auch Mädchen teilnehmen können. Die »Amtszeit« beträgt einen Monat, Kinder der Stadt haben die Möglichkeit ihre Bitten schriftlich mitzuteilen. Die Aufgaben dieser Kinderbischöfe umfassen Gottesdienste, eine Prozession und Besuche in Heimen.[6] Weiter verbreitete Hilfsmittel zur religiösen Erziehung sind Kinderbibeln, Kindergottesdienste,

2 http://derstandard.at/1254311266108/Schule-Jeder-Zehnte-besucht-Privatschule (aufgerufen am 15.1.2010).

3 Albert Biesinger: Kindererziehung. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 1996, Bd. 5, Sp. 1440 f.

4 Wolfgang Krone: Spiel. III Pädagogisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 2000, Bd. 9, Sp. 841 f.

5 Jürgen Bärsch: Spiel. VI Pastoralliturgisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 2000, Bd. 9, Sp. 843 ff.

6 http://www.wichern-schule.de/kibi/kibi.html (aufgerufen am 15.1.2010).

Einrichtungen wie Jungschar oder Pfadfinder, die für die Kinder selbst wiederum eine bestimme (soziale) Funktion erfüllen.[7]

Religiöse Erziehung in der Familie bedarf der entsprechenden Gesinnung zumindest eines Elternteils. Bei steigenden Kirchenaustritten haben evangelikale Freikirchen durchaus Zulauf, Glauben ohne Kirche erfreut sich ebenfalls beträchtlicher Zustimmung. Bis zum selbständigen Leben der Kinder nehmen Eltern jedenfalls maßgeblichen Einfluss auf deren religiöse Ausrichtung.

Die Erziehung zum Gebet wird in vielen autobiographischen Erzählungen von Personen, die um die letzte Jahrhundertwende geboren wurden, erwähnt. Als faszinierend werden dabei die besondere Sprache (Latein oder Hochdeutsch) und die Unterbrechung des Alltags durch die Gebetszeiten (meist verbunden mit Essenszeiten oder dem Zubettgehen) geschildert.[8] Dabei war das Verhältnis der katholischen Kirche zu Kindern durchaus zwiespältig. Das Beisetzen ungetaufter Kinder außerhalb der Friedhofsmauern sei hier nur am Rande erwähnt. Die seit der Antike geltende Annahme des »unschuldigen Kindes« wurde durch die kirchliche Feststellung der Erbsünde schwer beschädigt. Kindertaufe, Erstkommunion und die Teilnahme am Gottesdienst bedurften strengster Reglementierung.[9] Lärmende Kinder in Kirchen waren bis in das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts untragbar. Eigene Kindermessen sollten den Erwachsenen daher einen andächtigen Messbesuch ermöglichen.

Sinkende Geburtenzahlen haben den Wert von Kindern gehoben und eine ganze Spielzeugindustrie stürmt mit ihren Produkten die Kinderzimmer. Elektronischer Unterhaltung und Spielzeugwaffen wollen Eltern oft bewusst etwas entgegensetzen, denn die von diesen Dingen ausgehende Faszination ist enorm. Eine stichprobenartige Umfrage im Spielwarenhandel hat ergeben, dass Spielzeugaltäre heute nicht mehr angeboten werden. Unter dem Titel »Wie Jesus in die Wal-Mart kam« berichtet ein Beitrag im deutschen Nachrichtenmagazin Spiegel über

7 Dazu wären auch die Heiligen Drei Könige zu zählen, die früher die gläubigen Christen an bestimmten Tagen (Allerheiligen, Dreikönigstag, u.a.) zur Spende von Speisen für Arme (Seelenwecken, Krapfen, u.a.) ersuchten, heute jedoch im Auftrag der Katholischen Mission von Haus zu Haus ziehen, um Geld zu sammeln.

8 Oliva Wiebel-Fanderl: Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen. Wien 1993, S. 55 f.

9 Theologische Realenzyklopädie. 1989, Bd. 18, S. 156 ff.

»christliches« Spielzeug, das in den USA vertrieben wird.[10] Heiligenfiguren in Form von Puppen und dergleichen mehr werden im amerikanischen *Bible Belt*[11] angeboten. Hierzulande hat Playmobil eine Arche Noah im Sortiment, deren Beliebtheit aber vermutlich auf die zahlreichen Tierfiguren und weniger auf die religiöse Botschaft zurückzuführen ist.

Auf Grund der Widmung des eingangs beschriebenen Spielzeugaltars kam wenige Monate später ein weiterer Altar als Schenkung in das Österreichische Museum für Volkskunde. Beide Spielzeugaltäre sind Einzelanfertigungen. Der Einbringer des zweiten Altars, Helmut Czakler, übergab mit dem Objekt auch Messgewänder, die seine Mutter einst für ihn angefertigt hatte. Mit den Inventarnummern ÖZV/83.430/011–014 wurden zwei Kaseln, eine Stola und ein Manipel in die Bestände des Museums aufgenommen.

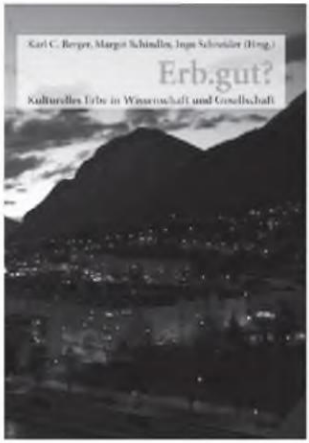
Dagmar Butterweck

10 http://www.stern.de/panorama/us-spielzeug-wie-jesus-in-den-wal-mart-kam-595495 .html (aufgerufen am 15.1.2010).

11 Mit *Bible Belt* (englisch für Bibelgürtel) wird eine Gegend in den USA bezeichnet, in der evangelikaler Protestantismus ein integraler Bestandteil der Kultur ist. Dieses Gebiet erstreckt sich größtenteils über die Südstaaten. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Bible_Belt (aufgerufen am 15.1.2010).

Neuerscheinung

Karl C. Berger, Margot Schindler, Ingo Schneider [Hg.]:
Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft.
Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung vom
14.–17. November 2007 in Innsbruck



Inhalt
Eröffnungsvortrag: *Martin Scharfe:* Kulturelle Materialität; Plenarvorträge: *Reinhard Johler:* Kulturelles Erben; *Konrad Köstlin:* Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen; *Dieter Kramer:* Immaterielles Kulturerbe, kulturelle Vielfalt und die UNESCO; *Mike Robinson:* Moving Heritage Forward; *Verena Winiwarter:* Kulturelles Erbe als Ergebnis von Eingriffen in natürliche Systeme; sowie weitere 36 Vorträge in Sektionen.

Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, 2009, 472 S.
(= Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. 23)
€ 24,- (exkl. Versand), € 18,- für Mitglieder des Vereins für Volkskunde (exkl. Versand)

Bestellungen
Verein für Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19, A-1080 Wien
Tel. +432/4068905, Fax +431/408 53 42
E-mail: office@volkskundemuseum.at

Chronik der Volkskunde

VOLVO

»Russenbriefe« und Textilien von der Krim: Die Rückgabe entzogenen Kulturgutes aus österreichischen Bundesmuseen an die Republik Ukraine

Im Zuge eines Festaktes in der Säulenhalle des Museums für Völkerkunde in Wien wurden am 17. September 2009 eine Sammlung von Textilien sowie ein größeres Konvolut persönlicher Briefe, die während des Zweiten Weltkriegs auf dem Gebiet der damaligen Sowjetunion entzogen worden waren, an die Republik Ukraine zurückgegeben. Die Halbinsel Krim und die Stadt Kamenez Podolski, die die Schauplätze dieser Entziehungen von Kulturgut gewesen sind, befinden sich auf dem Territorium der heutigen Ukraine.

Die beiden Rückgabefälle betreffen das Museum für Völkerkunde und das Technische Museum in Wien sowie indirekt auch das Österreichische Museum für Volkskunde. Entsprechende Dossiers wurden im Zuge der Provenienzforschung in den beiden erstgenannten Häusern erarbeitet, und zwar von Dr. Gabriele Anderl, der Verfasserin dieses Beitrags, für das Museum für Völkerkunde und von Dr. Oliver Kühschelm für das Technische Museum Wien.[1] Beide Dossiers wurden nicht dem Kunstrückgabe-Beirat vorgelegt, weil die Fälle nicht unter das Kunstrückgabegesetz in seiner Fassung von 1998 fielen.

Beim Festakt zur Übergabe der Objekte an den Botschafter der Republik Ukraine, Volodymyr Yu. Yel'chenko, wurde die Vorgeschichte der beiden Fälle in mehreren Ansprachen aufgerollt. Zu Wort kamen – in

1 Ausführliche Darstellungen der beiden Rückgabefälle mit detaillierten Quellenangaben finden sich in dem von Gabriele Anderl, Christoph Bazil, Eva Blimlinger, Oliver Kühschelm, Monika Mayer, Anita Stelzl-Gallian und Leonhard Weidinger herausgegebenen Sammelband »... wesentlich mehr Fälle als angenommen.« 10 Jahre Kommission für Provenienzforschung, Wien–Köln–Weimar 2009. Darin: Gabriele Anderl: »Sichergestellt« in Simferopol: Die Geschenke des Fritz Manns an das Museum für Völkerkunde in Wien, S. 460–477; Oliver Kühschelm: »Russenbriefe« – verschleppte Privatkorrespondenz aus der Ukraine, S. 453–459.
Betreffend die Minderheit der Karäer oder Karaimen sei auch auf eine Publikation von Karl-Markus Gauß verwiesen: Die fröhlichen Untergeher von Roana. Unterwegs zu den Assyrern, Zimbern und Karaimen. Wien 2009 (siehe dort das Kapitel: Auf der Suche nach den Karaimen – Eine litauische Reise, S. 115–156).

chronologischer Reihenfolge – *Christian Feest* als Direktor des Museums für Völkerkunde, *Michael P. Franz* als Leiter der Sektion IV (Kultur) im Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, *Franz Josef Kuglitsch* als stellvertretender Leiter der Sektion II – Politische Sektion des Außenministeriums, *Werner Fürnsinn* als früherer Leiter der Kommission für Provenienzforschung, *Gabriele Anderl* als Provenienzforscherin des Museums für Völkerkunde, *Susanne Scholl*, bis September 2009 Auslandskorrespondentin des ORF in Moskau, und schließlich *Volodymyr Yu. Yel'chenko* als Botschafter der Republik Ukraine.

Im Zuge des Festaktes wurden dem Botschafter symbolisch einige der Textilien und Briefe überreicht. Die eigentliche Übergabe der Objekte und die Unterzeichnung des Übergabeprotokolls erfolgten in kleinem Rahmen am 6. Oktober 2009, ebenfalls im Museum für Völkerkunde.[2]

An die Ukraine zurückgegeben wurde zum einen eine Sammlung von Stickereien aus dem Museum für Völkerkunde in Wien. Sie war während des Zweiten Weltkriegs auf dem Gebiet der heutigen Ukraine entzogen und 1944 dem Museum »zur treuhändigen Verwahrung« übergeben worden. Es handelt sich um mehrere Dutzend Einzelgegenstände wie Tücher, Wandbehänge, Beutel, Gürtel und Strumpfbänder, vielfach aus Samt, die in Gold und leuchtenden Farben bestickt und gut erhalten sind. Sie waren vom Wehrmachtsangehörigen Fritz Manns in Simferopol auf der Halbinsel Krim »sichergestellt« worden, wie der euphemistische Terminus für Entziehungen lautete.

2 Die Vorbereitungen zur Rückgabe wurden in dankenswerter Weise von den jeweiligen Museumsleitern unterstützt: von Univ.-Prof. Dr. Christian Feest, Museum für Völkerkunde Wien, HR Dr. Margot Schindler, Österreichisches Museum für Volkskunde, und HR. Dr. Gabriele Zuna-Kratky, Technisches Museum Wien, sowie deren Stellvertreter Dr. Helmut Lackner. Der frühere Leiter der Kommission für Provenienzforschung, Dr. Werner Fürnsinn, hat sich mit besonderem Engagement für die Rückgabe der Textilien aus dem Museum für Völkerkunde an die Ukraine eingesetzt. Inhaltliche und organisatorische Unterstützung kam vor allem von der Leiterin des Archivs im Museum für Völkerkunde, Ilkido Cazan, des Weiteren von den Provenienzforschern des Technischen Museums, Oliver Kühschelm (bis 2007) und Christian Klösch. Besonderer Dank gebührt auch der Textilrestauratorin des Volkskundemuseums, Monika Maislinger, sowie den Textilrestauratorinnen des Museums für Völkerkunde, Barbara Pönighaus-Matuella und Roswitha Zobl, des Weiteren Tina Seyfried und Mila Milivojević vom Museum für Völkerkunde.

1946 wurden die Textilien vom damaligen Direktor des Museums für Völkerkunde, Dr. Fritz Röck, gemäß der Vermögensentziehungs-Anmeldungsverordnung als entzogenes Vermögen angemeldet, jedoch nicht restituiert. Erst 1972 wurden sie inventarisiert und erstmals detailliert beschrieben. Der konkrete Anlass dafür war, dass sie als Dauerleihgabe an das Ethnographische Museum im burgenländischen Kittsee abgetreten werden sollten. Dieses Museum unterstand bis zu seiner Schließung im Herbst 2008 administrativ dem Volkskundemuseum in Wien. De facto gelangten die Stickereien aber nie nach Kittssee, sondern in ein Depot des Volkskundemuseums im Hafen Freudenau. Ausgestellt waren sie bis zum heutigen Tag offenbar nie. Erst im Zuge der Provenienzforschung im Museum für Völkerkunde wurden sie wieder aus den Regalen geholt.

Die erhaltenen Dokumente geben nur sehr lückenhaft Aufschluss über die genaue Herkunft der Objekte und die Umstände ihrer Entziehung. Als gesichert kann aber gelten, dass sie durch Fritz Manns von der Halbinsel Krim abtransportiert worden sind.

Manns ist nur ein Beispiel für die zahlreichen Experten und Wissenschaftler aus Museen und Universitäten, die in den nationalsozialistischen Kunst- und Kulturgutraub verstrickt gewesen sind. Willige Anpassung an die herrschende Ideologie paarte sich bei ihnen mit wissenschaftlichem Ehrgeiz und persönlicher Profilierungssucht.

Manns war Deutscher und damit – was das Personal der österreichischen Museen in dieser Zeit betrifft – eher eine Ausnahmeerscheinung. Er war 1913 in Bremen geboren und hatte Geschichte und Altertumswissenschaften studiert. Bereits vor dem »Anschluss« hatte er, im Zuge der Arbeiten für seine Dissertation, Kontakt zum Kunsthistorischen Museum in Wien aufgenommen. 1938 wurde er wissenschaftlicher Mitarbeiter und später Kustos am Münzkabinett dieses Hauses. Fritz Manns war seit 1932 Mitglied der NSDAP.

Im Rahmen seines Dienstes bei der Deutschen Wehrmacht war Manns zunächst in Frankreich, später in der Sowjetunion im Einsatz. Belegt sind Aufenthalte auf der Krim und auch in Kiew, wo er als Mitglied einer Propagandakompanie in einem Museum ebenfalls an Plünderungsaktionen beteiligt war. Fritz Manns ist im März 1945 bei den Kämpfen im Odergebiet gefallen.

Die Textilien, die mit dem 17. September beziehungsweise dem 6. Oktober 2009 an den ukrainischen Botschafter übergeben worden sind, stammen ursprünglich von zwei ethnischen beziehungsweise religiösen

Minderheiten: zum einen von den Krimtataren, einem Turkvolk, das im fünften Jahrhundert auf die Krim eingewandert war und etwa im zwölften Jahrhundert den sunnitischen Islam angenommen hatte; zum anderen von den Karäern (oder Karaimen), eine jüdische Religionsgemeinschaft, die sich im achten Jahrhundert vom Judentum abgespalten und deren Anhänger sich im 13. und 14. Jahrhundert teilweise ebenfalls auf der Krim niedergelassen hatten.

Private Sammlungen von Kunstobjekten und Kulturgütern hatte es in der damaligen Sowjetunion kaum noch gegeben. Es ist auch nicht sehr wahrscheinlich, dass sich die betroffenen Textilien vor der deutschen Invasion noch im Gebrauch von Angehörigen der krimtatarischen oder karäischen Minderheit befunden haben. Dagegen sprechen nicht zuletzt die auf einem Teil der Stickereien aufgenähten Etiketten mit kyrillischen Buchstaben und Zahlen, die auf ehemaliges Museumseigentum hindeuten.

Auch der von Fritz Manns angeführte Fundort, das Museum in Simferopol, sagt noch nichts über die genaue Herkunft der Stickereien aus. Denn wie wir aus einschlägigen Forschungsarbeiten wissen, ist es im Zuge des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion wiederholt zur Verlagerung von Objekten, oft auch ganzer Museumsbestände gekommen. Während es für die Sowjets darum ging, Objekte vor dem deutschen Zugriff in Sicherheit zu bringen, konzentrierten die deutschen Invasoren geplündertes Kulturgut aus kleineren Orten beziehungsweise Museen vielfach in den städtischen Zentren der jeweiligen Region, meist mit dem Ziel, einen späteren Abtransport zu erleichtern.

Im Rahmen der Provenienzforschung wurden mit Unterstützung der ukrainischen Botschaft in Wien ab 2005 Nachforschungen in der Ukraine in die Wege geleitet, die schließlich ergaben, dass mindestens 28 der betroffenen Objekte auf Verlustlisten von Gegenständen aufscheinen, die zwischen 1941 und 1944 aus dem Bachtschisaray-Palastmuseum auf der Krim entwendet worden sind.

Die Entziehung der Textilien von der Krim muss in einem breiteren Kontext betrachtet werden: Der Angriff Deutschlands auf die Sowjetunion war ein ideologisch motivierter Vernichtungskrieg, der mit beispielloser Brutalität geführt wurde. Ziel dieses Krieges war – wie in der NS-Propaganda formuliert – die Ausrottung des »jüdischen Bolschewismus«. Der Massenmord an den sowjetischen Juden wurde nicht nur von Spezialeinheiten wie den Einsatzgruppen durchgeführt, sondern auch unter Beteiligung der Deutschen Wehrmacht. Die Gesamtzahl der jüdi-

schen Opfer allein auf der Krim wird auf etwa 40.000 geschätzt, 6.000 von ihnen waren so genannte Krimtschaken, eine weitere jüdische Minderheit. Die Karäer wurden nach langen NS-internen Debatten und rassekundlichen Untersuchungen als nichtjüdisch eingestuft und sollten von den Vernichtungsmaßnahmen ausgenommen werden. De facto wurden aber mehrere hundert Angehörige dieser religiösen Minderheit ebenfalls Opfer des Holocaust.

Die gesamte Sowjetunion, ganz besonders die Ukraine und die Krim, waren Schauplätze systematischer Plünderungen durch unterschiedliche, oftmals rivalisierende nationalsozialistische Rauborganisationen. Gemäß jüngeren Forschungsarbeiten wurden von deutschen Spezialeinheiten 46 Millionen Akten und mehr als 50 Millionen Bücher aus ukrainischen Archiven geraubt beziehungsweise vernichtet, des Weiteren hunderttausende Objekte aus Museen. Das Beispiel Fritz Manns belegt, dass sich auch individuelle Wehrmachtsangehörige, vielfach ohne höheren Auftrag, an den Raubzügen beteiligt haben.

An das eben Gesagte lässt sich nahtlos der zweite Rückgabefall anschließen. Gleichzeitig mit den Textilien von der Krim wurde auch ein großes Konvolut von persönlichen Briefen an die Ukraine zurückgeben. Sie stammen aus einem ukrainischen Postamt, von wo sie ebenfalls während des Zweiten Weltkriegs abtransportiert worden sind. Nach dem Krieg gelangten sie in das Technische Museum in Wien.

Dort stieß der Provenienzforscher Oliver Kühschelm auf insgesamt fünf Pakete mit 1186 privaten Briefen und Postkarten in ukrainischer, russischer und jiddischer Sprache und in kyrillischer und hebräischer Schrift. Die meisten dieser Poststücke waren im Juni 1941 – also kurz vor oder kurz nach dem Beginn des deutschen Überfalls auf die damalige Sowjetunion – in der westukrainischen Stadt Kamenez Podolski aufgegeben, aber nicht mehr an die Adressaten zugestellt worden.

Im August 1942 hatte Gustav Oelschläger, Telegrapheninspektor beim Generalpostkommissar Ukraine, in dem von deutschen Truppen besetzten Rowno die Briefe an den Direktor des damaligen »Reichpost- und Telegraphenmuseums«, Abteilung Wien, übersandt. Das Postmuseum sollte die Briefe gemäß Oelschlägers Wunsch »beisammen lassen und geschlossen aufheben«, da sie seiner Meinung nach »ein Bild über die Stimmung im russischen Volk vor Beginn des Krieges« vermitteln würden. Gustav Oelschläger war Österreicher: Er war 1900 in Wien geboren und hatte ein Geschichtsstudium abgeschlossen.

Das weitere Schicksal der Menschen, deren Korrespondenzen in ein Wiener Museum gelangt sind, ist nicht bekannt. Nicht wenige von ihnen sind aber mit größter Wahrscheinlichkeit Opfer der nationalsozialistischen Massenvernichtungspolitik geworden. Das gilt insbesondere für die Menschen jüdischer Herkunft unter den Verfassern und potentiellen Empfängern dieser Briefe. Eine Zustellung an die Nachkommen der Adressaten wird in der Praxis wohl nicht mehr möglich sein.

Die zurückgegebenen, großteils noch ungeöffneten Briefe sollen nach Auskunft der ukrainischen Botschaft einem Archiv oder einer Gedenkstätte in der Ukraine übergeben werden und dort in Zukunft der Forschung zur Verfügung stehen. Im Fall der Textilien von der Krim ist geplant, sie – zumindest zum größeren Teil – dem auf dieser Halbinsel befindlichen Bachtschisaray-Palastmuseum zu überlassen, einem ethnographischen Museum, das gleichzeitig als ein kulturelles Zentrum der krimtatarischen Minderheit fungiert. In Österreich war es mangels einschlägiger Experten nicht möglich, einzelne Stücke der Textiliensammlung gemäß ihrer Herkunft den Krimtataren oder aber den Karäern zuzuordnen. Eine solche Unterteilung ist aber auch deshalb schwierig, weil sich die Minderheit der Karäer in ihren Bräuchen und wohl auch in ihrer handwerklichen Produktion stark an die krimtatarische Minderheit assimiliert hatte.

Gabriele Anderl

»Jüdische Volkskunde« im historischen Kontext, Wien, 19.–20.11.2009

»Drei Trendeln, mit dazugehörigen Gussformen aus Holz. – Tempelweihungsfest verwendet. Jüdisch. N-Öst. Geschenkt v. Moses in Neunkirchen.«

So lautet einer von mehreren Inventarbucheinträgen aus der Sammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde, die das gedruckte Programm zur Konferenz über die jüdische Volkskunde illustrierten. Die Tagung mit dem passenden Titel »Ist das jüdisch? ›Jüdische Volkskunde‹ im historischen Kontext« wurde konzipiert und organisiert vom Institut für jüdische Geschichte Österreichs in St. Pölten und vom Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien, wo sie vom 19. bis 20. November 2009 stattfand. Die Veranstalterinnen *Barbara Staudinger* und

Birgit Johler konnten 15 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Europa, Israel und den USA gewinnen, die die so bezeichnete jüdische Volkskunde aus ganz unterschiedlichen Perspektiven betrachteten, darunter aus den Bereichen Volkskunde, Judaistik, Kunst- und Architekturgeschichte, Kulturwissenschaften sowie aus mehreren Museen.

Ziel der Konferenz war es, die aktuelle Forschungslandschaft darzustellen und neue Forschungsimpulse für die um 1900 als Reaktion auf veränderte Lebensumstände innerhalb der jüdischen Gesellschaft entstandene spezifische Volkskunde zu diskutieren. Wissenschaftshistorische Fragestellungen über Kontinuitäten und einen möglichen Wandel des Jüdischen im Spiegel der Disziplin der jüdischen Volkskunde kamen auf der Konferenz ebenso zur Sprache wie Betrachtungen über einzelne Forscher und Forscherinnen, Sammler und Sammlerinnen und deren spezifische Annäherungen an alltagskulturelle Fragestellungen zu Ritualen, Bräuchen und deren Rezeption und Deutungen.

Die erste von vier Sektionen widmete sich historischen und aktuellen Annäherungen an die jüdische Volkskunde. *Christoph Daxelmüller* (Würzburg) zeichnete zu Beginn der Tagung die Entwicklung der Disziplin hin zur Kulturwissenschaft anhand der Lebensstationen ihres Protagonisten Max Grunwald in Hamburg, Wien und schließlich in Jerusalem zwischen den Jahren 1898 bis 1938 nach. Dabei konzentrierte sich Daxelmüller auf teilweise bisher wenig bekanntes Material aus Grunwalds Nachlass, vor allem auf das unpublizierte Manuskript der »Kulturgeschichte des Judentums«, ein von Grunwald nach seiner Emigration 1938 in Jerusalem verfasster Versuch einer universalen Ethnografie der Juden von der biblischen Antike bis zur Gegenwart. Darin beschrieb Max Grunwald Kulturelemente, Kulturträger, Kulturbräuche, Kulturstätten, Volkskultur und Kulturwerte und versuchte damit, jüdische Identität zwischen Religion und Umwelt möglichst umfassend zu beschreiben. Daxelmüller bezeichnete den Rabbiner und Volkskundler Grunwald als Vater der institutionalisierten jüdischen Volkskunde und legte einführend in das Tagungsthema die Ideengeschichte dieser Disziplin dar.

Anschließend befasste sich der Historiker *Klaus Hödl* (Graz) mit der Entdeckung der jüdischen Volkskunde und betonte dabei deren vorherrschende Referenzen auf ein vormodernes Judentum. Das Ostjudentum, die Frage nach seiner Authentizität, wurde innerhalb der jüdischen Volkskunde zum eigentlichen Forschungsobjekt, was vielfältige Sammlungsreisen nach Osteuropa u.a. von Ansky und der jüdischen volkskundlichen Gesellschaft in Russland belegen. Das osteuropäische Stetl entwickelte

sich zu einem zentralen Gegenstand kultureller Auseinandersetzung. Anhand des von Hödl vorgestellten aktuellen Beispiels eines Stetl-Freilichtmuseums in Rischon-le-Zion[1] in Israel wurde die volkskundliche Darstellung ostjüdischen Lebens kritisch diskutiert.

Der Kulturwissenschaftler *Joachim Schlör* (Southampton) näherte sich dem Tagungsthema dann aus theoretischer Sicht und erörterte eine mögliche zukünftige Einordnung der jüdischen Volkskunde innerhalb eines neuen Konzepts der *jewish cultural studies*, wie sie von der American Folklore Association und ihrem Vorsitzenden Simon J. Bronner mit einem dreibändigen Buchprojekt derzeit erarbeitet wird.[2] Darin wird multiperspektivisch eine Annäherung an Themen versucht, die allgemein als volkskundlich bezeichnet werden können, zum Beispiel mit den Bänden zu den Oberbegriffen Heimat und Ritual.[3] Schlör zeichnete in seinem Vortrag die unterschiedlichen Zugänge der *cultural studies* in Großbritannien, den USA und Deutschland nach und versuchte, die jüdische Volkskunde darin zu verorten, die sich mit der Sachkulturforschung, mit der Bedeutung von Kulturgütern, mit Themen aus der Populärkultur, der Nahrungskultur sowie mit Fragen zur Bewahrung und Erinnerung allgemein beschäftigt. Schlör plädierte abschließend für eine Integration der jüdischen Volkskunde in die Kulturwissenschaften und somit für eine Öffnung der Disziplin.

1 Siehe http://www.shtetlfoundation.org (aufgerufen am 10.1.2010).

2 Simon J. Bronner (Hrsg.): Jewish Cultural Studies, Vol. I: Jewishness: Expression, Identity and Representation. Oxford 2008. Vol. II: Jews at Home. »The Domestication of Identity« soll im April 2010 erscheinen. Vol. III unter dem Titel »Revisioning Ritual. Jewish Traditions« in Transition ist für September 2011 angekündigt.

3 In der Ankündigung des Verlags zur Publikation des dreibändigen Werkes Jewish Cultural Studies heißt es: »In documenting and interpreting the diverse ways in which Jews express themselves as Jews – in custom, festival, narrative, art, architecture, music, dance, dress, performance, language and food – the series contributes to a greater understanding of dimensions of Jewish identity as perceived by Jews and non-Jews. It comments on the societies in which Jews live, and the tapestry of life formed from cultural exchange, conflict and integration. It explores the cultural dimensions of homeland and diaspora, assimilation and separation, in Jewish experience and belief. As an inquiry into cultural identities and expressions, it also considers the range of institutions that represent and respond to Jewishness, including museums, media, agencies, synagogues and schools.« Siehe http://www.littman.co.uk/jcs/ (aufgerufen am 10.1.2010).

Dem Vorschlag der Integration in die *jewish cultural studies* von Schlör folgte auch *Eberhard Wolff* (Zürich) und sprach sich in seinem Vortrag gegen ein zu enges Verständnis der jüdischen Volkskunde und stattdessen für eine Kulturwissenschaft des Jüdischen aus, die es eher vermöge, der Komplexität jüdischer Geschichte und Kultur gerecht zu werden, da sie sich von der Brauchforschung löse und sich so dem weiten Feld jüdischer Alltagskultur widmen könne. Ausgangspunkt seines Beitrages waren für Wolff die Ausstellungen einiger jüdischer Museen, die mit ihrer Darstellung vor allem jüdischer Bräuche und Riten im Jahres- und Lebenszyklus den Eindruck einer essentiellen, singulären jüdischen Kultur und Tradition vermitteln und Aspekte des Wandels und der Multiperspektivität außer Acht lassen würden. Als Fallbeispiel analysierte der Kulturwissenschaftler daraufhin die unterschiedlichen Standpunkte im jüdischen Beerdigungsfristenstreit aus dem 18. Jahrhundert und bot dazu eine volkskundliche Lesart dieser innerjüdischen aufklärerischen Debatte an, um zu zeigen, dass es seit der Zeit der jüdischen Aufklärung, der Haskala, Pluralisierungsprozesse sowie vielfältige Entwürfe und Einstellungen zu einer konkreten Praxis gab, nämlich dem richtigen Zeitpunkt für eine jüdische religiöse Beerdigung. Der Beerdigungsfristenstreit könne demnach als eine hoch aufgelöste Beispieldebatte für die Integration der jüdischen Volkskunde in die Kulturwissenschaften verstanden werden, so ergänzte Bernhard Tschofen (Tübingen) in der anschließenden Diskussion.

Die zweite Sektion mit dem Titel »Jüdische Volkskunde in Museen« eröffnete *Felicitas Heimann-Jelinek* (Wien), Chefkuratorin im Jüdischen Museum Wien, indem sie der Frage nachging, inwieweit der Einfluss der jüdischen Volkskunde das Spektrum musealer Sammlungstätigkeit im 1895 gegründeten Wiener Jüdischen Museum mitprägte. Nach seiner Ankunft 1903 in Wien etablierte sich der Rabbiner Max Grunwald als der Experte für jüdische Volkskunde und prägte die Sammlungs- und Ausstellungsrichtung des Hauses entscheidend mit, so Heimann-Jelinek. Sie untersuchte in ihrem Vortrag die Bestände des weltweit ersten Jüdischen Museums und zeigte an ausgewählten Objektbeispielen und deren Abbildungen die Relevanz der jüdischen Volkskunde für den identitätsstiftenden Charakter der Institution, denn von den bis 1938 insgesamt 5400 gesammelten Objekten stammten fast alle Gegenstände aus Mittel- und Osteuropa und spiegeln die aschkenasische Perspektive des Judentums wider. Nur sehr vereinzelt wurde materielles Kulturgut aus nichtaschkenasischem Raum zusammengetragen (zum Beispiel ein Schmuckstück aus angeblich jemenitischer Provenienz, so die Zuschreibung im alten In-

ventarbuch oder eine Fotosammlung von kultischen Objekten aus dem Türkentempel in Wien). Das fast vollständige Fehlen von Sammlungsobjekten aus dem sephardischen Raum sei umso erstaunlicher, als dass die Stadt Wien nach Budapest die älteste sephardische Gemeinde in Europa beherbergte und somit die Möglichkeit gehabt hätte, vielfältige Objekte von dieser Gemeinde zu erhalten. Daher fragte Heimann-Jelinek zurecht pointiert, um welches Volk und um welche Kunde es sich bei der Etablierung der jüdischen Volkskunde eigentlich handle, wenn die Sammlung des Wiener Jüdischen Museums das vorherrschende Interesse der Museumsfachleute und Sammler, allen voran Max Grunwalds, an Geschichte, Religion und Alltag des aschkenasischen Judentums widerspiegelte und das sephardische Judentum sehr vernachlässigte.

Anschließend suchte *Margot Schindler* (Wien), Direktorin des Österreichischen Museums für Volkskunde, in ihrem Bericht nach Spuren des Jüdischen in der Geschichte und Sammlung ihres Hauses. Dabei betonte sie, dass die Untersuchung dieses Themas erst am Anfang stehe und aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann: die erste Perspektive beschäftigt sich mit den materiellen Zeugnissen selbst und sucht nach musealen Sammlungsobjekten, die unter dem Stichwort »Judaica« subsumiert werden oder in einem weiteren Sinn »jüdisch« konnotiert sein könnten. Der zweite Zugang sucht nach Sammlern oder Förderern jüdischer Herkunft in der museumseigenen Geschichte anhand der Mitglieder- und Stifterlisten des Vereins für Volkskunde, der 1895 gegründet wurde. Exemplarisch stellte Schindler Personen wie Rudolf Trebitsch, Eugenie Goldstern, Heinrich Moses und Konrad Mautner vor und beschrieb deren Sammelaktivitäten, die sich – in den beiden letzten Fällen – auch auf österreichische Ethnografika spezialisierten. Judaica-Objekte hingegen wurden bis zum Jahr 1938 in einer kleinen jüdischen Abteilung ausgestellt. Die Sammlung beinhaltete ca. 200 Objekte, darunter Metallstücke aus der Kriegsmetallsammlung, Zeremonialgegenstände, Leuchter, den Aufsatz eines Vorbeterpults u.a. Wie Schindler in dem Titel ihres Vortrages schon deutlich machte (»Alter Jude, Ton glasiert«), befinden sich in der Sammlung auch mehrere bislang als jüdisch konnotierte Objektsorten bezeichnete Gegenstände, die aber als Antisemitica eingeordnet werden müssten. Eine Zusammenarbeit des Volkskundemuseums mit dem Jüdischen Museum Wien in dieser Hinsicht ist geplant. Ab Frühjahr 2010 wird von Birgit Johler ein Projekt zur Geschichte des Volkskundemuseums in den Jahren 1930 bis 1950 durchgeführt, in dem diese Fragestellungen wieder auftauchen werden.

Magda Veselská (Prag), Leiterin der Dokumentationsabteilung im Jüdischen Museum Prag, schloss die Sektion über jüdische und nichtjüdische Museologie, indem sie zuerst verschiedene geografische, sprachliche und kulturelle Aspekte der tschechischen jüdischen Gemeinden skizzierte und anschließend nach der Bedeutung der jüdischen Volkskunde in den tschechischen Ländern sowie nach dem Einfluss der Disziplin auf die jüdischen Museen fragte. Ihr Ergebnis lautete: Trotz der Existenz mehrerer jüdischer Museen in der Tschechoslowakei der Vorkriegszeit beschäftigten sich diese kaum mit der in jener Zeit besonders auch in deutschsprachigen jüdischen Museen modernen spezifischen Volkskunde. Gründe hierfür sah Veselská in der Heterogenität der tschechischen jüdischen Gemeinden, in der fehlenden Immigration von orthodoxen Ostjuden als Repräsentanten eines traditionellen Judentums sowie in einem allgemein mangelnden Interesse an Bräuchen und an jüdischer Tradition durch fortschreitende Assimilation. Im 1906 gegründeten Jüdischen Museum Prag wurden vor allem viele Gegenstände jüdischen Lebens aus dem Kreis der deutschsprachigen Juden in Prag gesammelt, die nach Aussage von Veselská jedoch nicht gezielt aufgebaut und erforscht wurden. Etwas mehr Interesse für die jüdische Volkskunde zeigten vereinzelte Beiträge in der »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei« und im »Allgemeinen Volkskundeanzeiger« sowie das Stadtmuseum Polna und das Ethnografische Museum Pilsen, die Judaica sammelten und beschrieben. Ein aktuelles Forschungsprojekt des Jüdischen Museums Prag beschäftigt sich daher mit der Dokumentation von Judaica und Hebraica in tschechischen Museen.

Der zweite Konferenztag entfernte sich etwas von den historischen und aktuellen Verortungen der jüdischen Volkskunde und ihrer museologischen Betrachtung und widmete sich im dritten und vierten Panel einzelnen Phänomenen der Alltagskultur, Bräuchen und Ritualen sowie spezifischen Forschungsthemen aus diesem Bereich. Den Auftakt machte die Judaistin *Martha Keil* (St. Pölten), indem sie ihre vergleichenden Untersuchungen zu mittelalterlichen jüdischen und christlichen Buße- und Versöhnungsritualen im deutschsprachigen Raum vorstellte, insbesondere jüdische Rituale, die in rabbinischen Rechtsgutachten überliefert sind. Methodisch stützte sich Keil auf die *regional studies* sowie auf das Konzept des *social drama* von Victor Turner, dessen Vierstufen-Prozess bestehend aus dem Bruch mit der sozialen Norm, dem anschließenden Konflikt, dem Anpassungsprozess und abschließender Integration oder Verbannung für die Analyse von Bußritualen dienlich sei, wie Keil u.a.

am Beispiel des Ehrenbeleidigungsprozesses von Ulm aus dem Jahre 1444 zeigte. Solche Rituale sind nach Keil Instrumente der sozialen Disziplinierung und dienen der Wiederherstellung von Ehre. Sie benötigen Vertreter der Obrigkeit, die Anwesenheit des Schuldigen sowie die Öffentlichkeit in einem sakralen Raum. Demnach können Untersuchungen z.B. zu bestimmten Ritualen aus dem jüdischen Lebenszyklus, wie Buß- und Versöhnungshandlungen, lohnenswerter Gegenstand der jüdischen Volkskunde und der *jewish cultural studies* sein.

Peter Hörz (Bonn) widmete sein Referat dem Thema seiner Dissertation und sprach über jüdische Kulturforschung im Burgenland. Die Rekonstruktion der burgenländisch-jüdischen Geschichte begann Anfang des 20. Jahrhunderts (1908 untersuchte Alfred Fürst die Judengasse von Eisenstadt) und wurde im innerjüdischen Kontext dann in der Zwischenkriegszeit verstärkt betrieben, etwa wiederum von Max Grunwald, der über die Gemeinden im ländlich-peripheren Raum arbeitete und im Jahrbuch zur jüdischen Volkskunde von 1924/25 die Gemeinde von Mattersburg, ihre Synagoge, die Architektur und materielle Kultur ethnografisch untersuchte. Weitere Protagonisten der jüdischen Volkskunde im Burgenland waren der Industrielle und Judaica-Sammler Sándor Wolf und der Historiker Bernhard Wachstein. Ihnen allen gemein war laut Hörz, dass sie die jüdische Kulturgeschichte in der Grenzregion Österreich-Ungarn in dem Moment untersuchten, als diese durch ihre drohende Zerstörung durch Landflucht sowie durch überalterte Gemeinden und überholt geglaubte traditionelle Lebensformen rasch zu einem bewahrenswerten Gegenstand der volkskundlichen Betrachtung avancierte. Die jüdische Volkskunde sollte dabei nach Grunwald eine identitätsbildende Funktion erhalten, die traditionellen Elemente in die Gegenwart integrieren und durch deren Erforschung eine feste Grundlage für die Zukunft des jüdischen Volkes schaffen.

Der Rabbiner und Volkskundler Max Grunwald war ebenfalls Ausgangspunkt in dem Beitrag von *Barbara Staudinger* (St. Pölten/Wien). Sie fragte nach dem kategorisierenden Blick der von Grunwald begründeten jüdischen Volkskunde darauf, was jüdisch sei und untersuchte den normativen Einfluss der Disziplin, die Suche nach dem Authentischen und Bewahrenswerten in den vom Untergang bedrohten Bräuchen, Liedern, Sagen, Bauwerken und anderen materiellen und immateriellen Gütern. Staudinger sprach der jüdischen Volkskunde drei unterschiedliche Identifizierungsangebote zu, nämlich innerhalb der nationalen Kultur, als Mittel im Kampf für die Nivellierung kultureller Unterschiede und ge-

gen den Antisemitismus sowie in der Formung bzw. Stärkung jüdischer Identität und eines neuen Nationalgefühls. Parallel zur politisch-ideologischen Ausrichtung erfolgte eine Schwerpunktsetzung auf das osteuropäische Judentum innerhalb der jüdischen Volkskunde.

Samuel Spinner (New York) widmete sich ebenfalls dem von jüdischen Volkskundlern als authentisch empfundenen Ostjudentum. In seinem Vortrag, der einen Ausschnitt aus seiner in der Entstehung befindlichen Dissertation »The Museum of the Jews« darstellte, beschäftigte sich Spinner mit deutscher und jiddischer Literatur, die ethnografische Reisen zu osteuropäischen jüdischen Gemeinden beschreibt und damit als Quelle der jüdischen Volkskunde zu verstehen ist. Ein wichtiger Vertreter dieses Genres war der Schriftsteller und Dramaturg S. Ansky (mit bürgerlichem Namen Rappoport; 1863–1920), ein russischer Jude, dessen von der Jüdischen Ethnografischen Gesellschaft St. Petersburg getragenen Expeditionen zu jüdischen Gemeinden entlang der Ostfront vor und während des Ersten Weltkrieges zu bedeutendem Material von volkskundlichem Interesse führten. Anskys besonderes Forschungsinteresse galt den Gemeinden in Galizien; er unternahm während seiner Expeditionen unzählige Synagogenbesichtigungen und sammelte sowohl literarische Quellen als auch materielle Kulturgüter, die er im von ihm 1916 gegründeten Jüdischen Museum St. Petersburg unterbrachte.[4]

Die Kunsthistorikerin *Naomi Feuchtwanger-Sarig* (Tel Aviv/Ann Arbor) setzte in ihrem Referat den Schwerpunkt auf die Rolle der Zeitschrift Rimon-Milgroim in der jüdischen Kunstgeschichte. Das Doppelmagazin, unter dem Namen »Milgroim« in einer jiddischen und unter »Rimon« in einer hebräischen Fassung, erschien in Berlin zwischen 1922 und 1924 und war wegweisend mit seinen Beiträgen zur jüdischen Kunst, die zum Teil auf heute nicht mehr existente Kunstwerke verweisen. Zielsetzung der Editoren um Mark Vischnitzer, M. Kleinman und der Kunsthistorikerin Rachel Vischnitzer-Bernshtain war es, von Juden produzierte Kunstwerke vorzustellen; Autoren wie El Lissitzky, Natan Altman und Marc Chagall publizierten darin zu Themen der jüdischen Kunst, Literatur und Musik. Definitionen von jüdischer Kunst, Ausstel-

4 Zu den Museumsbeständen, ihrer Entwicklungsgeschichte und weiteren Informationen zu Anskys Expeditionen siehe http://jhom.com/personalities/ansky/expedition.html (aufgerufen am 15.1.2010). Informationen über die verbliebenen Sammlungsobjekte gibt der Ausstellungskatalog Tracing Ansky: Jewish collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. Zwolle: 1992–1994.

lungen in jüdischen Museen oder auch die Darstellung sehr traditioneller, volkskundlicher Kunst waren indes keine Themen für das Periodikum Rimon-Milgroim, das nach nur 6 Nummern u.a. wegen der hohen Konkurrenz im Bereich der jiddischen Publizistik in Berlin in den zwanziger Jahren sein Erscheinen einstellte.

Der kunsthistorischen Annäherung an die jüdische Volkskunde durch Feuchtwanger-Sarig folgte *Ulrich Knufinke* (Braunschweig) mit einer architekturhistorischen Betrachtung der Synagogen aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Knufinke als Architekt und Historiker zeigte, dass die Dokumentation und Analyse von Synagogenbauten, betrieben seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von jüdischen und nichtjüdischen Architekten, Denkmalpflegern und Museologen, wichtiges Material für die jüdische Volkskunde liefern kann. Aufrisse und teilweise fotografische Dokumentationen sind oft die einzigen überlieferten Materialgrundlagen zur Forschung über synagogale Architektur; oft wurde dabei auch die Betrachtung des Inventars mit einbezogen. Erste Artikel publizierten Cornelius Gurlitt, Heinrich Frauberger und Binjamin Segal, gefolgt von wichtigen Übersichtswerken von Alfred Grotte (Beiträge zur Entwicklung des Synagogenbaus 1915) und Richard Krautheimer. Etwa zeitgleich setzte auch die Musealisierung von Synagogen ein, wie zum Beispiel die vollständige Translozierung der barocken Ausstattung der Hornburger Synagoge ins Vaterländische Museum Braunschweig in den 1920er Jahren. Nicht nur die Herausarbeitung möglicher spezifisch jüdischer Traditionen in der Vergangenheit war Ziel dieser Forschungen, sondern auch eine Transformation der Ergebnisse in gegenwärtige Gestaltungen von Synagogen und damit Fragen nach dem genuin Jüdischen und den Umwelteinflüssen in der Synagogenarchitektur, wie Knufinke an mehreren Architekturentwürfen, z.B. für die Synagoge in Wien-Hietzing von 1918, verdeutlichte.

Der Judaist *Stefan Litt* (Jerusalem) untersuchte zum Schluss der Tagung die Editionen von innerjüdischen normativen Quellen durch deutsch-jüdische Volkskundler in der Zeit vor 1933. Dazu zählen vor allem die Gemeindestatuten (Takkanot) und die sehr eng damit verbundenen Protokolle der Gemeindevorstände (Pinkassim). Neben der Darstellung des Normzustandes im täglichen Leben innerhalb der Gemeinde seien diese Texte auch ein wertvoller Fundus für die Volkskunde, da in ihnen auch Bräuche des Alltagslebens in frühneuzeitlichen Gemeinden dargestellt werden. Einige jüdische Volkskundler beschäftigten sich mit ausgewählten Takkanot und Pinkassim und veröffentlichten Ausschnitte

in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde«. Max Grunwald edierte beispielsweise die Gemeindestatuten aus Hamburg von 1723 und den undatierten Text aus Mattersdorf. Jedoch seien die wenigen Arbeiten der Volkskundler größtenteils unkommentierte Übersetzungen und einfache Sammlungen, die selektiv ausgewählt und nicht vergleichend betrachtet wurden, resümierte Litt.

In seiner Zusammenfassung der Konferenz zeigte *Bernhard Tschofen* (Tübingen) Agenden, Hypothesen und Perspektiven zur jüdischen Volkskunde auf. Er plädierte zuerst dafür, sich für den zukünftigen wissenschaftlichen Gebrauch vom doppelt problematischen Begriff der jüdischen Volkskunde zu distanzieren. Die Volkskunde sei keine nationale, religiöse oder ethnische Anwendungswissenschaft und hat außerdem wegen ihrer Fachgeschichte in der Zeit des Nationalsozialismus inzwischen mehrere Umbenennungen erfahren, zum Beispiel »Empirische Kulturwissenschaft« in Tübingen oder andernorts »Europäische Ethnologie«. Eine thematische Verbindung mit den Cultural Studies lässt den als jüdische Volkskunde bezeichneten Forschungsbereich in einen weiter offenen, interdisziplinären Arbeitszusammenhang eintreten. Anschließend referierte Tschofen über Forschungsfelder aus der Empirischen Kulturwissenschaft in Tübingen, die in diesen Bereich gehören könnten und ermittelte daraus vier Themenfelder: kultur- und regionalhistorische Studien über jüdische Gemeinden, Arbeiten zum Themenkomplex der Vertreibung und Vernichtung des europäischen Judentums, Analysen über Erinnerungsdiskurse und lokale Gedächtniskultur sowie Studien zum gegenwärtigen jüdischen Leben. Das primäre Ergebnis der Tagung sei es, so Tschofen, Untersuchungen zur Wissenschaft, Wissensgeschichte, zu unterschiedlichen Praktiken und Paradigmen der jüdischen Volkskunde und ihrem historischen Kontext vorgestellt und breit diskutiert zu haben. Weitere Perspektiven für zukünftige Forschungen könnten sein, Narrative der als jüdische Volkskunde bezeichneten Disziplin im Kontext anderer Wissensformate und -milieus und anhand weiterer Medien des Wissenstransfers zu untersuchen.

Zum Nachlesen erscheint ein umfangreicher Tagungsband mit allen Beiträgen der Referentinnen und Referenten, der für Herbst 2010 in der Buchreihe des Vereins für Volkskunde geplant ist. Das Tagungsprogramm ist auch auf der Webseite des Österreichischen Museums für Volkskunde abrufbar.

Nadine Garling

Mountain Pastoralism and Modernity: from the Mediterranean to Scandinavia, 15th–20th Centuries.

International Conference, Luzern, 9./10. Mai 2009

Die von *Jon Mathieu* und *Michael Blatter*, Historisches Seminar der Universität Luzern, am 9. und 10. Mai 2009 organisierte Tagung über *Mountain Pastoralism and Modernity* stellte den Anspruch, die Weidewirtschaft im Gebirge mit ihren vielfältigen Erscheinungsformen wie Wanderviehwirtschaft ohne oder nur mit teilweiser Einstallung (Transhumanz), Gebirgsnomadentum und Almwirtschaft in ihrer Beziehung zu außeralpinen Faktoren zu beleuchten. Bei diesem weiten Themenkreis wurde der Schwerpunkt auf die Transformationsprozesse seit dem Spätmittelalter gelegt. Im Zentrum stand dabei die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Modernität als Entwicklungsphänomen und der pastoralen Wirtschafts- und Lebensweise.

Die Tagung – Teil eines Konferenzzyklus in Lateinamerika, Asien und Europa – wurde auf Grund der Internationalität der Referenten auf Englisch und Französisch abgehalten.

Jon Mathieu (Historisches Seminar, Universität Luzern) bot mit *Mountain Pastoralism in Historical Perspective – some Remarks* eine Einführung in den Stand der Forschung über montane Weidewirtschaft und nahm eine Gegenüberstellung der verwandten Begriffe wie Nomadismus und Transhumanz vor. Er wies auf das immer noch – trotz zunehmender Forschungen – bestehende Defizit an historischem Wissen über die Bergweidewirtschaft hin und plädierte für die Intensivierung der Forschungen über das globale Phänomen des Gebirgspastoralismus mit seinen zahlreichen ökonomischen und sozialen Implikationen. Er stellte die Frage, ob dem Begriff der *Modernität*, dem Leitthema dieser Tagung, ein europäisches Gedankenkonstrukt zugrunde liegt.

Fernando Collantes (Universität Zaragoza, Spanien) bot mit *Mountain pastoralism in Spain, 1500–2000* einen Überblick über den Aufstieg und Niedergang der Gebirgsweidewirtschaft auf der Iberischen Halbinsel. Mit dem Hinweis auf große regionale Unterschiede identifizierte er drei Epochen: 1500–1830/40, 1830/40–1960 und 1960–2000. Die klassische Bergweidewirtschaft Spaniens mit dem Schwerpunkt auf Schafzucht, Wollverarbeitung und mit der Institution der *Mesta* (Organisation der Schafbesitzer) datierte er zwischen 1500 und 1830/40. Der Einbruch der Modernität auf das scheinbar feste Gefüge der montanen Viehzucht trat

im frühen 19. Jahrhundert ein. Die Konstitutierung der liberalen Marktwirtschaft führte zur Krise der »traditionellen« Gebirgstranshumanz, als in diesem Zusammenhang der Preis für Winterheu als Futtergrundlage nicht zurückging. Allerdings ergaben sich auf Grund der Urbanisierung geänderte Nachfragemuster und durch den Zugang zum landesweiten Markt neue – auch durchaus lukrative – Betätigungsfelder für die montane Viehzucht. Ab 1960 trat – in einem zweiten Übergang zur Modernität – bei der Viehzucht eine Intensivierung und Spezialisierung ein, die zugunsten der industriellen Tierhaltung nachhaltig zum Rückgang des Gebirgspastoralismus führte. Die montane Viehhaltung unterlag dabei einem Bedeutungswandel: aus einer wirtschaftlichen Notwendigkeit wurde eine Beschäftigung mit ökologischem Hintergrund und eine Aufgabe zur Stärkung der lokalen Wertschöpfung und der regionalen Identität.

Michael Blatter (Historisches Seminar, Universität Luzern, *The Transformation of the Alpine Economy, 14th–18th Centuries*) legte seine Überlegungen zur Transformation der Berg(land)wirtschaft am Beispiel des Gebietes um Engelberg in der Zentralschweiz dar: Im Mittelalter bestand vornehmlich eine Subsistenzwirtschaft auf der Grundlage von Getreide, Schafen und Ziegen. Während die Gründe für den Wandel zu einer Berglandwirtschaft auf der Basis von Viehzucht und Milchwirtschaft eher nachvollziehbar sind, entzieht sich der Zeitpunkt der Transformation zum so genannten »entwickelten pastoralen Typ« auf der Alpennordseite im Wesentlichen der Kenntnis der Wissenschaft: Reisende und Verfasser von Reisebeschreibungen berichteten jedenfalls am Ende des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert von parkähnlichen, grünen Tälern, die von der Weidewirtschaft und von der Bergmahdbewirtschaftung geprägt wurden – ein Bild, das nachhaltig (und bis in die Gegenwart) das Klischee einer zeitlosen Alp- und Sennenkultur schuf. Blatter konnte sich bei seinen Recherchen auf die reichhaltigen Bestände des Klosterarchivs Engelberg stützen. In diesem Zusammenhang identifizierte er zwei Gründe, die den Wandel vorantrieben: die sich rasch entwickelnde und prosperierende Wirtschaft in Norditalien, wo neben Absatzmöglichkeiten auch das nötige Bargeld für die Kreditvergabe bestanden sowie die Gewinnung von Winterheu auf entlegenen Berggebieten außerhalb der alpinen Weideflächen. Blatter beschrieb das Wildheuen nicht nur von seiner genossenschaftlichen Organisationsform, sondern ging auch auf die Stereotypen und auf die Rezeption des Heuens – vor allem in der Unterhaltungs- und heimatkundlichen Literatur – ein.

Helge Salvesen (Universität Tromsø) bot einen Überblick über den Wandel der Gebirgsweidewirtschaft zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert (*Transformation of Pastoral Economy in Scandinavia, 15th to 18th Centuries*). Auf der Basis einer Studie für das heutige schwedische (damalige norwegische) Gebiet Jämtland, wo zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert ein grundlegender Wandel vom Getreideanbau zur Viehwirtschaft stattfand, galten seine Ausführungen einem Vergleich mit anderen Gebieten in Skandinavien. Die Ausbreitung der Weidewirtschaft in diesem Zeitraum steht dabei in engem Zusammenhang mit dem demographischen Einbruch und der darauffolgenden Rekolonisierung. Während der Rückgang der Bevölkerung die Ausbreitung der gemeinsamen Beweidung durch Tierherden aus verschiedenen Betrieben über den Sommer (Sömmerung) begünstigte, führte die intensive Weidebewirtschaftung dazu, dass die Rekolonisierung des 16. und 17. Jahrhunderts in diesen Gebieten ins Stocken geriet. Die zunehmend extensiv geführte Rinderzucht hatte eine land-intensive Nutzung zur Folge.

Ulf Brunnbauer (Universität Regensburg) legte seinen Schwerpunkt auf den Vergleich der Hirtengesellschaften auf dem Balkan (*The Balkans – Pastoralist Societies Compared*). Auch wenn Brunnbauer sich bei seinen Ausführungen auf eine empirische Erhebung in einem lediglich kleinen Teil des Balkans stützen konnte[1], so lassen die Gebiete »südlich der Donau«, die bis zum Ende des Ersten Weltkrieges zum Ottomanischen Reich zählten, doch Verallgemeinerungen zu. Bis in das 20. Jahrhundert hinein war die Schaf- und Ziegenzucht vorherrschend, die Kuhhaltung beschränkte sich auf die Subsistenzwirtschaft. Die großräumigen Gebiete ließen im Sommer in den Berggebieten und im Winter in den Talniederungen eine transhumante oder halbnomadische Tierhaltung zu. Ein einheitlicher Herrschaftsraum (Osmanisches Reich) mit Steuererleichterungen für die Tierhaltung, bedeutende Absatzmärkte für Wolle und Milch und auch die Tuchweberei vermittelten zunächst ein Bild der Stabilität, bis an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ein Wandel im Konsumverhalten eintrat. Durch die Ausdehnung des Ackerlandes verlor die Schafzucht gegenüber der Feldwirtschaft an Bedeutung. Auch Staats-

1 Ulf Brunnbauer: Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert). Wien, Köln, Weimar 2004 (= Zur Kunde Südosteuropas 2; 34).

bildungsprozesse wirkten sich ungünstig auf die Schafweidewirtschaft aus: Siedlungsdruck, später Bodenreformen und in peripheren Gebieten eine starke negative Bevölkerungsentwicklung durch Abwanderung trugen zum praktischen Ende des Pastoralismus bei – ungeachtet der unterschiedlichen gesellschaftlichen Organisationsformen der Viehweidewirtschaft (Westbalkan: tribale Gemeinschaften, östlicher Balkan: dörfliche Gemeinschaftsformen).

Der Wandel der Weidewirtschaft des Hohen Atlas stand im Mittelpunkt des Referates von *Mohammed Mahdi* (National School of Agriculture, Meknès, Marokko, *De la transhumance des éleveurs à la transhumance des touristes*). In den Siedlungsgebieten der Berberstämme stellen die »Agdals« mehr als das reine Weideland dar: Bei den Hochweiden handelt es sich um eine gemeinschaftlich genützte Ressource, was den Bestand einer sozialen und politischen Struktur voraussetzt. Die Institution des Agdal und die damit zusammenhängende Transhumanz enthält auch eine religiöse Organisationsform, die die Akzeptanz und Durchsetzbarkeit sowie den nachhaltigen Bestand der Agdal über Jahrhunderte sicherstellte. Wie Mahdi bei seiner Fallstudie über den Agdal von Oukaïmeden im Hohen Atlas südlich von Marrakesch ausführte, ist nun allerdings der Bestand dieser Institution im starken Wandel begriffen: Der Rückgang der Weidewirtschaft wurde einerseits durch den forcierten Anbau von Obstbaumkulturen – anstatt der Getreidewirtschaft – begünstigt, andererseits führen umfangreiche, international finanzierte Infrastrukturprojekte für den Fremdenverkehr bei der Bevölkerung zu neuen Betätigungsfeldern, was den Bestand der Hochweidebewirtschaftung im Atlas nachhaltig reduzieren wird.

Ernst Langthaler (Institut für Geschichte des ländlichen Raumes, St.Pölten, *»High Modernism« in the Alps: Rural Planning for Mountainous Areas in Nazi Germany*) bot einen Einblick in das NSDAP-Programm »Gemeinschaftsaufbau im Bergland«. Dieses bisher wenig untersuchte Thema stellte er in den Kontext der »High Moderism«-Theorie des Anthropologen und Politikwissenschafters James C. Scott. Beim so genannten »Hohen Modernismus« in den Alpen im Bereich des nationalsozialistischen Deutschland handelte es sich um eine Modernisierungsideologie, die mit den Mitteln eines autoritären Staates zum »Wiederaufbau« der Berglandwirtschaft umgesetzt werden sollte. Das Projekt, das in 63 Berggemeinden in den »Alpengauen« vorangetrieben wurde, sollte dabei auch als Experiment für die nach dem »Endsieg« geplante Modernisierung der Landwirtschaft im Rahmen der »ländlichen Neuordnung im Alt-

reich und der (neuen) Siedlung im Osten« dienen. Das Instrumentarium umfasste sowohl Maßnahmen im technischen Bereich als auch institutionelle Veränderungen (Bau von Straßen, Seilbahnen, Stromleitungen, von neuen Gebäuden und Gemeinschaftseinrichtungen, Spezialisierung bei der Tierproduktion, Erweiterung der Betriebsgrößen, Anwendung wirtschaftlicher Arbeitsmethoden, Einrichtung lokaler Kooperativen und Abkehr von der Subsistenzwirtschaft zugunsten einer Ertragsmaximierung). Trotz eines personalintensiven Einsatzes (auch von Kriegsgefangenen, Zwangsarbeitern und –arbeiterinnen) scheiterte auch dieses überdimensionierte Projekt an Widersprüchlichkeiten.

Mit *Chameleon Alm – Between Agriculture and Trash Culture. Austrian Narratives on Alpine Pasture and Huts* bot *Christoph Kirchengast* (Universität Innsbruck) einen interessanten wie auch unterhaltsamen Einblick in die Welt nationaler Ikonen und alpiner Stereotypen an hand der »Alm«. Die Almen behaupten zwar noch – trotz zahlenmäßigen und räumlichen Rückganges – ihre Funktion als hochalpin gelegene Produktionsflächen für die Viehwirtschaft, doch die Industrialisierung, die Entstehung des Alpinismus und des Massentourismus, verstärkt durch Medien und Konsumgewohnheiten breiter Bevölkerungsschichten, führten zu neuen Deutungen und Symbolen, für das die Almbetriebe stehen: ländliche Idylle, Orte der Stille, aber auch Plätze der Unterhaltung und des Urlaubsvergnügens.

Auch *Thomas Antonietti* (Historisches Museum Wallis) setzte sich in seinem Beitrag mit dem Funktions- und Deutungswandel des Almwesens auseinander (*La transformation de l'économie alpestre au XXe siècle. L'example du Valais*). Die Alpbetriebe zählten bereits in den Werken der neuzeitlichen Geschichtsschreiber zu den Konstitutiva des schweizer Bergkantons; zudem dienten sie als Konstante im Bewusstsein der Bevölkerung und stehen als Symbol der kollektiven Erinnerung. Im 20. Jahrhundert traten Änderungen in den Bewirtschaftungsformen ein, die sich zuvor über Jahrhunderte hindurch resistent gegenüber einem Wandel zeigten. Ausgelöst wurde die Entwicklung durch den Niedergang der Berglandwirtschaft als Haupterwerbszweig zugunsten der Nebenerwerbslandwirtschaft: Für die »Arbeiterbauern« diente nun die Alpbewirtschaftung mehr dem Festhalten an Traditionen und an symbolischen Werten als der Produktion von Milch und Vieh. Später – insbesonders in der siedlungsfreundlichen Mittelstufe der Voralpen – kam die Nutzung der Alpgebäude zu reinen Erholungs- und Ferienzwecken der Weidebesitzer hinzu. Inzwischen nehmen die Alpbetriebe als Erzeugungsstätten

regionaltypischer und naturnaher Produkte eine erfolgreiche Marktnische ein.

In der anschliessenden Diskussion wurde die Frage aufgeworfen, wie sich der Begriff (und das Tagungsthema) »Modernität« zum Wandel in der Berglandwirtschaft verhält. Die Diskussion zeigte, dass ein einheitlicher Modernitätsbegriff den Referaten nicht zugrunde lag, vielmehr ließen die Deutungen des Begriffs »Modernität« einen breiten Rahmen zwischen »Wandel zum Besseren« und »politisches Projekt« zu. Ein weiterer Diskussionspunkt betraf den Verlust an überlieferten Arbeitstechniken und an tradiertem Wissen durch den rapiden Wandel der Berglandwirtschaft – ein Aspekt der in der Forschung bislang nur untergeordnete Bedeutung fand.

Eine Exkursion zur Alp Trochematt in Eigenthal führte am zweiten Konferenztag die Almwirtschaftspraxis vor Augen: Die Teilnehmer wurden nicht nur durch die Alpgebäude geführt, sondern das Alppersonal zeigte auch die Almweiden und bot einen Einblick in die Massnahmen zur Pflege der Landschaft und zur Erhaltung der Gesundheit des Viehs.

Die Tagung im kleinen Kreis vermochte den seit der Neuzeit global vollzogenen Wandel in der Gebirgs-Weidewirtschaft tiefgehend zu thematisieren. Dank der Referenten, die ihren Beiträgen unterschiedliche regionale Untersuchungsräume zugrunde legten, konnte der Wandel durch die Modernität als weltweites Phänomen nachvollziehbar und grundlegend aufgezeigt werden.

Peter Strasser

PhDr. Soňa Kovačevičová, DrSc., geborene Žuffová
12.12.1921–27.12.2009

Die Grande Dame der slowakischen Ethnologie, Soňa Kovačevičová ist kurz nach dem Erreichen ihres achtundachtzigsten Geburtstages von uns gegangen. Anfang Jänner hat die breite Öffentlichkeit von ihr Abschied genommen – ihr Gesicht und ihre Stimme waren nicht nur Wissenschaftlern sondern auch vielen anderen Menschen bekannt. Bis vor kurzem hat sie noch Interviews gegeben, sich zu kulturellen und politischen Fragen im Fernsehen oder Rundfunk geäußert und Essays geschrieben. Für die kulturelle Öffentlichkeit hat sie von den Ergebnissen ihrer langzeitigen ethnografischen Forschungen Gebrauch gemacht, sowie auch von ihrem tiefen Wissen über die Alltagskultur und Lebensweise in der Slowakei und in Europa.

Soňa Kovačevičová gehörte der Wissenschaftlergeneration an, die am eigenen Leib die komplizierten politischen Veränderungen des 20. Jahrhunderts erlebt haben. Sie stammte aus bürgerlichem Milieu, aus der bedeutenden Familie Žuffa, die im Norden der Slowakei in der Stadt Liptovský Sv. Mikuláš (Liptau-St.-Nicolaus) lebte. Der Familie entstammten bekannte Ärzte, Juristen, Ökonomen oder Ingenieure, der Vater von Soňa Kovačevičová war Eigentümer einer Fabrik für Lederverarbeitung. Ihre Eltern unterstützten die begabte Soňa wie auch ihren jüngeren Bruder im Studium, nahmen sie auf verschiedene Auslandsreisen mit und besuchten mit den heranwachsenden Kindern Kunst- und Kulturveranstaltungen. Soňa wollte in Prag und Paris Kunst und Sprachen studieren. Ihre Pläne wurden jedoch durch den Kriegsausbruch durchkreuzt, und sie studierte daher ab 1939 Französisch, Deutsch und Volkskunde »nur« an der Komenský Universität in Bratislava. Dank jüngerer Universitätsassistenten und Mitgliedern des damals bereits verbotenen Vereins für wissenschaftliche Synthese[1], erschloss sich ihr die Welt des Strukturalismus und anderer Richtungen, Konzepte und Einsichten der wissenschaftlichen und künstlerischen Avantgarde dieser Zeit. Sie wurde auch durch

1 Der Mitte der 30er Jahren des 20. Jahrhunderts in Bratislava entstandene Verein führte die junge Generation von Philosophen, Sozialwissenschaftlern, Wissenschaftlern aus dem humanitären Bereich und Künstler zusammen, die sich vor allem an der philosophischen Richtung des logischen Positivismus, Strukturalismus und russischen Formalismus orientierten. Im Jahr 1940 wurde der Verein verboten.

die Arbeiten von Roman Jakobson, Piotr Bogatyrjov, Jan Mukařovský und Karl Šourek beeinflusst. Gegen Ende des Studiums konzentrierte sich ihr Interesse auf die Volkskunde und Kunstgeschichte.

Soňa Kovačevičová promovierte im Jahre 1947 summa cum laude mit der Doktorarbeitarbeit »Kroj vo Važci« (Die Volkstracht in Važec). Zu dieser Zeit war sie schon mit dem jungen Filmemacher, Grafiker und Fotografen Igor Kovačevič verheiratet und kümmerte sich um die zweijährige Tochter Tatiana. Als junge vielversprechende Wissenschaftlerin wurde sie 1950 Mitarbeiterin des Instituts für Volkskunde der Slowakischen Akademie der Wissenschaften und Künste, das sie jedoch als »politisch unzuverlässige Person« 1951 wieder verlassen musste. Das Problem bildete ihre »bourgeoise« Herkunft. In der kommunistischen Tschechoslowakei fanden ab Ende der Vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts Kontrollen, Verfolgungen, politische Prozesse bis hin zur Eliminierung »unpassender« Personen aus dem öffentlichen Leben und den Arbeitsstätten statt. Dank der Unterstützung von Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden konnte sie schon im Jahr 1953 an die Akademie zurückkehren.

Die fünfziger Jahre waren für Soňa Kovačevičová überaus fruchtbar. Sie publizierte eine Monografie über die Volkstrachten in der Liptau-Region (1955), arbeitete an dem umfangreichen Werk »Slovenské umenie« (Die slowakische Kunst 1954–55) und nahm an mehrere Monate dauernden ethnographischen Forschungen zur slowakischen Minderheit in Ungarn und zu einem Bergmannsdorf in der Ostslowakei teil. 1955 wurde die zweite Tochter, Eva, geboren. Der außergewöhnliche Arbeitsschwung der talentierten und ambitionierten jungen Wissenschaftlerin wurde abermals durch die politische Macht unterbrochen. Im Jahre 1960 musste sie zum zweiten Mal gegen ihren Willen die Slowakische Akademie der Wissenschaften verlassen und durfte erst während der als Prager Frühling bekannten Reformbewegung zurückkehren. Wiederum glaubten ihre Kolleginnen und Kollegen an die Kreativität, Zähigkeit und Begabung von Soňa Kovačevičová und vertrauten ihr eines der größte Projekte der Ethnologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Slowakei an: die Organisation und Erarbeitung des Ethnographischen Atlas der Slowakei.

Soňa Kovačevičová versammelte eine Gruppe von jungen Wissenschaftlern um sich, erarbeitete die Konzeption und Methodologie des Atlasses und bereitete die Logistik des Projektes vor. Die Gruppe begann mit der Arbeit: Materialsammlung mit Hilfe von Hunderten von Mitar-

beitern, Auswertung der empirischen Daten, Gestalten der ersten Karten. Zwanzig Jahre später konnte Soňa Kovačevičová die Arbeit erfolgreich zu Ende führen. Das Werk hat die traditionelle Kultur und ihre Veränderungen im 20. Jahrhundert in 250 Gemeinden nicht nur mit slowakischer, sondern auch deutscher, ungarischer, ukrainischer und anderer Bevölkerungen auf dem Gebiet der Slowakei kartiert. Neben der Leitung dieses Riesenprojekts schaffte Soňa Kovačevičová es auch noch individuelle Forschungen zur Volkskunst voranzutreiben und eine ganze Reihe von Monographien herauszugeben (Kovačevičová 1971, 1974, 1975, 1987).

Für ihr außerordentliches wissenschaftliches Werk und die Knüpfung wissenschaftlicher Kontakte zwischen den durch den eisernen Vorhang geteilten Ländern Europas, wurde ihr im Jahre 1987 in Wien der internationale Herder-Preis zuerkannt. Im Jahr 1991 wurde das Autorenteam unter der Führung von Soňa Kovačevičová durch den Nationalpreis der Slowakische Republik für das Werk »Etnografický atlas Slovenska« (Ethnographischer Atlas der Slowakei) ausgezeichnet. Ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wurden zu anerkannten wissenschaftlichen Persönlichkeiten im Bereich der Ethnologie in der Slowakei sowie auch im Ausland.

Soňa Kovačevičová widmete sich auch nach ihrer Pensionierung weiterhin wissenschaftlichen Tätigkeiten. Sie konzentrierte sich auf die kulturhistorische Erforschung der kleinen Städte und auf ethnische Problematiken. Die politischen Veränderungen nach dem Jahr 1989 brachten für sie neue Möglichkeiten, sich im öffentlichen Diskurs zu engagieren, was sie auch aktiv genutzt hat. Soňa Kovačevičová war eine außerordentlich kreative Persönlichkeit, die sich mit konzentriertem Interesse und großer Selbstdisziplin und Ausdauer der wissenschaftlichen Forschung gewidmet hat. Sie hat es geschafft, ernsthafte Arbeitshindernisse und ihre politische Verfolgung zu überwinden, und darüber hinaus bewies sie auch noch Humor und den Charme einer großen Dame.

Leider hatte ich persönlich nicht viele Gelegenheiten mit Frau Kovačevičová enger zusammenzuarbeiten. Ich gehörte nicht dem Team ihrer engsten Mitarbeiter an und kam auf Dauer auch erst in der zweiten Hälfte der Achtziger Jahre an das Institut für Ethnologie, als sie ihre Arbeit praktisch schon zu Ende führte. Vielleicht sind mir jedoch gerade deshalb die Gespräche besonders in Erinnerung geblieben, die wir zusammen im Herbst des Jahres 1998 geführt haben. Dabei ging es um die Vorbereitung eines Artikels für den Sammelband zum Jubiläum von Klaus Beitl.[2] Der Beitrag hatte zum Ziel, die langjährige Zusammenarbeit

der slowakischen und österreichischen Kollegen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts festzuhalten und weiterführende Überlegungen zum Thema ethnologischer Forschung des mitteleuropäischen Kulturraumes anzustellen. Frau Kovačevičová beschrieb das Leben der Wissenschaftler im Kontext der Geschichte in Mitteleuropa bunt und spannend. Die Erinnerungen umfassten mindestens zwei, ja sogar drei Generationen von Ethnographen, die die Hauptfiguren der Volkskunde und verwandter Disziplinen in Österreich und Europa repräsentiert haben. Einen wichtigen Teil der Erinnerungen bildeten selbstredend die Informationen über die Zusammenarbeit bei der Vorbereitung des Ethnographischen Atlasses.

Schade, dass wir in der Zeit, als wir den Beitrag für Klaus Beitl im Gespräch entwickelten, noch nichts über den siebenbändigen Roman des bekannten holländischen Ethnologen Johannes Jacobus Voskuil *Het Bureau* (1996–2000) gewusst haben. Voskuil hat in den Sechziger und Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, wie auch Soňa Kovačevičová, am Ethnographischen Atlas von Europa mitgearbeitet. Mehrmals haben sie sich bei verschiedenen ethnokartographischen Treffen und Arbeitsbesprechungen auch in Amsterdam im Meertens-Instituut, das die reale akademische Arbeitsstätte darstellt, die im Buch einfach *bureau* genannt wird, getroffen. In einem Teil des Romans beschrieb der Autor auch das Projekt des ethnographischen Atlasses von Europa, konkret seine Organisation und fachliche Ausrichtung. Seinem scharfen Blick und dementsprechenden positiven wie negativen Beurteilungen entging kaum einer der Protagonisten. Alle Romangestalten tragen fiktive Namen, doch unschwer ist zu erraten, wer sich hinter welcher Person verbirgt. Zwei von Voskuils Mitarbeitern haben inzwischen die Geheimnisse für alle gelüftet. In einem umfangreichen Beitrag kommentierten sie nicht nur den Roman, sondern führten auch eine breite Diskussion für und wider die ethnokartographische Methode in der europäischen Ethnologie.[3] Im Unterschied zu anderen Persönlichkeiten widmete Voskuil Frau

2 Gabriela Kiliánová, Soňa Kovačevičová: Preßburger und Wiener Volkskunde – Kontakte zweier Generationen. Ein Dialog. In: Franz Grieshofer, Margot Schindler (Hg.): Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege. Festgabe für Klaus Beitl zum siebzigsten Geburtstag (= Sonderschriften des Vereins für Volkskunde, 4). Wien 1999, S. 205–214.

3 Gerard Rooijakkers, Peter Meurkens: Struggling with the European Atlas. Voskuil's Portrait of European Ethnology. In: Ethnologia Europaea, 30, 2000, S.75–95.

Kovačevičová ein äußerst positives Portrait in dem er ihre unbestrittenen Qualitäten in ihrem Fachgebiet hervorhob.[4] Soňa Kovačevičová trägt im Roman den Namen Helena Slovacevicova. Der Vorname wurde vermutlich nicht zufällig gewählt, da Voskuil die Anmut und die klassischen Gesichtszüge unserer Grande Dame detailliert beschreibt.

Kehren wir zurück zur gemeinsamen Arbeit am Beitrag für die Festschrift für Klaus Beitl. Der zweite Teil des Beitrags sollte Gedanken zur Kultur Mitteleuropas gewidmet sein. In den Analysen dieses Kulturraumes stützte sich Soňa Kovačevičová nicht nur auf die langzeitigen ethnokartographischen Forschungen, sondern auch auf die Untersuchungen der Grenzgebiete und der ethnischen Gruppen in der Slowakei aus historischer Perspektive. Als einen interessanten Aspekt erachtete ich ihre Überlegungen zur wechselseitigen Verflechtung der kulturellen Prozesse und der geographischen und natürlichen Gegebenheiten bzw. Bedingungen. Gleichzeitig haben mich ihre Gedanken über die Typologie und funktionelle Bedingtheit der kulturellen Erscheinungen in Bezug auf den Menschen und seine Entwicklung gefesselt. Heute empfinde ich es als Nachteil, dass sie in dem Beitrag nur in bescheidenem Maße zum Ausdruck kommen.[5]

Und wenn Frau Kovačevičová mit großem Interesse die sich widersprechenden kulturellen, sozialen und historischen Prozesse bunt geschildert hat, habe ich in meinem Inneren noch eine weitere Ebene hinzugefügt – ihr Leben, ihre Arbeit und ihre eigenen Einsichten in den Lauf der Dinge. In meinem Empfinden stellen ihr Schicksal und ihre Aktivitäten ein Portrait und Gedächtnis von Mitteleuropa dar, im Sinne von Gut und Böse, wie auch von Ernst und Heiter. Das Werk und Leben von PhDr. Soňa Kovačevičová, DrSc. ist beendet. Ihre Schüler, Kollegen und Freunde trauern zusammen mit ihrer Familie um diese außergewöhnliche Persönlichkeit der europäischen Ethnologie.

Gabriela Kiliánová
Übersetzung: Ľubica Herzánová-Voľanská

4 Ebda., S. 82.
5 Kiliánová, Kovačevičová (wie Anm. 2), S. 213–214.

Auswahlbibliografie von Soňa Kovačevičová

Slovenské umenie I. II. (Slowakische Kunst I. II.) Bratislava 1954–1955. Mitarbeit, Redaktion.

Ľudový odev v hornom Liptove. (Volkstrachten in Oberliptau-Region) Bratislava 1955.

Ľudový odev. (Volkstrachten) In: Banícka dedina Žakarovce (Bergbauerndorf Žakarovce). Bratislava 1956, S. 325–446.

Ľudová plastika. Bratislava 1971. Deutsche Übersetzung: Volksplastiken. Bratislava 1971.

Knižný drevorez v ľudovej tradícii. (Buchholzschnitt in der Volkstradition) Bratislava 1974.

Lidové výtvarné umění. Slovensko. (Bildende Volkskunst. Slowakei) Praha 1974.

Vkus a kultúra ľudu. (Geschmack und Kultur des Volkes) Bratislava 1975.

Človek - tvorca. (Der Mensch als Schöpfer) Bratislava 1987.

Etnografický atlas Slovenska. (Ethnographischer Atlas der Slowakei) Bratislava 1990. Wissenschaftliche Redaktion und Mitarbeit.

Liptovský Svätý Mikuláš. Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830-1945. (Liptovský Svätý Mikuláš/Liptau-St.-Nicolaus. Die Stadt der Vereine und Kultur in den Jahren 1830–1945) Liptovský Mikuláš 1993.

Settlements and Dwelling Place. In: Rastislava Stoličná (Hg.): Slovakia: European Context of the Folk Culture. Bratislava 1997, S. 143–170.

Literatur der Volkskunde

VOLVO

Sabine Kienitz: Beschädigte Helden.
Kriegsinvalidität und Körperbilder 1914–1923
(= Krieg in der Geschichte, Bd. 41). Paderborn: Schöningh 2008, 381 S.

Nach zehn Jahren produktiver Arbeit hat der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierte Tübinger Sonderforschungsbereich 437 »Kriegserfahrungen« Ende 2008 seinen Abschluss gefunden. In einer interdisziplinären Kooperation von Geschichtswissenschaften, Empirischer Kulturwissenschaft, Kunstgeschichte, Theologie, Psychologie und Amerikanistik erarbeitete man die neuzeitliche Kriegsgeschichte auf der Basis eines Begriffs von Erfahrung als »permanenter Verarbeitungsprozess [...], in welchem Wahrnehmung, Deutung und Handeln miteinander koordiniert werden«, der aber immer zurückgebunden bleibt an die »gesellschaftliche Dimension« der »soziokulturell objektivierten Rahmenbedingungen« (Nikolaus Buschmann/Horst Carl). Die Arbeit des SFB hat sich in einer Reihe ausgezeichneter Monographien und Sammelbände niedergeschlagen; ein nicht unerheblicher Teil dieser Publikationen stammt aus dem Ludwig-Uhland-Institut, wo unter der Leitung von Gottfried Korff und Reinhard Johler eine dezidiert kulturwissenschaftliche Perspektive auf die Symbol-, Erfahrungs- und Erinnerungsgeschichte des Ersten Weltkriegs entwickelt wurde. Im Sinne einer »KriegsVolksKunde« – so der Titel eines Sammelbandes – wurden wissenschaftsgeschichtliche Linien ebenso nachgezeichnet wie die Geschichte von religiösen Semantiken und geschlechtlichen Codierungen des Krieges.

In diesem Rahmen ist auch die hier angezeigte Habilitationsschrift von Sabine Kienitz entstanden. Mit ihrer Studie zu den »beschädigten Helden« des Ersten Weltkriegs legt Kienitz einen erhellenden Beitrag zur Körper- und Geschlechtergeschichte des Kriegs vor. Den Körper versteht sie dabei als ein »Medium der Sinnstiftung«, in ihn werden unterschiedliche Deutungen und Bedeutungen des Kriegsgeschehens eingeschrieben. So wurden die kriegsversehrt heimkehrenden Männer zu kulturellen Figuren, in denen sich die ganze Ambivalenz des Krieges und der zeitgenössischen Kriegsdiskurse spiegelte: Schrecken und Gewalt, nationaler Durchhaltegeist und zunehmende Verzweiflung, Helden- und Opferkult, Männlichkeit und deren irreparable Beschädigung. Vor dem Hintergrund traditioneller wirkmächtiger Bilder des heldenhaften soldatischen Mannes erzeugten die massive Präsenz der 2,7 Millionen körperlich und psychisch Kriegsbeschädigten allein in Deutschland und

die visuelle Verarbeitung dieses Phänomens durch Künstler wie Otto Dix oder George Grosz ein symbolisch »hoch verdichtetes Konglomerat von Deutungen« (S. 13). Davon ausgehend entwickelt Kienitz die These, »daß die Kriegs- und Nachkriegsgesellschaft wie durch einen Filter über die Figur des Kriegsversehrten den Krieg selbst immer wieder neu und anders ›erfahren‹ hat« (ebd.). Die Figur des Invaliden dient Kienitz somit als Schlüssel zur Rekonstruktion von kollektiven Erfahrungen und symbolischen Ordnungen einer traumatisierten Gesellschaft im Zeitraum zwischen 1914 und 1923.

Der erste Hauptteil des Buches bietet eine umfassende Bedeutungsanalyse der Figur des Kriegsversehrten. Im Zentrum steht das Spannungsfeld von »Kriegshelden« und »Kriegsopfern«, die als »Kategorien einer moralischen Ordnung« (S. 65) untersucht werden. Mitgeliefert wird etwa die Begriffsgeschichte des »Krüppels« und des »Invaliden«, die sowohl als marginalisierende wie als »ehrende« Bezeichnungen in Umlauf waren (S. 110–120). Eine Pointe dieses Teils ist die These, gerade die gesellschaftlichen Integrationsbemühungen nach dem Krieg hätten zu einer nachhaltigen Ausgrenzung der Kriegsbeschädigten geführt: Als Kehrseite ihrer Anerkennung als Opfer erwiesen sich Effekte der Exotisierung, Stigmatisierung und Kriminalisierung. Bei ihrer Rekonstruktionsarbeit stützt sich Kienitz auf eine breite Materialbasis: Archivquellen zieht sie ebenso heran wie zahlreiche medizinische und sozialpolitische Periodika und andere Druckschriften, die sich mit dem Problem der Kriegsbeschädigtenfürsorge befassen. Hervorzuheben sind die sorgfältige Kontextualisierung des Phänomens und der kulturwissenschaftliche Blick fürs Detail. Höchst aufschlussreich etwa die rezeptions- und symbolgeschichtlichen Abrisse zu Götz von Berlichingen als dem historischen »Schutzheiligen« der Kriegsbeschädigten, zur Passion Christi als ikonographischem Modell des Leidens an den Kriegsverletzungen oder zu den im öffentlichen Raum immer wieder präsenten Figuren des Drehorgelspielers und des blinden Streichholzverkäufers. Empirische Dichte erhält die Darstellung obendrein, indem sie sich sensibel zeigt für sinnliche Eindrücke: etwa wenn das allgegenwärtige Klappern der Holzbeine (S. 99) oder die vestimentäre Selbstinszenierung bettelnder Kriegsinvaliden (S. 134–138) beschrieben werden. Ein Fazit dieses ersten Teils: Die Figur des Kriegsinvaliden war in der deutschen Kriegs- und Nachkriegsgesellschaft ein »deutungsoffenes Symbol« (S. 45): In ihren Interpretationen und Metamorphosen als Kriegsheld, »Zeichen des deutschen Elends« und gleichsam lebendes Mahnmal gegen den Krieg bilden sich die Problemlagen

und »the great disorder« (Gerald D. Feldman) dieser Umbruchszeit ab. Gleichzeitig waren in diese Unordnung klare symbolische Ordnungen eingezogen: Denn der Helden- und der Opferdiskurs sowie der Diskurs um die technische Wiederherstellbarkeit des Körpers durch Prothesen erfüllten ganz bestimmte Funktionen hinsichtlich des kollektiven Umgangs mit den Kriegsfolgen.

Im zweiten Teil ihrer Arbeit nimmt Sabine Kienitz die konkrete Materialität des kriegsbeschädigten Körpers genauer in den Blick: Vorgestellt werden die technischen Möglichkeiten und Grenzen des Prothesenbaus – etwa die Entwicklung der Handprothese »vom Sonntagsarm zum Greifersatz« (S. 173), vor allem aber wird die technische Rekonstruktion des Körpers im Hinblick auf die damit verbundenen Körperkonzeptionen beleuchtet. Zum einen erwies sich der mechanisch ergänzte Körper als anschlussfähig für die Anforderungen der tayloristischen Arbeitsorganisation. So schrieb ein Industrieller 1916 in den »Deutschen Blättern für Kriegsverletzte«: »Die Prothese an der Maschine wird ein Glied des Menschen, die Prothese am Menschen wird ein Teil der Maschine« (zit. nach S. 185). Zum anderen aber konnten viele Kriegsbeschädigte nur schwer in die engen Arbeitsmärkte der Nachkriegszeit integriert und überdies kaum angemessen entschädigt werden. So stellten die Prothesen zwar einen Versuch der Wiederherstellung »nützlicher Körper« und gesellschaftlicher Normalität dar, die Ambivalenzen dieser Normalität blieben aber stets sicht- und spürbar.

Mit den »Eunuchen des Weltkrieges« (Magnus Hirschfeld) behandelt Kienitz im letzten Teil ihrer Studie ein Thema, dem in Hinblick auf eine Geschichte der Sexualität besondere Relevanz zukommt. Denn in mehrfacher Hinsicht war der moderne Krieg »eine grundsätzliche Bedrohung für die männliche Potenz« (S. 271). Nicht nur Kriegsverletzungen, sondern auch psychische Erschütterungen führten in vielen Fällen zu einer »traumatischen Impotenz« der Soldaten, die gleichsam als »entmannte, entsexualisierte Wesen« heimkehrten (ebd.). Auf der Basis veröffentlichter Krankenakten und Briefe von Kriegsbeschädigten kann Kienitz zeigen, wie gravierend diese Erfahrung körperlicher Entwertung war. Zur »Verbindung zwischen einem als unvollständig erlebten Körper und einem als defizitär beschriebenen Selbstwertgefühl« (S. 278) kam aber noch die offene Diskriminierung: Ärzte und Laien diagnostizierten bei den männlichen Patienten vielfach Anzeichen »weiblicher Hysterie« und eine allgemeine »Effeminierung« des Gemütszustandes. Betriebliche Kündigungen und soziale Exklusion waren die Folge. Ein zentrales Er-

kenntnisinteresse der Arbeit liegt denn auch darin, den Verschiebungen im Status von Männlichkeit nachzuspüren, die in den Familien Kriegsbeschädigter und im öffentlichen Diskurs über Kriegsbeschädigung zutage treten: Was geschah mit dem Modell »soldatischer Männlichkeit«, als zahllose Männer körperlich gebrochen aus dem Krieg zurückkehrten? Und welche Folgen hatte dieses Ereignis im Hinblick auf die Organisation der Geschlechterbeziehungen? Das Ergebnis der Studie bleibt ambivalent. So hält Kienitz einerseits fest: »Von einer grundlegenden Transformation des Geschlechterverhältnisses durch die Erfahrung des Krieges kann keine Rede sein« (S. 252). Andererseits stellten die nachhaltige Irritation des männlichen Körperideals und die neuen Verantwortungsspielräume der Frauen die klassische Geschlechterdichotomie und ihre körperlich-diskursiven Grundlagen durchaus in Frage: »Der Erste Weltkrieg und die Folgejahre stellen eine historische Extremsituation dar, in der der Zusammenhang zwischen körperlich-biologischem und kulturellem Geschlecht auch für die Zeitgenossen brüchig wurde. Die Vorstellungen von Geschlecht als einem strukturierenden gesellschaftlichen Ordnungsprinzip gerieten ins Wanken, da der Körper selbst sich auf gefährliche Weise als offen für Veränderungen erwies« (S. 285).

Vielleicht hätte für die Studie eine etwas klarere und stringentere Gliederung gefunden werden können. So überzeugt etwa der Titel des zweiten Teils zur »Materialität des Körpers« insofern nicht, als es auch im ersten Teil essentiell um diese Materialität geht: so u. a. im lesenswerten Abschnitt über die Bedeutung der Kriegswunde und die Hierarchie der Verletzungen (S. 94–109). Zudem wird das Material streckenweise etwas unübersichtlich dargeboten. Ungeachtet solcher kleinen konzeptionellen Schwächen ist das Buch von Sabine Kienitz in doppelter Hinsicht eine wichtige Publikation: Zum einen bietet es einen solide gearbeiteten und originellen Beitrag zur Kultur- und Körpergeschichte des Ersten Weltkriegs. Zum anderen ist es ein glänzendes Beispiel dafür, wie aus einem offenen kulturanalytischen Blickwinkel heraus individuelle wie kollektive Erfahrungen rekonstruiert werden können. In seinem Zuschnitt auf die Figur des Kriegsbeschädigten und die damit verbundenen symbolischen Praxen ermöglicht das Thema eine eingehende Analyse dieser Erfahrungen und ihrer gesellschaftlichen Vermitteltheit. In diesem Sinne belegt die Arbeit die anhaltende Relevanz historischen Forschens und Argumentierens im Fach, zeigt aber umgekehrt auch, welchen spezifischen

Beitrag die Europäische Ethnologie und Empirische Kulturwissenschaft für die historische Forschung leisten kann.

Jens Wietschorke

Petr Lozoviuk (Hg.): Grenzgebiet als Forschungsfeld. Aspekte der ethnografischen und kulturhistorischen Erforschung des Grenzlandes (= Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, Bd. 29). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2009, 286 S.

Der Fall der Systemgrenze des »Eisernen Vorhangs« 1989 hatte als Thema im Jahr 2009 Hochkonjunktur. Mit dem zeitlichen Abstand zu diesem Ereignis rücken auch die neueren Entwicklungen in den betroffenen Grenzgebieten sowie die Folgen und die Wahrnehmung des vielfach sehr raschen Wandels – vor dem Hintergrund beträchtlicher historischer Lasten – seit einigen Jahren verstärkt ins kulturwissenschaftliche Blickfeld.

Der im Herbst 2009 erschienene Band »Grenzgebiet als Forschungsfeld« dokumentiert die im November 2007 vom Dresdener »Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e.V.« (ISGV) in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Geschichte der Technischen Universität Liberec abgehaltene gleichnamige internationale Tagung (s. den Tagungsbericht von Anja Großmann in ÖZV, 63, 2009), deren Ziel es war (so der Herausgeber Petr Lozoviuk), die »historische, aber auch gegenwartsbezogene Perspektive des Alltagsgestaltens an der ›Grenze‹ ins Zentrum der Aufmerksamkeit [zu] rücken« (S. 7). Die fünfzehn Beiträge aus den Disziplinen Europäische Ethnologie, Soziologie, Geografie und Geschichte sind gegliedert nach der »Grenzlandproblematik als Objekt der Ethno- und Kulturwissenschaften«, Beiträgen zur historischen Perspektive, zum »Grenzland als Ort interpersoneller Beziehungen« und schließlich zur »Auseinandersetzung der Grenzlandbewohner um ihre ethnische Auslegung«. Den inhaltlich-räumlichen Schwerpunkt bildet das tschechisch-deutsche Grenzgebiete.

In seinem einleitenden programmatischen Beitrag stellt *Petr Lozoviuk* die theoretischen Konzepte zur Grenzforschung von deutschen und tschechischen Volkskundlern in Böhmen vor, in denen das Phänomen Grenze auf den unterschiedlichen Ebenen von Politik, Sprache und Kultur betrachtet wird. Darüber hinaus umreißt er die Perspektiven, die

sich nach 1989 für die Grenzlandforschung in den ursprünglich deutsch besiedelten und später zu reinen Sprachgrenzen gewordenen tschechischen Grenzgebieten ergeben haben: Er sieht erst mit der Wende die Möglichkeit einer »kontextuelle[n] Untersuchung der Nachbarregionen beiderseits der staatspolitischen Grenzen« (S. 25) – und zugleich deren Notwendigkeit, weil »auch im vereinigten Europa ›ohne Grenzen‹ künftig mit Auswirkungen von intersubjektiv geprägten Eigen- und Fremdbildern zu rechnen [ist], für deren Manifestierung die verschiedensten Grenzziehungen gehalten werden dürfen« (S. 27). Dabei scheint Lozoviuk die Europäische Ethnologie »für die weitere Interpretation dieser erst im Detail der Lokalsituation zu erkennenden Ambivalenz in der Wahrnehmung der Grenze [...] als empirische Wissenschaft vom Alltagsleben besonders gut geeignet zu sein.« (S. 28).

In Ergänzung zu Petr Lozoviuk kommt *Daniel Drascek* in seinem kurzen Beitrag zur aktuellen Grenzgebietsforschung zu dem Schluss, dass das Thema Grenze kulturwissenschaftlich noch längst nicht ausgereizt ist. *Manfred Seifert* beschreibt den Wandel der Raumvorstellungen in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie und sieht in den aktuellen Raumkonzeptionen der Europäische Ethnologie und anderer Kulturwissenschaften geeignete Ansätze für Fragen nach den Grenzen in der Gegenwart. *Róbert Keményfyi* beleuchtet die Rolle der Geografie als »Schicksalswissenschaft« für den Grenzdiskurs im Ungarn der Zwischenkriegszeit, in dem historische Mythen etabliert, geographische Konstellationen der Vergangenheit idealisiert und letztlich gesellschaftliche Erscheinungen als Folge natürlicher Grundlagen gedeutet wurden. *József Liszka* schlägt in seinem Beitrag eine kritische Sichtung des vielfach idyllisierend beschriebenen Kinderaustauschs zum Spracherwerb vor. *Adrian von Arburg* hat auf Basis von erst seit 1990 zugänglichen Dokumenten die Entwicklung der mehrheitlich deutsch besiedelten Grenzgebiete der heutigen Tschechischen Republik nach der Vertreibung der Deutschen untersucht und schildert, wie das Gebiet einerseits als Peripherie, andererseits aufgrund der Neuansiedlungen vor allem von Seiten der KSČ als »Pionierzone« und gesellschaftliches »Labor« ohne »hinderliche« gewachsene Strukturen gesehen wurde. Und *Kateřina Lozoviuková* gibt, gestützt auf ihre Auswertungen tschechischer Gerichtsakte, einen Einblick in das tschechoslowakische Grenzregime vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis 1989.

Berichte über empirische Untersuchungen nehmen in der zweiten Hälfte des Buches breiten Raum ein. *Ilona Scherm* hat auf der Grundlage

narrativer Interviews Asymmetrien in den Nachbarbeziehungen zwischen Deutschen und Tschechen an der ehemals ostdeutsch-tschechischen Grenze untersucht und stellt faktengestützte, aber auch »weiche« Asymmetrien als Konstrukte vor, die aus Gefühlen der Unter- und Überlegenheit wahrgenommen werden und einen bestimmenden Teil der Identitätskonstruktion darstellen. Auch *Jana Berthold* beschäftigt sich mit der ostdeutsch-tschechischen Grenze: Sie fragt nach den Auswirkungen der tschechoslowakisch-ostdeutschen »Bruderfreundschaft« auf die heutigen grenzüberschreitenden Beziehungen; diese Kontakte verblassen und verschwinden, die Autorin diagnostiziert eine »Statuspassage« der Ostdeutschen durch die deutsche Wiedervereinigung sowie das Wirken alter Muster. Um tschechische Einschätzungen und Haltungen gegenüber Österreichern, Österreicherinnen und der Grenzöffnung im tschechisch-österreichischen Grenzgebiet geht es im Beitrag von *Jana Nosková*: Sie stellt fest, dass keine grenzüberschreitende Gemeinschaft entstanden ist, die »alten, getrennten Welten« aber nicht mehr bestehen (S. 190).

Zur Thematik der »ethnischen Auslegung« behandelt *Mateusz J. Hartwich* die Vereinnahmung der Figur des Berggeistes Rübezahl, die durch die Verschränkung von »touristische[r] Präsenz und politischer Interpretationsfähigkeit« (S. 195) bis in die Gegenwart zu beobachten ist. Mit der Wandlung der Identität jener deutschen Minderheit, die nach der Zwangsaussiedlung der Deutschen in den tschechischen Grenzgebieten verblieben ist, beschäftigt sich *Sandra Kreisslová*, während *Lenka Budilová* und *Marek Jakoubek* mit ihrer Untersuchung ein Beispiel dafür geben, was man entdecken kann, wenn man sich auf »Störfaktoren« im Forschungsprozess einlässt: Sie haben, statt wie geplant ein Roma-Dorf zu untersuchen, schließlich die Wechselwirkungen zwischen Migration und Verwandtschaftsbeziehungen in einer Roma-Gruppe vor dem Hintergrund der erneuten Grenzziehung zwischen Tschechien und der Slowakei erforscht.

Die beiden letzten Beiträge behandeln »ethnische Auslegung« im nationalen und politischen Zusammenhang: *Tobias Weger* vergleicht zwei zeitgleiche »panregionale« Bewegungen in den 20er und 30er Jahren: die sudetendeutsche »Gesamtschlesische« und die »Großfriesische Bewegung«, beide basierend auf Konstruktionen von »Stammesverwandtschaft« durch den Mythos von »Grenzlanddeutschen« (S. 262). *Jenni Boie* schildert ihre Untersuchung des »kulturellen Grenzkampfs« in Schleswig-Holstein anlässlich der Gebietsabtretungen an Dänemark nach dem Ersten Weltkrieg und legt dabei den Fokus darauf, wie durch die Instru-

mentalisierung einer »Niederdeutschen Volkskunde« und den Versuch deren Verwissenschaftlichung und Institutionalisierung in Form eines Lehrstuhls für Niederdeutsche Sprache Identitätsbildung betrieben wurde, von der man sich eine politische Auswirkung, nämlich die neuerliche Verschiebung der Grenze, erhoffte.

In diesem grenzüberschreitenden Tagungsband werden Forschungen von beiden Seiten der behandelten Grenzgebiete vorgestellt. Wenn Petr Lozoviuk eingangs von der Apostrophierung von Ethnologen als »berufliche Grenzüberschreiter« schreibt, so trifft dies offenbar auf einige der Autorinnen und Autoren in einem buchstäblichen Sinn zu, die jeweils beide Sprachen sprechen bzw. sich in Forschungszusammenhängen dies- und jenseits der Grenzen bewegen. Durch die verschiedenen Blickwinkel der Beiträge, die Darstellung der Zugänge, Ansätze und die methodischen Reflexionen ergibt sich aus der Lektüre des Sammelbandes ein dichtes forschungspraktisches Bild der Vieldimensionalität und Komplexität in Grenzgebieten. Die Beiträge sind homogen in wissenschaftlichem Anspruch und sprachlicher Klarheit. In Österreich wird vergleichsweise wenig kulturwissenschaftliche Grenzforschung betrieben – dieses Buch macht Lust darauf.

Helene Schrolmberger

Jürgen Hasse: Unbedachtes Wohnen.
Lebensformen an verdeckten Rändern der Gesellschaft.
Bielefeld: transcript Verlag 2009, 251 S., Abb.

Wie lässt sich ein so alltägliches und gleichzeitig so schwer fassbares Phänomen wie Wohnen grundsätzlich denken und an konkreten Beispielen dicht beschreiben? Der am Institut für Humangeographie der Universität Frankfurt am Main lehrende Professor für Geographie und Didaktik der Geographie Jürgen Hasse widmet sich in einer theoretisch und empirisch fundierten Studie dieser Auseinandersetzung und stellt sich zugleich die Aufgabe, die »Frage nach dem Wohnen« aus geisteswissenschaftlicher Perspektive neu zu bestimmen (S. 11). Als Motivation für sein Vorhaben nennt Hasse die Beobachtung, »dass die Diskussion menschlichen Wohnens in den Sozialwissenschaften heute nahezu keine Rolle mehr spielt bzw. durch technizistische und rationalistische Perspektiven auf partielle

Aspekte der Verräumlichung menschlichen Lebens ersetzt worden ist« (S. 11).

Im ersten theoretischen Teil seiner Arbeit will der Autor, ausgehend von Martin Heideggers philosophischen Ausführungen, für das Nachdenken über das Wohnen sensibilisieren. Im zweiten Kapitel schildert Hasse Anlass und Aufbau seiner Studie. Mit einführenden theoretischen Abschnitten zu Bedeutungen und Aspekten des Phänomens Wohnens will er den Blick schärfen, um dann zu konkreten Wohn-Situationen und deren Analyse im Sinne einer ›Obduktion‹ des Wohnen hinzuführen. Die Relevanz von Konzeptualisierungen, theoretischen Auseinandersetzungen und Begrifflichkeiten aus geisteswissenschaftlichen Wohn-Diskursen will der Autor an deren Nützlichkeit in der Auseinandersetzung mit und der Beschreibung von zeitgenössischen »Einzelbilder[n] konkreten Wohnens« messen (S. 17). Hasse stützt sich neben Heidegger unter anderem auf phänomenologische Ausführungen von Hermann Schmitz sowie Arbeiten von Graf Karlfried von Dürckheim, Ute Guzzoni, Otto Bollnow und Michel Foucault. Den Kern seiner Studie stellen neun Fallstudien zu ausgewählten Lebensformen an gesellschaftlichen Rändern dar. Abschließend betrachtet Hasse die Ergebnisse seiner Studie unter dem Blickpunkt von Macht-Aspekten im Wohnen.

Für Hasse ist Wohnen Ausdruck von Lebenssituationen, denn »[d]ie Lebenswelt bildet den Resonanzrahmen, in dem das eine oder andere Wohnen möglich ist oder unausweichlich wird« (S. 21). Der Autor hat sich für die Untersuchung von »Lebensformen an verdeckten Rändern der Gesellschaft« entschieden; als solche Ränder bewertet er, was den gängigen Vorstellungen »normalen« Wohnens entgegensteht. Vor diesem Hintergrund wählt er folgende Lebenssituationen für seine empirische Forschung aus: den Gefängnisaufenthalt, die Situation der Obdachlosigkeit, klösterliches Wohnen, ästhetisiertes Wohnen in einer Loftwohnung, Wohnen in einer Wagenburg und Wohnen im Rahmen eines gemeinschaftlichen Wohnprojektes. Weitere ausgewählte und bearbeitete Formen sieht Hasse als »eher in das Zentrum der Gesellschaft hineinragende Ränder des Wohnens«: Wohnen im Alter, in sozialen Wohnungsbauten sowie Luxus-Wohnen »auf der Belle Etage« (S. 18). Methodisch verfolgt Hasse mit der Auswahl seiner Fallstudien das Prinzip der Exotisierung, um »das Wohnen dem *Nach*-Denken (wieder) zugänglich zu machen« (S. 18). In der Auseinandersetzung mit den ausgewählten Beispielen taucht für den Autor auch die Frage nach »Grenzen des Wohnens« immer wieder auf, er will wissen, »wo das Leben den Charakter

des Wohnens verliert« (S. 18) und unter welchen Umständen Wohnen gelingen kann.

Alle Fallstudien sind formal ähnlich aufbereitet. Ihre Kernstücke bilden Interviews mit (meist zwei) ProtagonistInnen der jeweiligen »randlichen« Lebenssituation. Die InterviewpartnerInnen kommen häufig im O-Ton zu Wort; ihre Beschreibungen und erzählenden Reflexionen der eigenen (Wohn-)Situationen sind Ausgangspunkte seiner Analysen. Er verwendet markante Zitate aus den Aussagen seiner GesprächspartnerInnen auch als Unterüberschriften, die besondere Aspekte des jeweiligen Wohnens bzw. dessen Grenzen stärker in den Blick rücken. Jedes Fallbeispiel erfordert für Hasse das intensive Einbeziehen jeweils relevanter Rahmenbedingungen und Einflussfaktoren: So begleiten exkursähnliche Texte – etwa zur »Ontologie des Schiffes«, zur »Geschichte der Ausräumung« oder zur »Zukunft des sozialen Wohnens« – die Fallstudien.

Hasse lässt seine LeserInnen rasch in das jeweilige Fallbeispiel eintauchen – die Befragten werden kurz vorgestellt, ihre Lebenssituation, räumliche und soziale Kontexte skizziert. Auch die jeweilige Interviewsituation wird transparent. So ist ein Fixpunkt der geführten Interviews die »Frage nach dem Wohnen« in der jeweiligen Situation: (Wie) bringen die Befragten ihre Lebenssituation mit »Wohnen« in Verbindung? Welche bedeutsamen Orte nennen sie (diese sind, wo möglich, auch abgebildet und illustrieren die Beschreibungen). Was ist in der jeweiligen (Wohn-) Situation individuell wesentlich? Jedes Fallbeispiel endet mit einem als »Retrospektive« bezeichneten Abschnitt, in dem der Autor wesentliche Erkenntnisse und Beobachtungen aus der jeweiligen Lebensform zusammenfassend diskutiert.

Hasse widmet sich als erstes der (Ausnahme-)Situation des Gefängnisaufenthaltes, konkret dem Erleben zweier Frauen in einer Justizvollzugsanstalt. In diesem Kontext stellt sich für den Autor die Frage nach der Möglichkeit und Relevanz eines Wohnens in besonderer Weise. Umfangreicher als in den weiteren Kapiteln berücksichtigt er in diesem Kontext historische Aspekte, unter anderem in Hinblick auf Spielräume des Wohnens unter unterschiedlichen Haft-Bedingungen. Auch wenn in den Gesprächen mit den inhaftierten Frauen das Thema Wohnen nur ansatzweise direkt thematisiert wird, kreisen die Aussagen doch um existenzielle Lebensthemen, die mit dem Wohnen oder dem Mangel an Wohnraum in Beziehung stehen. Hasse spricht in seinen Ausführungen ganz konkrete Beobachtungen wie etwa Gestaltungsspuren in der Zelle an, setzt sich aber auch mit den existenziellen Lebens-Reflexionen der

Frauen in Hinblick auf das Wohnen auseinander – nüchterne Lebensresümees, aber auch Ansätze von Wohn-Erinnerungen und Wohn-Visionen für die Zeit nach der Haft. Immer wieder stellt sich für den Autor die Frage nach dem Wesen des Wohnens in einer Extremsituation. Hasse verweigert klare Schlussfolgerungen, er versucht stattdessen, auftauchende Widersprüchlichkeiten in adäquate Worte zu fassen: »Das Wohnen ist in der Zeit in der Haft eingeklammert, und doch findet es statt.« (S. 52)

Bei der Lektüre der Fallstudien wird deutlich, dass es jeweils unterschiedliche Aspekte des Wohnens sind, die in den beleuchteten Lebenssituationen an besonderer und je individuell spezifischer Bedeutung gewinnen. Im Gespräch mit der Nutzerin einer Notunterkunft für Obdachlose zeigt sich etwa, wie wichtig das Funktionieren des sozialen Zusammenlebens mit anderen Obdachlosen (im Sinne einer Vermeidung von Konflikten) für die individuelle Einschätzung und Erträglichkeit der Lebens- bzw. Wohnsituation ist. Der Aspekt der Gemeinschaftlichkeit und die Nutzung von Gemeinschaftsräumen ist im klösterlichen Leben eine bedeutende Quelle der gemeinsamen religiös fundierten Identität. In der Wohnsituation älterer Menschen geraten Themen wie Kontinuität der Wohnsituation, Selbstgestaltung und biographische Dimensionen des Wohnens in den Vordergrund. In »Wohnen auf der Belle Etage« und bei den Beispielen für kreatives Wohnen ist es die persönliche Selbstdarstellung, die schwerpunktmäßig thematisiert wird. Am Beispiel des Wohnens in der Wagenburg und einem gemeinschaftlichen Wohnprojekt ist Wohnen ein Mittel, um (alternative) Lebensmodelle und -philosophien im Alltagsleben zu demonstrieren.

Hasse liefert anhand der präsentierten neun Fallstudien eine Fülle an Perspektiven und eine Dichte an Materialien. Er demonstriert die Notwendigkeit, in die Tiefe zu gehen, um dem Wesen des jeweiligen Wohnens auf die Spur zu kommen. Der Verfasser der Studie ist behutsam mit seinen Deutungen. Das drückt sich unter anderem im Ringen um angemessene Beschreibungen und Begrifflichkeiten für bestimmte Facetten und Ausprägungen aus. Der Autor liefert keine übersichtliche Definition dessen, was Wohnen ausmacht – er macht hingegen deutlich, wie vielfältig und komplex sich Wohnen in unterschiedlichen Lebenssituationen ausdrückt. Er zeigt, wie fruchtbar es sein kann, individuelle Deutungen von Wohnenden (konsequent kontextualisiert) mit ausgewählten Konzepten und Begrifflichkeiten aus geisteswissenschaftlichen Wohndiskursen zu verknüpfen. Anhand der Analysen der in ihrer Lebenssituation und ihrem Wohnen Portraitierten werden die LeserInnen für mögliche

Dimensionen und Ansatzpunkte in der Auseinandersetzung mit Wohnen sensibilisiert. Jenen, die sich der empirischen Erforschung zeitgenössischer Spielarten des Wohnens widmen, kann die Studie inhaltlich und methodisch viele wertvolle Impulse bieten.

Maria Gamsjäger

Ute Stutzig: Rugias Töchter?
Zur Rolle und Bedeutung der Frau im Männerbund.
Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 2008, 173 S.

Das Buch ist die überarbeitete Fassung der Diplomarbeit von Ute Stutzig, die an der Fakultät für Sozialwissenschaften in Wien eingereicht wurde. Die Autorin ist sowohl in der Soziologie als auch in der Europäischen Ethnologie verankert, die vorliegende Arbeit beinhaltet darüberhinaus auch politikwissenschaftliche und feministische Konzepte. Der Titel »Rugias Töchter? Zur Rolle und Bedeutung der Frau im Männerbund« verdeutlicht den thematischen Schwerpunkt der Arbeit: Ute Stutzig betrachtet zunächst den Männerbund im Allgemeinen, dann die Korporation als Spezialfall des Männerbundes, anschließend die Pennalie als Spezialfall der Korporation und schließlich, im empirischen Teil, die Jungmannschaft Kremser Mittelschüler Rugia (JKM! Rugia) als Spezialfall der Pennalie.

In ihrer historischen Darstellung der Männerbünde und der Diskussion des Forschungstandes macht die Autorin deutlich, wie flexibel die Bünde in ihrer Anpassungsfähigkeit an die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Umwelt sind. Früh führt sie ein Konzept ein, mit welchem sie konsequent in ihren Untersuchungen arbeitet: Erving Goffmans Hinterbühnen und Vorderbühnen werden als raumtheoretisches Analysekonzept genutzt, um besonders die Rolle der Frau in Männerbünden im Vergleich zu derjenigen des Mannes herauszuarbeiten. Der Männerbund wird als Raumkonzept gedacht, durch das die unterschiedliche Einflussnahme und Machtausübung von Mann und Frau deutlich wird (S. 34): Die Hinterbühne ist nur zugänglich für den Mann, das Mitglied des Männerbundes; er entscheidet, ob und wann die Frau die Vorderbühne betreten darf. Durch die Dichotomie des Frauenbildes – als Sexualobjekt oder als sogenannte Dame gesehen –, wird die Frau in

bestimmten Räumen kontrollierbar und demzufolge auch ausschließbar – sie wird zum Konstrukt. Der Ausschluss trifft aber nicht nur auf Frauen zu, grundsätzlich haben nur jene zum Männerbund Zugang, die der Norm des heterosexuellen Mannes entsprechen. »Mensch ist gleich Mann« ist das für Männerbünde zentrale Konzept, durch das sie ihren alleinigen Machtanspruch argumentieren und auch durchsetzen.

Als Spezialfall des Männerbundes betrachtet die Autorin die Korporation, den vor allem im deutschen Sprachraum vorkommenden Zusammenschluss von meist studierenden Männern. Auch nach der allgemeinen Studienzulassung Ende des 19. Jahrhunderts war es Frauen verwehrt, Korporationen beizutreten – mit Begründungen, bei denen das dualistische Frauenbild sehr deutlich wird: Zum einen herrscht eine sehr traditionelle und konservative Vorstellung von den Aufgaben der zukünftigen Ehefrau, die bestenfalls aus dem Umfeld der Korporationsangehörigen stammt und von der voreheliche Enthaltsamkeit gefordert wird; zum anderen werden Frauen aus der Mittelschicht und Arbeiterklasse zum Sexualobjekt für die Korporierten, mit allen nachhaltigen und negativen Folgen für die betroffenen Frauen. Der Männerbund, so wird herausgearbeitet, symbolisiert die Mutter, bei der Aufnahme in eine Korporation werden auch (gewissermaßen in Analogie zur Geburt) meist Rituale durchgeführt, die zu einer Umbenennung des Mitgliedes führen. In den 1970/1980er Jahren kam es zwischen den Korporationen zu Kontroversen, als die Forderung lauter wurde, Frauen aufzunehmen, und einige Korporationen sich demgegenüber öffneten.

In der Pennalie – in einem ähnlichen Kontext wie die studentische Korporation entstandene Verbindung von Gymnasiasten – sieht Ute Stutzig einen Spezialfall der Korporation. Auch die Pennalien waren im Laufe ihrer Geschichte teilweise verboten und agierten als Reaktion auf die Illegalität im Verborgenen – die ungenaue und nicht kontinuierliche Dokumentation der Mitgliederzahlen kann als Indiz dafür gelten. Gegenwärtig sind 57 Mitgliedsbünde im »Österreichischen Pennäler Ring« verzeichnet, der seinen Sitz in Wien hat. Alle Mitglieder folgen dem Grundsatz »Ehre, Freiheit, Vaterland«; des Weiteren arbeitet die Autorin ein Anforderungsprofil für potentielle Mitglieder heraus: Begeisterungsfähigkeit, Geistige Flexibilität, Kreativität, Kontaktfreudigkeit, Mut und Risikobereitschaft (S. 65).

Die in der empirischen Erhebung untersuchte Pennalie ist die Jungmannschaft Kremser Mittelschüler Rugia (JKM! Rugia), die 1903 gegründet wurde. Nach einer Einführung in die Vereinsgeschichte, die von

Umbrüchen, Umbenennungen, Veränderungen der Vereinsfarben etc. durchzogen ist, und in die Grundsätze sowie Zwecke der Vereinigung, zu denen u. a. eine »andauernde und wahre Lebensfreundschaft« zählt, arbeitet die Autorin, heraus, wo für die beteiligten Männer die Hinterbühne ist. Der Pulverturm als Vereinshaus ist der Rückzugsraum, in dem nur sie uneingeschränkten Zutritt haben, in dem der »männliche Habitus« (Bourdieu) ausgelebt wird.

Nach der Beschreibung und Analyse der Vereinsstruktur inklusive der dazugehörigen Räume grenzt die Autorin das Ziel ihrer empirischen Untersuchung ein: die Erhebung der »sozialen Wirklichkeit, was die Rolle und Bedeutung der Frau im sozialen Gefüge der Pennalie ist« (S. 89). Ihr methodisches Vorgehen ist sowohl quantitativ als auch qualitativ, d.h. ihre Methoden kommen sowohl aus soziologischem wie auch aus volkskundlichem Kontext: Zum einen hat sie Fragebögen an Mitglieder des Vereins und an Frauen, die zum Verein in einer Beziehung stehen, ausgesandt, zum anderen hat sie mit einigen von ihnen Leitfadeninterviews geführt. Im ersten Schritt, mittels Fragebogen, hat sie soziodemografische Daten (Alter, Beruf, Bildungsniveau, Dauer der Mitgliedschaft etc.) und Grundsätzliches zur Einstellung gegenüber Frauen und Korporationen erfasst. (Knapp die Hälfte der befragten Personen sandten die Fragebögen vollständig ausgefüllt zurück.) Im zweiten Schritt wurde ein jeweils auf die befragte Person abgestimmtes Leitfadeninterview entwickelt, mit dem die Rolle und Bedeutung der Frau in der Untersuchungspennalie näher beleuchtet werden sollte. Um einen Zugang zum Feld zu bekommen, hat Stutzig darüber hinaus bei fünf Veranstaltungen der Pennalie teilgenommen, bei denen Frauen zugelassen waren. Insgesamt führte sie 12 Interviews (7 männlich, 5 weiblich).

Die Ergebnisse zeigen, dass es eine rückläufige Zahl an Neuzugängen gibt. Auch verhalten sich die Geschlechter bezüglich der Berufsausübung stereotypisch (Hausfrau, »typisch« weiblich konnotierte Berufe im Bereich der Pflege oder sozialer Felder). Überdies sieht die Autorin Widersprüchlichkeiten in den Antworten: So geben die meisten der Mitglieder zwar an, dass sie es wichtig fänden, dass Frauen bei einigen Veranstaltungen anwesend seien, da dadurch gutes Benehmen und Sittlichkeit gewährleistet wären; doch bei anderen Fragestellungen scheint die Anwesenheit von Frauen wiederum kaum von Bedeutung zu sein. Auch wird betont, dass Frauen beispielsweise bei Mensuren nicht anwesend sein dürfen. In dieser Zweiteilung der Zugänglichkeit für Frauen wird das Machtgefüge deutlich: Der Mann entscheidet, wann die Frau

anwesend sein darf. Wenn diese anwesend ist, muss sie sich erneut Regeln unterwerfen, die vom Mann aufgestellt worden sind. Während das Rollenverhalten der beteiligten Männer sehr flexibel ist – dies zeigt sich unter anderem daran, dass sie sich dem Regelkorsett ganz einfach durch Ablegen der Vereinsfarben entziehen können –, gibt es für die Frauen kaum Bewegungsfreiheiten innerhalb des Regelwerks. Die bei vielen der Befragten vorkommende Betonung der Frau als »Gast« verdeutlicht deren bloß geduldeten Auftritt auf der Vorderbühne. Durch Informationsselektion und das Fernhalten von der Hinterbühne bewahren sich die beteiligten Männer eine geheimnisvolle Aura. Allerdings ist die Anwesenheit der sogenannten Damen auch von Vorteil für die Korporationen – so gelingt es, sich für die Öffentlichkeit gesellschaftlich konform zu präsentieren.

Anhand der Analyse der Interviews macht die Autorin deutlich, dass diese starre und eingeschränkte Rolle, das Gastspiel der Frau auf der Vorderbühne, zwar bewusst zugeschrieben und auch eingenommen, aber kaum kritisch hinterfragt wird. Ein sehr traditionelles und konservatives Frauenbild scheint bei den Mitgliedern und Partnerinnen wirksam zu sein. Die »doppelt inszenierte Passivität« (S. 158) schließt die aktive Frau von den Männerbünden aus.

Ute Stutzig behandelt ein diffiziles Thema. Besonders die Verschlossenheit der Männerbünde gegenüber der Öffentlichkeit macht es schwierig, einen Zugang zum Feld zu bekommen – die Autorin hat durch ihre Aufarbeitung der Geschichte der Männerbünde in Verknüpfung mit aktuellen Tendenzen und empirischen Erkenntnissen herausgearbeitet, wie gegenwärtig das Thema Frauen in Männerbünden ist. Durch den gezielten Einsatz von sowohl feministischer als auch politischer Sprache unterstützt sie das objektiv-wissenschaftliche Ergebnis. Zur Verwirrung könnte lediglich das Inhaltsverzeichnis führen: dort wird zwischen theoretischem Teil und empirischen Ergebnissen unterteilt. Doch nach der Lektüre des ersten Abschnitts ist bereits festzustellen, dass auch der im Inhaltsverzeichnis als Theorie bezeichnete Teil eine empirisch fundierte Analyse ist.

Anna Stoffregen

Attila Paládi-Kovács: Ipari táj.
Gyárak, bányák, muhelyek népe a 19–20. században.
[Industrielandschaft. Das Volk der Fabriken,
Bergwerke und Werkstätten im 19. und 20. Jahrhundert].
Budapest: Akadémiai Kiadó 2007, 327 S., zahlr. s/w und farb. Abb., Kart.

In Ungarn wurde die volkskundliche Erforschung der Arbeiterklasse von der offiziellen Kulturpolitik nach der Machtübernahme der kommunistischen Partei 1949 stark gefördert. Einige unserer Folkloristen haben damals begonnen, Lieder der Arbeiter und Bergleute zu sammeln und zu veröffentlichen, und parallel dazu sind auch einige methodische Beiträge bzw. Berichte über erste Feldforschungen erschienen. Doch diese vielversprechenden Ansätze zur Arbeiterfolklore und Arbeiterkultur sind schnell vergessen worden – wir Studenten in der ersten Hälfte der 1970er Jahre haben unsere Vorgänger belächelt und in ihren volkskundlichen Untersuchungen der Arbeiterklasse viele Defizite gesehen. Das ist nicht verwunderlich, denn für die Volkskundler unserer Generation (wie auch der unserer Lehrer) war ›Volk‹ gleichbedeutend mit ›Bauerntum‹ und ›Volkskultur‹ gleichbedeutend mit ›Bauernkultur‹, und verglichen mit dieser als ›organisch‹ und ›uralt‹ gesehenen Bauernkultur war uns die Kultur der Fabrikarbeiter fremd, fragmentiert und viel zu neu. Diese Sichtweise verdankte die ungarische Volkskunde einerseits der deutschen Schwesterwissenschaft bzw. dem Einfluss Wilhelm Heinrich Riehls und andererseits der Tatsache, dass Ungarn die längste Zeit agrarwirtschaftlich geprägt gewesen ist.

Attila Paládi-Kovács – aufgewachsen in der Stadt Ózd, deren Hüttenwerke der Stolz der ungarischen Industrie im 19. und frühen 20. Jahrhunderts gewesen sind – hat schon früh seine Aufmerksamkeit den Berg- und Hüttenarbeitern und den Handwerkern gewidmet; er hat erste Feldforschungen zur Lebensart und Kultur dieser Gesellschaftsschicht im Jahr 1978 unter den Bergbauleuten von Gömör durchgeführt und deren Ergebnisse seit 1985 in dem achtbändigen Handbuch »Magyar Néprajz« (Ungarische Volkskunde) publiziert. Das hier angezeigte Werk über die »Industrielandschaft« resümiert nun seine in langen Forschungsjahren gereifte Überzeugung, dass die Kultur der ungarischen Arbeiter stets auch Teil der ungarischen Volkskultur gewesen ist: »Wir wissen wohl, dass die historischen Vorereignisse der Industrie und der Arbeiterschichten schon in der feudalen Gesellschaft zu finden sind. Im historischen Un-

garn waren die Arbeiter in den Kupferminen (Oberland, Siebenbürgen) und in den Hammerwerken sowie deren Zünfte von größter Bedeutung. Diese Gruppen haben ihre mittelalterlichen Traditionen bis ins Zeitalter des Kapitalismus weitergeführt: Viele von ihnen tauschten die Erzminen mit den Kohlenminen, die Hammerwerke mit der Hütten-, Maschinen- oder Glasindustrie.« (S. 281) Eine solche historische Fundierung der Thematik bedingt auch die Weite des Ansatzes: »Wir [dürfen] uns nicht mit dem Sammeln von Arbeiterliedern, Bergarbeiteraberglauben und der Arbeiterfolklore zufrieden geben. Die Forschungsarbeit muss sich auch auf die Geschichte der Industrialisierung und der Arbeiterklasse, auf die alten Techniken und Werkzeuge der Handwerker, auf die Fachsprache der untersuchten Schichten, auf die kulturellen und gesellschaftlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Gewerbearten [...], auf sämtliche Gebiete ihrer Lebensweise beziehen.« (S. 56)

Attila Paládi-Kovács muss dabei freilich mit Bedauern feststellen, dass einige traditionelle Kulturelemente der Arbeiterschaft heute ebenso schwer aufzufinden sind wie die Traditionen des alten Bauerntums: Im postindustriellen Zeitalter wurden Minen und Fabriken geschlossen, ihre Arbeiter fielen dem massenhaften Personalabbau zum Opfer. So schlägt es auch bei der Dokumentation der historischen Arbeiterkultur fünf Minuten vor Zwölf – eine Situation, in der verfeinerte Forschungsmethoden, das Einbeziehen neuer Quellenarten sowie die Zusammenarbeit mit benachbarten Wissenschaften umso dringender gefordert sind. Im übrigen ist die im Titel des Buches genannte »Industrielandschaft« bislang nicht Bestandteil des volkskundlichen Vokabulars gewesen, selbst die Geografie kennt nur Industriegebiete oder -bezirke. Doch in Ungarn hat – wie Paládi-Kovács in seinen Untersuchungen herausarbeitet und illustriert – die mit dem Bergbauwesen eng zusammenhängende Schwerindustrie typische Industrielandschaften geschaffen, die große Massen der Bevölkerung angezogen haben und in denen »die größeren Fabriken [...] ihre gesamte Umgebung und die benachbarten Dörfer in weitem Umkreis umgestaltet [haben].« (S. 189)

Im Folgenden seien nur einige der in diesem Sammelband veröffentlichten Untersuchungsergebnisse angedeutet: In seiner Studie über den Eisenerzbergbau in Gömör zeichnet Paládi-Kovács ein detailliertes Bild von der Arbeit unter Tag, von den Werkzeugen, den Nahrungsgewohnheiten und insgesamt von den harten Lebensumständen der Bergarbeiter des 20. Jahrhunderts. Mit seinen Arbeiten zu Kultur und Lebensweise der Kleinhandwerker zeigt er auf, dass in Ungarn bei diesen die Verbür-

gerlichungsthese nicht greift: »Bei uns fehlte die organische Entwicklung der Industrie, die Kontinuität und der friedliche Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus [...]. Die heimischen Kleinhandwerker wurden schnell ruiniert und proletarisiert. [...] Aber selbst in ihrer größten Not hat unsere Handwerkerschaft viele kulturelle Charakteristika wie auch gesellschaftliche Selbstachtung und Gesinnung bewahrt.« (S. 123) Eine eigene Studie widmet Attila Paládi-Kovács auch den Wanderungen der Handwerksgesellen des 18. und 19. Jahrhunderts: Aus den Gästebüchern der ungarischen Herbergen kann man ersehen, dass die Zunftburschen kreuz und quer in ganz Mitteleuropa herumgewandert sind, vom Rhein bis zu den Ostkarpaten. Und in dem Beitrag »Kirchen, Handwerker, Arbeiter« beschäftigt sich Paládi-Kovács mit der schon von Riehl gestellten Frage, wie die Arbeiter die linkssozialistischen Ideen angenommen haben und wie die Kirche versucht hat, sie dieser Ideologie zu entziehen.

Der Hauptteil des Bandes aber ist den Industriearbeitern gewidmet, wobei Paládi-Kovács die ganze Palette der von ihm erarbeiteten methodologischen und thematischen Prinzipien einsetzt. Er stellt die verschiedenen Arbeitergenerationen, Arbeiterdynastien, die familiale Umstrukturierung und Heiratsbeziehungen der Arbeiter vor, führt uns in ihre Werktagswelt (Lohn, Schicht und Arbeitszeit, Arbeitsordnung, Arbeitsplatz, Krankheiten, Versicherungen, Arbeitslosigkeit, Frauen- und Kinderarbeit), zeigt uns ihre Lebensweise (Industriegebiete, Wohnungsverhältnisse, Arbeitersiedlungsbewohner, Pendler, Essgewohnheiten, Arbeitertracht), ihre Sprache und Kommunikation (Fachwörter, Topologismen, Gestensprache, Zeichensprache, Tonsignale, Kommunikationsbezirke). So kann Attila Paládi-Kovács die vor 1990 entstandenen verzerrten Vorstellungen von der Mentalität der Industriearbeiter und ihrem Platz in der ungarischen Gesellschaft zurechtrücken: »Als Masse ist das Arbeitertum nicht ständig im Klassenkampf gestanden, und seine Organisationen haben sich immer stark kritisch gegenüber ihren eigenen organisatorischen und politischen Anführern geäußert. Ebenso wurden die unorganisierten Arbeitermassen nicht von Ideologien oder Bewegungen von außen geformt, sondern an erster Stelle von der eigenen Lebenssituation sowie von den ererbten Traditionen und Denkweisen. Nichtsdestoweniger war die Arbeiterschaft von Anfang an Teil der bürgerlichen Gesellschaft und ist in einem Jahrhundert in die ungarische Gesellschaft hineingewachsen. Dieses Arbeitertum wollte keine Macht und keine Klassenkämpfe, nur Bürgerlichkeit, menschenwürdiges Leben und eine offene Gesellschaft.« (S. 223)

Die Abhandlungen in dem angezeigten Band dokumentieren nicht nur die Forschungsergebnisse des Autors zur Arbeiterkultur – sie zeigen auch, welche Forschungsmöglichkeiten der Volkskunde offen stehen. Die heutige junge Generation sollte den von Attila Paládi-Kovács eingeschlagenen Weg weiter verfolgen.

László Lukács

Antonia Davidovic-Walther (Red.): Volkskundliches Wissen. Akteure und Praktiken (= Berliner Blätter. Ethnographische und ethnologische Beiträge, H. 50). Münster: LIT 2009, 141 S., Abb.

Der Titel des vorliegenden Themenheftes der »Berliner Blätter«, dem vom Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin herausgegebenen Forum für ethnographische und empirische kulturwissenschaftliche Studien und ethnologische Forschung, repräsentiert auch das Programm des Forschungsverbunds »Volkskundliches Wissen und gesellschaftlicher Wissenstransfer. Zur Produktion kultureller Wissensformate im 20. Jahrhundert.« Dieser Forschungsverbund, gefördert seit 2006 durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, hat sich zum Ziel gesetzt, auf dem Feld der Wissensproduktion und des Wissenstranfers inner- und interdisziplinär zusammenzuarbeiten, kooperative Forschungsmodelle zu entwickeln und wissenschaftlich relevante Fragestellungen zu bearbeiten. Daran beteiligt sind die facheinschlägigen Institute in Berlin, Frankfurt, Göttingen, Kiel und Tübingen.

Am Beispiel des ›volkskundlichen Wissens‹ gehen die teilnehmenden WissenschaftlerInnen aus verschiedenen Perspektiven der Frage nach, wie sich Übermittlung und Übernahme von Wissen aus verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen im Einzelfall vollziehen. Das Fach Volkskunde ist für die Untersuchung von Wissensproduktion und Wissenstranfer besonders geeignet, etwa durch seine Nähe zur Alltagswelt, seine disziplinäre Heterogenität oder seine lokale Einbindung aus regionaler Perspektive. Dass es nicht nur als akademische Disziplin, sondern auch als außerakademisches Tätigkeitsfeld – als ›öffentliche‹ Wissenschaft – betrachtet wird, dazu haben auch die Akteure aus verschiedenen nicht akademischen Tätigkeitsbereichen beigetragen.

Diese Akteure und ihre praktische Arbeit stehen im Fokus des vorliegenden Bandes. In sechs Beiträgen werden Forschungsergebnisse über regionale Akteure aus dem Feld volkskundlicher Wissensproduktion präsentiert und damit zentrale Aspekte und Konzepte des wissenschaftlichen Wissenstranfers beleuchtet. Die Fallstudien sind in unterschiedlichen Feldern und Zeiten angesiedelt, im Zentrum stehen die Wissensbestände und die Motivationen und Praktiken institutioneller wie auch persönlicher Verbindungen und Beziehungen.

Lioba Keller-Drescher (Tübingen) beschäftigt sich in dem Artikel »Auf diese Weise vorbereitet. Praktiken des Wissensmanagement zwischen Landesbeschreibung und Volkskunde« mit der Frage, »welchen Beitrag sprach- und volkskundliche Wissensformate zu regionalem Orientierungswissen leisten konnten und wie sie damit halfen, den Raum des Staates ›erzählbar‹ zu machen.« (S. 15) Ihr Akteur ist der Lateinlehrer Johann Daniel Georg Memmingen, der um 1800 auf seinen Reisen durch Württemberg ein sehr genaues Beobachtungs- und Aufschreibsystem entwickelte: die Systematik der Landesbeschreibung, der Erhebungs- und Präsentationsformate. Als Leiter der amtlichen Landesbeschreibung baute er auch ein Netzwerk zu der sich bildenden Fachwissenschaft der Volkskunde in Württemberg auf – ein Gewinn für das Fach, das die entwickelten Formate für eigene Vorhaben transformieren konnte. »Das volkskundliche Feld war auf diese Weise vorbereitet, noch ehe ein hauptamtlicher Volkskundler es betrat.« (S. 24)

Das Göttinger Teilprojekt untersucht die enzyklopädischen Formate im Fach Volkskunde. *Michaela Fenske* und *Regina Bendix* rekonstruieren sehr anschaulich die Geschichte des »Handwörterbuchs der Sage« – eingestellt nach Erscheinen von drei Lieferungen im Jahr 1964 – und der an ihr beteiligten Akteure. Sie geben damit einen Einblick in kulturelle Praxen der Wissensproduktion anhand der Enzyklopädie und in die Konzeption der gewichtigen Wissensformate nach dem 2. Weltkrieg. Sehr aufschlussreich ist die Beschreibung des Prozesses, wie Wissen durch unterschiedliche Akteure betrachtet, definiert, ausgehandelt und vermittelt wird. In diesem Aushandeln wird auch deutlich, dass Wissenschaft und Öffentlichkeit keine getrennten Bereiche mehr sind. Die Stellung des Verlegers als zentraler Mittler gegenüber der Öffentlichkeit wird dabei besonders hervorgehoben. Da mit dem Erstellen von Enzyklopädien auch eine besondere Bedeutung und Macht im Wissenschaftsbetrieb verbunden ist, wird auch die grundsätzliche Auseinandersetzung um das neu zu definierende Selbstverständnis des Faches nach der Zeit des Nationalsozialismus illustriert.

»Wer wird Gemeindeforscher?« – zur Beantwortung dieser Frage untersuchen *Antonia Davidovic-Walther* und *Gisela Welz* (Frankfurt) die soziale Herkunft der Gemeindeforscher in Hessen in den 1950er und 1960er Jahren und deren methodisches Instrumentarium, besonders die teilnehmende Beobachtung, mit dem Ziel, die »Bedeutung der sozialen Merkmale der Wissensproduzenten für deren Einstellungen und Interessen auch für die Volkskunde« zu verfolgen. (S. 49) Alle Akteure in der Gemeindeforschung des untersuchten Zeitraums weisen persönliche Herkunftsbezüge zum Forschungsfeld oder sogar zur konkreten Untersuchungsgemeinde auf. Dies ist auch deshalb bemerkenswert, weil, wie die Autorinnen anmerken, in den Fachdiskussionen der 1970er und 1980er Jahre eher die soziale Distanz zwischen Forscher und Erforschten als spezifisches Beziehungsmoment hervorgehoben wird. Volkskundliche Verfasser von Gemeindestudien unterscheiden sich von Soziologen nicht nur durch ihre soziale Beziehung zum Untersuchungsort – Volkskundler arbeiten in ihrer Herkunftsregion, Soziologen betonen ihre bäuerliche Herkunft –, auch das Konzept der teilnehmenden Beobachtung wird in unterschiedlichen Strategien umgesetzt.

»Was ist ein Experte?« – Diese Frage stellt *Carsten Drieschner* aus Kiel und versucht eine Antwort am Beispiel des Lehrers und Herausgebers des »Schleswig-Holsteinischen Wörterbuchs« (1927–1935) Otto Mensing zu geben. In der detailreichen Beschreibung des Lebens und der Arbeit Mensings wird die Interdependenz zwischen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen, aber auch persönlichen Entwicklungen und Motiven hervorgehoben. Nicht nur die Schaffung von Netzwerken, vor allem die Umsetzung volkskundlichen Wissens durch Dramatisierung volkskundlicher Stoffe und die Aufführungen auf der Hamburger Bühne Richard Ohnsorgs sowie die Vorträge Mensings im Rundfunk zeigen »die mögliche Bedeutung und Wirkungsweise personengebundener Repräsentation einer wissenschaftlichen Disziplin und wissenschaftlicher Disziplinarität.« (S. 80)

Das Berliner Projekt untersucht die Generierung volkskundlichen Wissens im speziellen Kontext Berlins, wobei es vor allem um die komplexen Wechselbeziehungen von Metropole, Wissen und sozialen Akteuren und um den Versuch geht, diese Wirkungsverhältnisse wissensgeschichtlich zu konzeptualisieren. *Franka Schneiders* »Erkundungen zum volkskundlichen Wissensmilieu in Berlin« stellt Marie von Bunsen (1860–1941) vor, die keine Volkskundlerin, sondern eine adelige Dame gewesen ist, die sich auf ihren Reisen volkskundliches Wissen angeeig-

net und dieses in ihren Publikationen und vor allem im Rahmen der Berliner Internationalen Volkskundeausstellung 1909 verbreitet hat – und die solcherart als Mittlerin des Wissenstransfers zwischen Volkskunde und Öffentlichkeit gelten kann. Solch gut vernetzte Multiplikatorinnen waren um die Jahrhundertwende wichtige Verbündete der Faches, »denn während der Volkskunde die wissenschaftliche Anerkennung anderer Disziplinen lange Zeit versagt blieb, erlangte sie über die Öffentlichkeitsarbeit eine durchaus weitreichende gesellschaftliche Resonanz« (S. 106).

Im letzten Beitrag des Bandes – »Heimatforschen in der Metropole oder wie regionales Wissen entsteht« – stellt *Sabine Imeri* die »Brandenburgia, Gesellschaft für Heimatkunde der Provinz Brandenburg zu Berlin um 1900« vor. Sehr ausführlich wird die Vereinsaktivität als eine urbane Praxis von Heimatforschung gezeigt. Der Verein war vielfach mit der stadtbürgerlichen Öffentlichkeit Berlins und ihren Institutionen vernetzt, so mit dem Märkischen Provinzial-Museum, das seine Aufgabe darin sah, »Heimat-Wissen« über die Natur und Geschichte Berlins und Brandenburgs als Integrationswissen für ein möglichst breites Publikum bereit zu stellen. Die Öffentlichkeit erreichte der Verein auch durch seine Ausflüge um Berlin bzw. in der Stadt selbst und durch seine diversen populär-unterhaltsamen Veranstaltungen. Kurzum, die ›Brandenburgia‹ sah sich als Repräsentantin wissenschaftlicher Autorität in der Stadt sowie als urbane ›Heimat-Agentur‹, orientiert am stadtbürgerlichen Kulturmilieu, aber auch an städtische Forschungs- und Bildungseinrichtungen.

Die Beiträge – Forschungsergebnisse der einzelnen Institute – sind vor allem an Europäische EthnologInnen gerichtet, und unter diesem Aspekt sind die detailreichen Lebensbeschreibungen der Akteure und die Schilderungen ihrer Aktivitäten zu lesen. Die Beispiele sind zumeist aus der Vergangenheit gewählt, die Wichtigkeit der Vermittlung zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit hat in der Gegenwart aber nicht an Bedeutung verloren. So sind die Forschungsergebnisse auch für alle jene von Belang, die sich grundsätzlich für Wissenstransfer und Medialität von Wissenskulturen interessieren. Die Begriffe, die im Fokus der vorliegenden Forschungsberichte stehen – Wissensmilieu, Wissensraum und Wissenformate –, gelten auch für andere Wissenschaftsgebiete, werden doch die Grenzen zwischen Wissenschaft und anderen Sphären der Wissensproduktion immer durchlässiger.

Grete Anzengruber

Eingelangte Literatur

Anna, Susanne u. Christiane Kleine-König [Hrsg.]: Alt + jung. Stadt im demografischen Wandel. Diese Publikation erscheint anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Stadtmuseum Landeshauptstadt Düsseldorf vom 27. September bis 28. Dezember 2008. – Düsseldorf: Droste Verlag, 2009. – 195 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Schriftenreihe Stadtmuseum). Literaturverz. S. 189–190

Åström, Anna-Maria u.a. [Red.]: Ska vi gå på marknad – eller shoppa? Etnologiska analyser av skiftande marknadsbruk och konsumtionsmiljöer. – Åbo: Etnologi vid Åbo Akademi, 2009. – 172 S.: Ill. – (Rapport / Etnologi vid Åbo Akademi; 013). Literaturangaben

Bachmann, Dieter [Hrsg.]: Aufbruch in die Gegenwart. Die Schweiz in Fotografien 1840–1960. Diese Publikation erscheint anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Landesmuseum Zürich, 23. Oktober 2009 – 28. Februar 2010 = La Suisse en photographies 1840 – 1960 = La Svizzera in fotografie 1840–1960. Hrsg. im Auftrag des Schweizerischen Landesmuseums. – Zürich: Limmat [u.a.], 2009. – 183 S.: überw. Ill. Literaturangaben. – Text dt., franz. u. ital.

Barlek, Josip: Narodil sa nám král' nebeský. Chorvátske vianočné obyčaje. Slovenské národné múzeum – Múzeum kultúry Chorvátov na Slovensku, Bratislava, 16. december 2009 – 31.január 2010. – Bratislava: Slovenské národné múzeum, [2009]. – [12] S.: Ill.

Barth, Manuela: »Messestadt Riem – wo München abhebt«. Diskursanalyse von Vorstellungsbildern eines neuen Stadtteils. – München: Utz, 2008. – 127 S.: graf. Darst. – (Münchner ethnographische Schriften; 1). Literaturverz. ([13] S.)

Behringer, Wolfgang: Kulturgeschichte des Klimas: von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung. – 4., durchges. Aufl. – München: Beck, 2009. – 352 S.: Ill., graf. Darst. Literaturangaben. – Literaturverz. S. 327–328

Beitl, Matthias, Christian Rapp und Nadia Rapp-Wimberger: Wer hat, der hat. Eine illustrierte Geschichte des Sparens. Publikation anlässlich der Ausstellung »Spar dir was! Vom Begehren zu/m Vermehren. Eine Geschichte des Sparens seit 1945«, Österreichisches Museum für Volkskunde, 5. Mai bis 30. Oktober 2005. – Wien: Metroverlag, 2009. – 319 S.: zahlr. Ill. – (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde; 30). Literaturangaben

Berger, Karl C., Margot Schindler, Ingo Schneider [Hrsg.]: Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung vom 14.–17.11.2007 in Innsbruck. – Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, 2009. – 468 S.: Ill., graf. Darst., Notenbeisp. – (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde: N.S.; 023). Literaturangaben. – Beitr. dt., teilw. engl. (Inhalt: Ingo Schneider, Erb.gut? Zur Einführung in diesen Band. 11–13; Martin Scharfe, Kulturelle Materialität. 15–33; Reinhard Johler, Kulturelles Erben. Eine europäische Zustandsbeschreibung. 35–47; Konrad Köstlin, Tradition, Erbe und gesellschaftliches Wissen. Thema mit Variationen. 49–60; Dieter Kramer, Immaterielles Kulturerbe, kulturelle Vielfalt und die Unesco. Eine Herausforderung für die Europäische Ethnologie? 61–74; Mike Robinson, Moving Heritage Forward. Tourism, the Popular and the Hypermodern. 75–88; Verena Winiwarter, Kulturelles Erbe als Ergebnis von Eingrif-

fen in natürliche Systeme. »Der Mensch hat Geschichte, weil er die Natur verändert.« (M.Godelier). 89–100; Gunter Bakay, Zur touristischen Konstruktion kulturellen Erbes anhand 200 Jahre Tiroler Abend. Ein Fallbeispiel aus Theorie und Praxis. 101–107; Joachim Baur, Inszenierung der Migration und/oder/als Inszenierung der Nation. Zu Strategien und Widersprüchen von Einwanderungsmuseen in den USA, Kanada und Australien. 109–120; Brigitte Bönisch-Brednich, Wem gehört Tradition – Wem gehört Geschichte? The politics of tradition, the rights of appropriation. 121–127; Josef Bordat, Die patentrechtliche Aneignung natürlicher Ressourcen. Das TRIPS-Abkommen und seine problematischen Folgen. 129–135; Peter Egger, Michaela Haibl, Unerwünscht erben. Konzentrationslager als kulturelles Erbe? 137–148; Sabine Eggmann, Kulturpolitsche Konstruktionen und Inszenierungen von aktueller »Volkskultur« Ein Blick auf die Schweiz. 149–158; Norbert Fischer, Das maritime Erbe. Über Musealisierung »doppelte Identität« und Tourismusmarketing an der Nordseeküste. 159–170; Sönke Friedrich, Wie man ein Kulturerbe ausschlägt. Städtische Selbstbilder und urbane Pfadabhängigkeiten im Streit um das UNESCO-Weltkulturerbe Dresdner Elbtal. 171–180; Irene Götz, »Erinnerung, Identität, Erbe«. Die Neucodierung von »kulturellem Erbe« im Kontext des Nationalstaats im Umbau. 181–192; Michael J. Greger, Von »Arbeiterflinserln« und vom »Schleichen«. Überlegungen zu »neuen Bräuchen« im Bezirk Liezen (Steiermark). 193–203; Alfred Grieshofer, »Forst + Kultur«. Kulturerbe unter forstlicher Verantwortung. 205–214; Helmut Groschwitz, Welterbe als Marke. Kulturelles Erbe und die Produktion kultureller Labels am Beispiel der Welterbestätte Regensburger Altstadt mit Stadtamhof. 215–224; John Helsloot, Safeguarding Sankt Nikolaus? ›Top down‹ und ›bottom up‹ im Bestreben das niederländische Nikolausfest zu bewahren. 225–232; Dorothee Hemme, Zwischen Norm und Praxis. Lokale Aneignungen des Welterbe-Prädikats im Spannungsfeld lebensweltlicher und institutioneller Bedeutungskonstruktionen. 233–241; Peter F. N. Hörz, Krakowski Kazimierz 1991–2006. Jüdisch-kulturelles Erbe in Krakau im Kontext von postsozialistischer Stadtentwicklung, Heritage-Boom und touristischer Wertschöpfung. 243–252; Kristian Hülse, Kontinuitäten und kulturelles Erbe. Eine Vorraussetzung für Regionale Identität? 253–260; Aurelia Jurtschitsch, Österreichische BioPioniere und ihr Erbe. 261–271; Sanja Kalapoš Gašparac, Tradition auf dem Teller. Cuisine und Tourismus in Crikvenica, Kroatien. 273–279; Akemi Kaneshiro-Hauptmann, Kulturelles Erbe und Tourismus. Vermarktetes kulturelles Erbe – japanische Touristen und das deutsche kulturelle Erbe. 281–287; Bernhard Lauer, Die »Kinder- und Hausmärchen« der Brüder Grimm. Zwischen UNESCO-Welterbe und Verheimatung. 289–297; Burkhart Lauterbach, Islamisches London, Paris und so weiter. Kolonialer und postkolonialer Kulturtransfer und seine touristische Verwertung. 299–311; Martina Natter, Musikalische Volkskultur im Spannungsfeld von regionalem Bewusstsein, Kommerzialisierung und Volksmusikpflege. Eine Bestandsaufnahme im Zillertal. 313–322; Karoline Oehme, »Die Zukunft der Herkunft«? Schweizer Volksmusiker und Kulturschaffende im Konflikt zwischen Bewahrung und Erneuerung des immateriellen Kulturerbes. 323–333; Adelheid Pichler, Ferdinand Kreff, Ambivalenzen des Kulturellen Erbes. Sozial- und kulturanthropologische Reflexionen zu Homi Bhabhas Kritik. 335–344; Dušan Ratica, Die Frage des Wertes des kulturellen Erbes und die Europäische Ethnologie. Am Beispiel der Slowakei. 345–351; Andreas Rauchegger, Stephan Illmer, Wi(e)der die Natur? Das Projekt ›Kulturelle Katastrophenbewältigung – Das Wissen

im Umgang mit Naturgefahren in Tirol‹. 353–358; Bernd Rieken, Klimawandel, Kulturerbe und Angst. Volkskundlich–psychologische Zugänge zu einem brisanten Thema. 359–365; Lars Scharnholz, MIES MEMORY BOX. Der Umgang mit Bauten der Moderne – Das Landhaus Wolf in Gubin. 367–375; Thomas M. Schmitt, Wie eine neue Konvention entsteht. Die Produktion des UNESCO–Konzepts zum Schutz immateriellen Erbes entlang einer Global–Lokal–Achse. 377–393; Daniella Seidl, ›Agriturismo‹ in der Toskana. Kulturelles Erbe als touristisch vermarktbare Ressource und idealisierendes ›Gegenwelt‹ – Angebot. 395–402; Christian Stadelmann, Der gemeine Pilz. 403–415; Hermann Steininger, Retten–Bewahren–Benützen? Sachkultur–Erbe heute: Museen, Sammlungen, Ausstellungen. 417–425; Peter Strasser, Wo das Immaterielle das Materielle berührt. Immaterielle Aspekte der UNESCO–Welterbeliste. 427–435; Markus Tauschek, Writing Heritage. Überlegungen zum Format Bewerbungsdossier. 437–448; Ilona Vojancová, Jana Noskovâ, Wie wird der Fasching Welterbe? Die Faschingsumzüge der Region Hlinsko im Wettkampf um Welterbestatus. 449–460; Karlheinz Wöhler, Potenzialität des kulturellen Erbes.Es spricht zu uns. 461–468)

Binder, Beate: Streitfall Stadtmitte. Der Berliner Schloßplatz. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2009. – 327 S.: Ill. – (Alltag & Kultur; 013). Literaturverz. S. 305–327. – Zugl.: Berlin, Humboldt–Univ., Habil.–Schr., 2006/2007

Bocev, Vladimir: Makedonski Božič. Izložba, 7. prosinca 2009. – 31. siječnja 2010. – 300 Ex. – Zagreb: Etnografski muzej, 2009. – 23 S.: Ill. Literaturverz. S. 21

Bogner, Peter u. a. [Hrsg.]: Über die Grenze. Vermessung einer Kulturlandschaft; Tagungsband. Verband österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker & Vereinigung der Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker in der Schweiz, 11. bis 14. Oktober 2007, Kunsthaus Bregenz. – 1. Aufl. – Hohenems [u.a.]: Bucher, 2009. – 115 S.: Ill. Literaturangaben

Böth, Gitta: Johann Ignaz Franz Maria von Landsberg–Velen (1788 – 1863). Ein adeliger Unternehmer im bürgerlichen Zeitalter. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 307 S.: Ill.: graf. Darst. – (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland; 112). Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 288–300. – Engl. Zsfassung

Brettl, Herbert: Herrschaft, Hof und Hofer. Sozioökonomische Betrachtung der Meierhöfe und der Landarbeiter im Bezirk Neusiedl am See. – Eisenstadt: Amt d. Burgenl. Landesreg., Abt. 7, 2009. – 350 S.: Ill., graf. Darst., Kt. – (Burgenländische Forschungen; 099). Literaturverz. S. 337–343

Bušić, Katarina: Zbirka torbi = Bag collection. – Zagreb: Etnografski muzej, 2009. – 271 S.: zahlr. Ill. – (Katalog muzejskih zbirki/Etnografski muzej, Zagreb; 001) (Catalogue of the Museum's Collection/Ethnographic Museum, Zagreb; 001). Literaturangaben. – Text engl. u. kroat.

Demel, Walter, Ferdinand Kramer [Hrsg.]: Adel und Adelskultur in Bayern. Unter Mitarbeit von Barbara Kink. München: Beck, 2008. – IX, 532 S. – (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte: Beiheft; 32). Literaturangaben. – Literaturverz. S. 437–518

Denk, Claudia, John Ziesemer [Hrsg.]: Der bürgerliche Tod. Städtische Bestattungskultur von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert. Internationale Fachtagung des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS in Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Nationalmuseum, München, 11. – 13. November 2005 = Urban burial culture from the Enlightenment to the early 20th century. Hrsg. v. International Council on

Monuments and Sites / Deutsches Nationalkomitee u.a. – 1. Aufl. – Regensburg: Schnell & Steiner, 2007. – 239 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Hefte des Deutschen Nationalkomitees / ICOMOS; 44). Literaturangaben. – Beitr. teilw. dt., teilw. engl., teilw. franz.

Deutsch, Walter und Hans Schagerl: Die Egger Buam. Acht Lebensgeschichten aus Lackenhof am Ötscher. – Atzenbrugg: Volkskultur Niederösterreich, 2009. – 200 S.: Ill., Notenbeisp., + 1 Audio-CD – (MusikErleben; 5). Literaturverz. S. 197

Dewald, Markus: Trend zum Event: die neue Festkultur einer atemlos gelangweilten Gesellschaft / Dewald, Markus. – Ostfildern: Thorbecke, 2008. – 190 S. Literaturverz. S. 182–189

Dilger, Erika: Die Fitnessbewegung in Deutschland. Wurzeln, Einflüsse und Entwicklungen. – Schorndorf: Hofmann, 2008. – 475 S. – (Beiträge zur Lehre und Forschung im Sport; 164). Quellen- u. Literaturverzeichnis S. 415–453. – Zugl.: Chemnitz, Techn. Univ., Diss.

Douglas, Norman: Wie steht es mit Europa? Einige Bemerkungen zu Ost und West. Bearbeitet von Leila und Michael Allen. Übersetzung von Oscar Levy. – Feldkirch [u.a.]: Neugebauer, 2009. – 225 S.: Ill. – (Schriften der Vorarlberger Landesbibliothek; 019). Literaturangaben

Doušek, Roman: Sebranice a jejich rychtář Ondřej Kanýz (1694–1761). Vesnická komunita a její kultura v první polovině 18. století. – Brno: Ústav evropské etnologie, 2009. – 289 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Etnologické studie; 006). Literaturverz. S. 272–284. – Engl. Zsfassung

Eggmann, Sabine: »Kultur«-Konstruktionen. Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Wissens. – Bielefeld: transcript-Verl., 2009. – 349 S. Literaturverz. S. 289–349

Faulstich, Werner [Hrsg.]: Das Alltagsmedium Blatt. München: Fink, 2008. – 216 S.: Ill., graf. Darst. – Literaturangaben. – Literaturverz. S. 211–216

Friedl, Inge: Heilwissen in alter Zeit. Bäuerliche Heiltraditionen. – Wien [u.a.]: Böhlau, 2009. – 203 S.: Ill. Literaturverz. S. 201–202

Goffriller, Gabriele [Hrsg.]: Kyselak. Skizzen einer Fußreise durch Österreich. – Salzburg [u.a.]: Jung und Jung, 2009. – 480 S.: Ill., Kt. Literaturverz. S. 467–471

Großbölting, Thomas: »Im Reich der Arbeit«. Die Repräsentation gesellschaftlicher Ordnung in den deutschen Industrie- und Gewerbeausstellungen 1790 – 1914. – München: Oldenbourg, 2008. – 518 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Ordnungssysteme; 21). Literaturverz. S. 465–511. – Zugl.: Münster, Univ., Habil.-Schr., 2003–2004

Grupp, Peter: Faszination Berg. Die Geschichte des Alpinismus. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2008. – 391 S.: Ill., graf. Darst. Literaturangaben. – Literaturverz. S. 377–384

Gyarmati, János: Taking them back to my homeland... Hungarian collectors – Non-European collections of the Museum of Ethnography in a European context. – Budapest: Museum of Ethnography, 2008. – 381 S.: zahlr. Ill., graf. Darst. Literaturangaben

Harms, Wolfgang, Michael Schilling: Das illustrierte Flugblatt der frühen Neuzeit. Traditionen, Wirkungen, Kontexte. – Stuttgart: Hirzel, 2008. – 392 S.: Ill. Literaturverz. S. 371–381

Hebert, Bernhard u. Franz Mandl (Hrsg.): Almen im Visier. Dachsteingebirge, Totes Gebirge, Silvretta. – Haus i. E.: ANISA, 2009. – 180 S.: zahlr. Ill, graf. Darst., Kt. – (Forschungsberichte der ANISA; 002). Literaturangaben

Hessenberger, Edith, Andreas Rudigier, Peter Strasser, Bruno Winkler [Hrsg.]: Mensch & Berg im Montafon. Eine faszinierende Welt zwischen Lust und Last. – Schruns: Heimatschutzverein Montafon, 2009. – 362 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Montafoner Schriftenreihe: Sonderband; 008). Literaturangaben

Holzer, Anton: Das Lächeln der Henker. Der unbekannte Krieg gegen die Zivilbevölkerung 1914–1918; mit zahlreichen bisher unveröffentlichten Fotografien. – Darmstadt: Primus, 2008. – 208 S.: zahlr. Ill., Kt. Literaturverz. S. 197–201

John, Hartmut, Anja Dauschek [Hrsg.]: Museen neu denken. Perspektiven der Kulturvermittlung und Zielgruppenarbeit. – Bielefeld: Transcript–Verl., 2008. – 281 S.: Ill. – (Publikation der Abteilung Museumsberatung; 26). Literaturangaben

Junkerjürgen, Ralf: Haarfarben. Eine Kulturgeschichte in Europa seit der Antike. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2009. – VI, 321 S. – (Literatur – Kultur – Geschlecht: Große Reihe; 52). Literaturverz. S. 294–317

Kakfka, Luboš, Tomáš Petráň: Betlemáři. Kapitoly z historie a současnosti tvorby betlémů. – Praha: Etnologický ústav AV CR, 2009. – 223 S.: zahlr. Ill. + 2 DVD. Literaturverzeichnis S. 211–213. – Engl. Zsfassung u.d.T.: Crèche Makers. Chapters from the History of Crèche making and its Contemporary State

Kaleta, Petr und Lubomír Tyllner [Hrsg.]: Slovanský svět očima badatelů a publicistů 19. a 20. století. Sborník z mezinárodní vědecké konference k 50. výročí úmrtí Ludvíka Kuby (Opole 16. – 17. Listopadu 2006) = Świat słowiański w oczach badaczy i publicystów XIX i XX wieku. – Praha: Etnologický ústav AV CR, 2008. – 243 S.: Ill. Literaturangaben. – Text teilw. tschech., poln., slowak, serb., slowen. – Engl. Zsfassungen

Kaltenberger, Alice: Keramik des Mittelalters und der Neuzeit in Oberösterreich. Band 1: Grundlagen. – Weitra: publication PN°1 Bibliothek der Provinz, 2009. – 938 S.: zahlr. Ill. – (Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich; 023) (Nearchos; 17). – Literaturverz. S. 918–938

Kaltenberger, Alice: Keramik des Mittelalters und der Neuzeit in Oberösterreich. Band 2: Katalog. – Weitra: publication PN°1 Bibliothek der Provinz, 2009. – XXI, 785 S.: überw. Ill. – (=Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich; 024) (=Nearchos; 18). – Literaturangaben

Kampfer, Angelika: Bergbauern. Mit einem Vorwort von Christine Haiden und einem Essay von Robert Gratzer. – Wien [u.a.]: Böhlau, 2009. – 163 S.: überw. Ill.

Kania–Schütz, Monika [Hrsg.]: In die Jahre gekommen? Chancen und Potenziale kulturhistorischer Museen. Beiträge der 18. Tagung der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 28. bis 30. Mai 2008 im Freilichtmuseum Glentleiten. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 176 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Schriften des Freilichtmuseums Glentleiten des Bezirks; 032). Literaturangaben (Aus dem Inhalt: Hermann Heidrich und Ilka E. Hillenstedt, Themenhäuser im Freilichtmuseum. 75–85; Katharina Schlimmgen–Ehmke und Tanja Zobeley, Neon und Fachwerk. Moderne Präsentation und historisches Erbe. 97–110; Nina Gockerell, In die Jahre gekommen – Vom konstruktiven Umgang mit dem Erbe. Die Volkskundeabteilung des Bayerischen Nationalmuseums – Gedanken zu einer Neukonzeption im 21. Jahrhundert. 113–121; Claudia Selheim, Alte Objekte – neue Kontexte. Die Volkskundliche Sammlung des Germanischen Nationalmuseums und Überlegungen zu ihrer Neupräsentation anhand ausgewählter Beispiele. 123–136;

Thomas Brune, Auf halbem Weg – zwischen Tübingen und Stuttgart. Zur Lage des Museums für Volkskultur. 137–145)

Karl, Raimund u. Jutta Leskovar [Hrsg.]: Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 3. Linzer Gespräche zur Interpretativen Eisenzeitarchäologie. – Linz: Land Oberösterreich, OÖ. Landesmuseum, 2009. – 440 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich; 022). Literaturangaben. – Text teilw. dt., teilw. engl.

Kasper, Michael [Hrsg.]: Röbi und Rongg. Beiträge zum Maisäß– und Alpwesen in Gargellen. – Schruns: Heimatschutzverein Montafon, 2009. – 254 S.: zahlr. Ill., Kt. – (Montafoner Schriftenreihe; 22). Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 231–240

Kreissl, Eva [Hrsg.]: Krampus. Das gezähmte Böse. Aus der Sammlung Wabitsch. Der Bildband erscheint anläßlich der gleichnamigen Ausstellung im Volkskundemuseum Graz, Universalmuseum Joanneum vom 20. November 2009 bis 10. Jänner 2010. – Graz: Universalmuseum Joanneum, 2009. – 130 S.: überw. Ill. Literaturangaben

Křížová, Alena u.a.: Ornament, oděv, šperk. Archaické projevy materiální kultury. – Brno: Ústav evropské etnologie, 2009. – 253 S.: zahlr. Ill. – (Etnologické studie; 005). Literaturangaben. – Literaturverz. S. 235–244. – Engl. Zsfassungen

Kutnyi, Andrij: Sakrale Holzarchitektur in den Karpaten. Bauforschung an ausgewählten Beispielen in der West–Ukraine. – München: Callwey, 2009. – 240 S.: Ill., graph. Darst., Kt. Literaturverz. S. 237–239. – Teilw. zugl.: Bamberg, Univ., Diss, 2006

Labouvie, Eva [Hrsg.]: Schwestern und Freundinnen. Zur Kulturgeschichte weiblicher Kommunikation. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2009. – 450, [24] S.: zahlr. Ill. Literaturverzeichnis S. 418–440. – Literaturangaben

Lamprecht, Wolfgang: Wien, Stadt der Museen. Von der Albertina bis zum Zoom. – Wien: Metroverlag, 2009. – 126 S.: Ill. Literaturverz. S. 126

Lauser, Andrea, Cordula Weißköppel [Hrsg.]: Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. – Bielefeld: transcript–Verl., 2008. – 274 S.: Ill. – (Kultur und soziale Praxis). Literaturangaben

Lehn, Patrick: Deutschlandbilder. Historische Schulatlanten zwischen 1871 und 1990. Ein Handbuch. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2008. – XII, 596, [120] S.: zahlr. Kt. Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 577–595. – Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2007 u.d.T.: Lehn, Patrick: Medien des nationalen Zeitgeistes – historische Schulatlanten und ihre Deutschlandbilder von 1871 bis 1990

Lerche, Eva–Maria: Alltag und Lebenswelt von heimatlosen Armen. Eine Mikrostudie über die Insassinnen und Insassen des westfälischen Landarmenhauses Benninghausen (1844 – 1891) / Lerche, Eva–Maria. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 460 S.: Ill., graf. Darst., Kt. – (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland; 113). Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 414–436. – Engl. Zsfassung. – Zugl.: Münster, Univ., Diss., 2008

Lindner, Rolf u. Lutz Musner [Hrsg.]: Unterschicht. Kulturwissenschaftliche Erkundungen der »Armen« in Geschichte und Gegenwart. – 1. Aufl. – Freiburg i. Br. [u.a.]: Rombach, 2008. – 141 S. – (Rombach Wissenschaften: Edition Parabasen; 8). Literaturangaben

Lorenz, Maren: Vandalismus als Alltagsphänomen. – 1. Aufl. – Hamburg: Hamburger Ed., 2009. – 158 S. Literaturangaben

Maase, Kaspar [Hrsg.]: Die Schönheiten des Populären. Ästhetische Erfahrung der Gegenwart. – Frankfurt/Main [u.a.]: Campus–Verl., 2008. – 310 S.: Ill., graf. Darst. Literaturverz. S. 270–286

Mader, Bernd E.: Arzneien ins Palais Meran. Eine Arzneirechnung aus dem Jahre 1858 an Erzherzog Johann von Österreich und die zugehörigen Rezepte. – Graz, 2009. – 140 S.: Ill. Literaturangaben

Marchart, Oliver: Cultural Studies. – Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2008. – 277 S. – (UTB: Kulturwissenschaft, Politikwissenschaft; 2883). Literaturverz. S. 255–277

Maurer, Michael: Kulturgeschichte. Eine Einführung. – Wien [u.a.]: Böhlau, 2008. – 318 S. – (UTB; 3060). Literaturangaben. – Literaturverz. S. 299–300

Mirtschin, Maria: Fiktive Welten auf Postkarten. Sorben in der Massenkultur. – Bautzen: Sorbisches Institut, 2009. – 136 S.: zahlr. Ill. – (Kleine Reihe des Sorbischen Instituts; 13). Literaturangaben

Mittag, Jürgen [Hrsg.]: Die Idee der Kulturhauptstadt Europas. Anfänge, Ausgestaltung und Auswirkungen europäischer Kulturpolitik. – 1. Aufl. – Essen: Klartext, 2008. – 240 S.: Ill., Kt. Literaturangaben

Mokos, Jasna: Djelatnici etnografskoga muzeja u Zagrebu, 1919. – 2009. Trajanje izložbe: 22.10.–29.11.2009. – Zagreb: Etnografski muzej, 2009. – 51 S.: Ill. Literaturverz. S. 50

Nikitsch, Herbert: A konszolidáció időszaka az Osztrák Néprajzi Egyesület történetében. IN: Néprajzi Értesítő. – 90(2008). – S. 71–91. – Literaturangaben. – Zsfassung i. engl.

Ostendorf, Thomas [Red.]: Das Kind der Hoffnung. Die 69. Telgter Krippenausstellung. Katalog der 69. Krippenausstellung vom 15. November 2009 bis zum 31. Januar 2010 im Museum Heimathaus Münsterland, Telgte, mit dem besonderen Thema »Das Kind der Hoffnung« (231. Sonderausstellung des Museum Heimathaus Münsterland). – Telgte: Museum Heimathaus Münsterland GmbH, 2009. – 168 S.: zahlr. Ill.

Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. – München: Beck, 2009. – 1568 S. – (Historische Bibliothek der Gerda–Henkel–Stiftung). Literaturverz. S. 1421–1524

Pall, Martina: Das Europäische Vorhangschloss. Exponate aus der Hanns Schell Collection Graz = The European Padlock. – Graz: Hanns Schell Collection, 2009. – 243 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 240–243

Peer, Johann: Dokumentation der Kulturlandschaft: Watzenegg – Fallenberg – Haselstauder Berg. – Dornbirn: Stadt Dornbirn, Archiv der Stadt Dornbirn, 2009. – 240 S.: zahlr. Ill., Kt. – (Dornbirner Schriften; 037). Literaturangaben

Peschel, Tina [Hrsg.]: Adventskalender. Geschichte und Geschichten aus 100 Jahren. Begleitband und Katalog zur Ausstellung des Museums Europäischer Kulturen – Staatliche Museen zu Berlin. Mit Beiträgen von Gretel Bouchette u. v. a. – Husum: Verlag der Kunst Dresden, 2009. – 273 S.: zahlr. Ill. – (Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen; 007). Literaturverz. S. 247–248

Piiri, Reet u.a.: ERM 100. Rahva muuseum. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Estnischen Nationalmuseum vom 13.4. – 1.11.2009 in Tartu. – Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2009. – 31 S.: zahlr. Ill.

Podbrecky, Inge u. Rainald Franz [Hrsg.]: Leben mit Loos. Mit Beiträgen von Hermann Czech u.v.a. Wien [u.a.]: Böhlau, 2008. – 294 S.: zahlr. Ill. – (Schriften des Verbands Österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker; 3). Literaturangaben

Pommeranz, Johannes: Wunderbare Bücherwelten. Moderne Druckkunst aus Hamburg. Eine Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg vom 10. Dezember 2009 bis 11. April 2010. Eduard Isphording zum 75 Geburtstag gewidmet. – Nürnberg: Verl. des Germanischen Nationalmuseums, 2010. – 207 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 197–203

Preissing, Sigrun: Tauschen – Schenken – Geld? Ökonomische und gesellschaftliche Gegenentwürfe. – Berlin: Reimer, 2009. – 214 S.: Ill., graf. Darst., Kt. Literaturverz. S. 200–210

Probst-Effah, Gisela [Hrsg.]: Regionalität in der musikalischen Popularkultur. Tagungsbericht Hachenburg 2006 der Kommission zur Erforschung Musikalischer Volkskulturen in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V. Hrsg. i. Auftrag von der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde/Kommission zur Erforschung Musikalischer Volkskulturen. – Aachen: Shaker, 2009. – 334 S.: Ill., Kt., Notenbeisp. – (Berichte aus der Musikwissenschaft). Literaturangaben

Rampold, Reinhard [Hrsg.]: Heilige Gräber in Tirol. Nordtirol – Osttirol. Mit Beiträgen von Leo Andergassen u.v.a. – Innsbruck [u.a.]: Tyrolia-Verl. [u.a.], 2009. – 342 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 332–334

Rancière, Jacques: Der unwissende Lehrmeister: fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. – 2., überarb. Aufl. – Wien: Passagen, 2009. – 167 S. Literaturangaben

Reder, Christian u. Erich Klein [Hrsg.]: Graue Donau, Schwarzes Meer. Wien – Sulina – Odessa – Jalta – Istanbul. Hrsg. i. Auftrag vom Zentrum für Kunst- und Wissenstransfer. – Wien [u.a.]: Springer, 2008. – 573 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Edition Transfer). Literaturverz. S. 552–563

Riegler, Josef [Hrsg.]: Erzherzog Johann – Mensch und Mythos. Graz: Steiermärkisches Landesarchiv, 2009. – 245 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchives; 037). Literaturangaben

Rosengård, Nanna: We want Moshiach now! Understanding the Messianic Message in the Jewish Chabad-Lubavitch Movement. – Åbo: Åbo Akademis Förlag, 2009. – 216 S.: graf. Darst. Literaturverzeichnis S. 204–216. – Zugl.: Åbo, Univ., Diss., 2009

Rössl, Joachim [Hrsg.]: Friedhof und Denkmal. St. Pölten: Amt der NÖ Landesregierung, Abtlg. Kultur und Wissenschaft, 2009. – 64 S.: zahlr. Ill. – (Denkmalpflege in Niederösterreich; 042) (Mitteilungen aus Niederösterreich; 5/2009). Literaturverz. S. 61

Roth, Klaus [Hrsg.]: Sozialkapital – Vertrauen – Rechtssicherheit. Postsozialistische Gesellschaften und die Europäische Union. Hrsg. i. Auftrag vom Forschungsverbund Ost- und Südosteuropa. – Münster: Lit, 2008. – 278 S.: Ill. – (Freiburger Sozialanthropologische Studien; 19). Literaturangaben. – Beitr. teilw. dt., teilw. engl.

Rudigier, Andreas: Montafon. Ein kleiner kulturgeschichtlicher Führer. – Schruns: Heimatschutzverein Montafon, 2009. – 160 S.: zahlr. Ill. – (Montafoner Schriftenreihe: Sonderband; 007)

Sachslehner, Johannes: Weihnachten im alten Österreich. Eine nostalgische Zeitreise. – Wien [u.a.]: Styria, 2009. – 204 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 201–204

Schmidt, Bettina E.: Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte. – Berlin: Reimer, 2008. – 232 S. – (Reimer Kulturwissenschaften). Literaturverz. S. 209–226

Schöffl–Pöll, Elisabeth: allESPalette – Weinviertel–Lesebuch. Auswahl aus der Farbpalette literarischen Schaffens. – Atzenbrugg: Kultur.Region.Niederösterreich GmbH, 2009. – 223 S.: Ill. + 1 Audio–CD

Schönberger, Klaus u. Ove Sutter [Hrsg.]: Kommt herunter, reiht euch ein ... Eine kleine Geschichte der Protestformen sozialer Bewegungen. – Berlin [u.a.]: Assoziation A, 2009. – 265 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben

Schöne, Anja [Hrsg.]: Dinge – Räume – Zeiten. Religion und Frömmigkeit als Ausstellungsthema. 17. Tagung der Arbeitsgruppe »Sachkulturforschung und Museum« in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Telgte. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 247 S.: Ill. Literaturangaben (Aus dem Inhalt: Christel Köhle–Hezinger, Religion zur Schau, Frömmigkeit zur Sammlung? Zur öffentlichen Wahrnehmung im Museum. 15–24; Wolfgang Brückner, Erforschung und Ausstellung von Religion als gegenwärtiges Problem historischer Kulturwissenschaften. 25–39; Helmut Groschwitz, Anmerkungen zum Verhältnis von populärer Esoterik und populärer Religiosität als Ausstellungsthema. 41–52; Susan Kamel, Religiöse Erfahrung oder ästhetische Erfahrung? Versuch gegen jegliche Unmittelbarkeitsemphase bei der Kunstbetrachtung. 53–65; Susanne Claußen, Religiöse Vorstellungen, ethische Verpflichtungen und wissenschaftlicher Anspruch: Zum St Mungo Museum of Religious Life and Art in Glasgow. 67–79; Jane Redin, Du sollst dir kein Bild machen – der Versuch der Darstellung des Undarstellbaren. 81–90; Monika Kania–Schütz, Privatkapellen im Freilichtmuseum Glentleiten. Ein Sachbericht zur Musealisierung von Frömmigkeit. 91–110; Ralf Nietschke, »Alle Arbeiten zur Ehre Gottes« – Leben und Werk von Pfarrer Joseph Schafmeister (1843–1919), dargestellt im Pastorat aus Allagen im LWL–Freilichtmuseum Detmold. 111–130; Kirsten Bernhardt, Soziales Engagement mit religiösem Hintergrund. Das Präsentationskonzept des Armenhauses im LWL–Freilichtmuseum Detmold. 131–147; Martin Wedeking, Konfessionsalltag als Normalität. Das religiöse Leben im Jahr 1868 als Thema der Dauerausstellung des Stadtmuseums Gütersloh. 149–169; Martin Hoernes, Schätze im Frauenstift Gandersheim. Eröffnung der Dauerausstellung »Portal zur Geschichte«.171–181; Britta Bley, Zwischen Himmel und Erde. Evangelische Kirche und Moderne in Bielefeld. 183–198; Christine Schönebeck, Fremde Nähe. Die Kontexte des Religiösen. 199–218; Gabriele Stüber, Religiösen Themen Bild und Stimme geben. Zur Ausstellungspraxis des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Pfalz in Speyer. 219–229; Anja Schöne, Museum Heimathaus Münsterland und Krippenmuseum Telgte: Von einem Wallfahrts– und Heimatmuseum zu einem Westfälischen Museum für religiöse Kultur. 231–238)

Stamm, Rainer [Hrsg.]: Katharina Mayer. Paula Modersohn–Becker. Eine Begegnung. Dieses Buch erscheint anlässlich der gleichnamigen Ausstellung »Katharina Mayer. Paula Modersohn–Becker. Eine Begegnung.« Kunstsammlung Böttcherstraße, Paula Modersohn–Becker Museum, Bremen, 15. Juni – 24. August 2008. Mit Beiträgen von Frank Laukötter und Martin Hochleitner. – Bremen: Paula Modersohn–Becker Museum, 2008. – 55 S.: überw. Ill.

Starl, Timm: Bildbestimmung. Identifizierung und Datierung von Fotografien 1839 bis 1945. – Marburg: Jonas, 2009. – 183 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 154–162

Stavělová, Daniela: Červená růžičko, proč se nerozvíjíš. Doudlebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integracen = Red rose, why don't you thrive. A carnival carol from Doudleby: dance, identity, status and integration. – Praha: Etnologický ústav AV CR, 2008. – 84 S.: Ill. + DVD. Literaturverzeichnis S. 82 – 84. – Text i. tschech. u. engl.

Steyerl, Hito: Die Farbe der Wahrheit. Dokumentarismen im Kunstfeld. – Wien: Turia + Kant, 2008. – 156 S. – (Republicart; 8). Literaturangaben

Stolberg, Michael: Die Harnschau. Eine Kultur– und Alltagsgeschichte. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2009. – 285 S.: zahlr. Ill. Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 251–277

Strasser, Peter [Hrsg.]: Schruns um 1920. Fotografien von Adele Maklott. – Erfurt: Sutton Verl., 2009. – 127 S.: überw. Ill. – (Montafoner Schriftenreihe: Sonderband; 009)

Tostmann, Gexi [Hrsg.]: Alte Hüte. Kopfbedeckungen von anno dazumal: Kopftücher, Hauben & Hüte. Mit Texten von Marlen Tostmann, Thekla Weissengruber, Franz C. Lipp und Gexi Tostmann. – 1. Aufl. – Wien [u.a.]: Brandstätter, 2009. – 127 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 124–126

Traba, Robert [Hrsg.]: Wir Berliner! Geschichte einer deutsch–polnischen Nachbarschaft; Projekt des Zentrums für Historische Forschung Berlin, der Polnischen Akademie der Wissenschaften »My, berlinczycy! Polen in der Entwicklung Berlins (18. – 21. Jahrhundert)« = My, berlinczycy! – Leipzig: Koehler & Amelang, 2009. – 335 S.: zahlr. Ill., Kt. Literaturangaben. – Poln. Ausg. u.d.T.: My, berlin'czycy

Uerlings, Herbert, Iulia-Karin Patrut [Hrsg.]: »Zigeuner« und Nation. Repräsentation – Inklusion – Exklusion. – Frankfurt am Main [u.a.]: Lang, 2008. – 711 S.: Ill. – (Inklusion, Exklusion; 8). Literaturangaben

Westerhoff, Wolfgang: Sgraffito in Österreich. Eine Übersicht. – Krems: Medium Aevum Quotidianum, 2009. – 462 S.: zahlr. Ill. – (Medium Aevum Quotidianum: Sonderband; 024). Literaturverz. S. 455–462

Zehnsdorf, Andreas: Thüringens merkwürdige Linden. – Erfurt: Volkskundliche Kommission für Thüringen e.V., 2009. – 160 S.: zahlr. Ill., Kt. – (Thüringer Hefte für Volkskunde; 016). Literaturangaben

Internationale Zeitschriftenschau

Augsburger Volkskundliche Nachrichten. 15. Jahrgang, 2009, Heft 2[30]. – Aus dem Inhalt: *Benjamin Widholm:* Krippen aus Böhmen und Mähren. Geschichte–Entwicklung–Strukturen. 33–54; *Kristina Krüger:* Das Ideal vom schlanken weiblichen Körper. Eine Analyse deutscher Frauenzeitschriften seit 1965. 55–76. [ISSN 0948–4299]

dérive. Heft 37 (2009). – Die Beiträge des Schwerpunktes »Urbanität durch Migration«: *Christoph Laimer:* Keine Stadt ohne Einwanderung oder: Die Normalität der Migration. 5–7; *Erol Yildiz:* Von der Hegemonie zur Diversität. Ein neuer Blick auf die Migrationsgesellschaft. 8–13; *Wolf-Dietrich Bukow:* Der Umgang der europäischen Stadt mit zunehmender Mobilität. 14–19; *Klaus Ronneberg und Vassilis Tsianos:* Panische Räume. Das Ghetto und die Parallelgesellschaft. 20–25.

Heft 38 (2010). – Schwerpunktthema: Rekonstruktion und Dekonstruktion. Zur soziologischen Analyse des aktuellen Städtebaus. [ISSN 1608–8131]

Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. NF, Bd. 43, 2007. – Titel: Zuwandern, Einleben, Erinnern. Beiträge zur historischen Migrationsforschung. Referate des 7. Forums für hessische Landesgeschichte am 22.9.2007 in Hanau–Steinheim. U.a. auch ein Nachruf auf Alfred Höck (1921–2008) und die besten Wünsche für Walter Stolle zum 65. Geburtstag. Bd. 44/45, 2008/09. – Titel: Zwischen Identität und Image. Die Popularität der Brüder Grimm in Hessen. Die Beiträge präsentieren die Ergebnisse des gleichnamigen Marburger Forschungsprojektes unter der Leitung von Professor Zimmermann. [ISSN 0175–3479]

Historische Anthropologie. 17. Jahrgang, 2009, Heft 3. – Aus dem Inhalt: *Monique Scheer:* Verspielte Frömmigkeit: Somatische Interaktionen beim Marienerscheinungskult von Heroldsbach–Thurn 1949/50. 386–405; *Franka Maubach:* Märchen, Spiel, Rollentausch: kindliche Aneignungen kriegerischer Gewalt (1939–1945). 406–430. [ISSN 0942–8704]

Rheinisch–westfälische Zeitschrift für Volkskunde. 54. Jahrgang, 2009. – Aufsätze: *Wolfgang Brückner:* Lebensstile calvinistisch–reformierten Kirchenvolks. Vorüberlegungen und Beispiele zur kulturprägenden Kraft von Konfession. 13–41; *Helmut Fischer:* »Heiden« und »Zigeuner« in rheinischen Volkserzählungen. 43–61; *Ulrich Friedrich Opfermann:* »Vertilgung« und »Pardon«. Normsetzung und Rechtspraxis gegen Sinti in Westfalen im 18. Jahrhundert. 63–88; *Eva Lerche:* »Von diesem werde ich nun sehr hart behandelt ...« Lebensverhältnisse von Pflegekindern aus dem Landarmenhaus Benninghausen (1844–1891). 89–110; *Claudia Schlager:* Krieg, Tod und Religion. Grenzerfahrungen als Transzendenzgeneratoren im Ersten Weltkrieg. 111–130; *Ralf Winkle:* Kriegserfahrung und Anerkennungserwartungen – zur Bedeutung symbolischer Gratifikationen in Nationalsozialismus. 131–149; *Ute Esch:* Wollseifen. Wenn ein Dorf geräumt wird. 151–170; *Hanns Peter Neuheuser:* Text und Textil. Zur Verwendung von Handschriftenfragmenten als Futter von liturgischen Gewändern. 171–194; *Thomas Spohn:* Kuckuck, Kuhtränke, Kühltruhe. Die baulichen Folgen der Technisierung des Bauernhofes. 195–221; *Ernst Helmut Segschneider:* Ballebäuskes, Häspelkes und Stauzewecken: Neujahrsgebäcke in Nordwestdeutschland. Eine Untersuchung auf der Grundlage des Atlas der deutschen Volkskunde. 223–256. Dem Band ist ein Nachruf auf Günter Wiegelmann vorangestellt. Tagungsberichte und ein umfangreicher Rezensionsteil (S.269–361) beschließen ihn. [ISSN 0556818]

Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 105. Jahrgang, 2009, Heft 2. – Inhalt: *Konrad J. Kuhn:* Dreikönigskuchen: Ein Brauch der Gegenwart zwischen ritueller Funktion, Archaisierung und Kommerz. 109–126; *Gisela Unterweger:* »Dass es ein Ding gibt dazwischen«. Die Balance zwischen Geld sparen und Geld ausgeben als kulturelle Strategie. 127–151; *Aleta–Amirée von Holzen:* Abenteurerkonzepte im Hollywood–Piratenfilm. 153–169; *Heiner Goldinger:* Zur Ethnologie moderner Finanz– und Wirtschaftswelt. Aufruf zur Etablierung eines neuen Forschungsschwerpunkts. 171–191; *Tobias Scheidegger:* Der Boom des Bäuerlichen. Neue Bauern–Bilder in Werbung, Warenästhetik und bäuerlicher Selbstdarstellung. 193–219. [0036–794X]

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr.in Gabriele Anderl
A-1160 Wien, Erdbrustgasse 5/8
Email: gabriele.anderl@univie.ac.at

Mag.a Margarethe Anzengruber
A-1080 Wien, Bennogasse 13/26
Email: seiter.anzengruber@utanet.at

Mag.a Dagmar Butterweck
Österreichisches Museum für Volkskunde
A-1080 Wien, Laudongasse 15-19
Email: dagmar.butterweck@volkskunde-museum.at

Mag.a Maria Gamsjäger
A-1040 Wien, Mayerhofgasse 3/104
Email: maria_gamsjaeger@yahoo.de

Mag.a Nadine Garling
D-18439 Stralsund, Mönchstraße 6
Email: nagangne@hotmail.com

Univ.-Prof. Dr. Timo Heimerdinger
Institut für Europäische Ethnologie
Universität Innsbruck
A-6020 Innsbruck, Innrain 52
Email: timo.heimerdinger@uibk.ac.at

PhDr.in Gabriela Kiliánová
Ústav etnológie SAV
SK-813 64 Bratislava, Klemensova 19
Email: gabriela.kilianova@savba.sk

Dr.in Michi Knecht
Institut für Europäische Ethnologie/
SFB 640, »Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel«
Humboldt-Universität zu Berlin
D-10117 Berlin, Mohrenstraße 40/41
Email: michi.knecht@rz.hu-berlin.de

Dr. László Lukács
István Király Múzeum
Fö u.6, PF 68
HU-8002 Székesfehérvár
Email: lukacslaszlo@freemail.hu

Dr. Herber Nikitsch
Institut für Europäische Ethnologie
der Universität Wien
A-1010 Wien, Hanuschgasse 3
Email: herbert.nikitsch@univie.ac.at

Helene Schrolmberger
A-2070 Retz, Verderberstraße 4
Email: helene.schrolmberger@gruene.at

Mag.a Anna Stoffregen
Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien
A-1010 Wien, Hanuschgasse 3
Email: anna.christina.stoffregen@univie.ac.at

Dr. Peter Strasser
Kulturlandschaftsinventar Montafon (KLIM)
Montafoner Museen
A-6780 Schruns, Kirchplatz 15
Email: peterstrasserfr@yahoo.co.uk

Univ.-Ass. Dr. des. Jens Wietschorke M.A.
Institut für Europäische Ethnologie
der Universität Wien
A-1010 Wien, Hanuschgasse 3
Email: jens.wietschorke@univie.ac.at

Editorial

2009 feierte Schloss Trautenfels im Bezirk Liezen, Steiermark, ein rundes Jubiläum: 1959 wurde es als Heimatmuseum und als Abteilung des damaligen Landesmuseums Joanneum eröffnet. Aus diesem Anlass fand am 23. Oktober 2009 ein Symposium mit dem Titel »50 Jahre Landschaftsmuseum in Schloss Trautenfels« zur Geschichte des Museums, zu gegenwärtigen Orientierungen und zukünftigen Perspektiven statt.

Das vorliegende Heft vereint die Beiträge dieses Symposiums, die Reihung erfolgt entsprechend dem Programm der Veranstaltung. Die Beiträge von Karin Leitner-Ruhe und Ursula Mindler präsentieren neuere Forschungen zum Verkauf von Schloss Trautenfels an die Deutsche Reichspost im Jahr 1941 und zur Person des Museumsgründers Karl Haiding. Bettina Habsburg-Lothringen und Thomas Brune diskutieren aktuelle museologische Fragen regionaler Museen, ihre Sammlungspraxis oder auch ihre Funktion als Träger kulturellen Gedächtnisses. Die beiden letzten Beiträge in diesem Heft waren nicht Teil des Symposiums. In Ergänzung zu den vier Vorträgen der Veranstaltung gewähren Wolfgang Otte und Katharina Krenn als Leitungsteam des Museums Einblicke in die wichtigsten historischen Daten des Landschaftsmuseums in Schloss Trautenfels sowie in aktuelle Projekte und Konzepte zu einer zukünftigen Neupositionierung dieser für den Bezirk Liezen wichtigen Museumsinstitution.

Wir danken allen Beiträgerinnen und Beiträgern dieser Ausgabe und wünschen unseren Leserinnen und Lesern eine interessante Lektüre.

Abhandlungen

»Aber zugreifen soll man, wo man nur kann.«
Zum Verkauf von Schloss Trautenfels 1941 durch die Familie Lamberg an die Deutsche Reichspost[1]

Karin Leitner-Ruhe

Im Jahre 1941 wurde Schloss Trautenfels im Ennstal von seiner Besitzerin Anna (Gräfin) Lamberg-Werndl bzw. ihren vier erwachsenen Kindern an die Deutsche Reichspost verkauft. In den 1920er- und 1930er-Jahren war die Immobilie durch zahlreiche Schulden belastet worden. Reichspostminister Wilhelm Ohnesorges Interesse an dem Renaissanceschloss bestand einerseits darin, dort ein Schulungszentrum für Führungskräfte einzurichten, andererseits ein internationales Zentrum für Nachrichtentechnik und den europäischen Postverein zu installieren. Aufgrund der fortgeschrittenen Kriegsereignisse konnten seine Pläne nicht verwirklicht werden.

Zum Zeitpunkt des Verkaufes von Schloss Trautenfels (Abb. 1) 1941 gehörte das Objekt der Witwe Anna Lamberg-Werndl. Ihr Sohn Josef (Graf) Lamberg hatte aus dem väterlichen Besitz das Gut Donnersbach erhalten, welches er zwar in den 1920er-Jahren modernisierte, sich aber offensichtlich finanziell damit übernahm und der verschuldete Besitz letztendlich 1936 von einer Bank ersteigert wurde. Josef Lamberg zog somit in das Schloss Trautenfels zu seiner Mutter und half ihr bei der

1 Nachdem im Falter 22/08 die Frage aufgeworfen wurde, ob der Verkauf von Schloss Trautenfels im Jahr 1941 rechtmäßig gewesen sei, wurde ich als Restitutionsbeauftragte des Universalmuseums Joanneum mit einer umfassenden Recherche betraut.



Abb. 1 Schloss Trautenfels mit Fischteichen und Hütte, 1. Viertel des 20. Jahrhunderts
© Archiv Schloss Trautenfels

Verwaltung der Liegenschaft.[2] Er spielte bei den Verhandlungen zum Verkauf des Schlosses eine wesentliche Rolle.

Die Grundbucheintragungen[3]

Ein erster Blick in das Grundbuch von Schloss Trautenfels, heute im Steiermärkischen Landesarchiv unter der Landtafel IV, Einlagezahl 1083 zu finden, zeigt zahlreiche Belastungen der Liegenschaft seit Ende der 20er-Jahre, die bis zum Verkauf 1941 nicht getilgt wurden.

So sind im Grundbuch Schuldscheine vom 31. Mai und 2. Juni 1927 sowie ein Nachtrag vom 29. November 1930 in der Höhe von 100.000

2 Vgl. Walter Brunner, Barbara Kaiser: Schloß Trautenfels. (Kleine Schriften der Abteilung Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 22). Trautenfels 1992, S. 44.

3 StLA (Steiermärkisches Landesarchiv), LT IV, EZ 1083.

Goldschilling (umgerechnet auf das Jahr 2009: 306.000 Euro) eingetragen.

Es folgen am 24. Juni 1931 die Eintragung eines Pfandbriefes in der Höhe von 45.000 Goldschilling (umgerechnet 136.350 Euro) und am 30. September 1933 ein Pfandbrief in der Höhe von 35.000 Goldschilling (umgerechnet 107.100 Euro).

Außerdem schenkte Anna Lamberg-Werndl ihrer Tochter (Baronin) Anna Katharina Mersi am 23. Dezember 1936 20.000 Goldschilling (umgerechnet 61.800 Euro) und belastete damit das Grundbuch.

Die Liegenschaft war also mit einer Gesamtsumme von 200.000 Goldschilling, umgerechnet 611.250 Euro, belastet.[4]

Aus den Archivalien geht nicht eindeutig hervor, wer den Verkauf des Schlosses anregte. Man kann diesbezüglich nur Vermutungen anstellen. Am 1. Oktober 1939 meldete Rechtsanwalt Dr. Josef Kalss aus Irdning in einem Schreiben an Gaukonservator Semetkowsky in Graz Befürchtungen wegen des Verbleibs des Schlosses in der Familie Lamberg an: »Solange Frau Gräfin lebt, wird ja keine grosse Gefahr sein, dass die Sache in guter Hand ist, aber wehe wenn der Fall eintreten sollte, dass Frau Gräfin das Zeitliche segnet dann ist wohl sofort der Zeitpunkt gekommen, dass sich die massgebenden Stellen mit der Sache ernstlich befassen. Ich habe die Überzeugung, dass das Schloss kaum verkäuflich sein wird. Es droht die Gefahr, dass vielleicht die Sammlungen, was im Schlosse vorhanden ist an wertvollen Gütern nach allen Richtungen auseinandergehen. Es muss dies verhindert werden. Ich meine die ganze Sache ist derart, dass allfällig das Reich einspringen muss, um das zu erhalten.«[5] Offensichtlich waren die Belastungen auf der Immobilie bekannt und man traute den Kindern nicht zu, diese zu tilgen bzw. das Schloss zu halten. Vielmehr wurde hier die Sorge ausgesprochen, dass der wertvolle Inhalt des Schlosses zuerst veräußert werden könnte.

Acht Monate später hielt vermutlich Semetkowsky – der Amtsvermerk ist nicht unterschrieben – fest: »Der Dienstleiter für das Liegen-

4 Die Berechnungen der Eurobeträge ergeben sich laut telefonischer Auskunft der Statistik Austria, Stand Juli 2009, folgendermaßen: 1 Goldschilling aus dem Jahre 1927 entspricht im Jahre 2009 3,06 Euro, aus dem Jahre 1931 3,03 Euro, aus dem Jahre 1933 3,06 Euro und aus dem Jahre 1936 3,09 Euro.

5 BDA (Bundesdenkmalamt), Landeskonservatorat für Steiermark, Akt Pürgg-Trautenfels, Schloß Trautenfels I., Schreiben von Rechtsanwalt Dr. Josef Kalss aus Irdning an Semetkowsky am 1. Oktober 1939.

schaftswesen bei der Gauleitung der NSDAP Graz, Herr Tschirr, teilt gelegentlich einer Besprechung mit, dass der Partei Schloss Trautenfels bei Irdning zum Kauf angeboten sei und dass die Absicht bestehe, im Schloss eine Schulungsburg einzurichten.«[6] So wurde im Juni 1940 erstmals die Absicht erwähnt, in Schloss Trautenfels ein Schulungszentrum zu errichten, ohne dass die Institution genannt wurde. In diesem Schreiben wurde auch nicht festgehalten, wer letztendlich das Schloss zum Kauf angeboten hat.

Laut Kaufvertrag (siehe unten) und weiteren Archivalien ist ersichtlich, dass sich bereits beim Verkauf in einem Nebengebäude des Schlossgeländes, dem so genannten Bräuerhaus, das Postgebäude von Trautenfels befand.

Der Kaufvertrag

Der tatsächliche Kaufvertrag wurde am 9. März 1941 unterzeichnet. Als Verkäuferin fungierte Anna Lamberg-Werndl, Gutsbesitzerin auf Schloss Trautenfels, Neuhaus im Ennstal, Steiermark. Als Käufer ist das Deutsche Reich, in Klammer die Deutsche Reichspost, angeführt, vertreten durch Herrn Amtsrat Walter Hahn, seinerseits vom Reichspostminister Dr. Wilhelm Ohnesorge dazu bevollmächtigt.

Gegenstand des Kaufvertrages waren »die nicht der Land- und Forstwirtschaft und Jagd gewidmeten Teile des Gutes«, die noch im Eigentum der Familie Lamberg, bzw. Anna Lamberg, verblieben. Damit standen im Kaufvertrag das »Schlossgebäude auf Bauparzelle 101«, »das sogenannte Stöckelgebäude mit dem Glashause, die Schlosskapelle und der Schlosshof, gelegen auf den Grundparzellen 422, 424 und 425 St. G. Neuhaus, das so genannte Bräuerhaus Neuhaus C. Nr. 12 (jetzt Postgebäude), gelegen auf der Bauparzelle 100 St. G. Neuhaus, der Schlosspark samt den Hängen des Schlossberges« und zwar die Grundstücke 384 bis 387, 390 und 391, 418, 420, 422, 424, 425, 427 und 428 sowie »der überwiegende Teil des Grundstückes 374«, welches noch vermessen werden musste, und die »nördlich vom Schloss gelegenen Teiche mit dem darauf befindlichen Fischerhäuschen, dem Fischbehälter, Stall und

6 BDA, Landeskonservatorat für Steiermark, Akt Pürgg-Trautenfels, Schloß Trautenfels I., Amtsvermerk von Semetkowsky (?) am 25. Juni 1940.

der Bruthütte« mit den Grundstücken 429 bis 431, und dazu »die Quelle am Ostabhang des Trestenberges samt der Brunnstube und die von dort zum Schlosse Trautenfels führende Hochquellenwasserleitung, auch in jenem Teile, der über den Gräfin Lamberg verbleibenden Grundstücken verläuft.«[7]

Unter Paragraph 5 wurde vereinbart, dass die Gräfin das Schloss bis spätestens 15. Juni 1941 zur Gänze geräumt der Deutschen Reichspost übergeben muss. Die Deutsche Reichspost verzichtete in dieser Zeit auf einen Mietzins seitens der Gräfin. Sie erklärte sich ihrerseits damit einverstanden, »dass ihre Wohnräume auch vor dem 15. Juni 1941 in einer möglichst schonenden Weise von Vertretern der Deutschen Reichspost besichtigt und zur Durchführung von Vermessungs- und Planungsarbeiten betreten werden.«[8] Außerdem erklärte sich die Deutsche Reichspost damit einverstanden, dass die Gräfin ihren Wasserbedarf, vor allem für die landwirtschaftlichen Betriebe, aus der oben genannten Quelle weiterhin bezieht. Anna Lamberg-Werndl erklärte sich ihrerseits bereit, dass die Deutsche Reichspost bis zum Anschluss an das Stromnetz Irdning ihren Strombedarf aus der auf ihrem Grundstück stehenden Turbinenanlage »gegen eine angemessene Vergütung« beziehe. Im letzten Paragraphen gab Anna Lamberg-Werndl die eidesstattliche Ariererklärung ab.

Der Kaufpreis wurde mit 390.000 Reichsmark (RM) vereinbart (das entspricht im Jahr 2009: 1,774.500 Euro[9]) und war »zum 1. April 1941 seitens der Deutschen Reichspost bei der Reichspostdirektion in Graz bereitzustellen«. Die anfangs erwähnten Lasten betrugen demnach ein Drittel des Kaufpreises.

Die Deutsche Reichspost musste laut §3 des Kaufvertrages beim Landrat des Kreises Liezen, Dr. Reicher, um Entscheidung über die Angemessenheit des Kaufpreises ansuchen. Dieser erhob laut Schreiben vom 8. März 1941 dagegen keine Bedenken.[10]

7 StLA, LT US 1619/41, Kaufvertrag Schloss Trautenfels, abgeschlossen am 9. März 1941 zwischen Anna Gräfin Lamberg-Werndl und dem Deutschen Reich/der Deutschen Reichspost.

8 Ebd.

9 Die Statistik Austria gibt als Umrechnungskurs 2009 für eine Reichsmark im Jahre 1941 4,55 Euro an.

10 BArch (Bundesarchiv Berlin) R 4701/14215 Band 1, Zl. V b/St r 6045-0 RPM (Trautenfels), Zl. 14 I R 32/1-1941.

Am 5. Jänner 1942 beantragte die Oberpostkasse Graz bei der Generalpostkasse in Berlin die Erstattung des vorschussweise verausgabten Betrages von 391.993,69 RM[11] für den Ankauf des Schlosses Trautenfels. Nach Aufforderung von Berlin, die notwendigen Belege dafür zu übersenden, legte der Präsident der Reichspostdirektion Graz in einem Schreiben am 21. Jänner 1942 unter anderem auch die Empfangsbescheinigung des Rechtsanwaltes Dr. Heinrich Kammerlander, bevollmächtigter Vertreter der Verkäuferin Anna Lamberg-Werndl, über das Kaufgeld von 390.000 RM bei. Die Generalpostkasse machte jedoch am 2. Februar 1942 darauf aufmerksam, dass laut §4 des Kaufvertrages das Kaufgeld an Anna Lamberg-Werndl zu zahlen sei. Es sei entweder eine von der Gräfin unterzeichnete Empfangsbestätigung vorzulegen gewesen oder eine beglaubigte Abschrift der Vollmacht für Dr. Kammerlander.[12] Weder die Empfangsbestätigung noch die Vollmachtserteilung an Dr. Kammerlander und somit die Überweisung des Kaufpreises an die Gräfin sind schriftlich vorhanden. In Anbetracht dessen, dass die Kinder später Rechtsanwalt Dr. Kammerlander mit der Abwicklung der Verlassenschaft ihrer Mutter betrauten, muss jedoch die Übergabe des Geldes an die Gräfin oder an deren Kinder stattgefunden haben.[13]

Die Verhandlungen vor der Unterzeichnung des Kaufvertrages wurden nicht schriftlich festgehalten. In späteren Schreiben wurde angedeutet, dass die Kinder der Gräfin maßgeblich daran beteiligt waren. So schrieb das Reichspostministerium an die Generalpostkasse im Juli 1941: »Dem Zustandekommen des Kaufvertrages gingen langwierige Auseinandersetzungen mit den zahlreichen Erbberechtigten voraus.«[14]

Die tatsächliche Übergabe des Schlosses erfolgte am 15. August 1941, nachdem sich Anna Lamberg-Werndl weitere zwei Monate Zeit für die Aussiedelung erbeten hatte. Bis Ende des Jahres wurde ihr noch ein Raum im Stöckelhaus zur Verfügung gestellt, um Möbel zwischenzulagern.

Im Kaufvertrag nicht enthalten ist die Ausstattung des Schlosses. Diese wurde erst bewertet, nachdem Gaukonservator Semetkowsky im Mai 1941 nachfragte, was denn mit der beweglichen Innenausstattung

11 Sie Summe ergibt sich aus dem Kaufpreis von 390.000 RM und den Kaufnebenkosten von 1.993,69 RM.

12 BArch R 4701/14215 Band 1, o. fol., Zl. 6045-0 RPM T 2.

13 StLA, LT US 4373/1949, Einantwortungsurkunde, Nachlass Anna Gräfin Lamberg.

14 BArch R 4701/14215 Band 1, o. fol., Schreiben vom Reichspostministerium an die Generalpostkasse, Berlin W 66, am 22. Juli 1941, Zl. Va/St r 6045-0 RPM T 2.

geschehe: »Durch den Herrn Bürgermeister von Trautenfels erfahre ich, dass Schloss Trautenfels für Zwecke der Reichspost erworben worden ist und künftig als Schulungsheim dienen soll. Da Schloss Trautenfels zu den bedeutendsten Bauleistungen der Spätrenaissance in Steiermark gehört und auch seine Einrichtung zum grösstenteil als wertvoll bezeichnet werden kann, bitte ich um Auskunft, ob nach dem Wortlaut des Kaufvertrages nur das Schlossgebäude erworben worden ist oder der Ankauf sich auch auf die ganze bewegliche Einrichtung bezieht.«[15] Daraufhin wurde eine Schätzung eines Wiener Sachverständigen durch Josef Lamberg vorgelegt. Die Reichspost bat ihrerseits Georg Wolfbauer, Leiter des Kulturhistorischen und Kunstgewerbemuseums am Joanneum um eine Begutachtung. Mehrere Gegenstände wurden von den beiden Gutachtern durchaus verschieden bewertet, schlussendlich kamen jedoch beide auf einen annähernd gleichen Wert.

Zum großen Saal im ersten Stock schrieb Wolfbauer etwa: »Die nur mit Stil gearbeiteten Möbel sind mit Recht niedrig angesetzt, wenn auch für den achtfüßigen Schreibtisch wesentlich mehr zu erzielen sein dürfte. Niedrig eingeschätzt ist ebenfalls die barocke Sitzgarnitur mit gelbem Leder überzogen, für die mit Leichtigkeit 4-5000 RM zu erzielen sind. [...] Die Schätzung mit 17.220 RM wäre für den Käufer günstig, sodaß die in Rubrik I/2, 3, 4 zu hoch geschätzten Objekte hier zum Teil wieder gut gemacht werden.«[16]

Aus den Schätzgutachten ausgenommen waren sämtliche Bilder und Kunstgegenstände sowie die umfangreiche Geweihsammlung, die sich heute im Jagdmuseum in Schloss Stainz befindet. Lediglich ein Bild aus dem großen Saal wurde in die Liste aufgenommen, eine Herbstlandschaft von Franz Courtens (Abb. 2). Josef Lamberg verlangte dafür 16.000 RM. Wolfbauer wollte dafür maximal 6.000 RM ansetzen. Daraufhin zog Anna Lamberg-Werndl ihr Angebot zurück und wollte das Bild doch nicht verkaufen. Die Deutsche Reichspost hielt schriftlich fest, dass sie vom Ankauf des Gemäldes Herbstlandschaft Abstand nahm.

Ebenso wurde die im ersten Stock untergebrachte Bibliothek geschätzt und teilweise von der Reichspost angekauft. Es handelte sich

15 BDA, Landeskonservatorat für Steiermark, Akt Pürgg-Trautenfels, Schloß Trautenfels I., Schreiben von Semetkowsky an die Reichspostdirektion Graz am 29. März 1941, Zl. 356/5-1941.

16 BArch R 4701/14215 Band 1, o. fol., »Gutachten über Einschätzung von Altertümern in Schloß Trautenfels« erstellt von Georg Wolfbauer am 16. Juni 1941.



Abb. 2 Schloss Trautenfels, Marmorsaal mit dem Bild von Franz Courtens, um 1940
© Archiv Schloss Trautenfels

dabei um etwa 3.350 Bücher und über 500 meist gebundene Zeitungen und Zeitschriften. In der Schätzung des Sachverständigen wurde erwähnt, dass Josef Lamberg bereits jene Bücher entnommen habe, die er behalten möchte. Dabei handle es sich »in der Hauptsache um ältere Literatur aus dem vorigen Jahrhundert, davon an die 1000 Bände fremdsprachlich, vornehmlich französisch und englisch.« Es sei kaum neuere Literatur vorhanden, weder wissenschaftliche noch schöngeistige. Der Wert der älteren Literatur entspräche eher einem Liebhaberwert und sei schwankend. Die Zeitungen und Zeitschriften seien wohl interessant, aber hätten keinen namhaften Wert. Der Schätzer setzte einen Pauschalwert von 3.000 RM für die Bibliothek an und gab zu bedenken, dass viele Bücher im Einzelverkauf unverkäuflich wären.[17]

Für die Einrichtung ohne die Kunstgegenstände und die Bibliothek wurde von der Reichspost ein weiterer Betrag von 66.260 RM (umgerechnet 301.483 Euro) bezahlt.

Zur Person Wilhelm Ohnesorge[18]

Karl Wilhelm Ohnesorge (1872–1962) studierte Physik in Kiel und Berlin, war seit 1890 bei der Reichspost angestellt und seit 1920 persönlich mit Hitler bekannt. Er war ein überzeugter Nationalsozialist und hatte Kontakte zum engsten Kreis rund um Hitler. Von 1937 bis 1945 war er Reichspostminister – in dieser Funktion kümmerte er sich unter anderem auch um die Angelegenheiten rund um Schloss Trautenfels.

Für Ohnesorge gab es eine sehr persönliche Bindung an die Steiermark: Seine dritte Frau, eine Postangestellte, die er auf einer Inspektionsreise durch Österreich kennengelernt und im März 1940 geheiratet hat, stammte aus der Steiermark. Gustie Ohnesorge erhielt innerhalb des Ministeriums ihres Mannes die Aufgabe der Erholungsfürsorge für

17 BArch R 4701/14215 Band 1, o. Zl., Schätzgutachten zur Bibliothek in Schloss Trautenfels eines nicht genannten Sachverständigen (mit unleserlicher Unterschrift) am 17. Juli 1941.

18 Vgl. Gerd R. Ueberschär: I. Führung, Organisation und Struktur 1939-1945. 1. Minister Ohnesorge als »nationalsozialistischer Führer« der Deutschen Reichspost während des Krieges, in: Gerd R. Ueberschär: Die Deutsche Reichspost 1933–1945. Eine politische Verwaltungsgeschichte. Band II 1939-1945. Berlin 1999, S. 15–25.

das weibliche Personal.[19] In Trautenfels wurde sie immer wieder mit der Auswahl der Innenausstattung des Schlosses betraut. Karl Wilhelm Ohnesorge wird als fanatischer Nationalsozialist geschildert, der bis zum Schluss an der Ideologie festhielt und angeblich von den Verbrechen des NS-Regimes nichts erfahren haben wollte. Wie noch zu hören sein wird, nutzte er seine Position stark für die Verbreitung der nationalsozialistischen Ideologie gerade im Wirkungsbereich der zahlreichen Postmitarbeiter.

Die Pläne der Deutschen Post für ein Schulungszentrum in Schloss Trautenfels

Bei einer Präsidentenkonferenz in Berlin am 12. Februar 1941 sprach Reichspostminister Ohnesorge über seine Pläne zum Aufbau von mehreren Schulungszentren für das Postpersonal, wobei er hier eindeutig ansprach, dass es nicht nur um eine fachliche Ausbildung gehe, sondern auch um die Formung einer Gesinnung im Sinne des Führers: »Ich komme nun dazu, mein eigenes Thema zu behandeln, das die Reform des Schulungswesens betrifft. Ich sage absichtlich ›Schulungswesen‹, früher nannte man es ›Ausbildung‹. Aber Schulung ist weitgehender. Sie umfasst nicht nur den Gegenstand, sondern auch den Menschen, der diesem Gegenstand nahe gebracht werden soll. Sie bedingt nicht nur die fachliche Weiterbildung, sondern auch die Ausrichtung und Ausgleichung des Menschen mit den anderen, die auf demselben Gebiete arbeiten und die alle eine Arbeitsgemeinschaft bilden sollen. Ich vermeide also das Wort ›Ausbildung‹ und wähle dafür das Wort ›Schulung‹.

Wie wir immer wieder vom Führer und vom Stellvertreter des Führers gehört haben, ist die Voraussetzung für alles Leben in der Gemeinschaft die Schulung, die Heranführung des Menschen zum Gegenstand, mit dem er langsam und stetig vertrauter gemacht wird. [...]«[20]

Seine folgenden Überlegungen zur Art der »Schulung« beruhen auf Erzählungen von ehemaligen Österreichern, die ihm ihre Ausbildungserfahrungen vor dem Krieg schilderten: »In der Ostmark ging man früher

19 Vgl. ebd., S. 20.

20 BArch R 4701/13843, o. fol., Rede des Reichspostministers Ohnesorge anlässlich einer Präsidentenkonferenz in Berlin am 12. Februar 1941.

so vor, den Betriebsnachwuchs in gewissen Direktionen zusammenzufassen und ihn dort in Kursen an das Postwesen heranzubringen, nicht etwa Supernumerare, Jungboten usw. getrennt, sondern Frauen und Männer zusammen. Wir haben eingesehen, dass das eine weit bessere Sache gewesen ist, als was wir gemacht haben. Wir im Altreich haben früher gar nicht gefragt, ob die Ämter usw. für die Ausbildung Zeit haben, ob sie geeignet sind, sondern wir verlangten, dass die Anwärter – sagen wir mal – in 8 Tagen ausgebildet waren, und dann haben wir sie auf das Publikum losgelassen.«[21]

Es folgte ein allgemeiner Aufruf an alle Postdirektoren, dieses neue Schulungssystem zu unterstützen und sich um den Bau von Fachschulen zu kümmern. Dass viele Direktionen keine passenden Gebäude zur Verfügung hatten, war Postminister Ohnesorge durchaus bewusst. Daher appellierte er an die Versammelten: »Wir müssen schon jetzt die Grundstücke kaufen, denn bei den meisten Reichspostdirektionen wird wohl nichts für diese Zwecke in Frage Kommendes vorhanden sein. Wir werden große Grundstücke kaufen, Gebäude errichten und starke Stäbe aufstellen müssen, damit die Schulung ausreichend erfolgen kann. [...] Wir wollen den jungen Leuten dabei aber nicht nur Vorträge halten, sondern auch Unterkunft gewähren und Verpflegung. Feierabendgestaltung und Sport auf eigenen Sportplätzen gehören ebenfalls in den Rahmen, ähnlich dem, was wir schon im Kameradschaftslager Zeesen für die Männer und nach der weiblichen Seite hin im Schulungslager am Wannsee eingerichtet haben. Wir werden auf 700-800 Betten pro Fachschulungsstätte kommen. Dazu die passenden Unterrichtssäle, die Sportplätze usw., also gewaltige Grundstücksprojekte im Ausmaß von ungefähr 90.000–100.000 qm, die die einzelnen Direktionen beschaffen und die dann bebaut werden müssen. Diese Schulungsstätten sollen natürlich keine Erholungsheime sein und nicht in irgend eine besonders schöne Landschaft hineingestellt werden, sondern sie müssen so nahe wie möglich bei der Stadt liegen, wo die Reichspostdirektion sitzt, damit der Transport der Lehrkräfte glatt von statten gehen kann. Aber es soll auch in möglichst schöner Umgebung und so gebaut werden, dass sich alle wohl fühlen und ihr ganzes Leben lang gern an diesen Aufenthalt zurückdenken. [...]«[22] Der Reichspostminister gab den Direktoren volle Entscheidungsgewalt

21 Ebd.
22 Ebd.

und Ankaufsrecht für diese Grundstücke: »Sie haben das Recht, Grundstücksankäufe selbst vorzunehmen, Sie brauchen nicht erst zu fragen. Ich empfehle Ihnen, schon jetzt während des Krieges daran zu gehen; denn es ist jetzt bestimmt günstiger als später, wenn erst die Industrie sich der freien Grundstücke für ihre erweiterten Aufgaben bemächtigen wird. Wann wir bauen können, ist eine zweite Frage. Da die Deutsche Reichspost in vielen Sachen als kriegswichtig anzusehen ist, so lässt sich auch in dieser Beziehung vielleicht schon in kurzer Zeit etwas erreichen. Wenn Sie nun ein Grundstück sehen, das nicht ganz, sondern nur teilweise unseren Anforderungen entspricht, dann halte ich es doch für gut, zuzugreifen. Sie können sich ja dann zuvor mit den Herren Steller oder Präsident Hühn in Verbindung setzen, damit Sie mit diesen in Übereinstimmung handeln und dadurch die einzelnen Objekte nicht zu sehr voneinander abweichen. Aber zugreifen soll man, wo man nur kann.«[23]

Obwohl der Kaufvertrag mit Anna Lamberg-Werndl zu diesem Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen war, sprach Ohnesorge über seine Erwerbung von Schloss Trautenfels sowie über seine diesbezüglichen weiteren Pläne. Nach der Schulung des allgemeinen Postpersonals widmete er sich in der Rede speziell der Schulung der Führungskräfte. Sie sollten auch einen besonderen Platz als Schulungsort erhalten: »Ich habe in der Steiermark eine alte Burg, die Burg Trautenfels, erworben, die einen passenden Rahmen für diese Schulungsstätte geben wird. Die ehrwürdige, grüne, freie Steiermark, die mit den kernigsten Menschenschlag der Ostmark birgt, die den härtesten Kampf mit dem Schuschnig-System [sic!] geführt hat und die vor einem Jahrhundert die Heimat des großen Volksfreundes und Reformers, des Erzherzogs Johann gewesen ist, erschien mir als Umwelt besonders geeignet dafür. Burg Trautenfels liegt in einer einzig herrlichen Landschaft, wo das Gebirge des Grimming die gewaltige Kulisse gibt. Sie werden natürlich in den Mauern der Burg nicht Zimmer modernster Art vorfinden, sondern z. T. Räume, die winkelig sind. Statt der Zentralheizung wird es vielleicht Ofenheizung geben. Aber ich meine, so eine alte Burg in herrlicher Lage und mit ihrer Tradition ist der richtige Ort, wo sich die Führung treffen kann, wo sie durch die örtliche Geschichte inspiriert wird, wo man sich über Großes unterhalten kann, über geschichtliche Menschenführung, Weltanschauung usw.«[24]

23 Ebd.
24 Ebd.

Dr. Dr. Kurt Timm, der persönliche Referent des Ministers, hielt in einem nicht näher datierten Aktenvermerk fest, dass er für die erste Führungsschulung auf Schloss Trautenfels nach Möglichkeit Reichsleiter Alfred Rosenberg gewinnen möchte, der nach der Eröffnung des Schulungszentrums durch Minister Ohnesorge den ersten Vortrag über weltanschauliche Fragen halten solle.[25] An solchen Überlegungen zeigt sich die Wichtigkeit des Projekts in Trautenfels.

Später wurden die Pläne für das Schloss in seiner Verwendung geändert. Von einer Schulungsstätte war nur mehr am Rande die Rede, vielmehr wollte Reichspostminister Ohnesorge dort ein internationales Zentrum der Nachrichtentechnik sowie den europäischen Postverein einrichten: »Das Grundstück soll seiner Zweckbestimmung nach in der Hauptsache als Tagungsstätte für internationale Verhandlungen und Besprechungen auf dem Gebiete des zwischenstaatlichen Nachrichtenwesens verwendet werden. Vordringlich soll das Schloß zur Vorbereitung und Durchführung der Verhandlungen zur Gründung des europäischen Postvereins dienen. Die Gründung dieses europäischen Postvereins unter Führung von Deutschland und Italien ist von nicht unerheblicher Tragweite für die politische und wirtschaftliche Neugestaltung Europas schon während des Krieges, da dieser Verein erstmalig alle europäischen Völker auf dem Gebiete des Nachrichtenwesens zusammenschließen und damit die Einheit Europas auf diesem Gebiete verwirklichen soll. Der Führer ist von der Schaffung des europäischen Postvereins durch mich und den Herrn Reichsminister des Auswärtigen unterrichtet. Der Plan hat die völlige Billigung des Führers gefunden.«[26]

Ohnesorge war, geprägt durch sein Physikstudium, äußerst technikinteressiert. Seine Passion galt der Nachrichtentechnik, aber auch der Atomforschung. So unterstützte er beispielsweise den Wissenschaftler Manfred von Ardenne beim Bau einer neuen Waffe in einer »Atomumwandlungsanlage«, obwohl der Postminister diesbezüglich von Hitler nicht ernst genommen wurde.[27]

25 BArch R 4701/13843, o. fol. – Dr. Dr. Kurt Timm wurde ab 1. November 1941 Präsident der Reichspostdirektion Berlin. 1942 folgte eine Honorarprofessur an der Universität Heidelberg. Vgl. Ueberschär (wie Anm. 18) S. 27.

26 BArch R 4701/13843, o. fol., Schreiben von Reichspostminister Ohnesorge an »den Herren Generalbevollmächtigten für die Regelung der Bauwirtschaft Herrn Reichsminister Dr.-Ing. Todt, Berlin W 8« am 5. September 1941, Zl. V c 6045-0 RPM T 2.

27 Vgl. Ueberschär (wie Anm. 18) S. 16.

Zustand des Schlosses beim Verkauf

In verschiedenen Schreiben wird der Zustand des Schlosses bzw. der umliegenden Anlagen (Garten, Fischteiche etc.) immer wieder als durchaus renovierungsbedürftig bezeichnet. Die beim Verkauf 80-jährige Gräfin hatte es offensichtlich in den letzten Jahren verabsäumt zu investieren. Man muss dabei jedoch bedenken, dass die NS-Riege aus Schloss Trautenfels offenbar etwas Besonderes machen wollte und dementsprechend die Pläne zur Erneuerung hoch angesetzt wurden: »Es sind jedoch neben einigen Umbauarbeiten gewisse innere und äußere Instandsetzungen sowie der Einbau von Heizungs-, Beleuchtungs- und sanitären Anlagen notwendig, um das Schloß, das namhafte Kunstwerke birgt, zu erhalten und in einen dem Ansehen des Reichs entsprechenden Zustand zu versetzen.«[28]

In einem Aktenvermerk vom 22. März 1941 hielt Amtsrat Walter Hahn fest: »Die miterworbenen beiden Nebenhäuser (Stöckel- und Bräuerhaus) befinden sich in einem verhältnismäßig brauchbaren Zustand.«[29]

In einer offensichtlich von der Reichspost in Auftrag gegebenen Schätzung der Liegenschaft Schloss Trautenfels im September 1941 heißt es zum Gebäude: »Schindel- und Blechdach erneuerungsbedürftig. Heizungsanlage unbrauchbar. Be- und Entwässerung primitiv. Elektrische Beleuchtung verbraucht. In den Haupträumen gut erhaltene Parkettböden. Ein großer Teil der Fußböden und die Fenster müssen erneuert werden. Teilweise künstlerisch wertvolle Kachelöfen und Türen. Das wertvollste im Gebäude sind die alten bemalten Decken mit Stuckrahmungen.«[30]

Nach einer Besichtigung des Schlossareals im Herbst 1941 schrieb der Reichspostdirektor von Graz am 25. November 1941 über den Zustand der Anlage: »Die Besichtigung des Schloßparkes und des Gärtnereibetriebes hat jedoch ergeben, dass die gärtnerischen Anlagen sich nicht im besten Zustande befinden und den Eindruck einer gewissen Verwahrlosung geben. Dieser Mangel ist allerdings nicht ausschließlich

28 BArch R 4701/13843, o. fol., Schreiben von Reichspostminister Ohnesorge an »den Herren Generalbevollmächtigten für die Regelung der Bauwirtschaft Herrn Reichsminister Dr.-Ing. Todt, Berlin W 8« am 5. September 1941, Zl. V c 6045-0 RPM T 2.

29 BArch R 4701/14215 Band 1, o. fol., A.V. von Walter Hahn am 22. März 1941, Zl. St r 6045-0 RPM (Trautenfels).

30 BArch R 4701/13843, o. fol., Wertschätzung der Liegenschaft Schloss Trautenfels, aufgestellt am 2.9.1941.

der Leistung Jukl's [= Pächter der Schlossgärtnerei] zuzuschreiben, sondern hat auch zum Teile seine Ursachen in den wirtschaftlichen und finanziellen Schwierigkeiten des Vorbesitzers.«[31]

Die Deutsche Reichspost übernahm nach Überprüfung der Personen die zwei wichtigsten Pachtverträge. Im Juli 1941 suchte Franz Jukl, 55 Jahre alt, seit 1923 im Dienst der Gräfin und seit 1930 Pächter der Schlossgärtnerei, um weitere Anstellung durch die Deutsche Reichspost an. Dabei bat er um Übernahme in ein Angestelltenverhältnis und dringende Reparatur der Glashäuser. Der Ortsgruppenleiter der NSDAP, Ortsgruppe Stainach, Stiegler, unterstützte dieses Ansuchen am 15. August 1941. Am 10. Dezember 1941 hielt der Reichspostminister fest, dass er keine Bedenken habe, den bisherigen Pächter der Schlossgärtnerei Franz Jukl als Gärtner für Schloss Trautenfels einzustellen.[32]

Ebenso suchte Rupert Leimböck um Übernahme seines Pachtvertrages der Fischereianlagen am Fuße des Schlosses an. Am 23. April 1941 wurde ihm die Übernahme des Vertrages zugesichert und vereinbart, dass der Pachtzins für 1941 zu einem Drittel an Anna Lamberg-Werndl gehe und zwei Drittel an die Deutsche Reichspost. Am Ende des Jahres suchte Leimböck um Verlängerung seines Vertrages um weitere fünf Jahre an, da dieser 1942 auslaufe. Der Verlängerung wurde ebenso zugestimmt und dabei festgehalten, dass – wie bisher auch mit der Gräfin vereinbart – ein Teil des Pachtzinses aus 35 kg Forellen und sechs Wildenten bestehe.[33]

Deutsche Reichsbahn versus Deutsche Post

Kurz nach der Unterzeichnung des Kaufvertrages kam ein neuer Aspekt hinzu, der möglicherweise den Verkauf durch die Lambergs beeinflusst hatte: nämlich Pläne der Deutschen Reichsbahn für eine neue Streckenführung der Gleise. Dazu sei nur kurz erwähnt, dass die Österreichi-

31 BArch R 4701/13843, o. fol., Ansuchen von Franz Jukl, bisheriger Pächter der Schlossgärtnerei, um weitere Anstellung durch die Deutsche Reichspost im Juli 1941.

32 BArch R 4701/13843, o. fol., Ansuchen von Franz Jukl um Verlängerung seiner Pacht als Schlossgärtner sowie Antwortschreiben und Zusage.

33 BArch R 4701/14215 Band 1, Zl. Kö 6045-0 RPM T 2, Verlängerung der Pacht des Fischers Rupert Leimböck.

schen Bundesbahnen 1938 durch die Deutsche Reichsbahn übernommen und neu strukturiert wurden. Dabei standen ausschließlich strategische Überlegungen im Vordergrund, wie z. B. die Begradigung von Strecken, um mit höherer Geschwindigkeit Transporte von Gütern und Personen durchführen zu können.[34]

Am 20. März 1941 wandte sich Walter Hahn per Eilschrift an den Referenten Kurt Timm im Postministerium die Liegenschaft Schloss Trautenfels betreffend: »Über Dr. Kammerlander, Graz, wird mir erneut bestätigt, dass es sich bei der besprochenen Auslegung eines 2. Streckengleises der Eisenbahnlinie Bischofshofen – Selzthal, durch die Teile der obenbezeichneten Liegenschaft betroffen werden würden, nur um Planungen handelt.«[35] Zu diesem Zeitpunkt sah die Angelegenheit noch harmlos aus. Dennoch hielt Timm zwei Tage später in einem eigenen Aktenvermerk fest: »Bei den Vorbesprechungen für den Ankauf von Schloß Trautenfels hat der Vertreter der Besitzerin, Graf Lamberg, gesprächsweise darauf aufmerksam gemacht, dass die auf der einen Seite des Schlosshügels in schätzungsweise 500 m Entfernung vorbeiführende Bahnstrecke Bischofshofen-Selzthal aus Gründen der einfacheren Linienführung nach der anderen Seite ungefähr in der gleichen Entfernung verlegt werden solle. Aus seinen Äußerungen konnte nicht geschlossen werden, dass dieser Bahnstreckenbau schon in nächster Zeit durchgeführt wird und dass das Schloß dann auf beiden Seiten von Bahnlinien umgeben ist.«[36] (Abb. 3)

Es folgte ein mit teilweise heftigen Worten geführter Briefwechsel zwischen der Reichsbahndirektion Linz und der Deutschen Reichspost wegen einer Besprechung zur geplanten zweiten Streckenführung der Bahn, die über Grundstücke rund um Schloss Trautenfels gehen sollte. Dabei wurde erwähnt, dass der Sohn von Anna Lamberg-Werndl die Verhandlungen führte, also auch zu einem Zeitpunkt als der Kaufver-

34 Vgl. Hans Sternhart: Die DRB-Zeit. Zweiter Weltkrieg und Nachkriegszeit (Besatzungszeit), in: Alfred Horn und Friedrich Rollinger (Hrsg.): Die Eisenbahnen in Österreich. Offizielles Jubiläumsbuch zum 150jährigen Bestehen. Wien 1986, S. 57-74. Roland Beier, Hans Sternhart: Deutsche Reichsbahn in Österreich 1938–1945 (-1953). Internationales Archiv für Lokomotivgeschichte. Bd. 14. Wien 1999.

35 BArch R 4701/14215 Band 1, o. fol., Eilschrift offensichtlich von Hahn an Timm, Berlin W 66, am 20. März 1941.

36 BArch R 4701/14215 Band 1, o. fol., A.V. von Referent Timm am 22. März 1941 zu den Planungen der Bahn rund um Schloss Trautenfels.



Abb. 3 Plan der Deutschen Reichsbahn zu einer Streckenführung nördlich des Schlosses, Bundesarchiv R 4701/14215
© Bundesarchiv Berlin

trag bereits unterschrieben war. Die Reichsbahndirektion Linz teilte dem Reichspostministerium in einem Schreiben am 26. März 1941 mit, dass sie »für die Errichtung des neuen Bahndammes und Umlegung der Strasse, Teilflächen im Gesamtausmaß von ungefähr 10.000 m²« benötige.[37] Der Quadratmeter Fläche werde mit dem ortsüblichen Preis von 40 Pfennigen bezahlt (also insgesamt 4.000 RM).

Nachdem eine Begehung endlich zustande gekommen war, gipfelte die Aufregung – zumindest schriftlich festgehalten – in einem Schreiben des Präsidenten der Reichspostdirektion am 5. Mai 1941: »In der Richtung der stattgefundenen Begehung von Westen kommend, würde die Bahnstrecke Schloßgrund erreichend, einen 173 m langen Tunnel durchlaufen, ganz knapp am Schloß vorbeiführen und mitten über die

37 BArch 4701/14215 Band 1, Zl. 8110-7, Schreiben der Reichsbahndirektion Linz am 26. März 1941 an das Reichspostministerium, z.H. des Herrn Dr. Timm.

Fischteiche hinweg die Besitzgrenze dort verlassen, wo sich der Grimmingbach mit der Straße kreuzt. Die Straße soll hier wegen der Unterführung der Bahnstrecke eine 8 m hohe Aufsämmung [sic!] erfahren. Allein vom ästhetischen Gesichtspunkte aus betrachtet, müsste alles unternommen werden, um die Verwirklichung dieses Bahnbauprojektes zu verhindern.

Man stelle sich dieses herrliche Schloß aus der Spätrenaissancezeit der Steiermark vor, an dem ganz knapp ein doppelgeleisiger Eisenbahnstrang mit ständiger Rauch- und Lärmentwicklung, führt, dann das Schloßgelände, das eine Verstümmelung durch den mitten durch die schönen Schloßteiche führenden Bahndamm erfahren wird und dazu noch eine 8 m hohe Aufdämmung der Straße, wodurch zum Teil der schöne Anblick des Schlosses eingeschränkt wird, dann muss man sich wohl fragen, wieso ein solches Projekt überhaupt ernstlich in Frage kommen konnte. Daß bei der Verwirklichung des Bahnbauprojektes eine ungeheure Entwertung des Schlosses eintreten würde, liegt auf der Hand.«[38]

Hier könnte also – neben den Schulden – ein weiterer Punkt im Verkauf des Schlosses durch die Familie Lamberg zu sehen sein. Sie wussten über das Bahnprojekt seit längerem Bescheid.[39] Das Schloss wäre später, mit der neuen Bahntrasse, sicher schwerer zu verkaufen gewesen und hätte gewiss nicht mehr diesen Preis erzielt. Und die Familie Lamberg hätte sich wohl auch nicht dermaßen vehement gegen so ein Projekt wehren können wie die Deutsche Reichspost. Dass auch diese zum Teil überrumpelt wurde, geht aus demselben oben erwähnten Schreiben hervor. »Bei der kommissionellen Begehung wurde festgestellt, daß auf der den Teichen zugekehrten Seite des Bergrückens, eine große Anzahl von Bäumen gefällt wurde. Die Vertreter der Deutschen Reichsbahn (Neubaustelle Stainach) erklärten sich dazu auf Grund des ihnen zustehenden Rechtes auf Enteignung und eines vom Innenministerium ergangenen

38 BArch 4701/14215 Band 1, Zl. IV C 1 6045-0 T 2, Schreiben des Präsidenten der Reichspostdirektion am 5. Mai 1941 betreffend den Bahnbau über die Liegenschaft Schloss Trautenfels, Sachbearbeiter: Dr. Rainer.

39 BArch 4701/14215 Band 1, Zl. 8110-7, in dem Schreiben der Reichsbahndirektion Linz am 26. März 1941 an Dr. Dr. Timm wurde festgehalten: »Bereits am 17.1.1941 haben wir die Besitzerin schriftlich verständigt, daß wir für den Bau des 2. Streckengleises der Linie Bischofshofen–Selzthal, Teilflächen ihres Besitzes in Anspruch nehmen müssen.«

Erlasses berechtigt, solche Maßnahmen durchzuführen, auch ohne erst den Eigentümer um seine Zustimmung fragen zu müssen. Ferner sind auf Schloßgrund in der Nähe der Teiche Bahnschwellen und Holzpfosten abgelagert, und auf dem Bergrücken in westlicher Richtung vom Schlosse ist eine Baubaracke im Entstehen, die zu einem kleinen Teil auf Schloßgrund steht.«[40]

In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass sich die Deutsche Reichspost offensichtlich mit Josef Lamberg, dem Sohn von Anna Lamberg-Werndl, besprach und denselben Sachverständigen wie die Grafenfamilie zu Rate ziehen wollte.[41]

Die Postdirektion Graz bezog hier Landeskonservator Semetkowsky mit ein, der sich seinerseits an das Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Unterricht wandte, um das Bauprojekt zu verändern. Dabei wurde die Herstellung eines seichteren Bogens bei der Gleisführung, oder die Anlage eines Tunnels durch den Burghügel oder eine großräumigere Umfahrung diskutiert.[42]

Das Bauprojekt wurde jedoch nicht realisiert, da wohl die Baudauer zu lang und der Materialaufwand zu kostspielig war.

Geplante Um- und Ausbauten des Schlosses durch die Deutsche Post

Die Führungsriege der Deutschen Post plante im großen Stil die Ausstattung von Schloss Trautenfels. Die Firma »Württemberger Vereinigte Möbelfabriken Schildknecht und Rall & Gerber A.G. Stuttgart« wurde mit der allgemeinen Planung der Umbauarbeiten auf Schloss Trautenfels

40 BArch 4701/14215 Band 1, Zl. IV C 1 6045-0 T 2, Schreiben des Präsidenten der Reichspostdirektion am 5. Mai 1941 betreffend den Bahnbau über die Liegenschaft Schloss Trautenfels, Sachbearbeiter: Dr. Rainer.

41 BArch 4701/14215 Band 1, Amtsrat Walter Hahn in einem Schreiben an Referenten Timm am 22. März 1941: »[...] dass es zweckmäßig sein dürfte, mit dem in dem anliegenden Schreiben genannten Sachverständigen des Grafen Lamberg u. U. in Verbindung zu treten, da wir in der Angelegenheit starke gemeinsame Interessen haben und da der Genannte als guter Sachverständiger gelobt wird.«

42 BDA, Landeskonservatorat für Steiermark, Akt Pürgg-Trautenfels, Schloß Trautenfels I., Schreiben von Semetkowsky an Herrn Ministerialdirigenten DDr. h. c. Robert Hiecke im Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Unterricht am 5. Mai 1941, Zl.: 494/6-1941 sowie ein Amtsvermerk, offensichtlich von Semetkowsky, am 4. Juni 1941, Zl.: 595/8-41.

beauftragt. Die meisten Angebote und Auftragserteilungen zur Innenausstattung liefen von nun an über die Firma Schildknecht. So leitete am 11. Juli 1941 die Wiener Reichspostdirektion ein Angebot der Wiener Porzellanmanufaktur Augarten für drei verschiedene Service als Essgeschirr für Trautenfels weiter, darunter z. B. das so genannte Liechtensteinservice, Barock, welches für Karl VI entworfen worden war – Lieferzeit: 1 Jahr. Fünf Tage später wurde Gustie Ohnesorge schriftlich vom Reichspostministerium gebeten, bei der Auswahl des Geschirrs behilflich zu sein.[43] Ebenso bat man sie, die Auswahl von Steppdecken mit Kunstseidenbezug und Wollvliesfüllung oder Daunenfüllung vorzunehmen.[44] (Abb. 4) Desgleichen erfolgten Anfragen zu echten Orientteppichen, Kachelöfen, Marmormosaikböden etc. Wegen der langen Lieferzeiten und kriegsbedingten Verzögerungen scheint so gut wie nichts von den Angeboten und Bestellungen in Trautenfels eingetroffen zu sein.

Das Bauvorhaben wurde jedoch im Frühjahr 1942 gestoppt. Die Ausnahmegenehmigung für das Bauvorhaben war vom Generalbevollmächtigten für die Regelung der Bauwirtschaft, Reichsminister Speer, im April 1942 zurückgezogen worden: »Es ist infolgedessen zur Zeit meine Aufgabe, das gesamte Bauschaffen dahingehend zu überprüfen, daß alle noch vorhandenen Möglichkeiten ausnahmslos den Belangen der Kriegsführung und Rüstung dienstbar gemacht und alle anderen nicht unmittelbar damit zusammenhängenden Dinge zurückgestellt werden. Ich muß Sie deshalb bitten, die Bauarbeiten an Schloß Trautenfels einzustellen, bin aber gern bereit, Sie bei der Durchführung dieses Baues bevorzugt zu unterstützen, sobald die Lage dies zuläßt.«[45]

Reichspostminister Ohnesorge schlug vor, auf Haus Frohsdorf bei Wiener Neustadt auszuweichen und dort das genannte Schulungszentrum aufzubauen. Am 24. April 1942 erläuterte jedoch der Generalbevollmächtigte für die Regelung der Bauwirtschaft, Reichsminister Speer,

43 BArch R 4701/13843, o. Zl., Schreiben der Wiener Reichspostdirektion bezüglich eines Angebots der Wiener Porzellanmanufaktur Augarten am 11. Juli 1941 sowie Schreiben von Dr. Timm, Reichspostministerium, an Gustie Ohnesorge am 16. Juli 1941.

44 BArch R 4701/13843, o. Zl., Schreiben am 19. September 1941 von der Firma Schildknecht, Stuttgart, die den allgemeinen Auftrag zum Umbau und zur Ausstattung des Schlosses erhalten hatte, an Gustie Ohnesorge.

45 BArch 4701/14215 Band 2, Nr. GB 0/42/16/41-IX, Schreiben von Reichsminister Speer an Reichspostminister Ohnesorge am 5. März 1942.

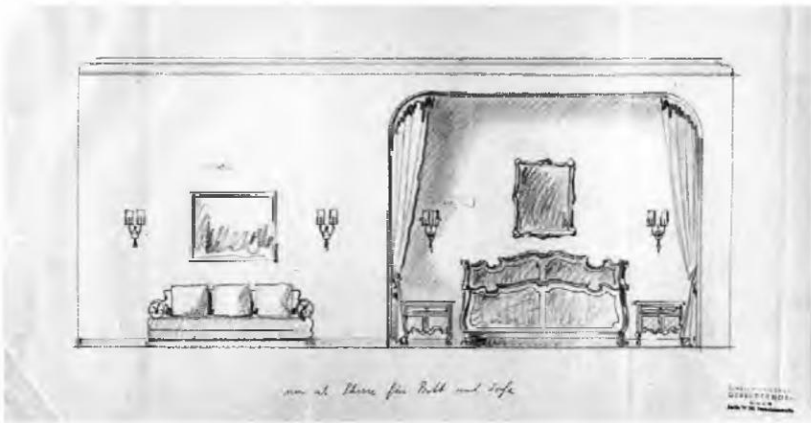


Abb. 4 Skizze des Schlafzimmers des Reichspostministers, Bundesarchiv R 4701/14215
© Bundesarchiv Berlin

dass für dieses Bauvorhaben vor allem Metallarbeiter (Rohrverlegung für Heizung) beschäftigt werden müssten, die jedoch allesamt für den Krieg eingezogen seien. Es fehle auch an Material wie Gussstahlradiatoren, dessen Rohmaterial ebenfalls für die Rüstungsindustrie gebraucht wurde.

An der Innenausstattung von Schloss Trautenfels wurde trotzdem weitergeplant, so wurden z. B. die drei Kunstmaler Prof. F. Doll, Franz Köck und R. Streit am 20. Oktober 1942 nach Berlin zu einer Besprechung eingeladen. Sie sollten »Bildnisse als ganze Figuren in einer Landschaft stehend« malen. Neben dem Führer sollten Friedrich der Große und Prinz Eugen stehen.

Das endgültige Aus für den Umbau des Schlosses wurde mit Ende des Jahres 1943 festgehalten: »Das Bauvorhaben ›Umbau Schloss Trautenfels zu einer Tagungs- und Kongressstätte der DRP‹ wurde im Rj 1942 eingestellt und wird mit Ende des Rj 1943 endgültig abgeschlossen. Der Zeitpunkt der Weiterführung ist nicht abzusehen. Sollte die Wiederaufnahme der Bauarbeiten für andere Zwecke notwendig werden, so wird die Zuweisung von Mitteln neuerlich beim RPM beantragt werden.«[46]

46 BArch 4701/14215 Band 2, Schreiben der Reichspostdirektion in Graz an das Bauverwaltungsbüro des RPM, Berlin W 66 am 20. Juni 1944, Zl. IV D V 2 6006-0.

Es muss wohl offen bleiben, von wem der Verkauf des Schlosses angeregt wurde. Mehrere Gründe sprechen jedoch gegen eine Rückgabeforderung: Anna Lamberg-Werndl gehörte keiner verfolgten Personengruppe an. Die Kaufverhandlungen waren langwierig und von gegenseitigen Zugeständnissen geprägt. Laut Archivalien haben die Verhandlungen hauptsächlich die vier erwachsenen Kinder der Gräfin geführt. Dieselben Töchter verkauften 1953 den Rest der Grund- und Waldstücke. Spätestens zu diesem Zeitpunkt hätten die Nachkommen einen Rückstellungsantrag auf Schloss Trautenfels stellen können.

Karin Leitner-Ruhe, »But one has to snap up whatever one can.« On the Sale of the Trautenfels Castle in 1941 by the Lamberg Family to the German Reichspost

In 1941 the Trautenfels Castle in the Enns Valley was sold by its owner Anna (countess) Lamberg-Werndl, and her four adult children to the German Reichspost. In the 1920s and 1930s numerous liens had accumulated against the estate. Reichspost Minister Wilhelm Ohnesorge's interest in the Renaissance castle was twofold: he wanted to set up a training center for his leaders and to install both an international center for telecommunication engineering and the European postal association. Due to the late stage of the war, he was unable to realize his plans.

»...obwohl ich überhaupt keine Zugeständnisse gemacht habe und meine gesamtdeutsche Einstellung den Fachkollegen durchaus bekannt ist...«
Anmerkungen zu Karl Haiding (1906–1985)

Ursula Mindler

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit der Person des im Amt Rosenberg tätig gewesenen Volkskundlers Karl Haiding (1906–1985) sowie seinem Verhältnis zum Nationalsozialismus. Es wird der Frage nachgegangen, inwieweit der Systembruch 1945 auch einen biographischen Bruch für Karl Haiding bedeutete. Basis der Forschungen bildet dabei (neben bereits bekannter Sekundär- und Primärquellen) erstmals zugängliches Material aus dem privaten und wissenschaftlichen Nachlass von Karl Haiding.

Der Volkskundler Dr. Karl Haiding, der in der NS-Zeit in hoher Funktion im *Amt Rosenberg* tätig gewesen war, hat seine nationalsozialistische Einstellung Zeit seines Lebens nicht geleugnet, ebenso wenig Hehl machte er aus seinem Bedauern über den Verlust des Amtes, das er zur Zeit des Nationalsozialismus inne gehabt hatte, und seine persönliche Frustration über das Unvermögen, seine wissenschaftliche Karriere nach Kriegsende im klassischen Sinne fortsetzen zu können. Diese Haltung spiegelt sich auch in seiner Korrespondenz, so zum Beispiel im Jahre 1974, als er einer Freundin schrieb: »Vor einigen Jahren [1971] hat man mich sogar zum Honorarprofessor für Volkskunde an der Universität [Graz] ernannt. Im Falle Volkskunde ist es für Österreich die erste derartige Ernennung, dies, obwohl ich überhaupt keine Zugeständnisse

gemacht habe und meine gesamtdeutsche Einstellung den Fachkollegen durchaus bekannt ist. Wegen der vielen Hemmnisse befriedigt das Erreichte nur den Verhältnissen entsprechend, jedoch nicht als Lebensleistung. Aber wem aus unserer ›verheizten Generation‹ ergeht es besser?«[1] Stand in Gesellschaft und Wissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem sein ehemaliger (im *SS-Ahnenerbe* tätig gewesener) Konkurrent, der Wiener Universitätsprofessor Richard Wolfram,[2] im Mittelpunkt, so darf dies nicht über Haidings Machtfülle während der NS-Zeit wie auch seine gute Position in Bezug auf wissenschaftliche Aktivitäten und Netzwerke nach 1945 hinwegtäuschen.

Der vorliegende Aufsatz versteht sich als Zwischenbericht eines Forschungsprojekts zur Person Karl Haiding. Nach einer kurzen Skizzierung des Forschungsstands wird die Biographie Haidings, vor allem hinsichtlich ihrer NS-Bezüge, thematisiert. Dieser Zugang erfolgt aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive – eine Auswertung des Inhalts der volkskundlichen Arbeit Haidings kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden. Die Frage nach den privaten wie beruflichen Netzwerken, die ein wesentlicher Bestandteil von Haidings Wirken wa-

1 Karl Haiding an Hedwig von Lölhöffel, Stainach, 3.10.1974. Universalmuseum Joanneum (UMJ), Schloss Trautenfels (Trautenfels), Nachlass (NL) Karl Haiding (KH). Der Nachlass von Karl Haiding ist derzeit weder öffentlich zugänglich, noch wissenschaftlich erschlossen. Die Quellennachweise beziehen sich daher auf den gesamten Nachlass, dessen Erschließung jedoch geplant ist. Die Basis des vorliegenden Aufsatzes bildet ein Forschungsprojekt zu Karl Haiding, das von der Autorin 2009 im Auftrag des Ludwig Boltzmann Instituts für Gesellschafts- und Kulturgeschichte Graz für das Landesmuseum Joanneum (heute UMJ) durchgeführt wurde. Unter Sichtung des Nachlasses sollte dabei eine möglichst vollständige Biographie des Volkskundlers bezüglich seiner nationalsozialistischen Vergangenheit erstellt werden. Vgl. Ursula Mindler: Dr. Karl Haiding. Eine biographische Skizze. Unveröffentlichter Projekt-Abschlussbericht. Graz 2009. Dank gilt vor allem Uwe Baur, Stefan Benedik, Swen Uwe Devantier, Ulrike Kammerhofer-Aggermann, Katharina Krenn, Gerald Lamprecht, Ernst Mindler und Eduard Staudinger. – Der vorliegende Aufsatz erscheint in englischer Sprache 2010 im Böhlau Verlag in: Helmut Konrad (Hg.): Mapping Contemporary History 2.

2 Wolfram war von 1939 bis 1945 und von 1959 bis 1972 Universitätsprofessor in Wien. Zu Wolfram vgl. u.a. Ulrike Kammerhofer-Aggermann: In memoriam Richard Wolfram (1901–1995), in: Volkskunde und Brauchtumspflege im Nationalsozialismus in Salzburg (= Salzburger Beiträge zur Volkskunde, 8). Salzburg 1996, S. 399–400; Olaf Bockhorn (Hg.): Kulturelles Erbe und Aneignung. Festschrift für Richard Wolfram zum 80. Geburtstag. Wien 1982.

ren, ist Gegenstand weiterer Forschungen, weshalb sie hier nur gestreift werden kann.

In den letzten Jahren erschienen einige Bahn brechende, sehr reich mit Quellen belegte und sorgfältig recherchierte Studien zur Frage der Rolle der (österreichischen) Volkskunde während und nach der Zeit des Nationalsozialismus.[3] Zu Karl Haiding liegt bislang jedoch keine ausführliche Biographie vor. Hinweise zu seiner Person finden sich neben der bereits genannten Literatur immer wieder in kleineren Aufsätzen[4] – ebenso existieren (im Regelfall ohne Nennung der Quellen) biographische Skizzen anlässlich diverser Jubiläen[5] oder im Rahmen größerer Studien;[6] die einzige umfassendere und ausführlich belegte Fallstudie findet sich bei James Dow und Ulrike Kammerhofer-Aggermann.[7] Höchst

3 Z.B. für den österreichischen Raum Olaf Bockhorn: Der Kampf um die »Ostmark«. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Volkskunde in Österreich, in: Gernot Heiß, Siegfried Mattl, Sebastian Meissl u.a. (Hg.): Willfährige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938 bis 1945. Wien 1989, S. 17–38; Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (= Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, 43). Wien, Köln, Weimar 1994; Hannjost Lixfeld: Folklore and Fascism. The Reich Institute for German Volkskunde. Bloomington, Indianapolis 1994; James R. Dow, Olaf Bockhorn: The Study of European Ethnology in Austria. Ashgate 2004.

4 Vgl. Wolfgang Brückner: Bildgebrauch und Kreuzzug gegen die Bauern im 13. Jahrhundert. Oder die Nazis in Stedingen, in: Bayerische Blätter für Volkskunde 15, 1988, S. 91–97. Allerdings führt Brückner – auf den sich später sämtliche ForscherInnen berufen – keinen einzigen Quellenbeleg an.

5 Z.B. Sepp Walter: Karl Haiding 75 Jahre, in: Volker Hänsel, Sepp Walter (Hg.): Volkskundliches aus dem steirischen Ennsbereich. Festschrift für Karl Haiding zum 75. Geburtstag (= Schriftenreihe des Landschaftsmuseums Schloss Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 1). Liezen 1981, S. 11–18; leider ohne Belege, aber durch Jontes' persönliche Freundschaft mit Karl Haiding von besonderem Interesse: Günther Jontes: Zum 100. Geburtstag von Karl Haiding. Gedanken zu Leben, Werk und Wesen des Volkskundlers, in: Da schau her 27/4, 2006, S. 13–22. Quellengesättigt aber dennoch nicht fehlerfrei Elfriede Moser-Rath: Haiding, Karl, in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Band 6. Berlin, New York 1999, S. 383–385.

6 Z.B. Dow, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 159–168.

7 James Dow, Ulrike Kammerhofer-Aggermann: Austrian Volkskunde and National Socialism. The Case Study of Karl Haiding, born Paganini, in: The Folklore Historian 22, 2005, S. 35–57. S.a. Ulrike Kammerhofer-Aggermann: Karl Haiding – vor 100 Jahren geboren. Ein Leben in dunkler Zeit, in: Märchenspiegel 17/4, 2006, S. 40–45.

wertvoll – wenn auch natürlich sehr subjektiv und mit der gebotenen Quellenkritik zu lesen – sind die persönlichen Erinnerungen von Doris Sauer, die in den Jahren 1942 und 1943 sowie erneut ab 1983 Mitarbeiterin Haidings gewesen war.[8] Auf sie stützt sich auch ein Großteil der bereits angeführten Literatur. Neue Eindrücke und Erkenntnisse konnten nun durch die erstmals mögliche Sichtung des privaten und wissenschaftlichen Nachlasses[9] von Karl Haiding gewonnen werden.

»Mein Weg zur Volkskunde kam von der Volkstumspflege und Grenzlandarbeit...«

Karl Haiding wurde am 3. Juli 1906 als Carlo Cyrill Andreas Paganini in Wien geboren. Über sein familiäres Umfeld ist außer dem Umstand, dass sein Vater Bauunternehmer in Wien war, wenig bekannt. Nach eigenen Angaben war Haiding 1923 und 1924 Mitglied der NSDAP Wien und vorübergehend auch Ortsgruppenleiter.[10] Nachdem sich die österreichische NSDAP zersplittert hatte, trat er 1924 zum *Freikorps Oberland*[11] über, dem er aktiv bis 12. März 1929 angehörte, also bis zu seinem Ein-

8 Doris Sauer: Erinnerungen. Karl Haiding und die Forschungsstelle »Spiel und Spruch« (=Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse, 6). Wien 1993.

9 Vgl. Anm. 1.

10 Lebenslauf Karl Haiding, 14.6.1939. Bundesarchiv Berlin (BA) NS 15/717. – Es handelt sich hierbei wohl um eine Vorläuferbewegung der NSDAP-Hitlerbewegung, wie sie sich dann 1926 in Wien konstituierte. – In den meisten Akten scheint die Mitgliedsnummer 3.332.498 auf, Jontes gibt 26.787 an. Jontes (wie Anm. 5), S. 14. Der bislang einzige Beleg, auf dem »26.787« aufscheint, ist ein Schreiben von Gauleiter Frauenfeld an die Mitglieder-Sammelstelle vom 26.1.1938. BA, ehemals (ehem.) Berlin Document Center (BDC), Parteikorrespondenz (PK), Haiding Karl geb. 3.7.1906. Laut Auskunft des Wiener Stadt- und Landesarchivs (WStLA) scheint Haiding in Wien »weder in den Strafakten des Landesgerichts noch in den bei uns befindlichen Gauakten der Wiener Ortsgruppen auf«. Schreiben von Dr. Rigele an die Verfasserin, Wien, 21.1.2009.

11 Das Freikorps Oberland verfolgte völkische Ziele und kooperierte eng mit der NSDAP. Der daraus hervorgegangene Bund Oberland bildete ab 1921 den Kern der Sturmabteilung (SA) in Bayern. Vgl. »Historisches Lexikon Bayerns«, http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44349 (aufgerufen am 2.2.2010).

tritt ins Bundesheer.[12] Aus diesem wurde er eigenen Aussagen zufolge wegen seiner nationalsozialistischen Gesinnung im Juli 1933 entlassen,[13] woraufhin er der nunmehr verbotenen NSDAP beitrat.[14]

1926 legte Haiding an der *Technisch-gewerblichen Bundeslehranstalt* in Wien die Reifeprüfung ab und begann – noch ohne an der Universität inskribiert zu sein – mit seinen wissenschaftlichen Forschungen, wobei er sich hauptsächlich mit dem »brauchtümlichen Kinderspiel und dessen Herkunft, ebenso aber auch mit dem Volksliede, mit volkstümlichen Sprüchen, Reimen und Bräuchen« beschäftigte.[15] Seine »volkskundlichen Feldforschungen« führte er im Burgenland durch, wo er ausgesuchte Dörfer besuchte und sich mit Kinderlied, Kinderspiel, »Volkstanz« und »Volkserzählung« auseinandersetzte.[16]

Schilderungen seines »völkischen Erwachens« finden sich des Öfteren in seiner Korrespondenz und führen vor Augen, wie – mit Pierre Bourdieu gesprochen – »hinter der autobiographischen Erzählung immer zumindest teilweise ein Interesse an der Sinngebung steht«.[17] So sind Ego-Dokumente wichtige Quellen, geben sie doch Einblick in Erinnerungsvorgänge, Verarbeitungsmuster, Bewältigungsstrategien und

12 Lebenslauf Karl Haiding, 14.6.1939. BA NS 15/717. S.a. Lebenslauf Karl Haiding, 23.4.1937. BA, ehem. BDC, RK/Personalakten d. staatl. Hochschule, Haiding Karl; s.a. Dienstbestätigung, 10.5.1933. BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl geb. 3.7.1906.

13 1937 schilderte Haiding dies ausführlicher: »Während meiner Militärdienstzeit war ich nicht Parteimitglied, da ich mich jedoch weigerte die Erklärung gegen die NSDAP, die uns im Herbst 1932 vorgelegt wurde, zu unterschreiben und da ich auch sonst für den Nationalsozialismus eintrat, wurde ich mit vielen Kameraden im Juli 1933 aus politischen Gründen entlassen. Erst nach meiner Entlassung trat ich in die NSDAP wieder ein.« BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl, geb. 3.7.1906.

14 Eidesstattliche Erklärung Haidings, undatiert. BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl, geb. 3.7.1906.

15 Gutachten von Edmund Mudrak, 1.8.1955. Steiermärkisches Landesarchiv (StLA), Landesregierung (L.-Reg.) Ha 65 a 1970/1980. Zu Mudrak (1894–1965) – Anhänger der »Wiener mythologischen Schule« – s.a. Olaf Bockhorn: Von Ritualen, Mythen und Lebenskreisen. Volkskunde im Umfeld der Universität Wien, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 477–526, hier S. 500–501.

16 Vgl. auch Bestätigung von R. Dechant, 6.6.1955. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/1980.

17 Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998, S. 76. Vgl. auch Reinhard Sieder: Gesellschaft und Person. Geschichte und Biographie. Nachschrift, in: Reinhard Sieder (Hg.): Brüchiges Leben. Biographien in sozialen Systemen. Wien 1999, S. 234–264; vgl. Jürgen Straub: Identität, in: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Bd. 1. Stuttgart, Weimar 2004, S. 277–303.

Handlungsdispositionen.[18] In diesem Sinne ist auch Haidings Korrespondenz zu sehen, in der sich immer wieder Bemerkungen über sein steigendes Interesse an der Volkskunde finden, wobei er keine Unterscheidung zwischen seinem »völkischen Erweckungserlebnis« und seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Volkskunde als Disziplin vornahm: »Mein Weg zur Volkskunde kam von der Volkstumspflege und Grenzlandarbeit.[19] Dies ist heute [1975], da unser Fach umstürzlerisch bedrängt ist, [20] wieder von besonderer Bedeutung.«[21] Jahre zuvor hatte er seinem Freund und Kollegen Gottfried Henßen[22] geschrieben: »Aus Kreisen der Jugendbewegung heraus, der ich seit 1924 auch organisatorisch angehörte, hatte ich in Wien einen Arbeitskreis junger Menschen geschaffen, die vor allem volkskundlich sehr angeregt waren, sich aber auch mit vielen anderen Fragen beschäftigten. Wir pflegten besonders Volkslied und Volkstanz und führten durch Jahre eine volkskundlich unterbaute Grenzlandarbeit im Burgenlande durch. Diesem Kreis gehörten unter anderem Mitglieder des österr. Wandervogels[23] und des

18 Christiane Lahusen: Zur autobiographischen Interpretation von Diskontinuitäten. Methodische Anmerkungen, in: Potsdamer Bulletin für Zeithistorische Studien 42, 2008, S. 22–26, hier S. 24.

19 Die »Grenzlandarbeit« bezog sich hier auf das Burgenland, dem Haiding als einer von mehreren ForscherInnen wissenschaftliches Interesse entgegen brachte. Vgl. Arthur Haberlandt: Volkskunde des Burgenlandes. Hauskultur und Volksfest. Wien 1935.

20 Diese »umstürzlerische Bedrängung« empfand er in mehrerlei Hinsicht – vor allem aber auch in sprachlicher: »Es wird übrigens sogar der Begriff Volk als belastet umkämpft.« Brief Karl Haidings an Friedl Mudrak, Stainach, 25.11.1969. UMJ, Trautenfels, NL KH.

21 Brief Karl Haidings an Karl Dietrich, Stainach, 14.3.1975. UMJ, Trautenfels, NL KH.

22 Henßen war Leiter des Zentralarchivs der deutschen Volkserzählung und ein enger Vertrauter Haidings. Haiding sandte ihm sogar einen Brief, in dem er sich über die »Verpflichtung zur Ausmerzung des Nazismus« im Nachkriegsösterreich beschwerte, mit der Bemerkung »Bitte diesen Zettel zu vernichten«. UMJ, Trautenfels, NL KH.

23 Auf der Homepage des ÖWV heißt es: »Der Österreichische Wandervogel (ÖWV) wurde [...] nach dem Vorbild des deutschen Wandervogels [...] ins Leben gerufen. Die Grundidee [...] war schon das Wandern an sich, aber daneben waren Fahrt, Gemeinschaft, Singen, Naturverbundenheit, Tanz und Abstinenz genauso prägenden Merkmale. [...] Zu dieser Zeit war der ÖWV geprägt durch ein reges Interesse an Fragen wie Volkskunde und Volkstumspflege. [...].« Verweise zur Nähe des ÖWV zum völkischen/deutschnationalen Milieu fehlen. Siehe www.wandervogel.at/gruppierungen/geschichte (aufgerufen am 2.2.2010).

deutschen Schulvereins Südmark[24] (österr. Entsprechg. [Entsprechung] des VDA[25]) an. [...] Meine Absicht, alljährlich wieder in die volksdeutschen Siedlungen zu fahren, blieb unausgeführt.«[26]

Die in diesem Umfeld gelegten Grundsteine für Netzwerke überdauerten sämtliche politische Umbrüche: Bis zu seinem Tode traf sich Haiding regelmäßig mit Mitgliedern seiner ehemaligen *Hitlerjugend*-Gruppe[27] und stand in Kontakt mit den *Wandervogel*-Mitgliedern.[28] Von 1929 bis 1933/34 studierte Haiding in Wien Volkskunde, Völkerkunde und Urgeschichte und gehörte zum Schüler- und Schülerinnenkreis um Universitätsprofessor Arthur Haberlandt (1889–1964).[29] Diesem Umfeld entstammte wiederum der Kreis der »Sprachinselforscher«[30] (Erforschung der »deutschen Sprachinseln im Osten«), dessen Mitglieder oftmals in der *Jugendbewegung* aktiv gewesen waren und dem auch Haiding und Wolfram angehörten.[31]

24 Der Deutsche Schulverein Südmark war ein deutschnationaler, »völkischer Schutzverein« und beanspruchte ab 1925 die Führung innerhalb der »nationalen Schutzarbeit«. Andreas Streibel: Die nationale Schutzarbeit in Österreich 1880–1938. Politische und bewusstseinsgeschichtliche Aspekte. Unveröffentlichter Projektbericht, Sigless, o.J. (1995), S. I. S.a. Heidrun Zettelbauer: »Die Liebe sei Euer Heldentum«. Geschlecht und Nation in völkischen Vereinen der Habsburgermonarchie. Frankfurt am Main u.a. 2005.

25 Der Verein für das Deutschtum im Ausland (VDA, ab 1933 Volksbund für das Deutschtum im Ausland) ging 1908 aus dem 1881 in Berlin gegründeten Allgemeinen Deutschen Schulverein hervor. Streibel (wie Anm. 24), S. I. S.a. die Einträge zum VDA in Ingo Haar, Michael Fahlbusch (Hg.): Handbuch der völkischen Wissenschaft. Personen – Institutionen – Forschungsprogramme – Stiftungen. München 2008.

26 Haiding an Henßen, 20.10.1957. UMJ, Trautenfels, NL KH. S.a. Haiding an Henßen, 21.10.1957: »Wir bildeten in der ›Volkschaft‹ des Österr. Wandervogels unter meiner Führung eine gesonderte Gruppe.« UMJ, Trautenfels, NL KH.

27 Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 36.

28 Vgl. sämtliche Korrespondenz; s.a. Wandervogel-Rundbriefe in UMJ, Trautenfels, NL KH. Vgl. Sauer (wie Anm. 8), S. 172. Die Freundschaften innerhalb der Wandervogel-Gruppen verliefen allerdings nicht immer konfliktfrei. Vgl. auch Mindler (wie Anm. 1), S. 53.

29 Zu Michael und Arthur Haberlandt s.a. Bockhorn (wie Anm. 15), S. 501–510.

30 Vgl. dazu auch: Walter Kuhn: Eine Jugend für die Sprachinselforschung. Erinnerungen, in: Jahrbuch der schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 23, 1982, S. 225–278.

31 Bockhorn (wie Anm. 15), S. 508. S.a. Haiding an Henßen, 7.4.1952. UMJ, Trautenfels, NL KH.

Noch unter seinem Geburtsnamen Paganini trat Haiding 1933 der NSDAP bei.[32] In der NSDAP-Gaukartei findet sich sein Eintrag mit der Nr. 3.332.498 und dem Aufnahmedatum 1. Dezember 1933.[33] Zu diesem Zeitpunkt war die NSDAP in Österreich verboten, Haiding galt somit als »Illegaler« und war als solcher aktiv, v.a. im Bereich der »kulturellen Führerschulung« in HJ-Lagern sowie durch das Verfassen von Beiträgen über »Volkstumsarbeit«, »Volkslied«, Spiele und Märchen für nationalsozialistische Schulungshefte.[34]

Da er »als deutscher Volkskundler keinen italienischen Namen tragen«[35] wollte, ließ er, rechtswirksam ab 19. Februar 1935,[36] seinen Nachnamen »aufnorden«, indem er sich von »Paganini« in »Haiding« umbenannte, weil – so seine Argumentation – die Kirche »früher die ländliche Bevölkerung, die das Christentum nicht annehmen wollte, als

32 Eidesstattliche Erklärung Haidings, undatiert. BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl geb. 3.7.1906. Vgl. FN 10 und 13.

33 BA, ehem. BDC, NSDAP-Gaukartei. Aktenvermerk für den Reichsleiter, 4.1.1943. BA NS 8/260, 54. Vgl. FN 10 und 13. Die hohe Mitgliedsnummer erklärt sich aus der rückwirkenden Datierung 1938. Vgl. Lebenslauf von Karl Haiding, 14.6.1939. BA NS 15/717. – In der Literatur finden sich widersprüchliche Angaben. Zur Frage des Nachweises seiner Parteimitgliedschaft existiert jedoch ein ausführlicher Schriftverkehr, da Haiding nach dem »Anschluss« um eine rückwirkende Aufnahme in die NSDAP ansuchte. Nach monatelanger Untersuchung kam die Reichsleitung der NSDAP am 21.12.1938 zu folgendem Schluss: »[...] wird Dr. Karl Haiding heute rückwirkend zum 1.12.1933 unter der Mitglieds-Nr. 3.332.498 und Zuteilung zur Ortsgruppe Berlin [...] in die NSDAP aufgenommen.« Vgl. Schreiben der NSDAP Reichsleitung an die Finanz- und Parteiverwaltung in Österreich, 21.12.1938. BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl geb. 3.7.1906. Dieses Datum findet sich auch in der NSDAP-Gaukartei.

34 Zeugenaussage A. P., 12.12.1936; Bestätigung H. St., 7.11.1936. Beides: BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl geb. 3.7.1906. Dass er selbst auch in der »illegalen Hitlerjugend (HJ)« organisiert war, wie Brückner schreibt, ist unwahrscheinlich – zumindest scheint er nicht als Mitglied auf, und er selbst gibt an, erst am 15. September 1936 der Hitlerjugend beigetreten zu sein (Nr. 3.588.593), also ab dem Zeitpunkt, wo er für die Reichsjugendführung arbeitete und sich bereits in Berlin befand. Brückner (wie Anm. 4), S. 92. S.a. Lebenslauf Karl Haiding, 14.6.1939. BA NS 15/717.

35 Jontes zitiert hier Sauer. Jontes (wie Anm. 5), S. 14; s.a. Sauer (wie Anm. 8), S. 124.

36 Rechtswirksam war die Namensänderung mit 19.2.1935. In der Literatur finden sich diesbezüglich widersprüchliche Angaben, die von 1934 bis 1936 reichen. – Am 8.3.1935 wurde eine Bestätigung durch den Magistrat ausgestellt, dass die Namensänderung mit 19.2.1935 bewilligt wurde. Eine Abschrift des Bescheids des Magistrats findet sich in: BA, ehem. BDC, PK, Haiding Karl geb. 3.7.1906.

›Paganini‹, als Heiden« bezeichnet habe.[37] »Das [die Namensänderung] war und blieb für ihn bis zu seinem Tod 1985 ein weltanschauliches Bekenntnis«,[38] was sich auch daran erkennen lässt, dass er in Folge das Zitieren seines eigenen Werkes, das noch unter seinem Namen »Paganini« erschienen war, unterließ und nur jene anführte, die er als »Haiding« verfasst hatte.[39] Anfang der 1930er Jahre fiel auch seine grundlegende Entscheidung für die »Spielforschung«, und er dissertierte 1936 bei Arthur Haberlandt über »Beiträge zur Quellen- und Wesenserschließung des volkstümlichen Kindergutes«; ein Jahr später wurde er Leiter der *Forschungsstelle für Kinderspiel und einschlägiges Volksgut.*[40]

Ab Herbst 1936 lebte Haiding in Berlin – ob dieser Umzug mit einer verbotenen Betätigung für die NSDAP zusammenhing, ist nicht restlos geklärt,[41] es ist jedoch unwahrscheinlich, da er bis zum März 1938 österreichischer Staatsbürger blieb und nicht ausgebürgert wurde. Im Jahr seines Umzugs heiratete er Erna Ascherl (1904–1991), die ihm in ihrer

37 WStLA, M. Abt. 1/II 1521/35; s.a. Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 37 sowie Brückner (wie Anm. 4), S. 91; Hannjost Lixfeld: Aufstieg und Niedergang von Rosenbergs Reichsinstitut für Deutsche Volkskunde, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 269–294, hier S. 291. Zur vermeintlich »sprachlich korrekten Lehnübersetzung« vgl. Jontes (wie Anm. 5), S. 14. Vgl. auch Sauer (wie Anm. 8), S. 125 und S. 210 Fußnote 15.

38 Brückner (wie Anm. 4), S. 91.

39 Vgl. die Bibliographie in seinem Nachlass. S.a. Sauer (wie Anm. 8), S. 125.

40 Vgl. Gutachten von Arthur Haberlandt, 30.7.1955. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80. S.a. die entsprechenden Notizen über bewilligte Förderungen in BA, ehem. BDC, RFR (Reichsforschungsrat), Haiding Karl geb. 3.7.1906.

41 Bei Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 37 ist das einzige Mal, dass in der Literatur wiederholte Hausdurchsuchungen erwähnt werden. Als Quelle berufen sie sich auf Erna Haiding, Sauer und Brückner. Sauer beruft sich in ihrem Werk auf ein Gespräch mit Karl Haiding und ebenfalls Brückner; Brückner wiederum hat in seinem Artikel keine Quellenbelege angeführt. Laut Sauer erzählte Karl Haiding selbst, dass sein Zimmer ein Mal erfolglos von Polizisten durchsucht worden wäre: Man hätte in ihm einen »Illegalen« vermutet, da er ständig in der »Wandervogeltracht« (kurze Lederhose, weißes Hemd, weiße Stutzen) herumgelaufen wäre. Vgl. Sauer (wie Anm. 8), S. 123 und Brückner (wie Anm. 4). In den einschlägigen Wiener Archiven konnten bislang keine Akten gefunden werden, die diese Darstellung stützen (wobei zu berücksichtigen ist, dass nicht alle Akten der Polizei bzw. der Gerichte vollständig erhalten sind).

nationalsozialistischen Gesinnung um nichts nachstand[42] und ihn bei seinen Forschungen stets unterstützte.[43]

Haidings Karriere im Amt Rosenberg

In Berlin war Haiding Referent und später Abteilungsleiter im *Kulturamt* der *Reichsjugendführung* – er betreute die Zeitschrift »Spielschar«, hielt Vorträge und unterrichtete »Volkstanzen«. Nebenbei war er Lehrbeauftragter für die Ausbildung von hauptamtlichen HJ-Musikreferenten und arbeitete – erst ehrenamtlich, später hauptberuflich – im so genannten *Amt Rosenberg*.[44] Damit war er in der zentralen kulturpolitischen Dienststelle in der *Reichsleitung der NSDAP* tätig, die sich die »Wiederherstellung der weltanschaulichen ›germanischen Einheit‹« zum Ziel gesetzt hatte.[45] Das *Amt Rosenberg* vertrat eine »Volkskunde auf rassischer Grundlage«, die sich an Vertretern der *Wiener mythologischen Schule* (Karl von Spieß, Georg Hüsing, Edmund Mudrak) orientierte.[46] 1937 wurde die *Arbeitsgemeinschaft für deutsche Volkskunde* gegründet, welche als Aufbauorganisation für das *Reichsinstitut für Deutsche Volkskunde* gedacht war, das wiederum Teil von Rosenbergs in Planung befindlicher *Hohen Schule der NSDAP* werden sollte. Das *Referat Volkstumsarbeit* innerhalb der *Arbeitsgemeinschaft* leitete Karl Haiding, welcher auch die *Mittelstelle*

42 Z.B.: »Der einzige Trost ist die Alpenvereinsjugend, die Kinder der ehem. Nazi. Strebsam im Beruf und Freude an der Natur. Sie wandern und klettern.« Erna an ihren Onkel Karl Ascherl, 4.10.1957. UMJ, Trautenfels, NL KH. S.a. Schriftverkehr Ernas mit ihrer Familie. UMJ, Trautenfels, NL KH; ebenso Erna Haiding an Bezirkshauptmannschaft Graz, 4.12.1947. StLA, L.-Reg. 15-Ka 60/1946. Die Ehe blieb kinderlos.

43 Vgl. sämtlichen Schriftverkehr im Nachlass Haiding. UMJ, Trautenfels, NL KH.

44 Mindler (wie Anm. 1), S. 20–23. Das Amt Rosenberg war nach dem Politiker und »Chefideologen« der NSDAP, Alfred Rosenberg (1893–1946, in Nürnberg hingerichtet), benannt.

45 Hannjost Lixfeld: Weltanschauung und politische Zielsetzung in Alfred Rosenbergs »Mythus des 20. Jahrhunderts«, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 180–190, S. 184.

46 Hannjost Lixfeld: Die weltanschauliche Volkskunde des Amts Rosenberg und ihr Wissenschaftstheoretiker Matthes Ziegler, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 192–205, hier S. 200–201.

Spielforschung einrichtete.[47] Im Bereich der Volkskunde konkurrierte das *Amt Rosenberg* zunehmend mit Heinrich Himmlers *SS-Ahnenerbe*[48] (in dem u. a. Richard Wolfram führend tätig war; so leitete er beispielsweise die dem *SS-Ahnenerbe* unterstehende *Lehr- und Forschungsstätte für germanisch-deutsche Volkskunde* in Salzburg) – ein Konkurrenzverhältnis, das die nationalsozialistische Volkskunde allgemein prägte und bei sämtlichen vom *Amt Rosenberg* oder dem *Ahnenerbe* gesetzten Aktivitäten mitbedacht werden muss.

Mit 25. September 1939 wurde Haiding zum Militärdienst einberufen,[49] war jedoch schon bald wegen Gelenksrheumatismus im Lazarett,[50] unterrichtete dennoch an der *Staatlichen Hochschule für Musikerziehung*[51] und befand sich mehrmals auf »Arbeitsurlaub«.[52] Am 2. Dezember 1941 wurde er aus der Wehrmacht als untauglich entlassen und wurde »für die Ostarbeit u.k. [unabkömmlich] gestellt«.[53] Diese »Ostarbeit« bezog sich

47 Vgl. Hannjost Lixfeld: Aufbau und Aufgaben von Rosenbergs Reichsarbeitsgemeinschaft für Deutsche Volkskunde, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 205–217, hier S. 205–206. Ein Organigramm bietet Simon: Gerd Simon: Rosenbergs »Hohe Schule« als Hehlerin von NS-Verbrechen, http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/HSText.pdf (aufgerufen am 15.7.2009). S.a. Rundschreiben der NSDAP Reichsleitung, 5.1.1937. BA NS 8/128, S. 45. Die Reichsjugendführung hatte Haiding der Reichsarbeitsgemeinschaft als wissenschaftlichen Mitarbeiter und politischen Funktionär zur Verfügung gestellt. Lixfeld (wie Anm. 37), S. 291. Brückner bezeichnet ihn als »Hauptinitiator und Verbindungsmann zwischen Berlin und Wien von 1939 bis 1945«. Brückner (wie Anm. 4), S. 91.

48 Vgl. Michael H. Kater: Das »Ahnenerbe« der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches. 3. Auflage, München 2001.

49 Kennzettel, 14.11.1941. Österreichisches Staatsarchiv (ÖStA), Archiv der Republik (AdR), Wehrstammbuch (WStB) Karl Haiding geb. 3.7.1906. S.a. Haiding an Reichsjugendführung, 21.9.1939. BA, ehem. BDC, RK/Personalakten d. staatl. Hochschule, Haiding Karl geb. 3.7.1906. Dow, Kammerhofer-Aggermann geben an, dass er 1938 in Deutschland Militärdienst abgeleistet hätte. Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 37.

50 ÖStA, AdR, WStB Karl Haiding geb. 3.7.1906. Ab 1. April 1940 war Haiding im Reservelazarett Jugenheim Schloss Heiligenberg. Ebd.

51 Vermerk, 10.3.1940 und Vermerk, 10.3.1941. BA, ehem. BDC, RK/Personalakten d. staatl. Hochschule, Haiding Karl.

52 ÖStA, AdR, WStB Karl Haiding geb. 3.7.1906, Soldbuch, S. 23.

53 Haiding an die Staatliche Hochschule, 12.12.1941. BA, ehem. BDC, RK/Personalakten d. staatl. Hochschule, Haiding Karl; Sauer (wie Anm. 8), S. 128; Schreiben des Kompaniechefs an das Wehrmeldeamt Charlottenburg, 2.12.1941. ÖStA, AdR, WStB Karl Haiding geb. 3.7.1906.

auf seine »Feldforschungen« im Rahmen des »Kriegseinsatzes der Geisteswissenschaften«, die von den als »kriegswichtig« geltenden und mit hohen Summen subventionierten Volkskundedachverbänden Rosenbergs und Himmlers unternommen wurden.[54] So war 1940 der *Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg (ERR)* gegründet worden, welcher – teilweise getarnt als »Exkursionen« – eine systematische Beraubung der von den Nationalsozialisten besetzten Gebiete durchführte.[55] Von Doris Sauer ist folgende Aussage Haidings bezüglich des *Einsatzstabes* überliefert: »Eines Tages [1943] erzählt Haiding einem Besucher lachend, dass Rosenbergs ›Einsatzstab Ost‹ es sehr bedauere, dass die SS die Juden ›abgeholt‹ habe, die bis dahin die Arbeitsräume in Wilna immer so musterhaft geputzt hätten.«[56]

Über Haidings regelmäßige Arbeitsbesprechungen mit Reichsleiter Rosenberg gibt der Tagestermin-Kalender des Letzteren Aufschluss; Haiding war auf dieser Ebene offensichtlich gut vernetzt und brachte sich auch aktiv in Diskussionen ein.[57] Im Juli 1941 präsentierte er Rosenberg seine Denkschrift »Die Aufgaben der Volkskunde bei der politischen Neuordnung Osteuropas«[58] sowie das Konzept eines *Sonderstabes Volkskunde* im Rahmen des *Einsatzstabes* zur »kulturpolitischen Lenkung und Beherrschung der Völker Osteuropas« und »Herausarbeitung der ursprünglich arischen Volksüberlieferung«.[59] Tatsächlich wurde

54 Lixfeld (wie Anm. 37), S. 269.

55 Lixfeld (wie Anm. 37), S. 270–271.

56 Sauer (wie Anm. 8), S. 154–155. Jontes schreibt: »Einer seiner jüngeren Bekannten war in den 60er-Jahren eine Ehe eingegangen und hatte eine Familie gegründet. Als dieser nach einiger Zeit von den ihm zuvor nicht bekannten jüdischen Wurzeln seiner Frau erfuhr, ließ er sich von dieser scheiden und sagte sich auch von seinen Kindern los. Als Haiding davon erfuhr, fand er die Worte: ›Wie kann man denn nur so sein?‹, was seiner eigenen Weltanschauung und seiner Haltung gegenüber den Juden ja diametral entgegenstand.« Jontes (wie Anm. 5), S. 19.

57 BA NS 8; vgl. z.B. die Amtsleiterbesprechung vom 4. März 1943, »Vorschläge zur Besserung der geistigen Kriegsführung«. Stichwort-Protokoll über die Amtsleiterbesprechung am 4.3.1943. BA NS 8/131, S. 8. Haiding berichtete über seine Tätigkeiten auch regelmäßig Rosenberg. Vgl. Tagestermine Rosenbergs, BA NS 8/133, S. 60, NS 8/133, S. 151, NS 8/134, S. 29, NS 8/131, S. 3, NS 8/134, S. 44 und NS 8/131, S. 67, NS 8/131, S. 92 und NS 8/131, S. 102, NS 8/134, S. 82, NS 8/134, S. 83, NS 8/134, S. 130, NS 8/135, S. 70. S.a. Haiding an Rosenberg, 5.11.1943. BA NS 8/264, S. 8.

58 BA NS 8/245, S. 60–62.

59 BA NS 8/245, S. 60. Auch zitiert bei Lixfeld (wie Anm. 37), S. 292.

der *Sonderstab Volkskunde* auch eingerichtet und Haiding Mitarbeiter.[60] Haidings Ziel bestand darin, die vermeintlich alten »arisch«-kultischen Mythen in Kinderspielen zu entdecken (»germanische Hinterlassenschaften«).[61] Zu diesem Zwecke führte er mehrere »Exkursionen« in besetzte Gebiete durch (Waldkarpaten, Insel Wormsö/Estland, Zips in der Slowakei etc.), wo er – meist gemeinsam mit seiner Frau und einigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – traditionelle Kinderspiele aufzeichnete und fotografierte. Er versuchte das »germanische Erbe« des »Ostlandes«[62] durch vergleichende Kinderspielforschung nachzuweisen und zu belegen, dass dies auf eine gemeinsame »germanisch-arische« Herkunft zurückzuführen sei.[63]

Als nun im Rahmen der *Hohen Schule* am 5. Juni 1942 das *Institut für deutsche Volkskunde* gegründet wurde, wurde Karl Haiding als dessen Leiter »für die Dauer des Krieges« bestimmt.[64] Ebenso leitete er die zum Institut gehörenden Forschungsstellen *Volksspiel (Spielforschung)* bzw. *Spiel und Spruch*.[65] Dies bot ihm – wie Lixfeld feststellt – die »große

60 Lixfeld (wie Anm. 37), S. 292. Sauer schreibt: »Ich halte es für möglich, dass Haiding dem Einsatzstab Ost eine Zeitlang angehört hat. [...] 1985 fragte ich Erna Haiding danach, als sie aus den Wormsö-Fotos für Schweden die Aufnahmen heraussuchte und zurückbehielt, die ihren Mann in Uniform zeigen. Die Antwort: Sie habe ihm zwar immer wieder beim Aufzeichnen geholfen, aber in seine dienstlichen Belange keinen Einblick gehabt.« Sauer (wie Anm. 8), S. 211, Fußnote 27. Die Fotos finden sich heute im Salzburger Landesinstitut für Volkskunde (SLIVK). Vgl. auch Aktenvermerk für den Reichsleiter, 4.1.1943. BA NS 8/260, S. 54.

61 Sauer (wie Anm. 8), S. 129.

62 Das Reichskommissariat Ostland bestand aus den besetzten Ostgebieten Lettland, Litauen, dem größten Teil West-Weißrusslands und Estland.

63 Karl Haiding, Volksspiel im Ostland, unveröffentlichtes Manuskript, oJ. (1943/44), S. 196. UMJ, Trautenfels, NL KH. Eine ausführliche Behandlung der Inhalte von Haidings Schriften findet sich bei Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 45–48 sowie bei Sauer (wie Anm. 8), S. 132–143.

64 Rosenberg, 5.6.1942. BA NS 8/128, S. 110.

65 Lixfeld (wie Anm. 37), S. 284–285 und S. 289. Dow und Kammerhofer-Aggermann geben an, dass er während dieser Zeit auch Strobels Amt für Volkskunde und Feiergestaltung übernommen hätte. Dies findet sich nicht in der restlichen Fachliteratur, allerdings gibt Haiding 1943 als Dienstanschrift »Reichsleitung der NSDAP, Amt Volkskunde und Feiergestaltung, Berlin-Charlottenburg 2, Bismarckstraße 1« an (Schreiben von Karl Haiding an das Wehrbezirkskommando Berlin, 12.4.1943. ÖStA, AdR, WStB Karl Haiding geb. 3.7.1906). Fest steht auch, dass er ab 1944, während Strobels Abwesenheit, dessen Ämter übernahm. Vgl. Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 39 und Lixfeld (wie Anm. 37), S. 293–294.

Chance seines Lebens«.[66] Warum Haiding nur für die Dauer des Krieges als Leiter eingesetzt wurde, führt Lixfeld zum einen auf interne Intrigen, zum andern auf die umstrittene wissenschaftliche Eignung Haidings zurück. »Maßgebend für seine Berufung waren der Mangel der Dienststelle Rosenberg an besser geeigneten Fachwissenschaftlern, sein desolater Gesundheitszustand, der ihn im Unterschied zu den meisten anderen politischen Leitern für den Militär- bzw. Kriegsdienst untauglich machte, seine vielfach bezeugte, unwandelbare Treue zur politischen Idee des ›Mythus‹ und sein unbestreitbarer Pflichterfüllungseifer.«[67] Eine Beurteilung der tatsächlichen Macht Haidings muss wohl ambivalent ausfallen – das *Ahnenerbe* nahm Haiding und das *Amt Rosenberg* jedenfalls als Konkurrent wahr.[68]

Mit Februar 1943 wurden die Aufbauarbeiten für die *Hohe Schule* zwar kriegsbedingt eingestellt,[69] das bereits bewährte *Institut für deutsche Volkskunde* blieb allerdings bestehen. Es kam jedoch immer wieder zu Konflikten, da die Kompetenzen der einzelnen Abteilungen nicht überall klar abgegrenzt waren.[70]

66 Lixfeld (wie Anm. 37), S. 291.

67 Ebd., S. 290.

68 S.a. Wolframs Aktenvermerk im Mai 1944, dass »Haiding in Graz, Ruprecht in Salzburg, Spiess in Wien« die »besten Fotografinnen wegengagieren« würden, sowie Wolframs Verbitterung über die bessere finanzielle Ausstattung der »Rosenbergianer«. Zit. in: Helmut Eberhart, Von der »gläubigen Wissenschaft« zum »Ahnenerbe« der SS: Salzburg und die nationalsozialistische Volkskunde, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 549–557, hier S. 555. Bockhorn schreibt über den gleichen Aktenvermerk Wolframs und zitiert weiter, dass aus diesem »Wegengagieren« zu ersehen wäre, »mit welchem geldlichen und organisatorischen Aufwand von der Gegenseite gearbeitet wird«. Vgl. Olaf Bockhorn: »Mit all seinen völkischen Kräften deutsch«: Germanisch-deutsche Volkskunde in Wien, in: Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 559–575, hier S. 571 und S. 574, Fußnote 113.

69 Rosenberg an Bormann, 19.2.1943. BA NS 8/188, S. 111.

70 Konflikte gab es vor allem zwischen Haiding und dem Leiter der Abteilung Volkskunst und Bäuerliches Handwerk, Otto Thiele. Vgl. Stichwort-Protokoll, Rosenberg, 10.3.1943. BA NS 8/131, S. 16 sowie Stichwort-Protokoll, Rosenberg, 31.3.1943. BA NS 8/131, S. 67. Vgl. auch Lixfeld (wie Anm. 37), S. 292.

Umzug in die Steiermark

Pläne für einen Umzug des *Instituts für deutsche Volkskunde* in die Steiermark gab es schon länger, zumal die Forschungsstelle *Spiel und Spruch* in Graz etabliert war.[71] Die tatsächliche Übersiedelung in das beschlagnahmte Stift Rein bei Graz fand im Frühjahr 1943,[72] die Eröffnung am 3. Oktober 1943 statt.[73] Was zwischen 1943 und 1945 dort unternommen wurde, ist aufgrund der schlechten Quellenlage nur teilweise rekonstruierbar.[74] Auf jeden Fall lebten und arbeiteten Karl und Erna Haiding im ehemaligen Stift, an ihrer Seite einige Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, u.a. Doris Sauer, deren Erinnerungen die Hauptquelle für diese Zeit darstellen.[75] Inhaltlich beschäftigte sich das Institut trotz der Kriegslage mit der Spielforschung. Haiding selbst versuchte sich darüber hinaus in der Propaganda und im steirischen *Gauschulungsamt* aktiv einzubringen.[76] Einen Karriereaufstieg bedeutete für ihn die interimistische Übernahme von Hans Strobels[77] Agenden, also der »volkskundlichen Belange« des *Amtes Rosenberg* einschließlich des *Sonderstabes Volkskunde im ERR*. Als Strobel am 24. Dezember 1944 fiel, war Haiding auf dem Höhepunkt seiner Karriere.[78]

71 Vgl. BA NS 8/207, S. 90. Vgl. Schreiben Rosenbergs an den Reichsschatzmeister, 30.9.1942. BA NS 8/207, S. 97. In den Quellen und der Literatur finden sich allerdings verschiedene Versionen dazu (die durchaus miteinander kombinierbar sind). Vgl. Mindler (wie Anm. 1), S. 33–34.

72 Sauer gibt widersprüchliche Daten für die Übersiedelung an. Sauer (wie Anm. 8), S. 16–17, S. 85 und S. 129. Auf S. 129 schreibt sie, die Exkursion hätte vor der Auslagerung stattgefunden. Auf S. 85 reiht sie es chronologisch umgekehrt. Auf S. 16–17 ist die Datierung offen.

73 Vgl. Einladung zur Eröffnung, 14.9.1943. UMJ, Trautenfels, NL KH. S.a. Koeppen an Haiding, 23.9.1943. BA NS 8/265, S. 5. Das Programm war mit Rosenberg, der auch eine kurze Rede halten wollte, abgesprochen. Ebd.

74 Vgl. die Ausführungen in Mindler (wie Anm. 1), S. 30–37.

75 Vgl. auch Haidings Tätigkeitsberichte, z.B. Haiding an Strobel, 19.9.1944. BA NS 8/245, S. 170.

76 Lixfeld (wie Anm. 37), S. 293; s.a. BA NS 8/267, S. 19; Strobel an Koeppen, 28.9.1944. BA NS 8/245, S. 169; Stichwort-Protokoll, Rosenberg, 9.10.1944. BA NS 8/131, S. 103; Schreiben Strobels an Rosenberg, 22.8.1944. BA NS 8/245, S. 163.

77 Der Volkskundler Dr. Hans Strobel (1911–1944) war Mythos-Wissenschaftler und einer der höchsten Funktionäre im Volkskundebereich im Amt Rosenberg. Zu Strobel und seiner Brauch- und Feiertheorie vgl. v.a. Lixfeld (wie Anm. 37), S. 271–280.

78 Ebd., S. 293–294. Vgl. auch BA NS 8/245, S. 178 und S. 179. S.a. Sauer (wie Anm. 8), S. 122.

Systembruch 1945 – (k)ein biographischer Bruch?

Als die Rote Armee Anfang 1945 näher rückte, verließen Karl und Erna Haiding Stift Rein und flüchteten ins Ennstal, wo sie sich dauerhaft niederließen.[79] Erna Haiding gelang es im Sommer 1945 einen Teil des Archivs des *Instituts für deutsche Volkskunde* aus Stift Rein zu retten. Lange Zeit hielt sich das Gerücht, dass die umfangreiche Bildsammlung Haidings in den Kriegswirren vernichtet worden wäre.[80] Tatsächlich war die Negativsammlung jedoch erhalten geblieben,[81] ebenso wie »Durchschläge sämtlicher Aufzeichnungen«, die laut Karl Haiding »teilweise wegen Brandgefahr anderweitig untergebracht« worden waren.[82] Nach Kriegsende stellte die Stiftsverwaltung Ansprüche auf das gesamte Eigentum der *Hohen Schule*, und entgegen der später immer wieder postulierten Gerüchte, Haidings wären nach 1945 ihrer gesamten Habe verlustig geworden, erwirkte Erna Haiding 1947 die Herausgabe von privatem Mobiliar,[83] und Karl Haiding erhielt jene Bücher, in denen sein Name stand, zurück.[84]

Rückblickend beschrieb Karl Haiding die unmittelbare Nachkriegszeit folgendermaßen: »Wir fingen im Mai 1945 im obersteirischen Bezirk Liezen als Kuhmagd und Rossknecht an, nur mit dem Inhalte eines Rucksackes.[85] [...] Beide waren wir registrierungspflichtig, ich war für

79 Eine ausführliche Darstellung findet sich in Mindler (wie Anm. 1), S. 41–43.

80 Vgl. auch Gutachten von Edmund Mudrak, 1.8.1955. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80.

81 Sauer (wie Anm. 8), S. 131.

82 Haiding an Henßen, 15.3.1951. UMJ, Trautenfels, NL KH.

83 Ausführlich in Mindler (wie Anm. 1), S. 37–40. Vgl. auch die Gerichtsakten StLA, L.-Reg. 15-Ka 60/1946 und StLA, L.-Reg. 15 Re-36/1954.

84 Haiding an Kretzenbacher, 9.6.1947. UMJ, Trautenfels, NL KH; Sauer (wie Anm. 8), S. 165. S.a. die Ausführungen in Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 43.

85 Die permanenten Verweise auf den tiefen Fall mit Kriegsende und die Neuanfänge auf unterer Ebene nach 1945 als Ausgangspunkt für eine »Erfolgsgeschichte« in der 2. Republik finden sich auch in Erinnerungen anderer ehemals führender NationalsozialistInnen (vgl. Volksgerichtsakten, Entnazifizierungsverfahren etc.). Dies wird auch als symbolisch wichtig und Ideologien bestärkend gesehen, vermittelt es doch die Botschaft »Uns kann man nicht brechen!«. Uhl schreibt davon, dass sich die Kriegsbeteiligten »als ›betrogene‹ Opfer einer wieder ›unseligen‹ Zeit« sahen. Vgl. Heidemarie Uhl: Vom Opfermythos zur Mitverantwortungsthese. NS-Herrschaft, Krieg und Holocaust im österreichischen Gedächtnis, in: Christian Gerbel, Manfred

etliche ›ein gesuchter Mann‹.«[86] Nichtsdestoweniger finden sich weder ein Entnazifizierungsakt zu Karl Haiding, noch Hinweise auf eine längere Inhaftierung oder ein Gerichtsverfahren.[87] Gesucht wurde er u.a., weil er bei den Nürnberger Prozessen als Zeuge vorgeladen werden sollte, »um zu beweisen, dass Rosenberg die kulturellen Einrichtungen im Baltikum gefördert und neue geschaffen hat«.[88] Für die Öffentlichkeit galt er jedoch offenbar bis 1947 als »verschollen«.[89] Dabei führte er bereits ab 1. August 1945 (!) als ehrenamtlicher Mitarbeiter im *Ennstaler Arbeitskreis für Kultur- und Heimatpflege* sowie als *Referent für volkskundliche Forschung* in fast allen Gemeinden des Bezirks Liezen volkskundliche Erhebungen durch.[90] Ab Mai 1948 war er beim Bau der Dachsteinseilbahn beschäftigt und verbrachte seine Freizeit mit »volkskundlichen

Lechner, Dagmar C. G. Lorenz u.a. (Hg.): Transformationen gesellschaftlicher Erinnerung. Studien zur »Gedächtnisgeschichte« der Zweiten Republik (=Reihe Kultur. Wissenschaften, 9). Wien 2005, S. 50–85 hier S. 55.

86 Haiding an Hedwig von Lölhöffel, 3.10.1974. UMJ, Trautenfels, NL KH.

87 StLA, LAD Entnazifizierungsakten Index 1945 bis 1950: Gesucht wurde nach Erna und Karl Haiding resp. »Paganini«. Auf die fehlende Entnazifizierung verweisen ebenso Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 36. Auch in Haidings Personalakt des Landes Steiermark findet sich kein Hinweis auf eine Entnazifizierung. Vgl. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80. Erna Haiding schrieb, in Österreich habe nichts gegen ihn vorgelegen, was er aber nicht gewusst hätte. Vgl. Sauer (wie Anm. 8), S. 130. – Dass Haiding kurz verhaftet worden war, ist nur durch ihn selbst überliefert: »Ich verbrannte im Sommer 1945 auf einem Bauernhofe den Wehrpass, kurz bevor mich russische Besatzungssoldaten verschleppten.« Karl Haiding an Heinz Ohlendorf, 13.1.1968. UMJ, Trautenfels, NL KH. Auch in einem Brief an Henßen vom 15.3.1952 erwähnt Haiding, dass er »vorübergehend« von der »östlichen Besatzung« verschleppt worden war. UMJ, Trautenfels, NL KH. Sauer schreibt in ihren Erinnerungen, ohne eine Quelle zu nennen, Haiding sollte in den Kaukasus verschleppt werden, weil er sich auf russisches Besatzungsgebiet gewagt habe. Der Transport wäre schon zusammengestellt gewesen, aber letztlich wären doch alle dort geblieben, und »Haiding wurde weder bei Kriegsende noch zu einer späteren Zeit inhaftiert.« Sauer (wie Anm. 8), S. 130. Das Wehrstammbuch, das Soldbuch und das Gesundheitsbuch Haidings befinden sich im Österreichischen Staatsarchiv.

88 Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg, Nürnberg 1947, Bd. VII, Nachdruck München, Zürich 1984, S. 564. Vgl. Jontes (wie Anm. 5), S. 16.

89 Geramb an Haiding, 13.12.1947. UMJ, Trautenfels, NL KH.

90 Bestätigung der Bezirkshauptmannschaft Liezen, 29.9.1955. S.a. Antrag von Haiding auf Anrechnung von Vordienstzeiten, 17.10.1955. Beides: StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80.

91 Vgl. Mindler (wie Anm. 1), S. 42–43.

Forschungen«.[91] 1953 hielt er das erste Mal nach Kriegsende wieder einen Vortrag auf einem internationalen Kongress.[92]

Seine Position in der internationalen *scientific community* wird in der Literatur unterschiedlich bewertet. Jontes erklärt sich Haidings »ganz eng auf meist Regionales eingeschränktes Forschen« damit, dass er »über keinerlei Fremdsprachenkenntnisse verfügte und ihm dadurch der Blick in die internationale Welt der Wissenschaft fehlte«.[93] Dies scheint nicht sehr wahrscheinlich – 1941 gab Haiding Sprachkenntnisse in Französisch und Holländisch[94] an, ebenso finden sich fremdsprachige Schreiben auch in seinem Nachlass.[95] Wie seine aktiven Fremdsprachenkenntnisse einzustufen sind, lässt sich daraus aber nicht ersehen. Seine Korrespondenz weist jedoch auf eine gute internationale Vernetzung innerhalb der europäischen *scientific community* hin, wenn auch hauptsächlich mit Wissenschafterinnen und Wissenschaftern seiner Generation sowie mit solchen, die sich mit Spielforschung auseinandersetzten. Zu berücksichtigen ist ferner, dass er (eigenen Aussagen zufolge) als erster österreichischer Wissenschafter nach dem Krieg 1961 in die *International Society for Folk-Narrative Research* aufgenommen wurde.[96]

Haiding versuchte nach 1945 einerseits seine Spielforschung zu reaktivieren, andererseits vom Land Steiermark angestellt zu werden, was ihm letztlich auch gelang. Am 1. Mai 1955 wurde er in den wissenschaftlichen Dienst des Landes Steiermark aufgenommen[97] und mit dem Auf-

92 »Erstmals mit einem Vortrage konnte ich nach 8 Jahren (1953) bei einem internationalen Kongress wieder hervortreten, so lange dauerte es in der Heucheldemokratie.« Haiding an Hedwig von Lölhöffel, 3.10.1974. UMJ, Trautenfels, NL KH. Deutschnationale und/oder abfällige Äußerungen über die politische Entwicklung in Österreich nach 1945 finden sich in privater Korrespondenz Haidings immer wieder.

93 Jontes (wie Anm. 5), S. 21. Es ist auch zu hinterfragen, warum Regionalforschung und eine internationale Vernetzung einander ausschließen sollten.

94 Kennzettel, 14.11.1941. ÖStA, AdR, WStB Karl Haiding geb. 3.7.1906.

95 Der überwiegende Teil der Korrespondenz ist allerdings deutsch.

96 Lebenslauf Karl Haiding, Mai 1971. UMJ, Trautenfels, NL KH. Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 49, geben das Jahr 1960 an.

97 »[Aussage von Erna Haiding:] Wäre er [Karl Haiding] dem SS-Ahnenerbe beigetreten – [...] wäre ihm wahrscheinlich – wie Wolfram und Pramberger – nichts passiert. [...] So sei er 1955 von der Landesregierung in Graz nur als Hilfsarbeiter eingestellt worden (Aufbau des Landschaftsmuseums Schloss Trautenfels) und auch bis zu seiner Pensionierung als solcher bezahlt worden. [...] Aus anderer Quelle habe ich erfahren, dass dies belegbar sei. Es hat also im Falle Haiding eine Art ›Bestrafung‹ stattgefunden.« Sauer (wie Anm. 8), S. 131. Diese Behauptungen entsprechen nicht

bau und der Leitung des Museums Trautenfels (im Ennstal) betraut.[98] Für die Anrechnung seiner Vordienstzeiten holte er bei Wissenschaftern aus der NS-Zeit Gutachten ein (Edmund Mudrak, Arthur Haberlandt, Gottfried Henßen und Kurt Ranke). Daraufhin rechnete ihm die Landesregierung auf Antrag des steirischen Landeshauptmannes Josef Krainer sen. sämtliche beantragte Vordienstzeiten für die Vorrückung in höhere Bezüge an: Karl Haiding wurden die »bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft vom 1.1.1937–31.3.1942, beim Institut für deutsche Volkskunde der Hohen Schule vom 1.4.1942–30.4.1945, im Ennstaler Arbeitskreis vom 1.8.1945–30.4.1945 [eigtl. 1955] als Leiter, Mitarbeiter und Referent vollstreckten Vordienstzeiten von zusammen 18 J[ahren] 1 M[onat] [...] in dem [...] vorgesehenen halben Ausmaß, das ist mit 9 Jahren und 15 Tagen, im Entlohnungsschema I für die Vorrückung in höhere Entlohnungsstufen der Entlohnungsgruppe a, angerechnet.«[99] Vergleicht man Haidings Schriftverkehr und Akten mit jenen anderer Nationalsozialistinnen und Nationalsozialisten, so fällt auf, dass er keine einzige Empfehlung eines Vertreters einer Religionsgemeinschaft einholte – dies dürfte mit der Tatsache, dass er sowieso auf höchster politischer Ebene Unterstützung fand, wie auch mit seiner ausgeprägten Antipathie gegenüber allem Christlichen zusammenhängen.[100]

Als Landesbediensteter war Haiding mit großem Engagement vor allem in der Sachkultur und Erzählforschung tätig,[101] womit er dem Museum Trautenfels zu einer beachtlichen Sammlung verhalf. Ferner

den Tatsachen. Haiding wurde als »Vertragsbediensteter des Höheren Dienstes« eingestellt und man rechnete ihm sogar seine Tätigkeiten in der NS-Zeit als Vordienstzeiten an. Vgl. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80. S.a. UMJ, Trautenfels, NL KH.

98 Telegramm von Landeshauptmann Krainer an Haiding. UMJ, Trautenfels, NL KH.

99 StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80. Vgl. auch UMJ, Trautenfels, NL KH.

100 Vgl. auch Lixfeld (wie Anm. 47) S. 209; Jontes (wie Anm. 5), S. 14 und S. 19; Lixfeld (wie Anm. 37), S. 293. Haiding sah in der Kirche einen »weltanschaulichen Gegner«; ÖStA, AdR, Wehrstammbuch Karl Haiding geb. 3.7.1906. Vgl. auch Schreiben von Viktor Theiß an Haiding, 10.7.1957: »[...] Die Lage im Volkskundemuseum ist äußerst unbefriedigend. Kr. [Leopold Kretzenbacher] ist für die Dauer der politischen Betätigung K.'s [Hanns Koren] mit der provisorischen Leitung betraut. O diese Christen! Wir Wilden sind doch bessere Menschen!« StLA, A. Theiß, Viktor, Nachlass: K.7/H88.

101 Einen guten Überblick über seine Erzählforschung gibt Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7).

gestaltete er Ausstellungen, war lange »Museumsführer«[102] und pflegte Schriftverkehr mit zahlreichen (ehemals) führenden Volkskundlerinnen, Volkskundlern und anderen Wissenschafterinnen und Wissenschaftern oder deren Hinterbliebenen. In seiner Korrespondenz ist kein ideologischer Bruch mit dem Nationalsozialismus bemerkbar. Haiding – und einige seiner Korrespondenzpartnerinnen und -partner – verwendeten wie selbstverständlich nationalsozialistische Begriffe weiter. Er bemühte sich sehr, »Fremdwörter« zu vermeiden,[103] bestritt nie seine deutschnationale/nationalsozialistische Einstellung[104] und leugnete den Holocaust: »Die 6 Millionen ermordete Juden sind ein bewusster Schwindel. Wären diese tatsächlich umgekommen, so gäbe es heute keine Nahostkrise.«[105]

Von 1956 bis 1964 arbeitete Haiding außerdem als Lehrer an der *Bundeslehranstalt für Alpine Landwirtschaft* in Raumberg, wo er volkskundlichen Unterricht erteilte.[106] Ab 1969 unterrichtete er an der Universität Graz Volkskunde, und 1971 wurde ihm dort sogar eine Honorarprofessur verliehen. Er erhielt zahlreiche Auszeichnungen (u.a. Erzherzog-Johann-Forschungspreis des Landes Steiermark 1968, Österreichisches Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst 1969, Michael Haberlandt Medaille 1979, Großes Ehrenzeichen des Landes Steiermark 1982, Europapreis für Volkskunst 1984) und nahm auch weiterhin rege am wissenschaftlichen Leben teil, besuchte Kongresse, Exkursionen, hielt

102 Vgl. Walter (wie Anm. 5). Haidings Dienstverhältnis beim Land wurde immer wieder bis zum 30. April 1975 verlängert. Schreiben der Rechtsabteilung 1 an Karl Haiding, 21.11.1974. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80. Vgl. auch UMJ, Trautenfels, NL KH. Übergabeprotokoll, 30.4.1975.

103 Dies fällt in seiner gesamten Korrespondenz auf. Auch Jontes hat darauf hingewiesen: Jontes (wie Anm. 5), S. 22. Vgl. Stichwort-Protokoll über die Amtsleiterbesprechung am 4.3.1943. BA NS 8/131, S. 9.

104 »Haiding never distanced himself from the pejorative and meliorating language use of the National Socialist regime.« Zitiert aus: Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 48. S.a. Haiding an Theiß, 5.7.1956. StLA, A. Theiß, Viktor, Nachlass: K.7/H88.

105 Haiding an Tillhagen, 15.9.1980. UMJ, Trautenfels, NL KH. Dass er den Holocaust geleugnet hat, wird auch von mehreren ZeitzeugInnen berichtet. Vgl. auch Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 36.

106 Über seine Lehrziele vgl. Haiding an Henßen, 20.12.1956. UMJ, Trautenfels, NL KH. S.a. StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80; Lehrerhandbücher und Einschreibbücher. UMJ, Trautenfels, NL KH. S.a. Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 49.

Vorträge und publizierte.[107] Daneben entwarf er ausführliche Konzepte zur Errichtung einer *Forschungsstelle für Kinderspiel* mit der er nahtlos an seine Forschungsstelle *Spiel und Spruch* anknüpfen wollte.[108] Er nahm Kontakt zu führenden Spielforschern auf und blieb mit ihnen in regem Austausch.[109] 1953 war er noch sehr zuversichtlich, dass ihm eine Reaktivierung der »Spielforschung« gelingen würde, und seine Frau kündigte ihre Arbeit, um ihn zu unterstützen.[110] Sein 1961 gestarteter Versuch, über seinen Freund Gerhard Heilfurth[111] und dessen *Institut für mitteleuropäische Volksforschung* an der Universität Marburg, sein Archiv wieder aufbauen zu lassen, scheiterte jedoch.[112] Die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* verweigerte die Finanzierung, da sie den Antrag begutachten hatte lassen und es dort hieß: »Dr. Haiding, der extreme Hüsing- und Spieß-Schüler, galt als ausgesprochener Nazi in der Rosenberg-Richtung. Auch im heutigen Österreich kennt man seine politische Vergangenheit.«[113] Haiding war darüber empört, sprach von »einem anonymen Intriganten« und meinte: »Wenn es aber die Forschungsgemeinschaft gewagt hat, an einen Mann von der politischen Vergangenheit eines Richard Wolfram [ehemals *SS-Ahnenerbe*] ins Ausland einen Auftrag zu vergeben, so kann sie das mit viel geringeren Bedenken auch mir gegenüber tun.«[114] In Folge wollte er namhafte Wissenschafter, Wissenschafterinnen und Politiker dazu bewegen, sich positiv für das geplante Projekt auszusprechen, war jedoch nicht erfolgreich. Bis zu seinem Tod arbeitete er am Wiederaufbau der *Forschungsstelle »Spiel und Spruch«*, versuchte seine Sammlung zu erweitern und sie mit Hilfe seiner ehemaligen Mitarbeiterin Doris

107 Vgl. auch StLA, L.-Reg. Ha 65 a 1970/80; UMJ, Trautenfels, NL KH.

108 Vgl. Die Aufgaben einer »Forschungsstelle für Kinderspiel« vom 5.12.1953 oder Aufgaben der Spielforschung, 1.3.1959. Es findet sich auch noch ein undatiertes Manuskript, offenbar aus der NS-Zeit, das als Vorlage diente. Alles in: UMJ, Trautenfels, NL KH.

109 Vgl. auch Mindler (wie Anm. 1), S. 46–50.

110 Haiding an Viktor Theiß, 8.9.1953. StLA, A. Theiß, Viktor, Nachlass: K.1/H.13.

111 Gerhard Heilfurth war Volkskundler und u.a. ehemaliges NSDAP-, NS-Dozentenbund-, HJ- und SA-Mitglied. Vgl. BA NS 15/717 Heilfurth Gerhard.

112 Haiding an Heilfurth, 3.6.1960. UMJ, Trautenfels, NL KH.

113 Zitat aus dem Gutachten in Heilfurth an Haiding, 9.11.1961. UMJ, Trautenfels, NL KH.

114 Haiding an Heilfurth, 13.11.1961. UMJ, Trautenfels, NL KH.

Sauer systematisch zu archivieren.[115] Obwohl gesundheitlich angeschlagen und trotz zahlreicher Spitals- und Kuraufenthalte war er bis ins hohe Alter wissenschaftlich aktiv.[116] Karl Haiding starb am 20. März 1985.[117] Er wurde in der Grazer Feuerhalle verabschiedet[118] und ist auf dem Hietzinger Friedhof in Wien beigesetzt.[119]

Resümee

Bockhorn stellt fest, dass die österreichischen NS-Volkskundler zwar 1945 ihre Posten verloren, »dass sie in den fünfziger Jahren aber alle – wenn auch in unterschiedlicher Weise – wiederkehrten, fachlich dort anknüpfend, wo ein als unrecht empfundenes Geschick, das sie nunmehr verband, ihre Arbeit für die Sache, die Volkskunde, unterbrochen hatte. Sogar die einstmals trennenden Auseinandersetzungen waren – fast von allen – vergessen.«[120] Gleichzeitig lässt sich feststellen, dass sie der »guten alten Zeit« mit ihrer Machtfülle nachtrauerten und völlig unreflektiert ihre Täterrolle in eine Opferrolle wandelten. So schreiben auch Dow und Kammerhofer-Aggermann: »Karl Haiding can be counted among the garde of ›two-hundred percenters‹ and unrepentant National Socialist, and he can certainly not be counted among those who were forced to carry out their functions.«[121] Haidings Werdegang nach Krieg-

115 Notiz Haidings vom 17.9.1983. UMJ, Trautenfels, NL KH. Vom österreichischen Forschungsfonds hatte er Geldmittel genehmigt bekommen. Haiding an Herwigh, 31.5.1983. UMJ, Trautenfels, NL KH. Vgl. auch Sauer (wie Anm. 8), S. 166.

116 Vgl. exemplarisch die Korrespondenz mit Erna Haiding während der Kuraufenthalte. UMJ, Trautenfels, NL KH. S.a. die Schreiben von Haiding, die sich im Nachlass Tremel befinden. StLA, A. Tremel, Ferdinand, Nachlass: K.1/H11.

117 Der Sterbeort ist unklar. Jontes spricht vom Spital Rottenmann (Jontes [wie Anm. 5], S. 22), Kammerhofer-Aggermann vom Landeskrankenhaus Graz (Kammerhofer-Aggermann [wie Anm. 7], S. 40) bzw. von Stainach (Dow, Kammerhofer-Aggermann [wie Anm. 7], S. 50).

118 Zur Zeremonie vgl. Jontes (wie Anm. 5), S. 22.

119 Eine Abbildung des Grabsteines findet sich in Jontes (wie Anm. 5), S. 22.

120 Bockhorn (wie Anm. 3), S. 31. In Folge bringt er eine Auflistung der Personen und ihrer Funktionen im Wissenschaftsbetrieb nach 1945. Die »erstaunliche Rehabilitierung und Reintegration in die österreichische Volkskunde« wird ausführlich beschrieben in »Dritter Akt: Zwischen Geist und Materie – Volkskunde nach 1945« in Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn (wie Anm. 3), S. 590.

121 Dow, Kammerhofer-Aggermann (wie Anm. 7), S. 35.

sende liest sich hingegen in seinen autobiographischen Dokumenten als ein langer und beschwerlicher Leidensweg – ohne Reflexion über seine eigene Rolle, sein Wirken und seine Taten in der NS-Zeit. Er sah sich niemals in irgendeiner Form als Täter oder als Exponent eines Verbrecherregimes; der Systembruch 1945 bedeutete für ihn – wie auch für andere ehemals führende Nationalsozialistinnen und Nationalsozialisten – keinen ideellen oder biographischen Bruch.[122] Haiding schaffte es aus unerfindlichen Gründen, dem Entnazifizierungsprozess zu entgleiten, war nicht einmal in Haft, doch fühlte er sich als Opfer. So konnte er im Gegensatz zu vielen seiner Kolleginnen und Kollegen vordergründig zwar nach 1945 an seine wissenschaftliche Karriere – im Sinne einer Beförderung zum ordentlichen Universitätsprofessor – nicht anschließen und war »nur« Leiter eines Museums und Honorarprofessor an der Universität Graz, doch war er kontinuierlich wissenschaftlich aktiv und auch in die *scientific community* entsprechend eingebunden. Trotz zahlreicher Ehrungen fühlte er sich von offiziellen Stellen nicht ausreichend gewürdigt. Anerkennung fand er hingegen in dem Netzwerk, das er sich privat und beruflich vor 1938 besonders aus der *Wandervogel*-Bewegung heraus aufgebaut hatte. Dieses Netzwerk hielt über sämtliche politische Umbrüche hinweg und lebte weiterhin von der Idee der Exklusion und Inklusion, die noch immer Gültigkeit hatte, wenngleich sich die Parameter geändert hatten. Standen sich Wolfram und Haiding beispielsweise in der NS-Zeit noch als Repräsentanten zweier konkurrierender Forschungseinrichtungen *(SS-Ahnenerbe, Amt Rosenberg)* gegenüber, die beide jeweils Exklusivansprüche stellten und einander ausgrenzten, so erfolgte nach Kriegsende über diese skizzierten Grenzen hinweg eine Annäherung in dem Sinne der »Inklusion« führender ehemaliger nationalsozialistischer Wissenschafter in Netzwerke, die sich einander nun – trotz der ehemaligen Gegensätze – durch die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse und durch das Band der völkisch-nationalsozialistischen

122 Vgl. für den steirischen Raum auch Ursula Mindler: »... weil Portschy trotz seines hohen Ranges neben Uiberreither keine wesentliche Rolle in der NSDAP gespielt hat...«. Handlungsspielräume regionaler nationalsozialistischer Eliten am Beispiel der Biographie von Tobias Portschy, in: zeitgeschichte 36/3, 2009, S. 165–182. Zu Selbstrepräsentationen von NS-Eliten s.a. Christine Müller-Botsch, Biografieanalysen unterer NSDAP-Funktionäre – ein Fallbeispiel, in: Helgard Kramer (Hg.): NS-Täter aus interdisziplinärer Perspektive, München 2006, S. 327–347; Lahusen (wie Anm. 18).

»Tradition« verbunden fühlten. In dieser Verbindung definierten sie neue gemeinsame Feindbilder (z.B. die »umstürzlerische linke Volkskunde«) und schufen wiederum eine neue »Gemeinschaft« basierend auf Inklusion und Exklusion. Es kam somit zu einem Wechsel der Ebenen – die Ideologie blieb verbindendes Element, doch die Loyalitäten änderten sich. Dies ging nicht zwangsläufig mit persönlichen Freundschaften einher, erforderte jedoch eine verbindende Basis, die gemeinsame Ziele möglich machte.

Über die Verstrickung des Faches »Volkskunde« in die nationalsozialistische Ideologie und Herrschaft wurde bereits ausführlich geschrieben. Über Karl Haidings tatsächliche Machtfülle während der NS-Zeit gibt es in der Wissenschaft unterschiedliche Ansichten – aus dem vorliegenden Material scheint der Schluss jedoch nahe, dass sie nicht unterschätzt werden darf.

Haiding hatte nach 1945 den Vorteil, sich in einem Land und politischen Umfeld zu bewegen, das beschlossen hatte, die ehemaligen Nationalsozialistinnen und Nationalsozialisten rasch zu integrieren und nicht mit ihrer Vergangenheit zu konfrontieren – so war auch weder in seinen wissenschaftlichen Hintergrundkonzepten hinsichtlich der »Spielforschung«, noch in seinem Gedankengut je ein Bruch mit und eine Umdeutung der völkisch-nationalsozialistischen Ideologie feststellbar.

Ursula Mindler, »... although I made no concessions whatsoever and my pan-German sentiments are generally known among my colleagues ...«
Notes on Karl Haiding (1906–1985)

The paper deals with the person of Karl Haiding (1906–1985), a folklorist actively involved in Amt Rosenberg, as well as his relationship to National Socialism. It investigates the extent to which the collapse of the Third Reich in 1945 also constituted a biographical collapse for Karl Haiding. Research is based (in addition to already familiar secondary and primary sources) on private and scholarly documents in Karl Haiding's estate, which have not been previously accessible.

Bleiben wir bei der Sache
Zu Sinn und Funktion regionaler Museen

Bettina Habsburg-Lothringen

In meinem Beitrag möchte ich knapp skizzieren, was heute von Museologinnen/Museologen im Zusammenhang mit regionalen Museen diskutiert wird, also jenen Museen mit orts- bzw. landschaftsbezogenen Objekten überwiegend historischer, volkskundlicher, aber auch naturkundlicher Art, die einen Gutteil der österreichischen Museen ausmachen. Es geht dabei zum einen um neuere museologische Ansätze, die auch für eine Auseinandersetzung mit regionalen Museen brauchbar sein könnten, zum anderen um Debatten, welche die Museumspraxis schon seit Jahren begleiten, die es aber durchaus lohnt, an dieser Stelle noch einmal zu nennen.

Zur besseren Vermittelbarkeit neuerer museolgischer Ansätze und Debatten habe ich nach einer Perspektive gesucht und sie in der Frage nach der gesellschaftlichen Funktion des Museums gefunden. Vor dem Hintergrund dieser Perspektive fordert der Titel des Beitrags »Bleiben wir bei der Sache« dazu auf, sich der gesellschaftlichen Bedeutung des Museums erneut bewusst zu werden und sie ernst zu nehmen, auch gerade weil diese weit über das hinaus reicht, womit Museen heute gern assoziiert und legitimiert werden: als touristische Destination, als Standortfaktor und Beitrag zur Wirtschaftsbelebung, als Repräsentationsort für Politikerinnen/Politiker und Sponsorinnen/Sponsoren, als leere Schmuckformel für Orte, die mit dem, was Museum als Begriff und tradierte Idee bedeutet, nicht mehr zwingend etwas gemein haben.

Wozu brauchen wir kulturhistorische Museen? Was war ihre gesellschaftliche Aufgabe und wo ist es notwendig und sinnvoll, historische bzw. historisch gewachsene Funktionen neu zu denken und neu zu interpretieren? Ich beginne beim Bekannten und Naheliegenden:

Das Museum ist Sacharchiv und Ort des Vergleichs

Das Museum ist bereits seit seinen Anfängen ein Ort, an dem die Überreste und Hinterlassenschaften vergangener Zeiten systematisch gesammelt, erhalten und zur Anschauung gebracht werden.
Nun werden Museen mit der Entwicklung der Medien in den letzten Jahren ähnlich wie Bibliotheken und Archive immer weniger als primäre Wissensquellen und Wissensspeicher benötigt – so formuliert es zumindest Michael Fehr[1]: Um bestimmte Dinge zu erfahren, braucht es das Museum nicht länger. Vielmehr stellen die musealen Sammlungen – wie die Goldreserven für die Währungen – nur mehr den materiellen Referenzrahmen für die aus ihnen gewonnenen, nun frei flottierenden Wissenselemente dar.

Zudem hat sich heute auch in Museumskreisen das Bewusstsein durchgesetzt, dass das, was Teil einer musealen Sammlung sein kann, begrenzt ist und was für würdig und wert befunden wird, aufgehoben zu werden unter anderem Moden unterworfen, abhängig von Herrschafts- und Wirtschaftsformen oder den Einschätzungen und Selbstkonzeptionen gesellschaftlicher Eliten ist, die im scheinbar neutralen Museum Hierarchien, ethnische Distinktionen und Geschichtsbilder mit produzieren. Das Museum ist, wie Roswitha Muttenthaler und Regina Wonisch[2] beschreiben, mitnichten neutraler Ort und Lagerplatz objektiver Quellen: wandelnde Auswahlkriterien und Bewertungskategorien, Geschlecht, Sozialisation und Interessen der Verantwortlichen entsprechend der wechselnden Geschichts-, Kultur- und Geschmacksverständnisse waren und sind zentral beim Sammeln und Präsentieren der historischen Reste.

Trotz dieser Einschränkungen bleibt das Museum unser zentrales Sacharchiv und als solches ein Ort des Vergleichs. Wie Boris Groys[3] diagnostiziert, erlaubt das Museum den Vergleich mit dem Gestern noch.

1 Vgl. Michael Fehr: There was never a golden age. Überlegungen zur Zukunft des Museums, in: Norbert Sievers, Bernd Wagner (Hg.): Jahrbuch für Kulturpolitik, 6. Essen 2006, S. 167.

2 Vgl. Roswitha Muttenthaler, Regina Wonisch: Gesten des Zeigens. Zur Repräsentation von Gender und Race in Ausstellungen. Bielefeld 2007.

3 Vgl. Boris Groys: Archiv der Zukunft. Das Museum nach seinem Tod, in: Ulrich Borsdorf, Heinrich Theodor Grütter, Jörn Rüsen (Hg.): Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte. Bielefeld 2005, S. 39 ff.

Während Supermarkt und Medienwelt das Alte eliminieren und so keine kritische Überprüfung von Innovation gestatten, steht das Museum für jede Vergleichsmöglichkeit offen, weil es keinen Wechsel der Zeiten in Form ihrer Ablösung kennt. Dies gilt auf Ebene der Objekte. Dies kann aber auch auf Ebene parallel existierender Weltentwürfe und Weltbilder gelten, die sich in unterschiedlichen Präsentationssprachen offenbaren und beispielsweise durch einfache Kommentierungen in den Bedingungen ihrer Konstruktion sichtbar gemacht werden können.

Das Museum ist Speicher des Gedächtnisses

»Kein Gedächtnis vermag die Vergangenheit als solche zu bewahren. Und was von ihr bleibt, wird in jeder Epoche mit ihrem gegenwärtigen Bezugsrahmen neu rekonstruiert.« Wie Jan Assmann[4] ausführt, bewahrt das kulturelle Gedächtnis den Wissensvorrat einer Gruppe, die aus ihm ein Bewusstsein ihrer Einheit und Eigenart bezieht. Anders als das kommunikative Gedächtnis, das sich durch einen beschränkten Zeithorizont charakterisieren lässt, mündlich, weitgehend ungeordnet und unorganisiert ist, zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis durch seine spezialisierten und organisierten Träger aus. Diese legen nicht nur fest, was (aus ihrer Sicht) wichtig ist, sie schaffen auch Zeremonien und Rituale, die Bedeutung unterstreichen und sichtbar machen. *Ein* spezialisierter Träger des kulturellen Gedächtnisses ist das Museum, dessen Objekte jene Geschichten bewahren und vermitteln, die unsere Gegenwart als Angehörige bestimmter Gruppen mit bestimmen.

Nun hat Utz Jeggle[5] darauf hingewiesen, dass kollektives Gedächtnis und individuelle Erinnerung, objektive Geschehnisse und Einzelbiografien nicht immer zusammengehen. Die persönlichen Erfahrungen erscheinen dem/der Einzelnen oft als Totalität, wahrhaftiger, als das schattenhafte Dasein von Epochen oder Zeitgrenzen, die durch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler definiert werden. Das Museum könnte sich seiner Ansicht nach hier als Kreuzungspunkt profilieren, als

4 Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Jan Assmann, Tonio Höschler (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1988, S. 11 f.

5 Vgl. Utz Jeggle: Subjektive Heimat – objektive Musealität. Zum Verhältnis von subjektiver Erlebnisfähigkeit und objektiven Ereignissen, in: Udo Liebelt (Hg.): Heimat im Museum. Koblenz 1984, S. 12.

ein Ort, an dem das subjektiv Erlebte mit dem dokumentierten Ereignis verbunden, ausgetauscht, in Zusammenhang gebracht werden kann und an dem offen gelegt wird, dass und wie Subjektivität als Filter benutzt wird, wenn wir Geschichte interpretieren.

Vom Museum als Ort der Kompensation zum Museum der sympathisierenden und distanzierenden Zugänge

Hermann Lübbe[6] beschrieb das Museum vor Jahren schon als Ort der Kompensation: Mit der Geschwindigkeit der Abfolge wissenschaftlicher, technischer und sonstiger kultureller Innovationen schrumpft – so Lübbe – zugleich die chronologische Ausdehnung der Gegenwart, d.h. das Ausmaß der Zeit nimmt ab, die wir als gegenwärtig, weil als Zeit nicht veralteter Kultur wieder zu erkennen vermögen. Für frühere Menschheitsgenerationen war ein kontinuierlich erscheinendes Verhältnis zur elterlichen und großelterlichen Welt bezeichnend gewesen. Diese Idee der Kontinuität verschwand mit der Dynamik der Modernisierung und einer tendenziellen Auflösung der Herkunftskulturen in einer Einheitskultur weitgehend. Der Kompensationstheorie zufolge steht nun die Zunahme musealer Einrichtungen in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem eben skizzierten Kontinuitätsbruch, mit einer zusehends fremd erscheinenden Vergangenheit und einer abstrakt-funktionalen Gegenwart. Und die Musealisierung bietet ihr nach die Chance, das Verhältnis zur Vergangenheit zu stabilisieren und den Anschluss an die Tradition nicht zu verlieren: Das Museum als kompensatorische, identitätssichernde und vertrauensstiftende Rettungsanstalt also.

Obwohl dieses Museumskonzept durchaus seine Befürworter/innen hat, ist es in Kritik geraten und mit ihm ein bestimmter Typ von Museum: So manche Regionalmuseen präsentieren sich bis heute wie der Heimatfilm der Nachkriegszeit, bodenständig und apolitisch, mit trivialer Handlung in kulissenhaftem Naturidyll. Da wird nostalgisch verklärt der vormoderne, in sich ruhende Alltag der Landbevölkerung

6 Vgl. Hermann Lübbe: Zeit-Verhältnisse. Über die veränderte Gegenwart von Zukunft und Vergangenheit, in: Wolfgang Zacharias (Hg.): Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Konstruktion der Erinnerung. Essen 1990, S. 40.

im Stil der Genremalerei und ohne Widersprüche oder Konflikt erzeugende Zusammenhänge dargestellt.[7] In harmonischen Bildern wird eine verträumte Verschlossen- und Abgeschiedenheit von Raum und Gemeinschaft zelebriert. Und die Fetischierung der regionalen Dingkultur kulminiert in der Auratisierung der immer gleichen Buttermodeln und handwerklichen Arbeitsgeräte, durch die – begleitet von latentem Kulturpessimismus und Gegenwartsverdrossenheit – eine bessere Welt fassbar zu werden scheint. Cocooning – so Norbert Bolz[8]: Man hüllt sich ein und genießt das Heimische als kontrollierte Insel im Chaos. Den Besucherinnen und Besuchern wird in diesen Museen die in Verlust geratene vergangene Welt als überschaubare Komplexität und »Gute alte Zeit« nahe gelegt, die der gegenwärtigen, scheinbar undurchschaubaren Realität vorzuziehen ist.

Dagegen steht eine neue Generation von Regionalmuseen, die an einer Realitätsprüfung der Idealbilder interessiert sind. Dafür wird die Geschichte einer Stadt oder Region im größeren Kontext betrachtet: In einem Wechsel von Zoom und Distanz fokussieren mikroskopische Detailaufnahmen das Einzelne, Besondere und Konkrete, während der Blick auf das Überregionale Einflüsse und Wechselwirkungen sichtbar macht. Dafür werden neue inhaltliche Schwerpunkte und Präsentationsformen gesucht: Politische, wirtschaftliche und soziale Konflikte, deren Aussparung lange den selbstgefälligen Rückzug auf die kleine heile Welt begünstigte, werden von Museumsverantwortlichen bewusst aufgezeigt und das Fehlen von Objekten und Sammlungen zu verdrängter und vergessener Geschichte durch den Einsatz z.B. gestalterischer Mittel kompensiert. Zur Überprüfung und Relativierung genannter Idealbilder kommen schließlich die Perspektiven der Subjekte zum Tragen: Diese haben sich von ausführenden Positionsinhaberinnen/Positionsinhabern und Rollenträgerinnen/Rollenträgern, von Marionetten der Strukturen zu Individuen und Akteurinnen/Akteuren in kulturellen, sozialen, ökonomischen und politisch-herrschaftlichen Abhängigkeiten und Wech-

7 Vgl. Gottfried Korff: Aporien der Musealisierung. Notizen zu einem Trend, der die Institution, nach der er benannt ist, hinter sich gelassen hat, in: Wolfgang Zacharias (Hg.): Zeitphänomen Musealisierung. Das Verschwinden der Gegenwart und die Konstruktion der Erinnerung. Essen 1990, S. 62.

8 Vgl. Norbert Bolz: Inszenierte Welt, in: Michael Fehr, Clemens Krümmel, Markus Müller (Hg.): Platons Höhle. Das Museum und die elektronischen Medien. Köln 1995, S. 159.

selbeziehungen emanzipiert, die Gegebenheiten nicht nur hinnehmen, sondern mit hervorbringen, reproduzieren und verändern.

Insgesamt wird die Aufgabe dieser neuen Regionalmuseen nicht länger in der Restaurierung der Vergangenheit gesehen, sondern darin, einen sowohl sympathisierenden wie auch distanzierenden Weg zu ihr zu eröffnen: Die Vergangenheit war schön, sie war aber auch anstrengend, arm und bedrohlich. Wie Hans Belting[9] darlegt, ist die Institution Museum geeignet, sich der eigenen Vergangenheit und Kultur bewusster zu werden, und gleichzeitig das Fremde, Verstörende und das Vergessene in ihr wieder zu entdecken, mit dem Ziel, das Selbstbewusstsein und die Dialogfähigkeit mit anderen Kulturen zu erhöhen. Ich komme damit zu einer weiteren Museumsfunktion.

Das Museum als Ort der Wissenschaft und der Bildung

Stellt sich die Frage nach der Verbindung von Museum und Wissen, kommt häufig zuerst jene von Museum und wissenschaftlichem Wissen in den Sinn. Ort der Wissenschaft und Wissenschaftsvermittlung, dies war und ist das Museum nur unter anderem. Die Institution Museum wurde im Laufe ihrer Geschichte mit wechselnder Intensität zur Vermittlung unterschiedlichen Wissens, von Identitäts- und Orientierungswissen, von Sach- und instrumentellem Wissen genutzt.

Stichwort Wissenschaft: Die Anfänge des Museums sind mit jenen der neuzeitlichen Wissenschaft eng verknüpft. Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Befassung im Museum war stets das Objekt, das, so die Annahme, in seiner Unmittelbarkeit und Zugänglichkeit Erkenntnis ermöglicht und in einem zweiten Schritt, so Krzysztof Pomian[10], als Bedeutungsträger und Zeichen für das Abwesende interpretiert werden kann. Man setzt also – in allen Disziplinen – bei dem an, was man sieht: beobachtet, vergleicht und assoziiert, ordnet und katalogisiert, bildet ab und bildet Begriffe, publiziert, diskutiert und korrespondiert. Wissenschaftlerinnen/Wissenschaftler an Museen betreiben Forschung, deren

9 Vgl. Hans Belting: Orte der Reflexion oder Orte der Sensation, in: Peter Noever (Hg.): Das diskursive Museum. Ostfildern-Ruit 2001, S. 92 und 87.

10 Vgl. Krzysztof Pomian: Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln. Berlin 1988, S. 43 f.

Ergebnisse dann aufbereitet werden, für eine Öffentlichkeit, die sich im Laufe der Museumsgeschichte und korrespondierend mit gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in ihrer Zusammensetzung und Größe immer wieder verändert hat.

Während der Anteil der österreichischen Museen, die für sich in Anspruch nehmen können, tatsächlich auch Forschungseinrichtungen zu sein, gering ist, charakterisieren und legitimieren Wissenschaftsbezüge grundsätzlich alle Museen. In dieser Bezugnahme auf wissenschaftliche Ergebnisse und Theorien widerspiegeln Museen idealerweise in ihren Sammlungskonzepten und Ausstellungen aktuelle Debatten der diversen Disziplinen. So zeigt sich ein gewisses Misstrauen, was z.B. die Darstellbarkeit der Vergangenheit und die Idee der *einen gemeinsamen* Geschichte angeht auch im Museum, wenn von den verantwortlichen Museumsmitarbeiterinnen/Museumsmitarbeitern versucht wird, die Konstruktivität jeder Darstellung vergangener Wirklichkeit zu thematisieren oder die Zeitlichkeit und Relativität wissenschaftlicher Wahrheiten in musealen Wirklichkeitsschöpfungen offen zu legen. Die Vorstellung, die Vielfalt der Welt wäre in *einer* Erzählung und mit Hilfe *einer* einzelnen Fachwissenschaft disziplinierbar, findet sich in Auflösung, wo die Geschichten Vieler, dazu exemplarische Übergänge, Verklammerungen und Wechselwirkungen zwischen Geschichten in den Vordergrund treten.

Bezüglich der Vermittlungskompetenz des Museums wird heute ein breiter Bildungsbegriff favorisiert. Vermittlungsinitiativen setzen häufig nicht mehr primär auf das Erlernen schulischen Faktenwissens, viel eher wird in der Auseinandersetzung mit musealen Objekten das präzise Wahrnehmen geschult, über Kriterien und Qualitätsbegriffe nachgedacht und geübt, eigene Einschätzungen zu artikulieren. Das Lesen der komplexen Zeichengefüge musealer Präsentationen wird als eine Möglichkeit gesehen, den kompetenten Umgang mit Komplexitätssteigerung insgesamt nahe zu bringen.

Als Bildungseinrichtung wird dem Museum auch in anderer Weise Zukunft versprochen: Ein Gutteil der Museen im deutschsprachigen Raum sind kleine und mittlere, kulturhistorische oder Mehrspartenhäuser, in der Stadt und am Land mit wenigen tausenden Besucherinnen/Besuchern jährlich. Ihre Chance und Perspektive liegt nach Iris Magdowski[11] darin, durchaus mit Unterstützung der großen Häuser in den Zentren der kulturellen Verödung ganzer Landstriche entgegen zu wirken und Menschen eine Teilhabe zu ermöglichen. Alten Menschen, die aus finanziellen und/oder gesundheitlichen Gründen wenig mobil sind

und jungen Menschen, welchen keine der in Städten selbstverständlichen Angebote in den Bereichen Theater, Literatur, Film oder Musik zur Verfügung stehen und für die museale Programme möglicherweise die einzigen außerschulischen Bildungsangebote darstellen.

Das Museum als Ort instrumentellen Wissens

Weniger aktuell als die Funktion des Museums zur allgemeinen Bildung beizutragen, ist seine Bedeutung als Ort instrumentellen Wissens: Wie Gottfried Fliedl[12] erläutert, entsteht mit der industriellen Revolution Wissen, das zur Bewältigung der Zeit und ihrer neuen Herausforderungen notwendig ist, das in diversen Lehranstalten aber noch nicht ausreichend vertreten ist. Das Museum kompensiert diesen Mangel. Es schickt sich an, den Fortschritt in Landwirtschaft, Handwerk und Industrie zu dokumentieren und wird so in Folge der Welt-, Industrie- und Gewerbeausstellungen zum Ort wirtschaftlicher Statistiken, von Maschinen und Modellen, innovativer Produkt- und kunstgewerblicher Mustersammlungen. Wie unter anderem in den Gründungsstatuten des Universalmuseums Joanneum nachzulesen, ist das Ziel dementsprechender Sammlungskonzepte und Ausstellungen zur Weiterbildung der Vertreterinnen/Vertreter der heimischen Wirtschaft beizutragen, die Produktion zu optimieren und dabei an die »Leistungsorientierung« und »Tugendhaftigkeit« des Bürgertums insgesamt zu appellieren.

Das Museum als Ort von Sachwissen

Ebenso mit Blick auf die Bedürfnisse der Öffentlichkeit, taucht im frühen 20. Jahrhundert verstärkt der Begriff des Museums als Volksbildungsstätte auf. In Folge beispielsweise temporärer Sozial- und Hygi-

11 Vgl. Iris Magdowski: Jenseits der Leuchttürme. Museumsentwicklung als Gesellschaftspolitik, in: Hartmut John, Angelika Dauschek (Hg.): Museen neu denken. Perspektiven der Kulturvermittlung und Bildungsarbeit. Bielefeld 2008, S. 215.

12 Vgl. Gottfried Fliedl: Das Joanneum »...kein normales Museum...«, in: Gottfried Fliedl, Roswitha Muttenthaler, Herbert Posch (Hg.): Museumszeit – Museumsraum. Aufsätze zur Geschichte des österreichischen Museums- und Ausstellungswesens. Wien 1992.

eneschauen werden so u.a. Dokumente zur Gesundheitsförderung Teil musealer Sammlungen, wird zeitgenössisches Sachwissen Inhalt des Museums, das mittels Ausstellungen einer Laienöffentlichkeit zur erfolgreichen Alltagsbewältigung weitergegeben wird.[13]

Das Museum als Ort von Identitätswissen und Lernort sozialer und interkultureller Kompetenz

Während die Vermittlung von instrumentellem Wissen und Sachwissen heute weitgehend von anderen Einrichtungen und Institutionen getragen wird, ist die Rolle des Museums als Ort von Identitätswissen nach wie vor sehr aktuell: Das Museum war und ist ein Faktor beim Denken, Ausverhandeln und Kommunizieren von Identität. Wie Sharon Macdonald[14] ausführt, begründen Museen im 19. Jahrhundert nationalstaatliches Landesbewusstsein wesentlich mit und sind bereits in ihrer bloßen Existenz performative Äußerung eigener Identität. Was großräumig in Nationalmuseen verwirklicht wurde, etablierte sich in Analogie in Stadt- und Heimatmuseen: das Museum sagte und zeigte den Menschen, wer und wie sie sind. Was befähigte gerade Museen dazu? Individuelle Identifikation mit Großgemeinschaften lässt sich nicht mehr auf erlebte Beziehungen stützen, so Macdonald, sondern muss in verbindenden Ideen, in einer Gemeinschaft der Repräsentation, des Symbols usw. kulturell fundiert werden. Die in den frühen Museen bereits vorhandenen Sammlungen wurden so in der Phase nationalstaatlicher Konsolidierungen zu dreidimensionalen Denkmalen der Vorstellung *einer* Identität und *einer* gemeinsamen Geschichte umgewertet und erweitert.

Heute ist der Anspruch nationalstaatlicher Identitätsstiftung in Museen überholt. Wo es die Vorstellung *einer gemeinsamen* und *einer alle verbindenden* Identität nicht mehr gibt, wird überlegt, ob überhaupt und wie das identitätsbezogene Wirkungspotential des Museums zur Artikulation transkultureller, postnationaler Identitäten umgenutzt werden

13 Vgl. Hanno Möbius: Konturen des Museums im 19. Jahrhundert (1789–1918), in: Bernhard Graf, Hanno Möbius (Hg.): Zur Geschichte des Museums im 19. Jahrhundert 1789–1918. Berlin 2006, S. 17.

14 Vgl. Sharon J. Macdonald: Nationale, postnationale, transkulturelle Identitäten und das Museum, in: Rosmarie Beier (Hg.): Geschichtskultur in der Zweiten Moderne. Frankfurt a.M., New York 2000, S. 123 ff.

könne. Martin Heller[15] hat diesbezüglich von »Identitätshilfe« gesprochen und gemeint, dass es Aufgabe der Museen sein könnte, Bilder und Identitäten, die von Menschen an bestimmten Orten gelebt oder von Außenstehenden wahrgenommen werden zu analysieren und zu bearbeiten, da diese viel über Lücken, Bedürfnisse und Seins-Wünsche aussagen. In diesem Sinn versuchen mittlerweile auch zahlreiche museale Initiativen rund um Fragen der Identität, beispielsweise die in Museen lange praktizierte Festschreibung von Kollektiven zu verhindern, Mitglieder unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen und Milieus selbst zu Wort kommen zu lassen oder die zeitliche Bedingtheit und somit bloß relative Bedeutung territorialer Grenzen in Sammlungskonzepten zu berücksichtigen.

Vom frühen Museum als Ort öffentlicher Debatten zum Museum als Ort kritischer Öffentlichkeit

Sabine Offe[16] hat die frühen Museen einmal als Orte öffentlicher Debatten aufgeklärter Bürger über Wissens- und Wertbestände, über Vernunft und die Legitimation politischer und kultureller Identitäten skizziert. Die moderne Umsetzung und Weiterentwicklung einer der heute vielleicht zentralen gesellschaftlichen Museumsfunktionen, zur Orientierung und Meinungsbildung beizutragen, findet sich im Begriff des »Museums als Ort kritischer Öffentlichkeit« oder im »Museum als zivilgesellschaftlichem Handlungsfeld« wieder, in dem Ausstellungen wie Veranstaltungen aktuelle, gesellschaftlich relevante Fragestellungen verhandeln und Menschen dabei unterstützen können, Erfahrungen einzuordnen, Vorkommnisse, mit denen sie konfrontiert werden, in ein Ordnungssystem einzubetten und sich in einem pluralen gesellschaftlichen, politischen oder historischen Kontext angesichts vieler Möglichkeiten zu verorten[17]. Darin liegt etwas Altes mit neuem Gewicht: Das

15 Vgl. Martin Heller: Linz 2009 Kulturhauptstadt Europas: Teilblindheiten und Identitäten. Vortrag, gehalten am 20. Österreichischen Museumstag. Linz 16. Oktober 2009.

16 Vgl. Sabine Offe: Museum I Wissen I Wunsch, in: www.iff.ac.at/museologie/.../Offe_Sabine_Museum_Wissen_Wunsch.pdf (aufgerufen am 10.4.2010).

17 Vgl. Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, S. 134 f.

frühe Museum als Ort öffentlicher Debatten hat sich im Verlauf seiner Geschichte zunehmend der Vergangenheit, ihrer Dokumentation und Deutung verpflichtet. Nun wird aus diesem Thesaurus und Tempel, wie es Hans Belting[18] formuliert, wieder ein Forum, in dem das Brandneue, die Manifestation der heutigen Welt in den Mittelpunkt von viel besuchten Veranstaltungen und Ausstellungen rückt. Was ist es, worüber sich das Publikum im Museum Aufklärung und Austausch wünscht: es sind Themen wie Alter und Arbeit, Armut und Migration, Geschlechterkonstrukte und Familienkonzepte, Segregation und Entsolidarisierung, Religion, die Beziehung von Mensch zu Natur und Technik, Jugendkulturen – um einige Themen zu nennen. Allen voran scheinen mir die (kultur)historischen und volkskundlichen Museen geeignet und zuständig, sich mit einer historischen und gegebenenfalls durchaus regionalen Ausrichtung diesen Fragen der Gegenwart zu stellen. Im Moment hat es den Anschein, als würde man die Bearbeitung derartiger Themenfelder den Ausstellungen für zeitgenössische Kunst überlassen.

Dies hat seinen Hintergrund in einer Kunst, die sich solidarisiert, die anstelle beschwichtigender Gesten hinzeigt und gezielt Aufmerksamkeit organisiert; einer Kunst, die Gesellschaft befragt, entdeckt, beschreibt, mittels teilnehmender Praktiken sozial engagiert ist und ihr Publikum involviert. Da gibt es spannende Zugänge und Formate, mediale Kompetenz und Strategien der Annäherung, gute realisierte Projekte, Ideen, die man aufgreifen, umlegen, für die eigene spezifische Situation weiter treiben kann. Aufgreifen, umlegen und weiter treiben heißt, dass es nicht ausreicht, Kunst als Kommentar oder Spiegel zeitgenössischer Themen in eigene Kontexte zu integrieren und auf einen ästhetischen Zusatzeffekt zu spekulieren, sondern dass sich Ausstellungsmacherinnen und Kuratoren in den geschichts- und kulturwissenschaftlichen Museen zuständig und verantwortlich für die Vermittlung oben genannter Themen fühlen müssen.

Als Ort kritischer, ziviler Öffentlichkeit ist das Museum Ort und Raum, in dem Museumsverantwortliche, idealerweise gemeinsam mit Bürgerinnen und Bürgern ohne Einflussnahme und Vereinnahmung durch Parteien, religiöse Gemeinschaften und andere Macht habende Instanzen, und in unterschiedlichen Medien und Formaten Themen problematisieren und auf Missstände hinweisen können, mit dem Ziel:

18 Vgl. Belting (wie Anm. 8), S. 83 und 87.

Bewusstsein zu bilden, auf die öffentliche Meinung zu wirken, auf gesellschaftliche Entwicklungen gestalterischen Einfluss zu nehmen.

Das Museum wird 1) zu einem Ort kritischer Öffentlichkeit, indem es sich bestimmten Fragen überhaupt zuwendet und 2) indem es dies in einer bestimmten Weise tut: Der Wissensraum Museum hat heute die Chance, sich als Ort der Wissenschaftspopularisierung neu zu profilieren, als Raum, in dem die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung möglichst vielen Menschen in einer ihnen nahen und verständlichen Sprache vermittelt und kritisch hinterfragt werden, als Schauplatz eines notwendigen Dialogs zwischen Wissenschaft und Gesellschaft.

Nun ist das Medium Ausstellung, mit dem das Museum traditionellerweise an die Öffentlichkeit tritt, ein vergleichsweise langsames. Ein- bis zweijährige Vorbereitungszeiten erlauben es oft nicht, auf plötzlich auftretende oder bloß kurzzeitig brisante Fragestellungen zu reagieren. Sehr wohl aber ermöglichen dies Podiumsdiskussionen, Gesprächsrunden oder spezielle Vermittlungsangebote, wie sie erfolgreich in den letzten Jahren am Universalmuseum Joanneum etabliert wurden, wo eine Art »schnelle Eingreiftruppe« bestehend aus Kuratorinnen/Kuratoren, wissenschaftlich Mitarbeitenden, dem Presse- und Organisationsteam sowie verschiedenen Medienpartnern die Bürgerinnen/Bürger der Stadt ins Museum und ins Gespräch bringt.

Ein Museum, in dem Position bezogen wird, in dem Wertehaltungen deutlich werden, braucht Menschen, Verantwortliche mit Visionen, die hinter dem, was das Museum in die Öffentlichkeit trägt, erkennbar werden. Und es braucht neben den Visionärinnen/ren jene, die die Visionen in ihrer täglichen Arbeit ernst nehmen und sie weiter tragen, jene, die als kompetente Koordinatorinnen/Koordinatoren Impulse für Netzwerke geben, jene, die praktische Ansatzpunkte finden, die Menschen ansprechen und Handlungsstrategien entwerfen, die fachlich unterstützen, Gestaltungsprozesse moderieren und begleiten, somit Engagementmöglichkeiten für Menschen vor Ort schaffen, die das Museum dann infolge als Gemeinschaftsleistung denken und stützen, für sich als Bibliothek, Archiv, Hörsaal, Salon, Werkstatt oder Forum nutzen können und wollen.

Museen mögen als Projekte zur städtischen und regionalen Imageförderung, als Beitrag zur Wirtschafts- und Tourismusbelebung gesehen werden, sie können unterhaltsam sein, überraschen, Ereignis sein. Die wahre Attraktivität der Institution Museen speist sich aber aus anderem: Ich sehe ein Museum, das möglichst nah an der Gegenwart und

damit an den Wirklichkeiten seiner Rezipientinnen und Rezipienten Erkenntnis und Wissen hoch hält und Alternativen zur platten Oberflächlichkeit von Freizeitparks, zum nervösen Argumentationsstil und der Alibi-Gesprächs-Kultur der Medien, zu politischem Populismus und dem zweckrational-linearen Denkstil der Wirtschaft bietet.

Bettina Habsburg-Lothringen, Let's Stick to the Subject.
On the Sense and Purpose of Regional Museums

In my paper I want to give a brief outline of the topics important to museology professionals in connection with regional museums, that is to say, those museums with local or landscape-related objects, particularly of a historical, folkloristic, or natural historical kind. This type of museum makes up a major part of Austrian museums in general. One main topic involves recent museological approaches, which can be useful in dealing with regional museums; another has to do with the debates that have accompanied museum practice for years, but which are by all means worth mentioning again in this context.

Ding Region Welt
Bemerkungen zum Sammeln fürs Regionalmuseum*

Thomas Brune

Angesichts der Tatsache, dass sich Regionalität in ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Praxis immer deutlicher als Komplementär von Globalisierungen formiert, fragt der Beitrag nach Sammlungsperspektiven für Regionalmuseen. Da der Dingfundus der Alltagskultur heute bis auf Trachten und Brauch-Requisiten fast keine Artefakte erkennbar regionaler Ausprägung mehr kennt, erscheint die Sammlung von »Allerweltsdingen« naheliegend, wenn sie aus Lebenszusammenhängen in der Region stammen und nutzungsbiografisch kommentiert sind. Denn ein Movens zur Kenntnisnahme der Dinge generiert sich wesentlich aus der Neugier des Menschen am Menschen, der heute räumliche Regionalschaft positiv konnotiert trotz oder gerade wegen erkannter überräumlicher Abhängigkeiten und Mitgliedschaften in net-gestützten Communities.

Region: Ein neuer Raum

Region hat Saison – vor allem mit Obst, Gemüse und Fleisch aus der Region, und das nicht nur bei SPAR-Österreich. Es gibt das Regio-TV, das Regionalparlament, die Regio-Klinik, die Regional-Liga, das Regio-Geld – am Laufe des Schwarzwaldflusses Nagold übrigens eines mit dem feinen Namen »Nah-Gold«. Wir kennen das Europa der Regionen, welche die Interregios der Bahn verbinden und auch eine »Regionale« als Festival für zeitgenössische Kunst im Bezirk Liezen! Heißt die aktu-

* Diese leicht überarbeitete Umschrift gibt den am 23.10.2009 in Schloss Trautenfels gehaltenen Vortrag wieder.

elle Fortschreibung von »Think global act local!« also »Think global act regional«? Das klingt zwar nicht ganz so elegant, doch spricht einiges dafür – und das nicht nur abseits der Großstädte. Für Berlin verspricht die Zukunftsagentur Brandenburg GmbH mit der Marke »The German Capital Region« auf großen Flughafen-Postern »More Value for Your Investment«. Hier konkurriert also ganz offensichtlich das Land »partnerschaftlich« mit der Stadt um Investitionen. Bei der nicht ganz so großen Großstadt Stuttgart wird die Lokalorientierung ebenfalls seit einigen Jahren in erstaunlicher Weise von der Regionalperspektive komplementiert und einer zunächst substantiellen Verräumlichung aus dem Entwicklungsbedarf von gewerblicher Infrastruktur, Vermarktung und Verkehrserschließung mit leichter Verzögerung ein Kultur-Marketing-Verbund der Regionsgemeinden andekoriert. Freizeit-kulturelles Beiwerk zur ökonomisch motivierten neuen Raumschaft, identitätstiftender Soziokultur-Kitt für ein prekäres Raum-Gebilde? In jedem Fall: Die Horizonte werden neu bestimmt!

In diesem Prozess neuer Verräumlichungen könnten Regionalmuseen eine wichtige Rolle spielen. Manch neuer Regionalfürst würde sie sich also wünschen – und auch die Bewohner, aber möglicherweise aus etwas anderen Gründen. Wir können darauf warten, dass sie kommen! Noch gibt es von ihnen nur sehr wenige, schon gar nicht von der Qualität jenes Regionalmuseums auf Schloss Trautenfels mit dem klangvollen Namen »Landschaftsmuseum«. Hier wie auch anderswo stehen die Kolleginnen und Kollegen Kuratoren nun vor der Frage: Wie bezieht sich ihre aktuelle Sammelpraxis auf das offensichtlich vitale Prinzip und Konstrukt Regionalität? Mit einigen Bemerkungen zum Verhältnis von Sammelpraxis und Regionalität will ich versuchen, mich einer Antwort zu nähern, hoffend, dass diese denen dienlich sind, die sich einerseits der aktuellen Kulturpraxis, aber auch einer zukünftigen musealen Praxis verpflichtet fühlen, indem sie heute die Sammlungen für die museale Zukunft an die Gegenwart heranführen.

Das Thema Regionalismus im Allgemeinen möchte ich lediglich knapp anreißen, um den Referenzrahmen zumindest anzudeuten, in dem sich meine Gedanken um das Sammeln im Regionalmuseum bewegen. Dazu aus der Verlagsankündigung des 2008 erschienenen Buches »Periphere Zentren oder zentrale Peripherien?« von Amann, Mein und Parr: »Der für die Moderne klassisch-asymmetrische Binarismus von ›Metropole versus Lokalität‹ wird heute in der Form ›Globalität versus Lokalität‹ neu verhandelt. So lässt sich unter den Bedingungen zuneh-

mender Globalisierung in nahezu allen Teilbereichen der europäischen Gesellschaften eine eigentümliche Dialektik beobachten. Zum einen verdichten sich Globalisierungsphänomene zunächst in den Metropolen und scheinen dabei deren Machtansprüche zu unterstützen, zum anderen erstarken auf ihrer Rückseite die zwischenzeitlich als randständig angesehenen Regionen wieder neu.«[1] Man beachte, dass hier tatsächlich sogar Lokalität ganz selbstverständlich als Regionalität verstanden wird. Auch für meine weiteren Gedanken soll zumindest implizit jene Selbstverständlichkeit des Zentrum-Peripherie-Dispositivs mitgedacht sein, »denn obgleich Zentren und Peripherie je eigene und dann entsprechend unterschiedlich bewertete Kontexte entwickeln, sind sie dennoch strukturell miteinander verbunden und können nicht wirklich getrennt voneinander betrachtet werden«.[2] Im Folgenden kann ich auf eine Wiederaufnahme der Diskussion um die »Museen in der Provinz«[3], u. a der von Konrad Köstlin 1980 vorgetragenen Kritik an der Fokussierung aufs Lokale/Regionale verzichten, scheinen mir Lokal- und Regionalmuseen viel von ihrer Magie einer verzaubernden Verschleierung eingebüßt zu haben. Denn die Realitäten heute schlagen ungekannt heftig in den Erfahrungsraum durch – mit den von jedermann erlebbaren geopolitischen und globalökonomischen Abhängigkeiten und Vernetzungen. Immer mehr Menschen verstehen sich heute zusätzlich als Bewohner einer komplexen neuen Realität vernetzter Parallelwelten des Worldwide-Web von Google, Facebook, Twitter, You-Tube, Second Life. Sie kämen nicht mehr auf die Idee, sich vor dem gobalen in einen regionalen Schutzraum retten zu können oder wollen. Im Gegenteil: Regionalität scheint heute Eigensinn in der Globalität zu generieren.

1 Wilhelm Amann, Georg Mein, Rolf Parr (Hg.): Periphere Zentren oder zentrale Peripherien? Kulturen und Regionen Europas zwischen Globalisierung und Regionalität. Heidelberg 2008. Nach: http://www.synchron-publishers.com/texte/01-einzel/0129periphere-t.html (aufgerufen am 14.5.2010).

2 Ebd.

3 Konrad Köstlin: Das Museum zwischen Wissenschaft und Anschaulichkeit. Zum Verhältnis von Recherche und Präsentation, in: Martin Scharfe (Hg.): Museen in der Provinz. Strukturen, Probleme, Tendenzen, Chancen. Tübingen 1982, S. 51ff.

Sammelkonzeptionen: Ja, aber ...

Sammeln braucht Begründung. An dieser Stelle möchte ich aber auf eine ausführliche Darstellung zu Geschichte und Konstruktion von Sammelkonzepten ebenso verzichten wie schon auf eine ausführliche Diskussion von Regionalität. Ich begnüge mich mit einer ketzerischen Vor- und Schlussbemerkung: Ich halte Sammelkonzeptionen zwar für unverzichtbar, traue aber jenen nicht, die vor allem die Handschrift der Ersteller und nicht der Anwender und Umsetzer tragen, vor allem nicht jenen, die als Jahrhundertprojekte daherkommen und ultimative Lösungen versprechen. Sie verfehlen nämlich in der Regel das nötigerweise Prozesshafte kulturellen, hier also musealen Tuns in einer Welt von ökonomischer, politischer und sozialer Dynamik und stehen also in der Gefahr, dieses Tun der Schwerfälligkeit, gar der Erstarrung entgegenzuführen. Beeindruckt hat mich in dieser Hinsicht die Entwicklung der »Collection Development Strategy« des Canada Science and Technology Museums. Dieses Projekt startete im Jahr 1989 mit der Ermittlung der »Historical Assessments« zu den bestehenden Sammlungen, denen nach 10 Jahren 1999 die Erstellung der »Collection Assessments« folgte – mit der Zielvorgabe einer Fertigstellung der Sammlungs-Entwicklungs-Strategie im Jahr 2015 (!).[4] Wie viel Nektar sich aus solch absurd umfangreichen wie langwierigen Sammlungsstrategie-Entwicklungen mit akademischen Forderungshaltungen ziehen lässt, das mag jeder für sich entscheiden. Vielleicht rührt meine Distanz gegenüber solchen Projekten einfach daher, dass ich zu sehr um den Sinn und die Freude an gegenwarts-bedeutsamem, kulturellem Tun weiß – aber auch um die knappen Ressourcen mittlerer und kleinerer Museen, die das Prinzip Musealiät für die große Mehrheit der Menschen viel alltagspraktischer verkörpern könn(t)en als die großen Häuser der Metropolen.

Viele Sammlungsstrategie-Überlegungen und Sammelkonzeptionen gehen in ihrer Anlage vom großen Allgemeinen zum kleinen Besonderen vor. Da wird – wie es nun auch in Museen heißt, seitdem betrieblich-kaufmännisches Denken Einzug gehalten hat – »heruntergebrochen« vom ganzheitlichen Begriff eines Universums herunter zu den kleinen

4 Siehe: Andreas Wenzel: Volkskunde – das ist doch ein abgeschlossenes Sammelgebiet, oder? Volkskundliche Sammlungen und das zeitgenössische materielle Alltagskulturerbe, in: Harald Siebenmorgen (Hg.): Überlieferungskultur. Karlsruhe 2010, S. 103–121, hier S. 113 f.

Dingen, z.B. Hosenknöpfen, die in der Systematik dann ihren Platz finden sollen. Aus meiner Erfahrung traue ich mich zu sagen: Die vom ganzheitlichen und abgeschlossenen Thesaurus her arbeitenden Sammelkonzepte und EDV-gestützten Inventarisierungsprojekte verfehlen die eilige Prozesshaftigkeit und immer neu zu interpretierenden Vieldeutigkeiten unserer Dingwelten. Ich bin überzeugt, dass eine kluge und weitgefächerte, mit den Objektaufnahmen verbundene Verschlagwortung weiterführt – gestützt von einer Software, die sich an schlauen Suchmaschinen unseres Internet orientiert.

Die Regions-Dinge: Wo sind sie geblieben?

Auf der Suche nach Kriterien des Gegenwartssammelns für ein Regionalmuseum möchte ich einige zunächst unverbunden erscheinende Fäden anspinnen und am Schluss zu einem neuen, möglicherweise sinnhaften Muster verweben. Dabei spinne ich zunächst am Blick des Einzelnen und auf den Einzelnen, den Menschen nämlich, der im Leben das Authentische, das Originale, das Typische sucht und – der zweite Faden – ins Museum geht, um dort das Fremde, das Ungekannte zu treffen und dabei in allen Dingen doch vor allem sich selbst begegnet – im Lokal- oder Regionalmuseum vielleicht auch seinem Nachbarn!

Kennen Sie nicht auch die Verzweiflung in der Suche zumeist gegen Ende eines Urlaubs nach dem landestypischen, nach dem »originalen«, dem unverwechselbaren Mitbringsel, den Erinnerungsträger, den ich in unserem Zusammenhang den »regionaltypischen« nennen will? Denn da bleibt einem in der Regel ja nur das für uns Touristen gefertigte Sortiment an Souvenirs nach dem Vorbild von längst obsolet gewordenen und bei Einheimischen längst nicht mehr in Gebrauch befindlichen Nutz- und Deko-Dingen: altartig aussehender Nippes, in letzter Zeit allerdings zunehmend komplementiert von einigem Kunsthandwerk, das zumindest teilweise regionaler Produktion entstammt. Und natürlich, da gibt es noch etwas: Ethno-Food, das man heimfahren oder -fliegen kann, soweit dies der Zoll erlaubt. Man kann natürlich auch zu Ölen konzentrierte Düfte provenzalischer Lavendelfelder und mittelenglischer Rosengärten greifen, zu CDs mit irischem Celtic-Pop oder portugiesischen Fados. Digitalfotografie und Videotechnik stellen Bilder von ligurischen Dorfidyllen, venezianischen Piazza-Überschwemmungen und dramatischen Grimming-Ansichten der dauerhaften Reminiszenz bereit.

Solche Realien fangen zwar Regionsspezifisches ein, doch erfüllen sie allesamt wegen mangelnder Ding- und Dauerhaftigkeit nicht oder kaum das klassische Anforderungsprofil für Musealien, wollen sie doch gerochen oder geschmeckt werden, sind nur zu hören und/oder von optischer Flüchtigkeit. Und da sind schließlich auch noch all die anderen Qualitäten, die im weiteren Sinn den *Geschmack* einer Region ausmachen, sich aber noch weniger dinglich fassen lassen: Hitze und Kälte, Tannenrauschen, Wellenschlagen und Verkehrsgeräusche, Baum-, Blüten- und Küchendüfte, Mundart und Lieder, der Dunst behäbigen Wohlstands und der Geruch der Angst vor Arbeitslosigkeit. Wie ist all dieses musealiter einzufangen und präsentabel zu kontextualisieren?

Ja damals: Da war noch Region!

Den Kuratorinnen und Kuratoren der Regionalmuseen gesellt sich dem gequälten Nachdenken um Sammlungsperspektiven nicht selten ein gewisser Neid bei – Neid auf die Altvorderen, welche sich der Sammlung von regionaltypischen Artefakten verschrieben hatten. Denn die hatten es ja so gut! Für sie war im Regionalen noch so viel Regionales, das es eben genau *so* nur hier in der Region gab.

Ich habe mir sagen lassen, dass noch im späteren 19. Jahrhundert Putzmühlen im Ausseer Land tatsächlich anders aussahen als solche in der Grimming-Region, dass dort auch die Eggen schmäler waren als anderswo, und dass Rahmzwecken von Alm-Region zu Alm-Region aus vergleichbarer Liebe aber doch mit recht unterschiedlichem Dekor beschnitzt waren. Es sei übrigens noch ungeklärt, warum Heuziehbretter in der Donnersbach-Region länger waren als in der Sölk.[5] Daran sieht man doch: Früher war einfach mehr Region. Sicher, denn Produktion und Distribution lagen dicht beieinander und die Wege zwischen den Regionen waren weiter, waren unwegbarer, langsamer und zum Teil kaum gebahnt. Der Weg von Bad Aussee nach Liezen war früher einfach viel weiter – vor der Industrialisierung mit ihren Zeitgefährten Großstaatenbildung, Gewerbefreiheit, Technisierung, Massenfertigung, Marktentwicklung, Verkehrsbeschleunigung etc. Auch wenn wir natür-

5 Diese und manch andere regionsspezifische Hinweise verdanke ich Volker Hänsel, dem ehemaligen Leiter des Landschaftsmuseums Schloss Trautenfels.

lich wissen, dass es schon immer auch und fast überall Fernbeziehungen gab, personifiziert z. B. in den Schilderuhrenhändlern des Schwarzwaldes und den Samenhändlern aus Gönningen am Fuße der Schwäbischen Alb, die bis Rom und St. Petersburg unterwegs waren. Und die vielen gemalten Tulpen auch auf ländlichem Mobiliar zeugen von einer Tulpenhausse, die ihren Ursprung nicht auf der schwäbischen Albhochfläche oder im steirischen Ennstal nahm, sondern in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts.

Die Sammel-Antwort: Regionale Absonderlichkeiten?

Eine Antwort auf die Sammelfrage und ein Muss ist sicherlich, sich auf sehr Spezielles des Gegenwärtig-Anschaulichen zu besinnen, auf das nicht nur für Touristen aus Japan ganz und gar Absonderliche, nämlich Trachten und Brauchrequisiten: Auf den »Schladminger«, in dem die Herren nicht nur im Ennstal zu allen gesellschaftlichen Ereignissen so passend gekleidet sind wie die Damen in ihren modischen Folklore-Dresses aus den Trachtenmodegeschäften in Bad Mitterndorf oder Bad Aussee und auf die Uniformen der örtlichen Trachtenkapelle, auf die »Glöcklerpasse«, in der die Jugend sich zwischen Ritual und Wildheit auslebt und die »Krampusmaske«, vor der sich die kleinen Kinder gruseln.

Keine Frage, derart bildstarke Träger regionaler Sonderheiten gehören zum engsten Kreis der Sammelgüter für ein Regionalmuseum. Nicht nur, weil eine Sammeltradition damit fortgeschrieben wird, sondern weil sich in diesen Artefakten Lokales und aus einem Bündel von solch Lokalem Regionales bildhaft ausdrücken will, sich absichtsvoll in Szene und von anderen Regionen absetzen will. Und das nicht nur in Alpenrepubliken. In meinem Hamburger Elternhaus wurde zu den gelegentlichen Aal-Essen mit Freunden der Korn (Weizenbrand) begleitet von plattdeutschen Versen aus Zinnlöffeln getrunken. Das war mir als Jungem so absonderlich wie heimelich, denn verbunden mit dem guten Gefühl, hier sei etwas aus meiner Heimat, das sich auch als heimatlich sogleich zu erkennen gibt.

Natürlich bedenken wir beim Sammeln solcher Sonderlichkeiten die sie befördernden Interessen der regionalen Marketing- und Tourismusindustrie und denken auch die möglicherweise ziemlich wichtige Rolle mit, die unser Museum selbst im Spiel dieser Branche einnimmt!

Alltagsdinge heute: Nichts mehr für die Regionalsammlung?

Was aber – so betrachtet – alles aus dem aufs Regionale blickenden Sammelhorizont heraus fällt, weil dem Kriterium regionaler Ausgeformtheit nicht genügend: Toaster, Mixer, Espressomaschinen; Business Dresses und Jogginghosen, Baseballkappen und Lingerie, Bohrmaschinen, Kaffeekannen, Schneekugeln; Laptops, Gameboys, Ipods, MP3-Player; Möbel mit Namen wie Ingolf, Bosse und Malte. Und das war schon so mit dem Staubsauger Vampyr von 1910, dem C&A-Anorak von 1955, der Neckermann-Eckbank von 1974 und der Schlagbohrmaschine von Steyr von 1985. Und woher stammen die alltagsmächtigen Dinge heute? Da werden Hemden in Rumänien aus in China gewebten Stoffen für die Barcelona-Fashion geschneidert, um in Düsseldorf, Berlin und Wien oder in Pinneberg, Ruhpolding und Leoben vertrieben zu werden. Heute kann ich mir via on-line-Börse oder TV-Shop neue und gebrauchte Möbel balinesischer Provenienz genauso leicht beschaffen, wie Kinderdreiräder von Kettler oder Spielzeug aus Russland. Fast alles ist global verfügbar und überall anzutreffen! Was ist da also noch regional? In der Warenwelt findet sich alles, fast überall von fast überall her!

Und dabei sind es doch eben diese Sachen, die auf der Ebene sammelfähiger Dingwelten den Alltag der Menschen prägten und prägen und diese Prägung, seine Kultur und Lebensweise also auch widerspiegeln sollten! Doch wird in ihnen das Regionale des Menschen oder der Mensch in seiner Regionalität fassbar?

Hinter den Dingen: Der Mensch zwischen den Dingen

Wenden wir uns des Regionalmuseums tatsächlichen und potentiellen Besuchern zu, unseren Kunden und ihren Interessen. Was interessiert denn die Museumsbesucher, jene mit immerhin 45% der Bevölkerung nicht ganz kleine Gruppe unserer Zeitgenossen, die gelegentlich in unsere Häuser finden. Sie interessiert die Artefakte aus zeitlich oder topografisch entfernten Welten: des Pharaos Mumiensarg aus Ägypten, Jacke, Tasche, Speer des Steinzeitkriegers aus dem Eis des Similaungletschers, der Schädel von Klaus Störtebeker und der Federschmuck des namenlosen Sioux, der ein Onkel von Yakari gewesen sein könnte. Sie interessiert aber auch viel näher Liegendes wie z. B. die farbig-filigranen Schöpfungen eines Glasbläsers aus dem thüringischen Lauscha oder die geschnitzten

Gaben der Burschen für ihre Liebe auf der Tuchmoar-Alm.

Mit einer kleinen Sammlungsgeschichte aus meinem Haus will ich diesen Faden aufnehmen. 1980 übernahm das Württembergische Landesmuseum für sein Museum für Volkskultur, heute Museum der Alltagskultur, die komplette Wohnungseinrichtung der Nebenerwerbsbauernfamilie Gayer aus Siegelsbach, einem kleinen Dorf in der Neckarregion, kurz nachdem die letzte Bewohnerin verstorben war. Das war ein recht aufwändiges und ein damals noch ziemlich ungewöhnliches Unternehmen. Wir stellten diese Wohntotalität aus mit (fast) allen persönlichen Überbleibseln von der Wäsche in der Kommode bis zu den Erbauungsheftchen auf dem Regal über dem Küchen-Sofa.

Was sehen die Besucher: Allerwelts-Möbel und Wohnzubehör in einem merkwürdigen Mix von Alt und Neu. Sie sehen, die gehörten anderen Menschen, die ein verblüffend ähnliches Leben führten wie ihre eigenen Eltern – oder ein sehr anderes. Der Besucher setzt sich in Beziehung. Das Verblüffende für mich, der die Übernahme und Hintergrundrecherche vor mehr als 25 Jahren durchführte und selbst in Bann gezogen war von diesem biografisch definierten Dingkosmos: Auch das Publikum unseres doch klassisch objektereichen und in anderen Abteilungen um so viel farbigeren Museums zeigt sich von dieser bühnenhaft vorgeführten Wohnwelt der relativ armen Familie Gayer mit den Ton-Dokumenten aus Interviews der dort groß gewordenen Kinder offenbar besonders berührt: Diese Ausstellungseinheit gehört zu den ›Top Three‹ in der Beliebtheit der Besucher!

Rosemarie Beier fragt allerdings anlässlich einer von ihr betreuten, ebenfalls komplexen und aufwändigen Übernahme einer Wohnungseinrichtung gar nicht nebenbei und zurecht: »Warum interessiert mich nur die detailgetreue Erfassung eines Zimmers? Warum nicht auch seine Lage innerhalb des Hauses? Der Blick aus dem Fenster? Der Nachbar im oberen Stock?« Rosemarie Beier geht es in ihrem so klugen und anregenden Vortrag zur Kontextualisierung von Alltag um all die Grenzen und Entscheidungen in unserem Umgang bei Auswahl, Arrangement und Inszenierung von Objekten und Informationen – und letztendlich um die Unmöglichkeit, selbst einen derart begrenzten, aber eben doch

6 Rosemarie Beier: Zur Kontextualisierung des Alltags. Ansätze und Erfahrungen im Deutschen Historischen Museum, in: Gottfried Korff, Hans-Ulrich Roller (Hg.): Alltagskultur passé? Positionen und Perspektiven volkskundlicher Museumsarbeit. Tübingen 1993, S. 171–184, hier S. 177.

nur scheinbar überschaubaren Lebens-Kosmos museal abzubilden.[6] Wir geben den Dingen eben einen neuen Kontext, und zwar indem wir vieles vom alten Kontext ausblenden – ob wir wollen oder nicht. Dies sei übrigens dem Besucher auch einmal klar gesagt!

Und nun merken wir erstens, dass selbst die komplette Übernahme der Wohnung von Familie Gayer in der Kontextualisierung sehr ausschnitthaft bleibt, obwohl wir doch so viel Lebensgeschichte(n) einbeziehen! Und zweitens, dass jedes Ding (sofern nicht im Laden neu gekauft) eine offensichtlich attraktive mit dem Käufer/Nutzer verbundene Bedeutungs-Biografie mit sich trägt, die den Betrachter neugierig macht und emotional bewegt, weil er über diese Dinge Zugang zu einem fremden Lebenskosmos erhält.

Allerdings ist dieser immer zu weit, als dass er sich zur Gänze abbilden ließe. Aber wenn es schon nicht möglich ist, den umgrenzten Lebenskosmos einer Familie in ihrer kompletten Wohnungsausstattung und zumindest in einigen wichtigen Bedeutungsdimensionen abzubilden, wie dann erst der einer ganzen Region? Ich stelle mich nicht gegen Wohndokumentationen im Museum, im Gegenteil. Und ich führe in diese weiß Gott nicht ganz unbekannte Sackgasse nicht, um Resignation oder gar Verzweiflung zu bewirken. Im Gegenteil: Es geht mir darum, Mögliches zu benennen und Unmögliches entlastend aus unseren Handlungsperspektiven zu nehmen und dafür Neues zu eröffnen.

Ein Zweites aber können wir lernen: Der Thrill der Exotik, die beunruhigende Fremdheit und spannende Ferne beginnt gleich nebenan. Denn – geben wir es doch zu – unsere Neugier ist schon geweckt mit jedem sonntäglichen Frühstücksstreit der Nachbarn, dem man doch so gern an der geschlossenen Wohnungstür lauschte, wenn denn nicht die Gefahr bestünde, von anderen Nachbarn für mehr als nur Anteil nehmend eingeschätzt zu werden. Die spannende Ferne beginnt schon beim merkwürdigen Nachbarn, wenn nicht bei dem von nebenan, dann doch bei dem vom Stockwerk darüber!

Worauf ich ziele: Der Besucher ist neugierig auf die Dinge, mehr aber noch auf die Geschichten, also die Lebens-Geschichten, auf die Menschen hinter ihnen – das legen Nofretete-Kult und Ötzi-Begeisterung genauso nahe, wie die Bestsellerflut historischer Romane, die Einschaltzahlen von Soaps und schließlich die Umsatzzahlen von Bunte, Gala & Co! Den Menschen interessiert zuerst der Mensch, und der ist – wie man selbst – einer, der die Hauptrolle in dem Stück spielen will, die seine Lebensgeschichte heißt, in dem es lauter Beziehungsgeschichten gibt, denen

wiederum Dinge anhaften, denen man ihre Rolle im Stück, das Leben heißt, aber zunächst einmal gar nicht *ansieht*! Orhan Pamuks »Museum der Unschuld« ist romanhafte Spiegelung dieser musealen Wahrheit.[7]

Sammlungsanleitungen könnten wir also ableiten aus der Beobachtung virulenter Neugierden der Zeitgenossen, die im Museum, das sie besuchen, ihren eigenen gelebten oder nicht gelebten Leidenschaften und Nöten begegnen. Wohin das Interesse dabei gelenkt wird, darauf haben die Museen einen nur sehr begrenzten Einfluss. Was jedoch nicht bedeutet, auf ein fundiertes Angebot von Erkenntnismehrwert durch historische, soziale, technologische Kontextualisierung in Auswahl und Kommentierung zu verzichten – ganz im Gegenteil! In diesem Zusammenhang sei jetzt zunächst festgehalten, dass derartige Begegnung das Museumsereignis energetisch auflädt! Und das ist ja schon einmal nicht nichts.

Steckdosen-Abhängigkeit: Gar nicht regional?

Eine ganz andere Sammlungs- und Ausstellungsgeschichte ist die einer kleinen Ausstellung im Museum der Alltagskultur im Sommer 2009 getitelt: »steckdosen-abhängig – Elektrogeräte der 50er bis 80er Jahre«. Mein nächster Faden. Mit dieser Präsentation hatten wir die Elektrifizierung und Technisierung von Haushalt und Büro skizzenhaft nachgezeichnet. Das geschah ganz im Sinn jenes eher strukturalistischen Ansatzes, dem wir uns stellen wollen und der sich auch in der Umbenennung von Museum für Volkskultur in Museum der Alltagskultur widerspiegelt. Darin folgten wir zumindest ansatzweise den Kriterien des schwedischen Sammlungsprojekts SAMDOK zum Gegenwartssammeln von Sachkultur, orientierten uns an der Dinge Häufigkeit, Innovation, Repräsentativität, Anziehungskraft, etc.[8]

Kommen wir zu einer weniger auffälligen, aber wirksamen Begegnung mit den Dingen, die bei dieser gar nicht regionalgeschichtlich gedachten Ausstellung von Elektrogeräten, die es ja überall in Westdeutschland gab und gibt, quasi unter der Hand, Regionalität konstituiert. Wie

7 Orhan Pamuk: Das Museum der Unschuld. München 2008.

8 Hier nach: Fritz Waidacher: Handbuch der Allgemeinen Museologie. Wien, Köln, Weimar 1993, S. 161 f.

das? Wir hatten über die Medien mögliche und tatsächliche Besucher gebeten, uns ihre Geschichten zu erzählen, die sie mit den Geräten verbinden und wie sie ihr Leben veränderten. Dazu haben wir auch um Elektrogeräte gebeten, deren Fehlen in unserer Sammlung durch leere Sockel in der Ausstellung markiert war. Diese durften mit den zugehörigen Geschichten bei uns »entsorgt« werden. Die Geräte und Geschichten wurden noch während der Ausstellungszeit ausgestellt. Die Ausstellung wuchs um fast 50 Geräte und nach einem Selektionsvorgang werden etliche in die Sammlungen eingehen.

So kann es ganz praktisch aussehen und befördert werden, dass sich Menschen mit den Dingen und untereinander in Beziehung setzen. Sie sagen zueinander: »Einen solchen Toaster hatte ich auch!«; »Genau diese Waschmaschine fand meine Mutter ganz toll!«; »Diese Heftmaschine im Büro hat die Gruber von der Registratur gehasst vom ersten Tag an!«. Hier wurde also ganz nebenbei die Gelegenheit für Besucher geboten, sich selbst und dem Nachbarn aus der Region zu begegnen.

Was eine Sammlung von des Alltags Allerweltsdingen für eine Region bedeuten kann, lernte ich in einem brandneuen County-Museum im nordirischen Ballymena. Ballymena ist eine küstennahe Kleinstadt im Westen Nordirlands, zuständig für das County, also die Region. In der unmittelbaren Nachbarschaft des Museums mit Kulturzentrum signalisieren Poster, Banner und Grafitti an den Straßenzügen sehr deutlich, wem die Straße oder gar nur die eine oder andere Straßenseite gehört, den Katholiken oder den Protestanten. Die bekannten Spannungen und Konflikte prägen den Alltag auch hier wie noch fast überall in Nordirland.

Wie verhält man sich in diesem Regionalmuseum zum Konflikt? Ganz bewusst: Man thematisiert ihn nämlich *nicht*! Statt dessen stellt man z. B. die bunt bestickten Wappenbanner der katholischen und protestantischen Traditionsvereine nebeneinander aus und kommentiert nur deren ikonografisches Konzept. Mit Verblüffung stellt man als Besucher dann fest: Die Bildsprache der verfeindeten Konfessionen ist dieselbe!

Oder man stellt in einer Sonderausstellung ein Kunterbunt von alltäglichen Allerweltsobjekten aus den letzten 40 Jahren vor, zusammen mit Fotografien aus den Wohnungen der Katholiken und Protestanten, aus denen sie stammen, die Konfessionalität der Vorbesitzer im Text markierend. Die italienischstämmige, in Kanada museologisch und psychologisch ausgebildete, aus New York stammende Kuratorin erklärt mir: Wir schaffen einen entspannten Raum des Alltäglichen, in dem die

verfeindeten Parteien nicht das Trennende sondern das ihnen Gemeinsame entdecken! Besucherkommentare zeigten, dass das geht! Wieweit dieses »Sich-im-Nachbarn-Wiedererkennen« zu neuen Haltungen, gar zur Revision sozialer Beziehungen führt, darüber entscheiden im politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungsprozess natürlich sowieso nur die Besucher selber.

Drei Fäden: Ein Zwischen-Resumée

1. Das Landschaftsmuseum Schloss Trautenfels, das immer noch wie ein Leuchtturm auf einem in dieser Hinsicht vergleichsweise öden Museumsterrain steht, kommt einer Darstellung dessen, was Region ausmacht oder ausmachte im besten Fall ziemlich nahe. Und dabei ist es ein interdisziplinär und komplex arbeitendes Regionalmuseum voller Imagination und Kreativität, wie es uns anderswo nicht begegnet mit seiner klugen Zusammenstellung von unverwechselbar regionalen und neueren, allerweltlichen Werk- und Festtagsdingen und in der Zusammenschau von Naturalia und Arteficalia.
2. Eine detaillierte und biografisch unterfütterte Wohnungseinrichtung in authentischer Geschlossenheit appelliert an Einfühlung, weckt Emotion und »beschäftigt«, kann nur ein sehr bruchstückhaftes Segment wirklichen Lebens widerspiegeln, fasziniert aber durch die Begegnung mit dem Leben anderer.
3. Die Präsentation von gegenwartsnahen allerweltlichen Alltagsdingen oder alltäglichen Allerweltsdingen kann Regionalwissen und gar Regionalgefühl generieren, wenn sie denn die Beteiligung und den Dialog der Besucher mitdenkt und z. B. in der Ausstellung der Dinge die in der Region lebenden Vorbesitzer in ihren Ding-Beziehungen kenntlich macht.

Ich schlage also vor, von bestehenden Themen und Sammlungen der Ausstellung auszugehen und also diese fortschreibend über interaktive Sonderausstellungen an die Gegenwart heranzuführen.

Dabei sollte sammelndes Ausstellen sinnvoller Weise jenen Themen aufgelagert sein, welche die Dauerausstellung schon bietet, weil das eine historische Tiefendimension im Betrachtungserlebnis schafft, die die gegebene Verfasstheit des heutigen Alltags in der historischen Differenz deutlicher vor Augen führt. Wo das hinführen kann, hängt zwar auch von der Klugheit musealen Tuns ab. Es bleibt jedoch spannend weil nicht

beantwortbar, wie die Besucher die Präsentation vor dem Hintergrund ihrer Erlebenshorizonte zu *ihrem* Bild des Regionalen zusammensetzen.

Auf Trautenfels bezogen könnte dies heißen, Folgendes – hier nur in Stichworten angedeutet – zu sammeln:
- zu »Vom geselligen Leben«, der Wirtshauskultur: z. B. mediale Objekte der neuen Gesellungs- und Kommunikationsorte wie Chatroom, Blog, Partneragentur,
- zu »Von Behausungen«, den Wohnwelten: z. B. die Ausstattung von Immigranten-Containern und die Koffer der so genannten »Rollkoffer-Generation«,
- zu »Zwischen Berg und Tal«: z. B. Ausstattungs-Accessoires zum modernen Spaß von Trecking bis Snowboarding,
- zu »Wald und Holz«: z. B. IKEA-Brösel-Platten mit Buche-Imitatoberfläche,
- zu »Vom rechten Glauben«: z. B. Zeugnisse aktueller Patchwork-Gläubigkeiten

und so weiter.

Sie mögen erstaunt sein, wie schlicht diese konkreten Hinweise sind. Aber ich vermeide mehr, weil es ums Prinzip geht und für die Kuratoren um die jeweils passende Anwendung, denn die Schönheit des Musters hängt eben davon ab, wie ich die Kette aufspanne und welche Fäden ich wie im Schiffchen durchschieße.

Sammelt Alltagsdinge, die den von SAMDOK formulierten Kriterien genügen und zusätzlich *einen* Regionalbezug in sich tragen: nämlich den ihres Auftretens, ihrer Nutzung in der Region! Und die gilt es in der objektzugehörigen Ding- und Nutzungsbiografie (samt Bedeutungszumessung) zu dokumentieren und in der Ausstellung anzubieten. Das genügt zunächst, denn der Besucher kontextualisiert individuell, vergleichend und lokal/regional, auch ohne dass wir das nahe legen.

So meine ich: Jede Sammlung und jedes Thema zum Alltagsleben einer Region lohnt potentiell Sammlung und Ausstellung, denn selbst die Begegnung mit Toastern und Radioapparaten generiert durch Fragen nach und Angebote von Nutzergeschichten im aktualisierten Bezug zwischen Objekt und Betrachter ganz individuell eine Selbst-Erfahrung, die unlösbar damit verbunden ist, sich mit anderen Ding-Nutzern der Region in Beziehung zu setzen. Daraus kann – wenn es gut geht – zumindest Empathie und Identifikation entstehen. Die haben wir als ge-

sellschaftliche Wesen nötig, heute vielleicht mehr denn je, z. B. als Basis für gewaltfreiere Umgänge und Diskurse gar, für die auch das Museum Anlass und Forum sein kann!

»Region«: Eine Antwort aus dem Net

Zum Schluss doch noch einmal die Frage: Was ist Region und wie groß ist sie? Dazu ein Gespräch aus der realen Parallelwelt des Net im Jahr 2008, nämlich die Frage von Maxl auf YAHOO und die Antwort von Marco, die ich beide vollständig und ohne Schreib-Korrekturen abschließend wiedergebe:

Maxl fragt:

»ich suche eine Definition f?egionalit da nirgendwo wirklich regional definiert ist. also wenn ich zB einen Apfelsaft aus regionaler Herstellung kaufe, bis zu welchem Arbeitsschritt ist er dann wirklich regional? angenommen es sind saisonale arbeitskräfte aus tschechien die die äpfel sammeln, die apfelpressen werden in polen hergestellt und das öl um die Pressen laufen zu lassen ist Palmöl, wofür wiederum Regenwald abegeholzt wird. Kann ich dann den Apfelsaft wirklich mit dem Schlagwort regional verkaufen? also ab welchem arbeitsschritt in der Herstellung einer regionalen Ware wird die Ware zur regionalen Ware? Wahrscheinlich erst mit dem letzten. und wie kann man eine Region überhaupt abgrenzen, ich meine wer bestimmt denn wie gross eine region ist und wo sind die grenzen einer region? wenn einer an der grenze einer region wohnt sein obst aber am markt in der nachbarregion verkauft, dürfte er ja sein obst nicht mehr unter dem motto regional verkaufen. Hilfe!«

Darauf Marco:

»Beste Antwort – Ausgewählt durch Abstimmung:

Definitionsversuch: regionales Gewerbe ist regional, solange die Endproducktion sich innerhalb einer kulturgemeinschaft vollzieht und in dieser das Produckt auch vertrieben wird. Das Produkt ist für den Konsumenten regional wenn er sich mit den Herstellungsort indentifizieren kann. Die entscheidung wie weit eine Region reicht ist einerseits von jeden Subjektiv zu betrachten andererseits objektiv duch geografische, politische und geschichtliche gränzen definiert.z.B. kommt der Apfelsaft aus meiner Region Sachsen-Anhalt dann ist es politisch definiert es kommt aus meiner Heimat. Genauso kann der Apfelsaft aus Deutschland kommen. es ist meine Heimat. kommt das Produkt jedoch aus Bay-

ern (auch wenns in D liegt) oder China. kann ich mich nicht mehr damit indentifizieren da ich diese Gebiete nicht zu meinen Wirkungskreis zähle bzw. noch nicht mal da war.«[9]

Es gibt sie also, die Region als Erlebnis- und Wirkungsraum jenseits und auch quer zu Verwaltungsgrenzen. Drei Wörter, die uns in diesem Dialog begegnen, möchte ich wiederholen und damit auch meinen kurzen und notwendigerweise vorläufigen Gedankengang abschließen – Sie ermunternd, die Fäden zu dem für Ihr Museum und Ihre Region passenden Muster zusammenzuweben. *Region* – wie auch immer politisch oder wirtschaftlich definiert – bleibt für die Menschen eine subjektive. Region ist so groß wie der Erlebnis- und *Wirkungskreis* empfunden wird. Sie ist das Energiefeld, aus dem *Heimat* generiert werden kann. Und Heimat gilt es ja immer neu zu schaffen.[10] Das Museum wird zur Zündholzschachtel für Region, die wir auch Heimat nennen können, wenn unsere ausgestellten Sammlungen die Reibfläche abgeben, zu der sich die Besucher wie Zündhölzer verhalten und durch Reibung entzünden.

9 http://de.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070828024741AAnuVOV (aufgerufen am 13.10.2009).

10 Unter vielem klug Gedachten zum Thema Heimat ist sehr zu schätzen der Vortrag von Gustav Schöck: Wieviel Heimat braucht der Mensch? Autorenmanuskript, vorliegend beim »Arbeitskreis Heimatpflege im Regierungsbezirk Stuttgart e.V«, aus Anlass der Verleihungen des Preises »Vorbildliches Heimatmuseum«, 2005.

Thomas Brune, Thing Region World

In view of the fact that in economic, political, social, and cultural practice regionalism tends to establish itself more and more clearly as a complementary pole to globalization, this paper considers the issue of collection perspectives for regional museums. Since today there are hardly any artifacts with recognizable regional attributes left, with the exception of traditional costumes and the appurtenances of rites and customs, it seems fitting to collect objects that can be found all over the world as long as they stem from an everyday regional context and are annotated with descriptions of uses over the course of the object's lifetime. One motivation for registering objects derives strongly from people's curiosity in people, which positively connotes spatial regionalship despite, or precisely because of, recognized supraspatial dependencies on and membership in net-assisted communities.

Das Museum im Schloss Trautenfels
Eine Geschichte im Zeitraffer

Wolfgang Otte

Eine Rückschau anlässlich des 50. Geburtstages des Landschaftsmuseums in Schloss Trautenfels soll an dieser Stelle zumindest auch die wichtigsten historischen Daten des Schlosses beinhalten. Diese lassen in ihrer Vielschichtigkeit eine Traditionslinie erahnen, die das Gebäude von seiner Position als Sitz einer Grundherrschaft, umgeben von seinen bäuerlichen Untertanen, hin zu einem Ort der Auseinandersetzung mit der Geschichte, der Kultur und der Landschaft des Ennstals und Ausseerlandes erst verständlich erscheinen lässt.

Schloss Trautenfels liegt im mittleren steirischen Ennstal an der Abzweigung der Straße ins steirische Salzkammergut. Mächtig überragt der imposante Bau mit seinen markanten Wehrbasteien den Talboden. An dieser Stelle ist 1261 erstmals eine Burg namens Neuhaus genannt.[1] Am Kreuzungspunkt der Salzstraße mit der Strecke durch das Ennstal galt es, die Brücke über die Enns und die wenige Kilometer westlich gelegene steirische Landesgrenze abzusichern. Die landesfürstliche Burg kam im 13. Jahrhundert in den Besitz des Erzbistums Salzburg. Im Zuge der folgenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Erzbischof und dem steirischen Landesfürsten wurde die Burg am Ende des 13. Jahrhunderts erobert und zerstört. Nach dem Wiederaufbau erlangte Neuhaus unter der Familie Praun und vor allem unter der Familie Hoffmann wieder größere Bedeutung. Aus dieser Zeit stammt ein stimmungsvoller Gewölberaum mit erst vor wenigen Jahren entdeckten und behutsam freigelegten Fresken. Die zarten Malereien zeigen Burgen,

1 Zur Geschichte und Kunstgeschichte von Schloss Trautenfels vgl.: Walter Brunner, Barbara Kaiser: Schloß Trautenfels (= Kleine Schriften der Abteilung Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 22). Trautenfels 1992.

Dörfer, Fluss- und Meerlandschaften, Menschen bei der Arbeit oder beim Ausüben der Jagd.[2]

Während der Reformation entwickelte sich die Burg Neuhaus zu einem Zentrum des neuen Glaubens. Zeugen davon sind die Reste der unweit des Schlosses gelegenen, im Jahre 1599 zerstörten evangelischen Kirche, deren Grundmauern in den Jahren 1991/1992 freigelegt bzw. rekonstruiert wurden.[3] In der nachfolgenden Gegenreformation schwand die strategische Bedeutung von Neuhaus allerdings wieder.

1664 erwarb der steirische Landeshauptmann Graf Siegmund Friedrich von Trauttmansdorff das Gebäude, gestaltete es im Stil der Barockzeit um und nannte es Trautenfels. Die qualitätsvollen Fresken im 1. Stock und in der Schlosskapelle wurden um 1670 von Carpoforo Tencalla, die Stuckarbeiten von Alessandro Sereni geschaffen. Nach häufigem Besitzerwechsel kaufte Graf Josef Lamberg 1878 das Schloss. Durch die Mitgift seiner Frau Anna, der Tochter des Steyrer Waffenproduzenten Josef Werndl, und mit seinem eigenen Vermögen war es möglich, das damals ziemlich vernachlässigte Gebäude zu restaurieren und wohnlich auszustatten. Nach dem Tod des Grafen führte seine Gattin Anna den Besitz bis 1941 weiter, ehe sie aus finanziellen Gründen das Schloss an die Deutsche Reichspost verkaufte.[4] Die Pläne für die zukünftige Nutzung reichten von einer Schulungsstätte für das Postpersonal bis hin zu einem internationalen Zentrum der Nachrichtentechnik. Mit ersten Umbauarbeiten und Renovierungsmaßnahmen wurde begonnen, der Verlauf des Krieges führte aber bald zu deren Einstellung. Nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft stand das Gebäude als deutsches Eigentum unter Verwaltung der englischen Besatzung. In den ersten Nachkriegsjahren waren zudem bis zu 300 Flüchtlinge vorübergehend in den Räumen untergebracht. (Abb. 1)

2 Siehe auch: Elisabeth Wahl: Phantastische Landschaften für Ferdinand und Margaretha. Die jüngst freigelegten Wandmalereien auf Schloß Trautenfels: ihre Darstellung und Datierung, in: Da schau her. Die Kulturzeitschrift aus Österreichs Mitte, 3, 2001, S. 3–7.

3 Siehe auch: Ernst-Christian Gerhold, Johann Georg Haditsch (Hg.): Evangelische Kirche Neuhaus – Trautenfels (1575–1599) (= Kleine Schriften der Abteilung Schloß Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 23). Trautenfels 1992.

4 Vgl. den Beitrag von Karin Leitner-Ruhe in diesem Heft: Zum Verkauf von Schloss Trautenfels 1941 durch die Familie Lamberg an die Deutsche Reichspost.



Abb. 1 Schloss Trautenfels mit Grimming, 1982
Foto: V. Hänsel

Ein Museum für den Bezirk Liezen

»Nicht nur der ehemalige Besitzer Josef Graf Lamberg, der bei seiner Schwester Stenitzer in einem Personalhaus am Fuße des Schlosshügels im Tal wohnte, sondern auch der damalige Bürgermeister von Trautenfels, Felix Schweiger, baten mich, zu erwirken, daß die Verwaltung des Deutschen Eigentums der BH übertragen werden sollte, um das Gelände zu betreten und die notwendigsten Instandhaltungsarbeiten vornehmen zu können.« [5], schreibt der damalige Leiter der Bezirkshauptmannschaft Liezen, Regierungsrat Dr. Curt Fossel, in seinen Erinnerungen. Mit seiner sprichwörtlichen freundlichen Hartnäckigkeit gelang ihm dies schließlich, was die Durchführung erster Sicherungsmaßnahmen ermöglichte. Dann wurde das Schloss der Postbehörde unterstellt, das endgültige Schicksal sollte sich erst später entscheiden. Während die

5 Curt Fossel: Neues Leben im alten Schloss. Maschingeschriebenes Manuskript im Archiv des Landschaftsmuseums, S. 1, verfasst 1985.

Post, die selbst keine Pläne zur zukünftigen Nutzung hegte, immerhin 58.000 Schilling in erste Erhaltungsmaßnahmen investierte, wurde bereits intensiv überlegt, wie die Zukunft des Hauses aussehen könnte. »Die Generalpostdirektion hat die schriftliche Zusage gegeben, daß sie bereit ist, den ganzen Komplex gegen Übernahme aller laufenden Lasten (hauptsächlich Gebäudeerhaltung und Steuern) unkündbar auf unbestimmte Zeiten vorbehaltlich der Bestimmungen des Staatsvertrages zu überlassen.« [6] Die ersten Ideen gingen eher in die Richtung einer Berufsschulinstitution mit Internatsbetrieb und/oder in die Richtung einer Heimstätte für Volksbildungszwecke. Erst später kam die Errichtung eines Bezirksmuseums und daneben die einer Jugendherberge ins Gespräch. »Damals waren wir froh, die Prunkräume im ersten Stock für ein Museum und alle übrigen Räume für die Jugendherberge widmen zu können.«[7] Der Landtagsbeschluss der Steiermärkischen Landesregierung zur Einrichtung eines Museums für den Ennsbereich und das Ausseerland im Rahmen des Landesmuseums Joanneum erfolgte im Jahre 1951. Für die geplante Nutzung der Räumlichkeiten waren umfangreiche Arbeiten vorzunehmen. Im Marmorsaal befanden sich noch – nach den Erinnerungen von Curt Fossel – die großen Ahnenbilder der Familie Lamberg, deren Rückführung nach Oberösterreich organisiert werden musste. Durch Bereitstellung von Geldmitteln vonseiten des Landes konnten erste Renovierungsmaßnahmen durchgeführt werden: Ausbessern der Türblätter und Türumrahmungen, Reinigung der Deckengemälde und Stuckarbeiten, Wiederherstellung der Supraporte. Vorerst kam es jedoch noch nicht zur Bestellung eines Museumsleiters. Das Land Steiermark betraute den Sekretär des Kuratoriums des Joanneums, Kustos Dr. Otto Schwarz, mit der Leitung der vorbereitenden Arbeiten, an denen die Abteilungen Vor- und Frühgeschichte, Botanik und Zoologie, Steirisches Volkskundemuseum, Bergbau, Geologie und Technik und Mineralogie des Steiermärkischen Landesmuseums Joanneum mitwirken sollten. Die Vorstände Dr. Karl Murban und Dr. Karl Mecenovic begannen frühzeitig mit ihren Begehungen im Ennstal und

6 Niederschrift über die am 31. März 1949 im Landhaus stattgefundene Besprechung in Angelegenheit der Verwendung von Schloß Trautenfels, Bezirk Liezen, für kulturelle Zwecke, S. 2. Kopie im Archiv des Landschaftsmuseums.

7 Fossel (wie Anm. 5), S. 2.

den Seitentälern, um vor Ort Material für das Museum zu sammeln, vor allem aus den Bereichen Geologie und Bergbau sowie Zoologie.[8]

Am 1. Mai 1955 wurde Karl Haiding, der in verschiedenen wissenschaftlichen Funktionen bei diversen NS-Institutionen tätig war und sich nach dem Krieg ins Ennstal zurückgezogen hatte, hier als Milchmesser für die LG Stainach und später bei der Dachstein-Seilbahn in Obertraun arbeitete, mit dem Aufbau und der Leitung des Schlossmuseums Trautenfels betraut.[9] Haiding, der durch seinen Broterwerb in vielen landwirtschaftlichen Betrieben des Ennstales verkehrte, nützte diese Tätigkeit zu umfangreichen volkskundlichen Recherchen, galt doch der Volkskunde nach wie vor sein Hauptinteresse, wohl verbunden mit der Hoffnung, sie eines Tages wieder beruflich ausüben zu können. »Bald nach Kriegsende begann ich mit volkskundlichen Erhebungen im Bezirk Liezen, zuerst vor allem über Hausbau, Alpwirtschaft und Volkserzählung. Ab 1949 verbanden sich damit die Vorarbeiten für Trautenfels.«[10] Zur Überbrückung der Zeitspanne bis zur geplanten Museumseröffnung, zur Bewusstseinsschärfung der Bevölkerung und zur Intensivierung der Sammlungstätigkeit bediente sich Karl Haiding einer einfachen wie zielführenden Methode: Er veranstaltete Sonderausstellungen zu wesentlichen Themen der Ennstaler Kulturgeschichte und bündelte somit die vorhandenen Ressourcen an Wissen und Sachbelegen, die nachfolgend den Grundstock der ersten Schausammlung bilden sollten. Als Beispiel seien hier die Ausstellungen »Bienenzucht und Lebzelterhandwerk« sowie »Wald und Holz« genannt. Haiding nutzte dabei seine umfangreichen Kontakte in der Region und gewann zahlreiche Kooperationspartner, die ihn bei der Ausstellung »Wald und Holz« unterstützten: unter anderem die Landeskammer für Land- und Forstwirtschaft, die Bezirksforstinspektion, die Agrarbezirksbehörde, die Sägewerks- und Papierindustrie.

8 Karl Haiding: Das Landschaftsmuseum Schloß Trautenfels, in: Festschrift 150 Jahre Joanneum 1811–1961 (= JOANNEA: Publikationen des Steiermärkischen Landesmuseums und der Steiermärkischen Landesbibliothek, II). Graz 1969, S. 256.

9 Vergleiche zur Person Karl Haiding auch den Beitrag von Ursula Mindler in diesem Heft.

10 Karl Haiding: Das Heimatmuseum Trautenfels, in: Hanns Koren: Der 9. August in Trautenfels. Festschrift zum Gedenken an die Begegnung Erzherzog Johanns mit Anna Plochl auf der Ennsbrücke vor Schloß Trautenfels am 9. August 1822 und zur Eröffnung des Heimatmuseums und der Ehrenmal-Errichtung am 9. August 1959. Liezen 1959, S. 7.

Ein wesentliches Problem des neuen Museums war von Anfang an die latente Raumnot, waren doch laut Mietvertrag von 1951 für das Museum nur die Räume des 1. Stocks und keinerlei Lagermöglichkeiten in anderen Bereichen vorgesehen. So kam es dazu, dass qualitätsvolle Schauräume mit wertvollen Stuck- und Holzdecken als Lagerräume verwendet werden mussten und durch den Platzmangel die Sammeltätigkeit eingeschränkt war. Dies stand allerdings in krassem Gegensatz zur Intention des Verantwortlichen: »Das erste Nachkriegsjahrzehnt hatte mit Landarbeitsflucht, verstärktem Maschineneinsatz, Aussterben altartiger Handwerke, Hausumbauarbeiten und dem Treiben geschäftstüchtiger Händler ein bisher beispielloses Hinschwinden bodenständigen Kulturgutes eingeleitet. Das Einrichten einiger Ausstellungsräume als die für die Öffentlichkeit wichtige Schauseite der Museumstätigkeit mußte zwar als Nahziel weiterhin im Auge behalten werden, trat jedoch in seiner Bedeutung weit hinter die Notwendigkeit zurück, gefährdetes Kulturgut in Objekten und mündlicher Überlieferung für Wissenschaft und Volksbildung zu sichern.«[11] Obwohl bei den Ausstellungen und bei der Einrichtung der geplanten Museumsräume die eingelagerten Objekte bis zur Anmietung von Kellerräumen in der ehemaligen Gärtnerei oft umgeräumt werden mussten, sind die einzelnen Themenräume im Museum Schritt für Schritt eingerichtet worden. Jeder verfügbare Lagerplatz wurde genutzt, sogar die Ausstellungsvitrinen waren so beschaffen, dass in den Unterbauten kleinere Objekte aufbewahrt werden konnten. Am 9. August 1959 war es dann soweit: Im Beisein zahlreicher Ehrengäste und unter großer Anteilnahme der Ennstaler Bevölkerung wurde das Heimatmuseum als Abteilung des Steiermärkischen Landesmuseums Joanneum von Landesrat Univ.-Prof. Dr. Hanns Koren eröffnet. Zu diesem Zeitpunkt waren die Themenbereiche Tierwelt, Wald und Holz, Bauernhaus, Bienenzucht, Flachs und Wolle, Brauchtum und Volkskunst aufbereitet und für das Publikum zugänglich. (Abb. 2–5)

Ab 1950 war auch das Steirische Jugendherbergswerk im Schloss eingezogen, es nutzte die Räumlichkeiten im Erdgeschoss, Zwischengeschoss und im zweiten Stock. Die Beliebtheit des »romantischen«

11 In diesen Zeilen deutet Karl Haiding den rapiden Wandel der Sachkultur und das Versiegen der immateriellen Überlieferungen an, die mit den rasanten Neuerungen und den Modernisierungen der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts im ländlichen Bereich einher gingen. Haiding (wie Anm. 8), S. 256.



Abb. 2 Univ.-Prof. Dr. Hanns Koren eröffnet am 9. August 1959 das Heimatmuseum
Foto: A. Rastl



Abb. 3 Heimatmuseum: Schaukasten mit Objekten der Volkskunst, 1962
Foto: K. Haiding



Abb. 4 Landschaftsmuseum: Objekte zum Thema »Flachs und Wolle«, 1978
Foto: V. Hänsel



Abb.5 Landschaftsmuseum: Bienenstöcke aus dem Bezirk Liezen, 1978
Foto: V. Hänsel

Schlosses bei Gästen aus aller Welt führte zum Entschluss des Jugendherbergswerks, die Liegenschaft 1959 von der Republik Österreich um den symbolischen Betrag von 100 Schilling zu erwerben, verbunden mit einer anständigen »Morgengabe« in der Höhe von 750.000 Schilling, um die größten Schäden am Mauerwerk zu beheben, was in den Jahren 1960 bis 1962 erfolgte.

Das Museum wächst

Karl Haiding verankerte das Museum im Laufe der Jahre durch seine intensiven Feldforschungen zur Dokumentation des kulturellen Erbes wie durch die Objektsuche für weitere Sonderausstellungen, wodurch er stets auch die Sammlung des Museums vergrößerte, markant im Bewusstsein der Bevölkerung des Bezirkes Liezen. »Trautenfels hat in mancher Hinsicht andere Aufgaben zu erfüllen als die großen, zentralen Abteilungen des Landesmuseum Joanneum. Es gilt vor allem der geistig regsamen Bevölkerung des Ennsbereiches die Wesenszüge ihrer überschaubaren Landschaft nahezubringen, um so die Grundlagen für eine heimatverbundene Bildung zu schaffen. Die sichtbare Anteilnahme des heimischen Menschen wie der Sommergäste bestärkt unser Wollen. In zunehmendem Maße kann das Museum beratend und helfend eingreifen.«[12] Der Museumsleiter war auch gerne bereit, eine Vielzahl von Menschen aus der nächsten Umgebung, die zu einem großen Teil der sozialen Schicht der bäuerlichen Landbevölkerung entstammte, durch die »Ehrenhalle bäuerlicher Arbeit« – wie es Hanns Koren bei der Museumseröffnung formulierte – zu führen, und so neue wertvolle Kontakte für das Museum zu knüpfen. Am 21. Mai 1955, also wenige Wochen nach dem Antritt als Museumsleiter, findet sich als erstes Objekt im »ehrwürdigen« Inventarbuch eine Obstpresse eingetragen. Bis zur Eröffnung im August 1959 sind bereits 2825 Objekte in diesem Buch verzeichnet. Da das Sammeln trotz beschränkter Raumverhältnisse konstant weitergeführt wurde, war es ein großer Lichtblick für Karl Haiding, dass im Jahr 1970 vom Land Steiermark der Admonter Zehentspeicher in Stainach erworben und dem Museum für Depotzwecke zur Verfügung gestellt

12 Ebd., S. 259.



Abb.6 Der Ennshofspeicher vor der Renovierung, 1972
Foto: K. Haiding

wurde. Zu diesem Zeitpunkt umfasste die Sammlung bereits über 5770 Objekte aller Größenordnungen. (Abb. 6)

Nach einer grundlegenden Renovierung des aus dem Jahr 1597 stammenden und mit feinen Sgrafittoarbeiten verzierten Gebäudes erfolgte mit tatkräftiger Unterstützung des ersten Museumsvereines Trautenfels die Einrichtung. Die Funktion der dringend benötigten Räume ging bald darauf über die einfache Deponierung von Museumsobjekten weit hinaus. Bis 1981 richtete Haiding auf drei Etagen eine Studiensammlung für Großgeräte wie bäuerliche Fahrzeuge, Schlitten, Traggeräte, Pflüge, Eggen, Getreideputzmühlen, Zimmerer- und Wagnerwerkstätten ein, die dem interessierten Publikum in Führungen zugänglich gemacht wurde.[13]

13 Vergleiche auch: Burkhard Pöttler: Bäuerliche Arbeitswelt im Ennshofspeicher. Sammlung und Bewahrung von Geräten und Werkzeugen, die auf den Höfen noch kaum zu finden sind, in: Da schau her. Beiträge aus dem Kulturleben des Bezirkes Liezen, 4, 1981, S. 2–4.

Als Folge der landschaftsorientierten Ausrichtung der Sonderausstellungen (»Hundert Jahre Ennsregulierung«, »Almwirtschaft in der Steiermark«) und der gezielten Sammlungsstrategie rund um den gestalteten Lebensraum der Menschen, nannte man das Museum ab 1971 »Landschaftsmuseum«, eine Bezeichnung, die bis 10. September 2009 in Verwendung war. Ab diesem Zeitpunkt wurde im Zuge der Namensänderung des Joanneums von Landes- in Universalmuseum auch diese Abteilung in »Universalmuseum Joanneum, Schloss Trautenfels« umbenannt.

Im Ruhestand zurückblickend, schätzte Haiding die durch sein Wirken aufgebaute Sammlung selbstbewusst als überregional bedeutend ein und stellte fest, dass »es [das Museum] heute auch durch seine Museumsbestände einen internationalen Ruf genießt. Es birgt die größte Sammlung von Buttermodeln und Abrahmmessern aller Museen, ferner die größte Sammlung von Ringstecken und die größte landwirtschaftliche Schausammlung von Getreideputzmühlen diesseits des Eisernen Vorhangs.«[14] Als Nachfolger von Karl Haiding wurde am 1. Mai 1975 Dr. Volker Hänsel bestellt, der schon einige Zeit als Assistent unter seinem Vorgänger gearbeitet hatte. Volker Hänsel hatte nach seinem Studium als verantwortlicher Leiter beim Aufbau des Kärntner Freilichtmuseums in Maria Saal gewirkt, ehe er aufgrund seiner privaten Bindung ans Ennstal nach der Möglichkeit eines beruflichen Einstiegs in Trautenfels suchte. Er erweiterte die Sammlung über die bestehenden Bereiche hinaus und wandte die bisher so erfolgreiche Strategie an, mittels Sonderausstellungen Lücken im Objektbestand zu schließen. Sein besonderes Augenmerk galt dem Sammeln von Objekten der Alltagskultur des 20. Jahrhunderts. In Sonderausstellungen begann Volker Hänsel vermehrt über die Grenzen der Steiermark zu blicken; in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Museum für Volkskunde und dem Museum für Völkerkunde, beide in Wien, sowie vielen anderen präsentierte er interkulturelle Ausstellungen, die oft Rekordzahlen von Besucherinnen und Besuchern zu verzeichnen hatten. In diesem Zusammenhang sei an Themen wie »Schmuck aus aller Welt«, »Vom Leben auf der Alm«, »Die Zwerge kommen!« oder »Der Drache. Eine Legende erwacht« erinnert.

14 Karl Haiding: Vielfältige Aufgaben. Bedeutung des Schlosses für Kulturgeschichte, Volksbildung und Wissenschaft, in: Da schau her. Beiträge aus dem Kulturleben des Bezirkes Liezen, 4, 1982, S. 17.

Eine neue Schausammlung im renovierten Schloss

Der Erhaltungszustand des Schlosses verschlechterte sich bis zum Beginn der 1980er-Jahre zusehends. Da es dem Steirischen Jugendherbergswerk an Mitteln mangelte, eine grundlegende Sanierung des Gebäudes in Angriff zu nehmen und das Land Steiermark als Untermieter kein Interesse hatte, mehr Geld als notwendig für das Museum zu investieren, wurde die Situation kritisch. Die Jugendherberge und die seit 1969 in einigen Räumen untergebrachte land- und forstwirtschaftliche Berufsschule wurden im Herbst 1982 geschlossen. Der Eigentümer suchte nach einer Möglichkeit, das Schloss in die Obhut eines finanzkräftigeren Besitzers zu geben. Zu diesem Zeitpunkt war auch die Zukunft des Museums infrage gestellt, da es unmittelbar vom Schicksal des Schlosses abhängig war. Die Zugänge zum Haus mussten durch Behelfsdächer vor von der Fassade herabfallenden Steinen geschützt werden. Museumsleiter Volker Hänsel versuchte gemeinsam mit Politikern aus dem Bezirk und aus der Landesregierung eine tragbare Lösung für den Weiterbestand zu finden. Es galt die Bevölkerung zu mobilisieren, um damit die Bedeutung und den ideellen Wert des Schlosses der Öffentlichkeit bewusst zu machen. Bund und Land hatten in Aussicht gestellt, die von der Region aufgebrachten Geldmittel durch Förderungen zu vermehren und so die ersten Maßnahmen der Erhaltung zu unterstützen. Eine Sondernummer der Zeitschrift »Da schau her«, die an alle Haushalte der Region verschickt wurde, informierte über die Vergangenheit und den gegenwärtigen Bauzustand von Schloss Trautenfels und rief die Bevölkerung zur Mithilfe auf. Zahlreiche Politiker und Entscheidungsträger des Landes und der Region formulierten ihre Visionen zu einer möglichen Zukunft, wobei immer wieder die Bedeutung des Museums für die Menschen des Tales wie auch für den Fremdenverkehr hervorgehoben wurde.[15] Ende 1983 nahm die Gemeinde Pürgg-Trautenfels nach langer Überzeugungsarbeit durch den damaligen Vizebürgermeister Kurt Tasch die Liegenschaft zum symbolischen Kaufpreis von 1 Schilling in ihre Obhut. Am 19. Dezember 1983 konstituierte sich schließlich der »Verein Schloss Trautenfels«, der das Schloss von der Gemeinde pachtete und tatkräftig die Sanierung in Angriff nahm.[16] Volker Hänsel koordinierte

15 Die verschiedenen Statements finden sich in: Da schau her (wie Anm. 14), S. 20–21.

als Geschäftsführer des Vereins mit großem Engagement und Geschick das Vorhaben, Schloss Trautenfels zu renovieren, es als Ganzes für das Museum zu erschließen und so in eine gesicherte Zukunft zu führen. (Abb. 7)

Parallel zu den ersten Arbeitsschritten an den Fassaden und am Dach sammelte der Vereinsvorstand Ideen, wie die frei gewordenen Räumlichkeiten genutzt werden könnten. Studierende des Institutes für Gebäudelehre an der TU Graz planten unter Univ.-Prof. DI Günther Domenig ein Generalkonzept für die Sanierung und den Umbau, das unter dem Grazer Architekten DI Manfred Wolff-Plottegg umgesetzt wurde. Mit diesem prominenten Vertreter der Grazer Schule der Architektur hielten moderne Elemente im Schloss Einzug, die in Kombination mit der historischen Raumsituation und den wechselnden Ausstellungen eine besondere atmosphärische Wirkung verströmen. Zuerst wurden sechs Räume der ehemaligen Jugendherberge im zweiten Stock soweit adaptiert, dass sie mit Sonderausstellungen bespielt werden konnten. Da der Verein nach einer Vereinbarung mit dem Land Steiermark an dem Erlös aus dem Museumseintritt beteiligt war, erreichte er durch wechselnde Ausstellungen eine Steigerung der Besucher/innen-Frequenz und somit auch höhere Einnahmen, die wiederum in die Renovierung flossen. Die Einnahmen waren auch ein wichtiger Grund, dass parallel zu den Bauarbeiten zumeist der Museumsbetrieb aufrecht erhalten wurde. Während in den folgenden Jahren die Renovierung nach Maßgabe der vorhandenen Eigenmittel und Förderungen von Bund und Land nur in Teilbereichen fortschreiten konnte, fällte das Land Steiermark im Jahr 1989 eine sehr erfreuliche, zukunftsweisende Entscheidung: Dem Schloss Trautenfels wurde die Durchführung der Steirischen Landesausstellung 1992 zugesprochen, verbunden mit den notwendigen Budgetmitteln für die vollständige Renovierung des Gebäudes und die Erstellung einer modernen Infrastruktur für einen zeitgemäßen Museums- und Ausstellungsbetrieb. Dies ermöglichte in den nachfolgenden drei Jahren die Fertigstellung des Gesamtprojektes, das bei dem bisherigen Fluss der Fördermittel wohl noch gute zehn Jahre in Anspruch genommen hätte. Wesentliche infrastrukturelle Maßnahmen wie der Einbau eines Personen- und Las-

16 Vergleiche auch: Wolfgang Otte: Die Generalsanierung von Schloß Trautenfels. Ein Vorbericht, in: Landesmuseum Joanneum Graz, Jahresbericht 1992, Neue Folge 22, Graz 1993, S. 265–285.



Abb. 7 Eindecken des Schlossdaches mit Lärchenschindeln, 1984
Foto: E. Haar



Abb. 8 Schloss Trautenfels mit frisch renovierter Basteimauer, 2009
Foto: K. Krenn

tenliftes, die Errichtung eines zweiten Stiegenhauses, moderner Toilettenanlagen und einer zeitgemäßen Tischlerwerkstatt konnten gesetzt werden. Mit dem Abbau der Schausammlung, die in ihrer Grundstruktur noch auf die 1950er-Jahre unter Karl Haiding zurückging, eröffnete sich die Möglichkeit, nach der Landesausstellung »Lust und Leid. Barocke Kunst, barocker Alltag« eine völlig neu konzipierte Präsentation, die auch dem gegenwärtigen Rang des Museums würdig war, zu realisieren. Dies markiert einen Höhepunkt in der jüngeren Geschichte des Museums. Nachdem die Finanzierung der neuen Schausammlung 1994 gesichert war, begann eine Projektgruppe unter der Leitung von Volker Hänsel mit der Erarbeitung der Inhalte und ab 1995 dann mit deren Umsetzung durch das Gestalterteam von Knut Lohrer und Uwe Brückner aus Stuttgart (D). Die Intention der Präsentation ist in der Einführung zum Ausstellungsbuch treffend festgehalten: »Unser zentrales Thema ist es, die Vielfalt und das Typische der Natur- und Kulturgeschichte des Bezirkes Liezen in Impressionen zu vermitteln. Die Ausstellungskonzeption und -gestaltung folgt dabei einer kombinierten Darstellungsweise, bei der die Objekte als Ausdruck von Konzepten eingesetzt werden. Hauptelement ist das Thema. Einige Objekte tragen einen wesentlichen Teil des Ausstellungsinhaltes, andere dienen als Anregung für optische Betonungen und Verbindungen.«[17] Am 5. Juli 1998, fast 40 Jahre nach seiner Eröffnung, wurde das neue Landschaftsmuseum der Öffentlichkeit präsentiert. Volker Hänsel hat nach seinen erfolgreichen Bemühungen um die Erhaltung des Schlosses ein weiteres wesentliches Vorhaben verwirklichen können, die Realisierung einer Schausammlung, die in ihrer aktuellen Gestaltungsform weit in das nächste Jahrhundert hinein weist. Seit 1. Februar 2006 ist Frau Mag. Katharina Krenn mit der Leitung des Museums betraut: Für sie war das Schloss kein Neuland, denn ihr beruflicher Werdegang nahm hier bereits während ihres Studiums seinen Anfang und führte über das Museum im Ledererhaus in Purgstall an der Erlauf (NÖ) und verschiedene Abteilungen des Landesmuseums Joanneum wieder zurück ins Ennstal.

17 Schausammlung Schloss Trautenfels. Entwurf für die Neuaufstellung der Schausammlung, 20. Februar 1996.

Wolfgang Otte, The Museum at Trautenfels Castle.
A Time-Lapse History

A retrospective on the occasion of the 50th anniversary of the Landscape Museum at Trautenfels Castle should at least include the major historical data of the castle. These suggest in their diversity a common thread that runs through history from the building's role as the feudal residence of a Count surrounded by his vassals to its function as a site for studying the history, culture, and landscape of the Enns Valley and the Ausseerland, thus for the first time providing an approach to understanding the building.

Schloss Trautenfels – ein dynamischer Platz für ein Museum?

Katharina Krenn

Schloss Trautenfels mit dem Landschaftsmuseum, seit 50 Jahren eine Abteilung des Universalmuseums Joanneum, ist als Ort der permanenten Konferenz, als Zukunftswerkstatt und als Ort der aktiven Auseinandersetzung mit Geschichte, Natur und Kultur des Bezirkes Liezen zu bezeichnen. Die Weiterentwicklung von Schloss Trautenfels als mehrschichtiger Kunst- und Kulturstandort mit internationaler Ausstrahlung könnte in Pilotprojekten mit europäischem Beispielcharakter erfolgen. Die Projektideen reichen von der Idee des Gesamtkonzeptes »Neupositionierung von Schloss Trautenfels« bis hin zu einem digitalen Dokumentationsarchiv für den Bezirk Liezen.

Schloss Trautenfels steht als Wahrzeichen des mittleren Ennstales auf einem Felssporn am Fuße des Grimming. Als eine Abteilung des 1811 von Erzherzog Johann gegründeten Landesmuseums Joanneum, gehört Schloss Trautenfels, das im Jahr 1959 als Heimatmuseum eröffnet wurde, zu den jüngsten Häusern des ältesten und zweitgrößten Museums in Österreich, das sich seit 2009 Universalmuseum Joanneum nennt. Dessen Leitbild fühlt sich die Abteilung Schloss Trautenfels verpflichtet und will »[...] ein Museum gestalten, das anregt, Neues entwickelt, Forschungen vorantreibt, Wissen vermittelt und unterhält. Wir wollen ein Museum, das dazu beiträgt, neue Perspektiven zu öffnen, Fragen zu stellen, und einen offenen Raum für Diskurse bietet. Dabei wollen wir die Vielfalt unseres Museums nutzen, sowohl fachbezogen als auch fächerübergreifend agieren und aktuelle Fragen im historischen, wissenschaftlichen sowie künstlerischen Kontext diskutieren. Im Bewusstsein der Bedeutung der einzelnen Sammlungen verstehen wir uns als lebendiger Organismus, der auf verschiedenen Plattformen Formulierungen

trifft, wie sie nur das Medium Museum ermöglicht. Darin sehen wir die Chance, das Universalmuseum Joanneum als gesellschaftliches Handlungsfeld zu definieren.«[1]

Eine Abteilung des Universalmuseum Joanneum

Die fünfzigjährige Geschichte des Museums im Schloss Trautenfels ist vielschichtig und reicht vom Heimatmuseum bis zum Universalmuseum. Seit seiner Gründung widmet sich das Museum den vielfältigen Äußerungen von Kultur sowie der regionalen Identität und Geschichte des Bezirkes Liezen und dessen Bewohnerinnen und Bewohner. Objektsammlungen und umfangreiche Dokumentationen aus den Bereichen Kultur und Natur dieses Bezirkes zeugen von umfassenden Arbeiten, die heute im Schloss selbst, im Ennshofspeicher und in dem 2006 neu gebauten Magazin am Fuße des Schlosses bewahrt werden – in Zahlen ausgedrückt: 40.000 Objekte, 30.000 Schwarz-Weiß-Fotos, 25.000 Dias, mehr als 10.000 digitale Aufnahmen. Darüber hinaus erschienen zahlreiche Publikationen und wurden bisher 171 Ausstellungen organisiert. (Abb. 1) Mit dem Verein Schloss Trautenfels besteht ein Förderverein dessen 1100 Mitglieder die Arbeiten der Abteilung unterstützen und als Multiplikatoren fungieren. So wird beispielsweise das jährliche Veranstaltungsprogramm in Kooperation mit dem Verein Schloss Trautenfels durchgeführt.

Generalsanierung Schloss Trautenfels

Im Zuge der Landesausstellung 1992 »Lust und Leid. Barocke Kunst, barocker Alltag« wurde das Gebäude einer Generalsanierung unterzogen. Um die Planung und Bauausführung zu umschreiben, die von vielen Überraschungen im historischen Gebäude begleitet war, zitiere ich den ausführenden Architekten Manfred Wolff-Plottegg: »Nachdem die Deutsche Reichspost rigoros gestempelt und die Jugendherberge bunte Wimpel zurückgelassen hat, beziehen sich die Uminterpretationen auf den restlichen Mief, welcher trotz mehrjähriger Museumsnutzung noch

1 Aus dem Leitbild des Universalmuseum Joanneum.



Abb. 1 Neues Magazin am Fuße des Schlosshügels, 2006
Foto: K. Krenn

vorzufinden war. Die seinerzeitige hochherrschaftliche Nutzung hatte sich ohnehin schon verflüchtigt und warf daher keinerlei Fragen auf. Bei der baulichen Uminterpretation stellt sich als primäre Frage: Was will das Gebäude? Wie es sich mir anvertraute, will es natürlich, wie jedermann, gut und freundlich behandelt werden. Nach schweren Jahren will es keine Derb- und Grobheiten mehr, will von bisheriger, angehäufter Mühsal befreit werden. Kurzum, es will etwas gepflegt werden und kokettiert vielleicht noch ein wenig mit der Schönheit einer Primadonna.«[2]

Die inhaltliche und formale Linie wurde mit dem Bundesdenkmalamt abgestimmt. Als punktuelle Eingriffe sind der Felsengang, eine Aussichtsplattform am Turm mit Stiegenanlage, der Einbau des Liftes und der zweiten Hauptstiege, die Überdachung der beiden Lichthöfe, eine Trennung zum Seminarbereich, Ausgangshalle, Windfänge mit Glas-

2 Manfred Wolff-Plottegg: Zur Architektur der Generalsanierung, in: Walter Brunner, Barbara Kaiser: Schloss Trautenfels (= Kleine Schriften der Abteilung Schloss Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, 22). Trautenfels 1992, S. 115–122.

schiebetüren, die Eingangshalle mit Kassa, die Ausgangstüre und der Zubau der Hauswerkstätte (Basteiwand aus Stahlbetonfertigteilen) sowie neue WC-Anlagen zu nennen. Die Eingriffe in »Seele und Körper« von Schloss Trautenfels stehen nicht nur mit dem historischen Gebäude in Spannung, sie beinhalten selbst ein hohes Potential an Widerspruch. »Die Eingriffe von Manfred Wolff-Plottegg sind keine Schönungen, eher sind es Freilegungen, Bloßstellungen, Feststellungen. Es sind apodiktische Sätze am Rand der Denkmalpflege, über die es sich nicht zu streiten lohnt, denn es sind subjektive Sätze. Wer sich auf sie einlässt, wird davon einen Gewinn haben. Wer sie negieren will, wird von ihnen nicht bedrängt werden. Sie bezeugen Respekt vor dem Denkmal ebenso wie kritische Distanz.«[3]

Die Wechselwirkungen von barocker Ausstattung und moderner architektonischer Elemente verleihen dem Gebäude nun eine besondere Aura und verstärken die Einzigartigkeit des gesamten Ambientes. (Abb. 2) Ein Rundgang im Gebäude enthüllt 700 Jahre Geschichte und zeigt architektonische Besonderheiten, von den mittelalterlichen Bauteilen bis zu einer modernen Architektur des 20. Jahrhunderts und wird zurzeit noch als Architekturführung auf Anfrage angeboten. Dabei ist eines unserer Ziele, die Geschichte des Schlosses, seine Architektur und die historischen Räume wie Marmorsaal und Freskenraum mit ihrer einzigartigen Aura erfahrbar zu machen. Audio-Guides oder I-PODS sind unter anderem als Medium dafür angedacht.

Das Landschaftsmuseum – »zwölf Jahre jung«?

Nach der Landesausstellung folgten intensive Planungen für das neue Landschaftsmuseum. Im Jahre 1994 begannen unter günstigen finanziellen Voraussetzungen die Vorarbeiten für die Neuaufstellung der Schausammlung »Landschaftsmuseum Schloss Trautenfels« als Pilotprojekt für das Joanneum. Ein Projektteam[4] aus unterschiedlichen Fachberei-

3 Walter M. Chramosta: Grimmi(n)ge(r) Gegenkodierungen. Manfred Wolff-Plotteggs Eingriffe in Körper und Seele von Schloss Trautenfels, in: Architektur & Bau Forum, 152, 1992, S. 108–113.

4 Friedrich Waidacher: Handbuch der allgemeinen Museologie. Wien, Köln, Weimar 1993, S. 444.



Abb. 2 Großer Lichthof, um 2000
Foto: N. Lackner

chen wurde ausgewählt, die Gestalter Knut Lohrer und Uwe Brückner, die Sieger des ausgeschriebenen Wettbewerbes, vervollständigten unter Mitarbeit von Thomas Brune seit 1995 die Projektgruppe unter der Leitung von Volker Hänsel.

Idee und Wunsch für das neue Landschaftsmuseum waren, eine Form von Darstellung zu finden, in der Objekte aus Kultur und Natur wie draußen in der Landschaft kombiniert sind und die Themenbereiche eine vielschichtige, interdisziplinäre Aufbereitung erfahren. Ausschlaggebend dafür war der Gedanke, die Schwerpunkte der Sammlung sowie die spezifischen Themen, die den Bezirk Liezen mit seinen Besonderheiten ausmachen, unter Einbezug der Menschen, der Region, der Wirtschaft und der Infrastruktur darzustellen.

Im Grundsatzpapier von 1995 sind die Ziele des neuen Landschaftsmuseums für den Bezirk Liezen definiert: »Unser zentrales Thema ist es, die Vielfalt und das Typische der Natur- und Kulturgeschichte des Bezirkes Liezen in Impressionen zu vermitteln. Die Ausstellungskonzeption und -gestaltung folgt dabei einer kombinierten Darstellungsweise, bei der die Objekte als Ausdruck von Konzepten eingesetzt werden. Hauptelement ist das Thema. Einige Objekte tragen einen wesentlichen Teil des Ausstellungsinhaltes, andere dienen als Anregung für optische Betonungen und Verbindungen. Für die Einrichtung der Ausstellungsräume wurden gestaltete Bilder gewählt, die Erlebnisse ermöglichen. Dabei wird auch der Erkenntnis Rechnung getragen, dass die Variation der Objekte notwendig ist, nicht nur in der Art, sondern auch in der Anzahl, in der Weise der Präsentation und in der Betonung. Jedem Raum ist unter Berücksichtigung der räumlichen Gegebenheiten ein Thema zugeordnet. Die Gestaltung der Themenräume ist jeweils bildhaft im Sinne von Inszenierungen angelegt, in der soziale und kulturelle Zusammenhänge betont werden. Die Gestaltung der Themenräume soll in Kombination mit großformatigen Raumtexten den Besuchern sogleich vermitteln, worum es in den einzelnen Räumen geht. Themen- und Objekttexte sind den Raumtexten untergeordnet. Als weitere Anregung für unsere Besucherinnen und Besucher werden themenbezogene optische, haptische, akustische und olfaktorische Erfahrungsangebote gemacht. Die Ausblicke in die umgebende Landschaft werden themenbezogen und raumorientiert eingesetzt und bieten einen Dialog zwischen innen und außen an. Unser Wunsch ist es, den Besucherinnen und Besuchern über das im Museum Erfahrene neue Zugänge zu eröffnen, um zur Begegnung und Auseinandersetzung mit der Region anzuregen.«[5]

Im Jahr 1998 wurde das Landschaftsmuseum eröffnet. In den einzelnen Themenräumen finden die in der Wissenschaft oft zergliederten und getrennt behandelten Dinge wieder zu einem neuen realitätsnahen Ganzen zusammen, sorgfältig ausgewählt und in spannungsvolle Beziehungen gesetzt. Die Dinge gewinnen erst durch eine bewusste Wahrnehmung an Bedeutung, werden dadurch fühlbar, erlebbar oder zu Trägern von bleibenden Erinnerungen. Erzählt wird von Wald und Holz und von Berg und Tal, von den schönen Dingen und vom wahren Glauben, vom geselligen Leben und von Kleidern, von Arbeit und Brauch und von den Schätzen aus den Bergen, von den Behausungen, vom Leben auf der Alm und vom Jagdzimmer des Grafen Lamberg. (Abb. 3–6)

Das neue Landschaftsmuseum wurde für den »2001 European Museum of the Year Award« nominiert und bei der Endausscheidung in Pisa-Pontedera im Mai 2001 präsentiert.

Einige weitere Ideen für die Neugestaltung des Landschaftsmuseums konnten zum Teil aus finanziellen Gründen nicht umgesetzt werden, so z.B. die Anfertigung von »Kirchturm-Modellen« der 51 Gemeinden im Bezirk Liezen und deren Präsentation im Marmorsaal. Der Grundgedanke dazu war, Identifikationsobjekte aus den einzelnen Gemeinden exemplarisch für spezifische Themen zu präsentieren, um so der Vielfalt der Region mit ihrem einzigartig, bunten Charme im prunkvollsten Raum des Schlosses Ausdruck zu verleihen.

Die Bauuntersuchung für Schloss Trautenfels konnte nicht vollständig durchgeführt werden. Die damals entstandene Idee, die Geschichte des Schlosses anhand eines eigenen Informationssystems für die Besucherinnen und Besucher zu dokumentieren, wurde deshalb nicht umgesetzt. Diesen Gedanken nehmen wir in unsere zukünftigen Vorhaben auf.

5 Thomas Brune, Volker Hänsel, Wolfgang Otte: Inhaltlich, gestalterisches Grundkonzept für das Landschaftsmuseum Schloss Trautenfels. Stuttgart, Trautenfels 1995, Auszug.



Abb. 3 Landschaftsmuseum: Höhenschichtenmodell des Bezirkes Liezen im Raum »Zwischen Berg und Tal«, um 2000
Foto: N. Lackner



Abb. 4 Landschaftsmuseum: »Vom geselligen Leben«, um 2000
Foto: N. Lackner



Abb. 5 Landschaftsmuseum: »Vom Jagdzimmer des Schloßherren«, um 2000
Foto: N. Lackner



Abb. 6 Landschaftsmuseum: Geweihmöbel des Grafen Lamberg, um 2000
Foto: N. Lackner

Eine Region sammeln?

Schloss Trautenfels nimmt aufgrund der spezifischen, regionalen Aufgaben und wegen seines Standortes eine Sonderstellung innerhalb des Universalmuseums Joanneum ein. Die historische Sammlung reicht von den klassischen volkskundlichen Objekten bis zu zoologischen, mineralogischen, geologischen, archäologischen Objekten und Gegenständen der Alltagskultur nach 1945. Da es weiterhin gilt, die Kultur und Natur des Bezirkes Liezen und deren Wandel zu dokumentieren, wird es unerlässlich sein, die umfassende Sammlungstätigkeit sehr gezielt fortzusetzen und den Gedanken eines »Universalmuseums im Kleinen« beizubehalten. »Eine Region sammeln« – so ließe sich die Herausforderung auf einen Punkt bringen. Viele Menschen im Bezirk Liezen identifizieren sich mit dem Landschaftsmuseum und dem Schloss Trautenfels, ihnen ist es ein Anliegen, dass Objekte bzw. Erinnerungsgegenstände aus ihren Familien in »ihrem Museum« in der Region bewahrt werden.

Eine Region gezielt sammeln?[6]

Schloss Trautenfels als Abteilung des Universalmuseums Joanneum steht für die Kultur- und Naturgeschichte des Bezirkes Liezen. Daraus ergeben sich die vielfältigen Sammlungsbereiche des Landschaftsmuseums, die durch einen geographischen Rahmen, den politischen Bezirk Liezen, der durch seine Ausdehnung und die teils kleinräumige Struktur sehr vielschichtig ist, definiert werden. Die Schwerpunkte der bestehenden Sammlung, die sich auch in der Schausammlung nach themenspezifischen Räumen wiederfinden, umfassen Almwirtschaft, alpenländische Landwirtschaft, Arbeit, Archäologie (Grabungen am Dachsteinplateau mit Belegen zur frühen Almwirtschaft), bäuerliche Möbel, Bergbau, Brauch, Handwerk, Haushalt, Kleidung, Objekte zur Geschichte von Schloss Trautenfels, Objekte aus dem Alltagsleben der Menschen des 20. Jahrhunderts, Textilien, Volksfrömmigkeit, Volkskunst, Ziegel, Stopfpräparate, Mineralien und Gesteine. Schon seit den 1970er-Jahren wird zum Thema Alltagskultur im überregionalen Kontext gesammelt.

6 Die 2009 formulierten Sammlungsziele der Abteilung Schloss Trautenfels, Universalmuseum Joanneum.

Objekte aus dem Alltagsleben im 20. Jahrhundert sind zwar in einem überregionalen Kontext einzustufen, definieren jedoch durch die Dokumentation und die Geschichte der Menschen aus der Region weitreichende regionale Zusammenhänge. Objekte des 20. Jahrhunderts sind wesentlich kurzlebiger und verschwinden dadurch schneller als die der traditionellen bäuerlichen Kultur. Umfangreiche Bestände bürgerlicher und bäuerlicher Haushalte aus dem Bezirk Liezen erzählen von den Lebensverhältnissen einzelner Menschen und sind somit Zeitdokumente für Lebensformen im 20. Jahrhundert. (Abb. 7, 8)

Die Auswahl der Neuzugänge erfolgt sehr selektiv, wobei den Objekthistorien eine besondere Bedeutung zukommt. Die historische Sammlung wird um herausragende Stücke erweitert. Die Übernahme von Nachlässen und großen Objektbeständen wird mit den Sammlungsleiterinnen des Departments Volkskunde und dem Departmentleiter diskutiert. Ausgewählte Leitobjekte ermöglichen die Dokumentation eines Zeitraumes durch Einzelobjekte. Für die Erarbeitung spezieller, regionaler Themen wird nach situativer Notwendigkeit im Zuge von Sonderausstellungen aktiv gesammelt.

Ein zentrales Anliegen zukünftiger Sammlungstätigkeit ist die Dokumentation und Kontextualisierung der Objekte. Das bedeutet, dass nicht nur die Objekte selbst gesammelt werden, sondern auch möglichst viel Wissen über ihre Herkunft, über ihre Entstehungs- und Gebrauchskontexte. Themenspezifische Projekte in Form von partizipativer Arbeit werden nach Notwendigkeit für wissenschaftliche Arbeiten und Sonderausstellungen fortgesetzt.

Die Erweiterung der Sammlung erfolgt nach Prinzipien der radikalen Selektivität und des signifikanten Ausschnittes. Die Sammlung konzentriert sich auf die Alltags-, Kultur- und Sozialgeschichte des Bezirkes Liezen und wird verstärkt um Leitobjekte aus dem 20. und 21. Jahrhundert erweitert. Deakzessionierung erfolgt nach den ethischen Richtlinien für Museen (ICOM).

Das Landschaftsmuseum weiter denken

Seit der Gründung des Museums nehmen die Menschen dieses Bezirkes Anteil an »ihrem Museum«. Schloss Trautenfels ist zu einem Ort der aktiven Auseinandersetzung mit Geschichte und zu einer Institution geworden, in der Vergangenes und Gegenwärtiges Platz findet, diskutiert,



Abb. 7 Heimsauna. Inserat: Film und Frau, Heft 9/X, 2. Vierteljahr 1958, Seite 111.



Abb. 8 Zimmersauna, Anton Mohr, Inv. Nr. 39.778-39781
Ein Beispiel für das Sammeln von Alltagskultur im Schloss Trautenfels: Diese Zimmersauna wurde am 29.9.2007 aus dem Besitz von Frau Liselotte Stumptner aus Aigen im Ennstal für die Sammlung übernommen. Die Recherchen haben ergeben, dass diese Zimmersauna von Anton Mohr, Saunaerzeugung (1909–1980) in Bezau erzeugt wurde. Über die Verwendung des Objektes liegt ein Bericht der Übergeberin vor.
Foto: K. Krenn

dokumentiert und bewahrt wird. Als Museum und Zukunftswerkstatt für den Bezirk Liezen gilt es, die Identität der Region Bezirk Liezen als etwas Dynamisches, als immerwährenden Prozess zu sehen und Aspekte des Historischen mit Elementen der Perspektive und Zukunftsorientierung zu verbinden. »Ohne eine Reflexion der Vergangenheit scheint es keine gestaltbare Zukunft zu geben und wird die Vergangenheit in dem Maße zum Ballast für Gegenwart und Zukunft, wie sie nicht bekannt oder verstanden ist.«[7]

Das Thema Dauerausstellung wird in den aktuellen museologischen Debatten und Forschungen unter dem Titel »Dilemma und Potential der ständigen Ausstellungen« diskutiert. Bettina Habsburg-Lothringen hat ein forMuse-Projekt[8] zu diesem Thema konzipiert, das zurzeit als Forschungsprojekt läuft.[9] Kurz und prägnant definiert sie die Problematik von Dauerausstellungen: »Zeitlos-überzeitlich konzipiert und präsentiert, suggerieren sie eine dauerhaft gültige Deutung von Dingen und die Möglichkeit des objektiven Blickes. Sie verleugnen die Dynamik eines Museums und berauben es seines eigenen historischen Moments. Die Legitimität einzelner Objekte im Rahmen einer permanenten Präsentation wird nicht diskutiert und ihre vielschichtigen Bedeutungsmöglichkeiten werden zugunsten eines stimmigen Gesamteindruckes ignoriert.«[10]

Aus meiner Sicht haben die Intentionen des Konzeptes für das Landschaftsmuseum auch nach zwölf Jahren noch nicht ihre Gültigkeit verloren. Das in mehreren Ebenen angelegte Konzept wirft noch immer Fragen auf und gibt noch immer Antworten. Auch nach zwölf Jahren strahlt das Museum seine besondere Atmosphäre aus, beweist eine »zeitlose Dauerhaftigkeit«, die ja auch der Konzeption zugrunde liegt. Ein Blick ins Gästebuch zeigt uns zufriedene, erfreute Besucherinnen und Besucher, die sich positiv über die detailreich zusammengestellten Objekt- und Themenschwerpunkte äußern.

7 Michael Fehr: Was wäre gewesen, wenn ...? Für ein kommunikatives Museum, in: Neues Museum, die österreichische museumszeitschrift, 3, 2009, S. 10.

8 BMWF – Förderprogramm »forMuse – Forschung an Museen«. Förderprogramm zur Stärkung, Weiterentwicklung und Qualitätssicherung der Forschung an österreichischen Museen.

9 www.forMuse.at

10 Bettina Habsburg-Lothringen: Dauerausstellungen. Dilemma und Potential der ständigen Ausstellungen, in: neues museum, die österreichische museumszeitschrift, 3, 2009, S. 7.

Nach zwölf Jahren stellt sich aber auch die Frage einer Überarbeitung, einer Aktualisierung, einer Neuinterpretation und längerfristig gesehen wohl auch die Frage nach einer Neuaufstellung.

Vorerst denken wir jedoch an die vielschichtigen Möglichkeiten, die neue Erkenntnisse und Dokumentationen eröffnen, wenn sie als Interventionen zu übergeordneten Schichten in und über das bestehende, in mehreren Ebenen fließende Konzept des Landschaftsmuseums gelegt werden, ohne vorerst eine Neuaufstellung konkret anzudenken.

Das über Themen, Objekte und Inhalte definierte Konzept konzentriert sich bewusst nicht auf die historischen Zusammenhänge oder historischen Ereignisse in der Region. Wohl aber sind die Objekte nach ihrer historischen Dimension und Herkunft definiert. Aus dieser Tatsache erschließt sich eine Möglichkeit für zukünftiges Arbeiten, nämlich historische Tatsachen sowie Zeitgeschichte in das Landschaftsmuseum mit einzubringen, einerseits durch verstärkte Vermittlung, andererseits durch weitere Recherchen zu den vorhandenen Objekten und das Sichtbarmachen von Geschichte im Landschaftsmuseum. Mit dem Einsatz von unterschiedlichen modernen Medien könnten weitere inhaltliche Ebenen installiert werden und in einzelnen Bereichen sogar bis zu einem virtuellen Museum führen.

Damit könnte sich das Landschaftsmuseum verstärkt zum Ort der permanenten Konferenz, zur Zukunftswerkstatt und zum Ort der aktiven Auseinandersetzung mit Geschichte, Kultur und Natur entwickeln. Der Gedanke der Kommunikation des Museums mit dem Publikum wäre so in den Mittelpunkt gestellt. Ergebnisse von partizipativen Arbeiten oder die Dokumentation von Sachgeschichten ließen sich auch mittels moderner Medien in den Rundgang einflechten.

Mit der Konzeption von Sonderausstellungen haben wir im zweiten Stock des Schlosses jährlich die Aufgabe, regionale oder auch überregionale Themen nach Möglichkeit interdisziplinär aufzubereiten, wissenschaftliche Arbeiten im möglichen Rahmen durchzuführen und die Sammlung themenspezifisch zu erweitern. Der Vielschichtigkeit des Landschaftsmuseums entsprechend wurden und werden fachübergreifende Projektarbeiten für Sonderausstellungen durchgeführt.

Neue Fragen, neue Antworten – regionale10

Kunst und Alltagskultur stehen im Mittelpunkt der Sonderausstellung 2010, die in Kooperation mit der regionale10[11] stattfindet. Mit dem Titel »Der schaffende Mensch. Welten des Eigensinns« wird die Frage gestellt, was die Region zwischen Bad Aussee und Trieben, zwischen Schladming und Wildalpen ausmacht. Die Ausstellung begibt sich auf die Suche nach den »Welten des Eigensinns«, nach den Eigentümlichkeiten und Eigenheiten der hier lebenden Menschen, und fragt, ob und inwieweit sich ihre inneren und äußeren Landschaften spiegeln. Leben, Arbeit und die Leidenschaft, die beidem innewohnt, sind Themen dieser Ausstellung. Sechs Künstler/innenformationen erforschen den sozialen und kulturellen Mikrokosmos rund um das Schloss, untersuchen die regionale Identität im Austausch mit dem »unausweichlich Globalen« und gehen – begleitet von sechs Fragestellungen an die Region, auf die deren Bewohnerinnen und Bewohner aktiv antworten können – den Entstehungsmechanismen lokalen Wissens nach.[12]

Ein digitales Dokumentationsarchiv für den Bezirk Liezen

In Zukunftsvisionen für Schloss Trautenfels haben wir uns über die Möglichkeiten der Archivierung regionaler Wissensbestände Gedanken gemacht und in Zusammenarbeit mit Günther Marchner[13] ein Konzept für ein digitales Dokumentationsarchiv (kurz: DIDOKU) im Bezirk erarbeitet.[14] Eine mögliche Umsetzung wäre in Zusammenarbeit mit den Abteilungen des Universalmuseum Joanneum wie »Multimediale Sammlungen« oder »Büro der Erinnerungen« anzudenken. Um alle be-

11 Die regionale ist das junge, steirische Festival für zeitgenössische Kunst, angesiedelt an der Schnittstelle von Kultur und Alltag, in wechselnden Regionen (2010 im Bezirk Liezen).

12 Der schaffende Mensch. Welten des Eigensinns. Schloss Trautenfels 3. Juni bis 31. Oktober 2010.

13 Günther Marchner, Markus Plasencia, Mathias Neitsch: Kultur in der Natur (Ein Pilotprojekt zur Dokumentation über die Geschichte von Bad Mitterndorf), in: Da schau her. Die Kulturzeitschrift aus Österreichs Mitte, 4, 2009, S. 12–16.

14 Konzeptpapier DIDOKU. Ein digitales Dokumentationsarchiv für Geschichte, Kultur- & Naturerbe der Region/Bezirk Liezen. Schloss Trautenfels, Bad Mitterndorf 2007.

stehenden wissenschaftlichen Arbeiten, Ergebnisse von Projektarbeiten, Fotodokumentationen und weitere geplante wissenschaftliche Arbeiten auch entsprechend aufzubereiten, einzuordnen und für die Nutzung im Museum selbst zu erschließen, gehört ein professionell angelegtes Archiv für die Region zu unseren Wünschen und Zukunftsgedanken.

Die Vernetzung von regionalen Sammlungen der Museen und Kultureinrichtungen im Bezirk Liezen erscheint unerlässlich, um das Bild dieser Region auch digital und virtuell zeichnen zu können und somit auf einer weiteren Ebene Interesse zu wecken, die Geschichte ihrer Bewohnerinnen und Bewohner bewusst zu machen und Auseinandersetzung zu ermöglichen. Die Bedeutung von Vernetzung ist auch im Leitbild für das Obersteirische Ennstal im Strategiefeld 4 – Inwertsetzung der soziokulturellen Tradition und Vernetzung der verschiedenen Aktivitäten festgehalten (transparente Aufbereitung aller Initiativen und Aktivitäten in der Region, Angebotsbündelung und Vernetzung der Kunst- und Kulturaktivitäten, Erstellung und Aufbereitung von integrierten touristischen Angeboten, stärkere Vernetzung der kulturellen Aktivitäten bzw. KulturträgerInnen, Integration von Ausbildungsstätten in kulturelle Aktivitäten, Auseinandersetzung mit Brauchtum als Teil des Lebens in der Region, Kommunikation nach innen und außen).[15]

Das Konzept »DIDOKU Schloss Trautenfels« steht für neue Bewahrungs- und Vermittlungsformen des kulturellen Gedächtnisses der Region und ist als ein regionales Zentrum für die Sammlung von Archivmaterialien, Fotos und historischen Dokumenten in digitaler Form angedacht. Bestehende Projekt- und Forschungsergebnisse, Teile aus dem Archiv des Landschaftsmuseums sowie Publikationen sollen hier für Interessentinnen und Interessenten zur Verfügung stehen. Die Aufbereitung soll so erfolgen, dass Wissen in benutzerfreundlicher Form nach Themenbereichen abrufbar ist. Durch die aktive Einbindung der Bevölkerung wird das kulturelle Gedächtnis in Form von Zeitzeuginnen- und Zeitzeugenberichten, Dokumentationen, Lebens- und Familiengeschichten permanent erweitert. Die Geschichte des Bezirkes Liezen ist die Geschichte seiner Bewohnerinnen und seiner Bewohner. So werden die Erinnerungen der Menschen dokumentiert, zentral für eine

15 Leitbild Obersteirisches Ennstal im Kontext der Europäischen Kohäsionspolitik 2007–2013. Erstellt von Kampus Consulting im Auftrag des Regionalmanagements Liezen, S. 29.

Region gesammelt und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Themenspezifische Veranstaltungen zu bestimmten Schwerpunkten tragen zur Identitätsförderung und einer zielgerichteten Erweiterung des Archives bei.[16] In diesem Zusammenhang sei auf die in Kooperation mit dem Verein Schloss Trautenfels durchgeführten, von LEADER[17] geförderten Projekte verwiesen, die in den Jahren 2003 bis 2008 unter äußerst reger Beteiligung der Bevölkerung durchgeführt wurden. Im Rahmen der ARGE Bräuche brachten Interessierte aus den 51 Gemeinden des Bezirkes Liezen aktuelles Bild- und Textmaterial von Jahresbräuchen aus ihrem Umfeld ein. Aus dem Material dieser ausgedehnten Projektarbeit unter der Leitung von Michael J. Greger wurde eine umfassende Publikation verfasst,[18] die Gesamtdokumentation dieser Arbeit wird im Schloss Trautenfels bewahrt und könnte Teil dieses Archives sein. Ein weiteres Projekt mit dem Titel »Stammtisch – vom verschwundenen Alltag« leitete Josef Hasitschka. Hier berichteten Gewährspersonen an über 30 Abenden aus ihrem Berufsalltag in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Das wertvolle Dokumentationsmaterial in Form von Tonaufnahmen, Videofilmen, Fotos und Transkriptionen der Stammtischgespräche wird ebenso im Archiv von Schloss Trautenfels bewahrt.[19]

Erschließung von Nachlässen

Durch zielorientierte Projektarbeit und Kooperationen sind wir bestrebt, Spezialsammlungen, Fotoarchiv, Tonarchiv und wissenschaftliche Nachlässe zu erschließen. Im Jahr 2009 konnte in Zusammenarbeit mit dem Ludwig Boltzmann Institut für Gesellschafts- und Kulturgeschichte ein Projekt zur Biographie des Museumsgründers Karl Haiding und seiner Stellung im NS-Regime durchgeführt werden.[20] Ein Projekt zur

16 Vgl. Büro der Erinnerungen, www.museum-joanneum.at.

17 LEADER ist eine seit 1991 bestehende Gemeinschaftsinitiative der Europäischen Union zur Förderung innovativer Strategien zur Entwicklung ländlicher Regionen.

18 Michael J. Greger: Brauch und Jahr. Neue und überlieferte Bräuche im Bezirk Liezen. Trautenfels 2008.

19 Josef Hasitschka: Vom verschwundenen Alltag. Arbeitswelt im Wandel von zwei Generationen. Trautenfels 2010.

20 Ursula Mindler: Dr. Karl Haiding. Eine biographische Skizze. Projektabschlussbericht, erstellt für das Universalmuseum Joanneum im Auftrag des Ludwig Boltzmann Instituts für Gesellschafts- und Kulturgeschichte. Graz 2009, 83 S.

Erschließung und kritischen Sichtung seines wissenschaftlichen Nachlasses ist in Kooperation von Universalmuseum Joanneum, Ludwig Boltzmann Institut für Gesellschafts- und Kulturgeschichte, Institut für Zeitgeschichte und Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie an der Karl-Franzens-Universität in Planung.

»Neupositionierung Schloss Trautenfels«

Während der langjährigen engen Zusammenarbeit von Verein Schloss Trautenfels und Schloss Trautenfels als Abteilung des Universalmuseum Joanneum entstand die Idee zur Schaffung des Kultur-Kompetenzzentrums Schloss Trautenfels für den Bezirk Liezen.[21] Diese umfassende Idee ist schon mehrmals überarbeitet und präsentiert worden und wird weitergedacht.

Mit der Abholzung des Schlosshügels im Frühjahr 2007 ist der gesamte Schlosskomplex mit den eindrucksvollen Wehrbasteien und dem Sockelmauerwerk des Schlosses selbst wieder sichtbar. Darüber hinaus wurde der gesamte ostseitige, ehemalige Hauptzugangsbereich freigelegt, wodurch eine historisch bedeutende, in den letzten Jahren aber nicht mehr erkennbare Situation wieder hergestellt worden ist.[22] (Abb.9)

In den Jahren 2006 bis 2009 haben wir, die Abteilung Schloss Trautenfels, in intensiver Zusammenarbeit mit Richard Kriesche unter Mitarbeit von Karl Glawischnig, Obmann des Vereins Schloss Trautenfels, ein Konzept für eine Neuausrichtung von Schloss Trautenfels erarbeitet. In diesem Konzept fungieren Schloss und Museum als Schnittstelle zwischen innen und außen, als Kompetenzzentrum für Kunst und Kultur »out of Graz«, als innovatives und zukunftsorientiertes Zentrum. »Die Neupositionierung von Trautenfels begründet sich aus dem historischen Erbe von Trautenfels selbst. Von diesem leiten wir die zukunftsorientierte kulturelle und kulturpolitische mit der Region und den Menschen

21 Konzeptidee von Volker Hänsel und Karl Glawischnig seit den 1990er Jahren.

22 Alte Darstellungen zeigen den Schlossberg immer baumlos, was auf die Schutz- und Wehrfunktion der ehemaligen Burg Neuhaus zurückzuführen ist. Durch die Baumauslichtungen wird einerseits an die alt gediente Anlage erinnert und andererseits das Schloss Trautenfels als Kristallisationspunkt in der Landschaft und als Kompetenzzentrum für Kultur in unserem Bezirk deutlich gemacht.

identitätsstiftende Neupositionierung ab.«[23] Im Sinne einer regionalen Vernetzung wurden Gespräche mit der Leaderregion Obersteirisches Ennstal geführt. Eine mögliche Umsetzung dieses Projektes wird mit der Geschäftsführung des Universalmuseums Joanneum diskutiert.

Ein neues Fundament im wahrsten Sinne des Wortes erhält Schloss Trautenfels mit der Generalsanierung der Basteimauer.[24] Die gesamte Basteimauer wird derzeit nach dem Prinzip der selbsttragenden Erdvernagelung[25] saniert. Im Zuge dieser Arbeiten wird auch die Südfassade des Stöckelgebäudes in enger Zusammenarbeit mit dem Bundesdenkmalamt renoviert und dem Gesamterscheinungsbild des Ensembles angepasst. Die Sanierungsarbeiten einschließlich der Wiederherstellung des Schlosshofes sollen bis Frühsommer 2010 fertiggestellt werden. (Abb. 9, 10)

Ziele und Visionen

Die genannten Denkansätze fundamentieren und erweitern die Basis und das Potential des vor 50 Jahren gegründeten Museums im Schloss Trautenfels. Von besonderer Bedeutung ist und bleibt die Zusammenarbeit mit den Menschen in der Region des Bezirkes Liezen. Sie sind es auch, die als Multiplikatoren für »ihr« Museum eintreten, sei es als interessierte Rezipientinnen und Rezipienten des vielfältigen Angebotes oder als Zeitzeuginnen und Zeitzeugen von Geschichte, Überlieferungen und Traditionen, die sie vom Rest der Welt unterscheidbar machen und einmalig erscheinen lassen.

23 Richard Kriesche: Zur Konzeption einer Neupositionierung von Schloss Trautenfels. Graz, Trautenfels 2007.

24 Aufgrund akuter Einsturzgefahr eines ca. 30 m langen Teilstücks der Basteimauer des Schlosses Trautenfels musste zu Weihnachten 2007 die an der Mauer entlang führende Zufahrtsstraße gesperrt werden. Im Zuge der Befundungen musste festgestellt werden, dass die gesamte Basteimauer in äußerst desolatem Zustand ist, worauf ein Gesamtsanierungskonzept entwickelt wurde. Im Juli 2009 konnte nach Genehmigung der Mittel durch die Steiermärkische Landesregierung mit einer umfassenden Sanierung begonnen werden. Die Sanierungsarbeiten sollen im Frühsommer 2010 abgeschlossen werden.

25 Europapatent: Aufnahme des Erddrucks hinter der Mauer durch Last-Verteilungsscheiben.



Abb. 9 Kupferstich: G.M. Vischer, Trautenfels 1681, aus dem Steirischen Schlösserbuch



Abb. 10 Südwestbastei, saniert 2009
Foto: K. Krenn

In unseren Zielen und Visionen verstehen wir Schloss Trautenfels als vielschichtigen Kunst- und Kulturstandort mit internationaler Ausstrahlung, der zur Stärkung des regionalen Gedankens in einer Heimat mit Zukunft beiträgt. Schloss Trautenfels mit seiner Geschichte, mit seiner Architektur und mit dem Landschaftsmuseum soll noch stärker zur unverwechselbaren Marke werden. Das Konzept des Gesamtensembles, dessen Energie und Flair beim Betreten spürbar ist, möge Sympathie, Staunen und neue Erkenntnisse ermöglichen.

Katharina Krenn, Trautenfels Castle – A Dynamic Site for a Museum?

Trautenfels Castle with its Landscape Museum, a department of the Universalmuseum Joanneum now for 50 years, can be seen as a site of permanent exchange, a future workshop, and a space for actively studying the history, nature, and culture of the district of Liezen. Further development of the Trautenfels Castle as a multi-faceted art and cultural venue with international charisma could be achieved in pilot projects with exemplary character on a European level. The project ideas range from the overall concept of a »New Positioning of the Trautenfels Castle« to a digital documentation archive for the district of Liezen.

Mitteilung

Der andere 1. Mai
Der sozialdemokratische Tag der Arbeit und die Formierung anderer Maifesttraditionen*

Margot Schindler

Der erste Mai wird primär als Tag der internationalen Sozialdemokratie wahrgenommen. Das ist historisch stringent, denn ihre Protagonisten haben ihn in seiner weltweit spezifischen Form erfunden und geprägt, abertausende Anhänger haben ihn Jahr für Jahr als freien Tag der Selbstrepräsentation erkämpft, bis er schließlich in den meisten Ländern als Staatsfeiertag anerkannt wurde. In Österreich geschah dies zu Beginn der Ersten Republik im Jahr 1919.

Auf eine derart machtvolle Demonstration des erstarkenden Selbstbewußtseins der Arbeiterschaft als einer sich zu Ende des 19. Jahrhunderts neu formierenden politischen Kraft, mussten die bis dato dominierenden bürgerlichen weltanschaulichen Gruppierungen reagieren. Sie versuchten verschiedene Strategien zu entwickeln, um das sich rasch verfestigende politische Feld generell, und an diesem Tag besonders, nicht allein »linken« Kräften zu überlassen. Die beiden im Österreich und auch im Wien der Jahrhundertwende des 19. zum 20. Jahrhunderts dafür maßgeblichen Kräfte waren die sich parallel zur Sozialdemokratie formierende Christlichsoziale Partei, in der sich verschiedene katholische Arbeiterorganisationen sammelten, und die mächtige katholische Kirche. Beider Bemühen um Gegenprogramme zum Schutz vor dem »zersetzenden Einfluß der Sozialdemokratie« und um alternative Ange-

* Erweiterte Fassung eines gleichnamigen Artikels in der Verlagsbeilage zur Wiener Zeitung vom 1. Mai 2010 anlässlich der Ausstellung »Der 1. Mai. Demonstration. Tradition. Repräsentation« (30. April bis 12. September 2010, Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien).

Für umfangreiche Recherchen in österreichischen Tages- und Wochenzeitungen zwischen 1890 und 2009 danke ich Marcel Singhal herzlich.

bote zum ersten Mai liefen vielfach parallel bzw. verschränkten sich auch institutionell.

Als erster, oberster und einflussreichster Protagonist des christlichen Lagers reagierte Papst Leo XIII. auf die augenfällig von 1886 (blutig verlaufene Massenversammlung von Arbeitern auf dem Haymarket in Chicago) bis 1889 (Gründung der II. Internationale in Paris) virulent werdende Arbeiterfrage mit der am 15. Mai 1891 erlassenen Enzyklika »Rerum novarum«, in der er schonungslos auf das soziale Problem der rechtlosen und verarmten Arbeitermassen hinwies. Der Wirkung dieser Enzyklika auf den heimischen Klerus wird die Gründung vieler katholischer Gesellen- und Arbeitervereine in Österreich zugeschrieben, die sich zunächst einzelnen Gruppen der christlich-sozialen Arbeiterpartei anschlossen und später dann mit der bürgerlichen christlich-sozialen (Gesamt-)Partei verschmolzen. Die verbindenden Konstanten der katholischen Arbeiterbewegung und der Christlichsozialen Partei fußten auf der grundsätzlichen Ablehnung der Sozialdemokratie und ihrer revolutionären Forderungen, auf theologisch und gesellschaftlich begründetem Antisemitismus und auf einer ideologisch aufgebauten Ständesolidarität.

Kirchenpolitik im Zeichen erstarkender Sozialdemokratie

Ein Zeichen dieser Entwicklungen war die deutliche Aufwertung des Heiligen Josef in der Heiligenhierarchie und seine Transformation zum Arbeiterpatron. Stand er zunächst für den Nährvater der heiligen Familie und hinter Maria und dem Jesuskind stets in der dritten Reihe, so wurde er parallel mit dem Erstarken der Arbeiterbewegung zum starken Beschützer und fleißigen Arbeiter. Die neuen katholischen Gesellen- und Arbeitervereine nahmen ihn zu ihrem Patron. Man konnte dabei auf eine bereits bestehende Josefstradition sowohl in der katholischen Kirche als auch im »Haus Österreich« aufbauen.

Schon im Jahr 1621 wurde der Namenstag des Hl. Josef, der 19. März, zum gebotenen Feiertag in der gesamten katholischen Kirche. Die Habsburger erwählten daraufhin Josef als Taufnamen in ihrer Dynastie und Abertausende ihrer Untertanen mit ihnen. Unter Josef I. erhielt auch der heutige 8. Wiener Gemeindebezirk seinen Namen Josefstadt, und heute fungiert der Heilige Josef als Landespatron von vier österreichischen Bundesländern (Tirol, Vorarlberg, Kärnten, Steiermark).



Kleines Andachtsbild: Hl. Joseph als Zimmermann, mehrfarbige Gouache auf Pergament, 18. Jh., Slg. Gugitz
© Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien



Hl. Joseph mit dem Jesuskind, am unteren Rand beschnittenes Kalenderblatt (März, Festtag des Hl. Josef am 19. März), nach einem Holzschnitt, 20. Jh.
© Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien



Kleines Andachtsbild: Hl. Joseph mit Zimmermannswerkzeugen in Form eines Anagrams, Lithographie, Bregenz, 19. Jh.
© Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien

Papst Pius IX. ernannte Josef 1870 zum Patron der Universalkirche und so war es nur logisch, dass der österreichische politische Katholizismus den beliebten Heiligen mit Handwerkertradition für seine Zwecke instrumentalisierte. Popularisiert wurde dieses Bild des arbeitenden Josef durch Josefi-Feiern am 19. März mit Gottesdiensten, Prozessionen und anschließenden populären Festlichkeiten. Auch entsprechende Druckgraphiken, die Josef als Arbeiter und dem »niederen Stande« angehörig auswiesen, trugen zur Verbreitung der Josefsverehrung bei.

Für Wien ist im Zusammenhang mit der Ende des 19. Jahrhunderts zentral gewordenen Arbeiterfrage auf den »Arbeiterpriester« Anton Maria Schwarz, Gründer der Ordensgemeinschaft der Kalasantiner, hinzuweisen, der einen Verein zur Verehrung des Hl. Josef gründete und sich im besonderen Arbeitern und Lehrlingen widmete. 1889 entstand am Mariahilfergürtel das erste Ordenshaus. Die Stadterweiterung mit ihren massenhaften Arbeiterquartieren veranlassten ihn zu einer weiteren Niederlassung im 14. Bezirk mit der Einweihung von Kirche und Kollegium St. Josef im Jahr 1897. Mit ähnlichen Zielsetzungen, etwas früher und international wirkmächtiger in der kirchlich-sozialen Jugendarbeit waren die aus Gesellenvereinen in Deutschland hervorgegangene Kolpingbewegung und die Erziehungs- und Bildungsstätten für Jugendliche aus sozial schwachen Verhältnissen des italienischen Salesianerpaters Don Bosco.

In der Zeit des Austrofaschismus, in der die Verbindung von Kirche und Staat zum Programm erklärt wurde, setzte man sichtbare kirchenpolitische Zeichen durch neue, wenn auch künstlerisch wenig ansprechende Architektur. Die Kirchen zum Hl. Josef vom Wolfersberg (14. Bezirk), von Sandleiten (16. Bezirk) und Eßling (22.Bezirk) zählen zu diesem Typus von St. Josefs-Kirchen. Das Fehlen von Kirchen in den Arbeiterbezirken veranlasste rührige Priester wie den aus Vorarlberg gebürtigen Josef Gorbach zur Gründung von behelfsmäßigen Notkirchen, die als so genannte Arbeiterkirchen in aufgelassenen Fabriken oder in Baracken eingerichtet wurden. Nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges entstanden weitere derartige Notkirchen, von denen etwa St. Josef der Arbeiter in Groß-Jedlersdorf im 21. Bezirk bis heute als Seelsorgestation (der Pfarre St. Markus in Floridsdorf) geführt wird. Daneben gibt es in den Wiener Innenbezirken Josefs-Kirchen älteren Ursprungs, wie St. Josef in der Leopoldstadt (2. Bezirk), St. Josef zu Margareten (5. Bezirk), St. Josef ob der Laimgrube (6. Bezirk). Die 1893 eingeweihte Kirche St. Josef in Weinhaus im bürgerlichen 18. Bezirk in

Wien-Währing bezieht ihr Patrozinium hingegen auf den Hl. Josef als Schutzpatron der katholischen Kirche und des Hauses Österreich und feiert dies jedes Jahr durch eine Festmesse am 1. Mai mit anschließendem Fest auf dem Kirchenvorplatz.

Auch auf dem Lande versuchte man dem zunehmenden Einfluss der Sozialdemokratie demonstrativ etwas entgegenzusetzen. Das prominenteste Beispiel ist die Landeswallfahrt vom Liebfrauenberg in Rankweil in Vorarlberg am 1. Mai, mit einer Lichterprozession am Vorabend, die ihre Gründung der Umdeutung eines Kapellweihfestes durch den damaligen Ortspfarrer verdankt. Dieser wurde 1929 bei der Apostolischen Administratur mit der Bitte vorstellig, dass die bislang am Fest Maria Verkündigung (25. März) gefeierte Weihe der Gnadenkapelle, auf den 1. Mai verlegt werde, »... damit nicht allmählich auch im Volke die Meinung sich festlege, dass dieser Tag nur der Verherrlichung der Revolution gewidmet sei«. Aus dieser gewährten Bitte entstand der ab 1946 zum Landeswallfahrtstag erklärte 1. Mai in Rankweil, der in den 1950er und 1960er Jahren seine Hochblüte erlebte und seither unterschiedliche Konjunkturen erfährt.

Am ersten Maisonntag des Jahres 1955 proklamierte Papst Pius XII. vor etwa 200.000 italienischen Arbeitern auf dem St. Peters Platz in Rom das Fest »St. Josef der Arbeiter«, das alljährlich in der ganzen Welt am 1. Mai gefeiert werden sollte. Der Einführung dieses Gedenktages, eines weiteren Versuchs der katholischen Kirche, dem sozialdemokratischen 1. Mai Paroli zu bieten, folgten symbolische Akte, wie etwa Werkzeugsegnungen in rund 40 Kirchen Wiens am 1. Mai 1961. All diese Bestrebungen blieben jedoch Randerscheinungen im Bewusstsein des 1. Mai in der Bevölkerung.

Von beiden politischen Richtungen von Beginn an und bis heute wahrgenommen, jedoch naturgemäß polemisch in entsprechenden (Zeitungs-)Artikeln unterschiedlich bewertet, wurde der gleichsam religiöse Charakter des sozialdemokratischen 1. Mai an sich in seiner formalen Anlage wie in seinen symbolischen Ausdrucksformen. Schon die Wahl des Termins des »Hochamts der Sozialdemokratie« (Kurier 1.5.2009) ist nicht zufällig und ließ wohl selbst in den städtischen Arbeitern noch die mit dem Maianfang verknüpften volkstümlichen Vorstellungen vom Frühlingserwachen zumindest unbewusst auf»keimen«. In der Parteihistoriographie wird diese Interpretation abgelehnt. Hier beruft man sich als Gründungs»legende« mit bitterem Wahrheitsgehalt auf die gewaltsam aufgelösten Arbeiterproteste in Chicago von 1886, die ihrerseits jedoch



Gedruckter, doppelseitiger Gebetszettel des St. Joseph-Kirchenbau-Vereins mit Darstellungen des Hl. Joseph und der Weinhauser Pfarrkirche Hl. Josef, Wien, um 1880
© Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien

ebenfalls wieder auf einen »traditionellen« Tag zurückgegriffen hatten. Der 1. Mai galt als Moving Day, ein Tag, an dem alte Arbeitsverhältnisse gelöst und neue geknüpft wurden. Dies jedenfalls war keine zufällige Setzung.

Die vielfach gebrauchte Formel von der »Auferstehung des Proletariats« wiederum macht den katholischen Hintergrund und den kultischen Charakter des 1. Mai deutlich. So liegt auch der Vergleich mit katholischen Flurprozessionen wie dem Fronleichnamsumzug nahe (zuletzt Alfred Gusenbauer [damals Bundeskanzler], zitiert in der katholischen Wochenzeitung *Die Furche* vom 4. Mai 2006), hier durch die Fluren, da durch die Straßen der Städte. Falsch wäre es, hier simple Analogien zu sehen. Richtig hingegen ist, in der Dauer und Verfestigung der sozialdemokratischen Maifeiern mit all ihren ideologischen wie traditionellen Elementen Gemeinschafts- und Traditionsbildung zu erkennen. »Aus der proletarischen Masse entsteht die durch das gemeinsame Ideengut geeinte Gemeinschaft, welche in der Maifeier als brauchtragende Gemeinschaft hervortritt.« (Richard Weiß, 1943).

Christlich-sozialer Schulterschluss mit der Kirche

Immer enger und politisch offensiver wurden die Verflechtungen der katholischen Kirche mit der christlichsozialen Partei gegen den 1. Mai der religionskritischen Sozialdemokraten in den 1920er Jahren. Es hatte sich eingebürgert, dass die christliche Arbeiter- und Angestelltenschaft am Sonntag nach dem 1. Mai Maifeiern und Umzüge mit Blasmusik in den einzelnen Bezirken Wiens veranstaltete, denen jeweils Festgottesdienste vorangingen. Die anschließenden Kundgebungen hielt man in geschlossenen Lokalen ab. Die Jugend traf sich auf der Marswiese in Neuwaldegg, doch nur »Katholiken« waren »herzlichst eingeladen«. 1931 gedachte man der vor vierzig Jahren verkündigten sogenannten Arbeiterenzyklika und feierte mit einer Feldmesse und Kundgebung vor der Karlskirche, der ein Festzug über die Ringstraße folgte. Die Veranstaltung wurde wohlweislich am 3. Mai, einem Sonntag, abgehalten, um nicht mit den am 1. Mai aufmarschierenden politischen Gegnern in direkten Konflikt zu geraten.

In den 30er Jahren verschärften sich die politischen Auseinandersetzungen zusehends. Während der sozialdemokratische Maiaufmarsch 1933 durch massives Heer- und Polizeiaufgebot erstmals verboten wurde, feierten die christlichen Arbeiter, bereits am Sonntag, dem 30. April, ganz unter sich im Hotel Wimberger, allerdings unter Beteiligung der allerhöchsten Funktionäre von Staat und Kirche. Die Festreden wurden von Kardinal Innitzer und Bundeskanzler Dollfuß gehalten.

Am 1. Mai 1934 veranstaltete man ein provokantes Schauspiel durch die Proklamation der ständestaatlichen Verfassung, zur besonderen Demütigung der Sozialdemokratie ausgerechnet an diesem Tag. Gleichzeitig trat auch das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik in Kraft, durch welches die schon lang bestehende Allianz zwischen den Christlichsozialen und der Kirche besiegelt wurde. Auf der Ringstraße defilierten die Stände in malerischen Trachten und historischen Kostümen. Die Reaktion feierte ihr großes Fest und war der Meinung, dem Fortschritt zu dienen.

Am 1. Mai 1935 sammelte sich die katholische Jugend nicht mehr auf der Wiese in Neuwaldegg, sondern mit 50.000 in das Stadion beorderten Schülerinnen und Schülern. Die Spitzen des Staates feierten mit einem Pontifikalamt im Stephansdom.

Zum 1. Mai 1936 erfuhren die österreichischen Arbeiter und Angestellten, dass sie »einer Anregung der Bundesregierung Folge leistend«



Albumblatt der Lichterprozession zur Landeswallfahrt in Rankweil, 1. Mai 1950
© Archiv der Pfarre Rankweil, Vorarlberg

die am 1. Mai ausfallende Arbeitszeit innerhalb zweier dem Feiertag vorangehender oder nachfolgender Arbeitswochen einzubringen hätten.

Zum 1. Mai 1937 ließ das Wiener Kirchenblatt wissen, »was Papst Pius XI. über den Sozialismus lehrt«, nämlich dass es unmöglich sei »gleichzeitig ein guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein« und dass »der Heilige Vater den Riesenkampf gegen den atheistischen Kommunismus und Bolschewismus unter den mächtigen Schutz des demütigen, liebenswürdigen heiligen Josef« stelle.

Am 1. Mai 1938 hatten weder die katholische Kirche, noch die Christlichsozialen noch die Sozialdemokraten im Lande mehr etwas zu sagen.

Noch unter dem Eindruck des kaum beendeten Krieges gab es am 1. Mai 1945 erste Maikundgebungen im Zeichen des auch parteipolitischen Friedens. Bereits 1946 sah man sich wieder getrennt feiern, und die neugegründete Österreichische Volkspartei zog sich zu ihrer Maikundgebung in das Wiener Konzerthaus zurück, in welchem es auch die nächsten Jahre seine Maifeier abhalten sollte. In den Nachkriegsjahren brachte die ÖVP allerdings auch beachtliche Mitglieder- und Sympathi-



Schreiben des Pfarrers von Rankweil an die
Apostolische Administratur, Feldkirch, 17. April 1929
© Archiv der Diözese Feldkirch, Vorarlberg

santenzahlen auf die Straße, wie, vermutlich 1955, vor der Parteizentrale im Palais Todesco gegenüber der Oper und vor dem gerade in Bau befindlichen Opernringhof aufgenommene Fotos zeigen. Die Sehnsucht nach Freiheit von den Besatzern mobilisierte die Massen. Die ÖVP forderte zudem Freiheit für ihre christlichen Grundsätze, die SPÖ die Erneuerung der internationalen Solidarität der Arbeiterschaft.

Der 1. Mai im Parteienspektrum der zweiten Republik

In Wien beherrschen am 1. Mai die Sozialdemokraten und der Gewerkschaftsbund die Stadt. Der Feierablauf ist ritualisiert – Aufmarsch, Ansprachen der Spitzenfunktionäre, Absingen des Liedes der Arbeit, seit neuerer Zeit Mercato Rosso vor dem Parteihaus in der Löwelstraße, am Nachmittag großes Maifest im Prater – die Teilnehmerzahlen und Parolen wechseln je nach politischer und wirtschaftlicher Konjunktur. Der 1. Mai ist ein präziser Seismograph für soziale Lagen und Stimmungen in der Bevölkerung.



Maifeier der ÖVP im Konzerthaus, Großer Saal, um 1950
© Karl von Vogelsang-Institut, Wien



Maifeier der ÖVP, Arbeiter- und AngestelltenvertreterInnen mit ÖAAB-Obmann Lois Weinberger im Stiegenhaus des Konzerthauses, um 1950
© Karl von Vogelsang-Institut, Wien



Aufmarsch der ÖVP über die Ringstraße zur Parteizentrale im Palais Todesco, um 1955
© Karl von Vogelsang-Institut, Wien



ÖVP-Versammlung zwischen der Staatsoper und dem Palais Todesco, um 1955
© Karl von Vogelsang-Institut, Wien

Gegen die Dominanz dieser langandauernden Tradition versuchte die Österreichische Volkspartei anzugehen, in den Nachkriegsjahren mit etwas Erfolg bei der eigenen Klientel, doch auf Dauer chancenlos gegen die Demonstration der Macht der Straße, die lange Tradition des Festtages und den damit verbundenen Repräsentationen, welche die Maifeier der Sozialdemokraten in Wien auch heute noch darstellt. Ähnlich ging und geht es den anderen Parteien. Doch keine der politischen Kräfte will den 1. Mai den Sozialdemokraten und den links davon stehenden Gruppierungen allein überlassen, keine lässt ihn ungenutzt verstreichen.

Der 1. Mai und die Tage knapp davor und danach bedeuten heute Großeinsatz für alle politischen Parteien. Die ÖVP begeht den 1. Mai mit dem Slogan »Tag der *neuen* Arbeit«, die FPÖ feiert seit Jahren im »Europabierstadel« am Urfahraner Markt in Linz, die Grünen können inzwischen auf 14 Jahre »Tag der Arbeitslosen« zurückblicken und das junge BZÖ begnügt sich mit einer schlichten Pressekonferenz. Rund um den Tag, und auch am 1. Mai selbst, touren die Spitzenpolitiker aller Couleurs durch die Bundesländer, um möglichst viele Menschen mit den jeweiligen Botschaften zu erreichen.

ÖVP-Spitzen wichen schon vor Jahrzehnten auf die ländlichen Regionen aus, wo sie stärker verankert waren, als in den größeren Städten. Ziersdorf, Pinkafeld, Illmitz, hießen die Veranstaltungsorte. Die ÖVP setzte dabei auf die Einigkeit der Bünde – ihrer Bünde selbstredend – ÖAAB, Bauernbund und Wirtschaftsbund. Als man die 1. Mai-Veranstaltung 2002 gar ausgerechnet in das Haus des VP-Wirtschaftsbundes verlegte, rief diese mangelnde Sensibilität sogar in den eigenen Reihen und in der ÖVP-nahen Presse Kritik hervor. In den jüngst vergangenen Jahren besuchten Funktionäre der VP am 1. Mai »Menschen, die an diesem Tag arbeiten«, in Kliniken und Seniorenheimen in Linz, in Druckereien am Rand der Stadt in Wien.

Die ÖAAB-Landesgruppe Wien und manche Wiener Bezirksgruppen haben eigene Feiertraditionen entwickelt. Seit über 15 Jahren veranstaltet der ÖAAB-Wien in seiner Zentrale im Johann-Gassner-Haus in der Laudongasse, gegenüber dem Volkskundemuseum, jeweils am Donnerstag vor dem 1. Mai ein »Fest der Arbeit« unter dem Motto »Feiern statt marschieren«. Die Bausteine dieses Fests unterscheiden sich wenig von üblichen politischen Festtraditionen das restliche Jahr über: Ansprachen, Präsentationen parteinaher Vereinigungen, Musikdarbietungen, Essen und Trinken, gemütliches Beisammensein. Karitative und christliche Elemente sind eingebunden, die Nelken sind weiß statt rot.



Maikundgebung der ÖVP in Pinkafeld, 1977, in der ersten Reihe u.a. ÖAAB-Bundesobmann Dr. Alois Mock, ÖVP Wien, Landesparteiobmann Dr. Erhard Busek, Landesobmann des Wiener ÖAAB, Fritz Hahn
© ÖAAB Landesgruppe Wien



Volkstanzgruppendarbietung bei der Maikundgebung der ÖVP in Pinkafeld, 1977
© ÖAAB Landesgruppe Wien



Einladung des Wiener ÖAAB zum »Fest der Arbeit« 1998
© ÖAAB-Landesgruppe Wien

Der Arbeitnehmerinnen- und Arbeitnehmerbund Favoriten lädt seit vielen Jahren am 1. Mai zu einem Ausflug ein. Mit Bussen oder Sonderzügen reiste man dabei zu Ausstellungen und Gedenkstätten im niederösterreichischen und burgenländischen Umland. 1990, im ersten Jahr nach der Öffnung der Grenzen, beging man den Tag unter großer Beteiligung festlich mit den slowakischen Christdemokraten in Bratislava und seither werden die Reiseziele auch in die umliegenden Nachbarländer ausgedehnt. Heuer, 2010, ist das ungarische Györ als Ziel geplant. All diese Veranstaltungen haben nicht den demonstrativen Charakter und die dementsprechende Öffentlichkeitswirksamkeit wie die sozialdemokratischen 1. Mai-Feiern, dienen jedoch wie diese der politischen Selbstvergewisserung und Gemeinschaftsbildung.



»Fest der Arbeit« der ÖAAB Landesgruppe Wien im Johann-Gassner-Haus, 1080 Wien, Laudongasse 16, 2003
© ÖAAB-Landesgruppe Wien



Die Favoritner Bezirksmandatare mit Bundesparteiobmann Dr. Alois Mock bei der ÖAAB-Fahrt zum 1. Mai 1986 zur Ostarichi-Gedenkstätte in Neuhofen a. d. Ybbs, NÖ
© ÖAAB-Landesgruppe Wien

Die Grünen begehen zusammen mit den Alternativen und Grünen GewerkschafterInnen den 1. Mai am Vortag, dem 30. April, im Anklang an die Anfänge der grünen Bewegung agitativ und beharrlich. Sie führten 1997 den »Tag der Arbeitslosen« ein und wiesen damit auf eines der gravierendsten sozialen Probleme der Gegenwart hin. Der langjährige Sozialsprecher der Grünen, Karl Öllinger, stellt sich dabei Jahr für Jahr dezidiert gegen Neoliberalismus und Rechtsextremismus. Die Grünen wählen für ihre Demonstrationen ebenfalls die Straße, punktuelle symbolische Orte wie den Stubenring vor dem Sozialministerium oder den Platz vor einer AMS-Zweigstelle.

Kirche und Caritas schließen sich seit einiger Zeit mit eigenen Veranstaltungen dem Tag der Arbeitslosen an und fordern »menschengerechte Arbeit«. Die Caritas mahnt und übt, wie auch sonst das Jahr hindurch, aktive Caritas. Die Kirche mahnt und betet in den Kirchen und erinnert an das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1-16). Auch Josef der Arbeiter ist nicht vergessen. Davon überzeugen kann man sich am 1. Mai 2010 bei der Festmesse zum Patrozinium der Weinhauser Pfarrkirche in Wien Währing und beim anschließenden Fest auf dem Kirchenvorplatz.

Und wo bleiben die Maibäume am 1. Mai? – Sie stehen zu Tausenden in den Landgemeinden Österreichs. Sie werden mit unterschiedlichen, von den Brauchträgern entwickelten und ständig nach Bedarf veränderten Ritualen aufgestellt, sie werden von Mutigen erklommen, von Hinterlistigen gestohlen. Rote Bürgermeister bekommen sie genauso vor das Haus gepflanzt wie schwarze. In den ländlichen Regionen der Bundesländer und in Wien scheiden sich die Geister rund um den 1. Mai. Obgleich sich so manche sozialistische Maikundgebung in kleineren Gemeinwesen hartnäckig hält, und sich so mancher Maibaum nach Wien verirrt – vor allem in die bürgerlichen Bezirke Mauer, Hietzing, und Döbling –, der 1. Mai ist abgesteckt, und er »gehört« sei eh und je jenen, die ihn mit Inhalten und Aktionen füllen. Die Mai-Folklore geht heute quer durch die Parteien und bis hinein in das zutiefst Private, von dem hier jedoch nicht die Rede sein soll.



»tag der arbeitslosen« am 30. April 2005
© Die Grünen



Titelblatt des Programmhefts der Grünen zum
»tag der arbeitslosen« am 30. April 2004
© Die Grünen



Maibaumfeste in Mauer 2007 und 2008
Die Liesinger ÖVP hat 1999 das Aufstellen eines Maibaums wiederbelebt und veranstaltet seither gemeinsam mit dem Kulturkreis 23 immer am letzten Samstag im April ein Maibaumfest am Maurer Hauptplatz.
© ÖVP-Liesing

Literatur

Reinhard Johler: »Froh und frei, all herbei, dreimal hoch der erste Mai!« Die sozialistischen Maifeiern in Vorarlberg zwischen Volks- und Arbeiterkultur, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XL/89, 1986, S. 97–124.

Rupert Klieber: Zur Vor- und Frühgeschichte der Christlich-sozialen Partei Salzburgs: Die katholischen Arbeiterorganisationen von ihren Anfängen bis 1919, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, 125. Salzburg 1985.

Mayer/Tschallener: Wallfahrt nach Rankweil. (= Reihe Rankweil, 6). Rankweil 1994.

Gottfried Korff: Volkskultur und Arbeiterkultur. Überlegungen am Beispiel der sozialistischen Maifesttraditionen, in: Geschichte und Gesellschaft 5, 1, 1979, S. 83–102.

Gottfried Korff: »Heraus zum 1. Mai« Maibrauch zwischen Volkskultur, bürgerlicher Folklore und Arbeiterbewegung, in: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert). Frankfurt am Main 1984.

Konrad Köstlin: Vom Breikocher zum Muskelmann. Der Hl. Josef in seiner Familie, in: Popular Prints and Imagery. Lund 2000

Richard Weiß: Sozialistische Maifeier und Volksbrauch, in: Maiheft 1943 der Schweizerischen Monatsschrift Du.

Neuerscheinung

Wolfgang Maderthaner, Michaela Maier (Hg.):
Acht Stunden aber wollen wir Mensch sein. Der 1. Mai. Geschichte und Geschichten

Der vorliegende Band ist anlässlich des 120jährigen Jubiläums der ersten Maifeier 1890 entstanden. Autorinnen und Autoren aus den unterschiedlichsten Disziplinen erstellten ein ebenso dichtes wie differenziertes Narrativ zur Geschichte des Tages der Arbeit. Die Annäherung erfolgt aus einer Vielzahl von Perspektiven, kulturellen Kontexten, intellektuellen und politischen Herangehensweisen. Aufgrund ihrer besonderen Tradition von Kontinuität, Massenteilnahme und öffentlicher Inszenierung sind wesentliche Aspekte des Buches der Wiener Maifeier gewidmet; selbstverständlich aber sind ihr Fallbeispiele zur internationalen Dimension des Tages gegenübergestellt.

Mit Beiträgen von
Victor Adler, Christoph Baumgarten, Matthias Beitl, Gert Callesen, Sema Colpan, György Dalos, Christian Dewald & Peter Grabher, Kurt Eisner, Ernst Fischer, Francois Genton, Andrea Grisold, Marion Hamm & Ove Sutter, André Heller, Ernst Hinterberger, Rosa Jochmann, Birgit Johler, Herbert Justnik & David Schrittesser, Fritz Keller, Otto König, Erwin Lanc, Manfred Lang, Otto Leichter, Jill Lewis, Wolfgang Maderthaner, Michaela Maier, Herta Luise Ott, Kathrin Pallestrang, William A. Pelz, Alfred Pfoser, Erika Pluhar, Peter Rosegger, Marcus Strohmeier, Harald Troch, Fritz Weber, Richard West-Kurfurst und Chris Wrigley.



Wien: edition rot 2010, 255 S., zahlr. farb. Abb.
€ 55,- (exkl. Versand)

Bestellungen
Verein für Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19, A-1080 Wien
Tel. +432/4068905, Fax +431/408 53 42
E-mail: office@ volkskundemuseum.at

neuerDings

Für die Mädchen!
Die Puppenküche aus dem Barnabitenkolleg in Wien

Puppenhäuser sind ergiebige Quellen der Kulturwissenschaft für die Erforschung des Alltagslebens, von Wohnformen, der Vorratshaltung und Nahrungszubereitung, von Geschlechterrollen und Familienstrukturen, von Fragen nach Intimität und Öffentlichkeit. Das Österreichische Museum für Volkskunde konnte im November 2009 eine Puppenküche mit etlichem Zubehör – insgesamt 210 Teile – in seine Sammlungen aufnehmen, die bereits elf Puppenstuben, -häuser und -küchen verzeichnet. Zwei davon werden in der ständigen Schausammlung des Museums als Zeugnisse für die vorindustrielle Vorratshaltung und für die Veränderungen der häuslichen Kultur im Zuge der Industrialisierung gezeigt. Der Neuzugang wurde durch eine Schenkung der Geschwister Rose und Dietrich Beranek sowie dessen Gattin Marianne ermöglicht und ist auch deshalb besonders wertvoll, weil die Entstehungs- und Verwendungsgeschichte des Objekts in der Familie ausgezeichnet dokumentiert ist. Die Wände und Möbel der Küche wurden von Josef Maschek, dem Urgroßvater der Geschwister, für seine beiden Töchter um 1850 angefertigt. 1805 in Böhmen geboren, arbeitete er zu dieser Zeit als Tischlermeister im Barnabitenkollegium der Mariahilfer Kirche in Wien, wo er und seine Familie eine Dienstwohnung bezogen hatten. Seine Gattin Rosalia musste neben dem großen Handwerkerhaushalt und drei Kindern die zahlreichen Gesellen und Lehrlinge mit Essen versorgen. Eine Familienlegende, die genauso wie die Küche selbst, bis heute tradiert und bei der Übergabe der Puppenküche ans Museum berichtet wurde, besagt, dass Knödel von Rosalia Maschek aufgrund der großen benötigten Stückzahl im Waschkessel gekocht wurden.

Die Küche ist sorgfältig und aufwändig gefertigt. Es handelt sich eigentlich um ein Küchenhaus, bei dem die Schauseite nicht völlig offen, sondern durch eine Wand abgetrennt ist, in der sich eine zweiflügelige Tür befindet, die zum Spielen geöffnet werden kann. Der Boden, der den Wänden Halt geben sollte, ist leider nicht mehr vorhanden. Die Seitenwände sind mit Haken an der Rückwand befestigt, die dasselbe Dekor wie diese aufweisen: rosarote Bemalung mit aufgemaltem roten Ziegelmuster. Auf die Rückwand ist ein Brett zur Aufbewahrung von Spieltopfdeckeln montiert. Die vier Teile der Vorderwand bestehen aus braun lackierten Holzrahmen mit diamantförmigen Feldern unten und



Alle Abbildungen: Puppenküche (um 1850) mit Zubehör
© Österreichisches Museum für Volkskunde

Glaseinsätzen oben. Die Länge der Küche beträgt 75, die Höhe 47,5 Zentimeter. Entsprechend groß sind die Möbel: Ein Vitrinenkasten, eine Kredenz, ein freistehender Tisch, ein Wandtisch und ein Wandbord sind in der Ausführung ähnlich gestaltet wie die Vorderwand, nämlich braun lackiert mit Imitation von Holzmaserung, mit diamantförmigen Feldern bzw. Aufsätzen. Die Sockel sind ausgeschnitten, die Kranzleisten geschweift mit gedrechselten Dekoraufsätzen. Dazu kommt ein weiß gestrichener Vorratsschrank.

Zentrum auch dieser Küche ist der Puppenkochherd, der mit Spiritus betrieben werden konnte – und wie Rußspuren bezeugen auch betrieben wurde –, bestehend aus Eisenblech mit Messingeinfassungen im Bereich der vier Türen und der oberen Kanten. Da derartige Herde erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wirklich einsatzfähig waren und von den Spielzeugherstellern angeboten wurden, ist anzunehmen, dass der Herd nach der Herstellung des Hauses und der Möblierung angeschafft wurde. Der Herd sieht fünf runde Kochstellen vor, sowie eine ovale zum Einsetzen des Wasserschiffes, von dem leider nur mehr der Deckel vorhanden ist.

Die Puppenküche wurde später an die beiden Enkelinnen des Ehepaars Maschek weitergegeben. Die lange Verwendung über mehrere Jahrzehnte spiegelt sich im angekauften Zubehör wider, das teilweise in Dekor, Ausführung und Größe zueinander passt, zum größten Teil jedoch offensichtlich aus verschiedenen Produktionsserien und -zeiten stammt.

Aus Holz gibt es diverse Schaffe und Bottiche in verschiedenen Größen und Ausführungen, Nudelhölzer, Kochlöffel, Fleischklopfer und einen Quirl. Geräte aus unterschiedlichen Metallen dokumentieren den Produktionswandel. Aus dem im 19. Jahrhundert nur mehr ungern verwendeten Kupfer ist lediglich ein Kessel gefertigt, sonst bestehen die Geräte großteils aus Blech und Messing sowie aus Email und Aluminium, den erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts industriell einsatzfähigen Werkstoffen. Es handelt sich um Töpfe und Pfannen mit und ohne Deckel in verschiedenen Größen, um Schaffe und Schüsseln, zwei Teekessel, Teller und Anrichteplatten, einen Brotkorb mit Durchbruchmuster (wohl Firma Bing), ein Teesieb, zwei Abtropfsiebe, eine Waage mit einem noch vorhandenen Gewicht, eine Brotdose mit Blumenmuster, eine Reibemaschine, einen Mörser mit Stößel, diverse Gewürz- und Vorratsdosen, einen Schneebesen, Reibbleche, Schöpflöffel, Mehlschaufeln, einen Trichter, eine Schmarrenschaufel, zwei Mehl- und Zuckerstreuer, Backformen, einen Bettwärmer, 15 Gabeln, 15 Messer, 13 große

und einen kleinen Löffel sowie ein Löffelblech, in das Speiselöffel und Kochutensilien zur Aufbewahrung eingesteckt werden können. Von den beiden Brennstoffkannen diente eine möglicherweise tatsächlich zur Aufbewahrung des Spiritus für den Herd, die andere (mit Aufschrift »Petroleum«) ist jedenfalls dem Spielzeug zuzurechnen.

Aus Metall mit Holzgriffen bestehen ein Schneebesen, zwei Kartoffelstampfer und ein Knödelsieb. Ein Teppichklopfer ist aus mit Kunststoff umwickeltem Draht geformt, ein Badethermometer aus Holz, Glas und Papier. Abschließend sind die Keramikobjekte zu nennen: Kuchenformen, eine Anrichteschüssel, kleinere Schüsselchen, unterschiedlichste Kannen, zwei Teller, eine Kaffeekanne, ein Kerzenständer, ein Milchkännchen, eine Vase, eine Zitronenpresse, zwei Zuckerdosen, ein Fingerhut als Becher verwendbar, neun verschiedene Tassen mit Untertassen. Drei Tassen ohne Untertasse, eine Untertasse ohne Tasse und vier lose Deckel sind Zeugnisse für den Gebrauch.

Zu ihrem neunten Geburtstag bekam die Spenderin Rose Beranek im Jahr 1938 die Küche von ihrer Großmutter geschenkt, spielte jedoch kaum damit – ihre Begründung: »Wahrscheinlich hatten wir im Krieg anderes zu tun.«

Kathrin Pallestrang

Literatur

Reinelt, Sabine: Puppenküche und Puppenherd in drei Jahrhunderten. Weingarten 1985.

Stille, Eva und Severin Stille: Puppenküchen 1800–1980. Nürnberg 1985.

Metzger, Wolfram: Die Küche. Puppenwelt und Wirklichkeit. Sonderausstellung in Zusammenarbeit mit dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Schloß Bruchsal, Niederrheinisches Museum für Volkskunde und Kulturgeschichte Kevelaer. Goch 1988.

Chronik der Volkskunde

Jahresbericht des Vereins und des Österreichischen Museums für Volkskunde 2009

Einführung

Zum Stand der Diskussionen um die mögliche Fusionierung von Volkskundemuseum und Völkerkundemuseum: Im Auftrag der Museumssektion des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur (bm:ukk) arbeiteten von Jänner bis Juni 2009 verschiedene Arbeitsgruppen, zusammengesetzt aus MitarbeiterInnen des Volkskundemuseums, des Völkerkundemuseums und des bm:ukk, an einem »Konzept zur Verschmelzung des Österreichischen Museums für Volkskunde und des Museums für Völkerkunde«, das im Juni 2009 vorlag. Der Prozess ruhte daraufhin nahezu ein halbes Jahr, bis im November 2009 aufgrund von Vorgesprächen der Direktion des Volkskundemuseums mit den Kultursprecherinnen der im Parlament vertretenen Parteien durch den Kulturausschuss im Parlament Bewegung in die Sache kam. Bundesministerin Claudia Schmid äußerte sich auf Anfrage äußerst positiv über das vorliegende Konzept, jedoch eher zurückhaltend zum Fusionsprozess als solchem und zu dessen Grundlagen für die Governance des geplanten neuen Museums.

In Folge dieser Sitzung im Parlament erschienen etliche Presseberichte in maßgeblichen Printmedien, die die Pläne öffentlich machten und dadurch einen gewissen Druck in Richtung einer Entscheidung in absehbarer Zeit erzeugten. Die Ministerin kündigte für den Beginn des Jahres 2010 die Bekanntgabe eines Masterplans für die anstehenden Großprojekte der Bundesmuseen an. Dieser wurde im Februar 2010 bei einem weiteren Kulturausschusstermin in groben Zügen bekanntgegeben. Demgemäß sollten drei Projekte mit einem Gesamtvolumen von 51,5 Mill. Euro in den kommenden beiden Jahren prioritär behandelt werden: die Wiedereröffnung der Kunstkammer des Kunsthistorischen Museums, die Renovierung des im Einflussbereich des Belvederes stehenden 20er Hauses samt Errichtung eines modernen Zubaus, sowie die

Einrichtung eines Literaturmuseums für die Österreichische Nationalbibliothek in den ehemaligen Arbeitsräumen Franz Grillparzers im Finanzministerium in der Wiener Johannesgasse.

Drei weitere Großprojekte wurden als »in Planung« benannt: die Zusammenführung des Volkskundemuseums und des Völkerkundemuseums zu einem neuen Museum der Kulturen, die Erweiterung von Ausstellungsflächen für das Museum moderner Kunst (MUMOK), und der Bau eines Tiefspeichers für die Österreichische Nationalbibliothek, die demnächst vor den Grenzen ihres Fassungsvermögens steht. Die Tatsache, dass das Fusionsprojekt an erster Stelle des Masterplans II steht und dass eine Summe von 4,5 Mill. Euro für die erste Phase der Realisierung unmittelbar bereitstünden, stimmte hoffnungsfroh. Weniger jedoch der ebenfalls im Frühjahr 2010 erfolgende Erlass einer neuen Museumsordnung, welche die alte Situation für das Völkerkundemuseum – die dieses praktisch zu einer Abteilung des Kunsthistorischen Museums degradiert – fortschreibt.

Am 30. Juni 2010 hat eine neuerliche Sitzung des Kulturausschusses stattgefunden, in der zwei bemerkenswerte Entschließungsanträge eingebracht wurden. Die Direktorin des Volkskundemuseums und ihr Stellvertreter haben im Vorfeld weitere kulturpolitische Überzeugungsarbeit geleistet und durch Sachargumente offensichtlich gepunktet. Ein von den Kultursprecherinnen und Nationalratsabgeordneten der SPÖ, der ÖVP und den Grünen eingebrachter *gemeinsamer* Entschließungsantrag betreffend Zusammenführung des Museums für Völkerkunde und des Österreichischen Museums für Volkskunde zu einem autonomen neuen Museum wurde mit Stimmenmehrheit beschlossen. Der Entschließungsantrag der Kultursprecherin der FPÖ – Eingliederung des Volkskundemuseums in den Reigen der Bundesmuseen unter Beibehaltung des derzeitigen Standortes und Herauslösung des Völkerkundemuseums aus dem Verband des KHM, getrennte Weiterführung der beiden Museen – fand keine Mehrheit. Die Entschließungsanträge wurden am 7. Juli 2010 im Plenum des Parlaments von den jeweiligen Kultursprecherinnen erneut überzeugend vertreten.

Der Standpunkt der Museumsdirektion ist klar und eindeutig: Für den Erfolg eines neuen Kulturmuseums ist eine klare Positionierung im Kreis der Bundesmuseen notwendig. Ein Kulturmuseum mit neuen museologischen Ansätzen, dessen Programm auf der Höhe der Zeit agiert, braucht kurze Entscheidungswege, flache Hierarchien und einen hoch motivierten Stab an Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Daher ist eine

Änderung des Bundesmuseumsgesetzes hinsichtlich einer unabhängigen wissenschaftlichen Anstalt und somit einer Herauslösung aus dem Museumsverband KHM Voraussetzung.

Veranstaltungskalender 2009

22.1. Alltagskultur en miniature. Die Weihnachtskrippe als Mini Mundus. Vortrag von HR Dr. Franz Grieshofer

30.1. Grenzen überwinden – Fremdes verstehen. Modell-Konferenz zum Interkulturellen Dialog im Rahmen von weR-europe – European Lifelong Learning by Intercultural Dialogue

17.2. Paizhao. Das alte China in historischen Fotos und Objekten. Führung durch die Sonderausstellung von Prof. Dr. Gerd Kaminski

13.3. Ordentliche Generalversammlung 2009 des Vereins für Volkskunde mit anschließendem Vortrag von Dr. Johannes Wieninger »GLOBAL:LAB. Kunst als Botschaft. Asien und Europa 1500–1700«

18.3. Storyline. Narrationen im Museum. Buchpräsentation. Jessica Beer, Büchereien Wien; Matthias Beitl, Österreichisches Museum für Volkskunde; Charlotte Martinz-Turek, schnittpunkt; Monika Sommer, schnittpunkt; Hannes Sulzenbacher, Kurator

1.4. Republik.Ausstellung 1918/2008. Führung durch die Ausstellung im Parlament, Dr. Karl-Renner-Ring, 1010 Wien

28.4. Reisen im Niemandsland – Von Lübeck bis Triest. Fotografien von Kurt Kaindl entlang des ehemaligen Eisernen Vorhanges. Ausstellungseröffnung

7.5. Ich bin ganz woanders/Jam krejt dikund tjetër. Ein Kunstprojekt / Wien, Linz, Peja (Kosovo). Eröffnung des Kunstprojektes

12.5. Napoleon in Österreich 1809. Vortrag von MinR Dr. Rudolf Novak

13.5. Round-Table-Gespräch zum Kunstprojekt »Ich bin ganz woanders/Jam krejt dikund tjetër«. TeilnehmerInnen: Mehmet Behluli, Künstler, Prishtina/Kosovo; Christine

Böhler, Direktorin Programm Kultur, ERSTE Stiftung; Mona Hahn, Künstlerin, Wien; Christian Kravagna, Kunsttheoretiker, Wien; Shkëlzen Maliqi, Philosoph, Prishtina/Kosovo; Bojana Pejic, Kunsttheoretikerin, Berlin; Robert Pfaller, Philosoph, Wien; Moderation: Michael Freund, Der Standard

15.5. Auf Napoleons Spuren. Busexkursion des Vereins für Volkskunde unter der Leitung von MinR Dr. Rudolf Novak

8.6. Picknick im Rosengarten. Teilnahme am Parkfest im Schönbornpark im Rahmen der Bezirksfestwochen

9.6. Grenze.Wildnis.Zukunft. Das Grüne Band Europas. Vortrag von Dr. Thomas Wrbka

23.6. Türkei – China – Indien in Wien. Die Studie »Embedded Industries. Projektpräsentation mit Sommerfest. Bernhard Fuchs, Institut für Europäische Ethnologie, Wien; Ursula Hemetek und Hande Sağlam, Institut für Volksmusikforschung Ethnomusikologie, Wien; Max Leimstättner, Institut für Europäische Ethnologie, Wien

10.7. Phänomen Haydn. Prachtliebend, bürgerlich, gottbefohlen, crossover. Busexkursion des Vereins für Volkskunde nach Eisenstadt unter der Leitung von Dr. Veronika Plöckinger-Valenta

21.9. Wir sind Maske. Ein Streifzug durch Zeiten und Kulturen. Führung durch die Ausstellung im Völkerkundemuseum, Neue Burg, 1010 Wien, von Mag. Margit Seebacher

1.10. Tuchintarsien in Europa von 1500 bis heute. Ausstellungseröffnung

3.10. Lange Nacht der Museen. Stündliche Kurzführungen durch die Sonderausstellung »Tuchintarsien in Europa von 1500 bis heute« unter dem Titel: »Durch den Teppich: Stückwerk Berlin – Stückwerk Europa« von der Textilkünstlerin Ursel Arndt. Vermittlungsprogramm mit der Möglichkeit, Lesezeichen zu besticken

22.10. Busexkursion »Waldviertler Textilstraße« mit den Stationen Groß Siegharts, Waidhofen an der Thaya, Weitra. Leitung: HR Dir. Dr. Margot Schindler

26.10. Patchwork Gruppe Wien. Anlässlich des Nationalfeiertages zeigten die Patchworkerinnen ihre Werke und gewährten Einblicke in ihre Arbeit. Führungen und Familientag

5.11.	Tagebuchtag. Wenn eine(r) eine Reise tut... Lesung aus Wander- und Reisetagebüchern
14.11.	Schnupperworkshop Patchwork und Quilten
19./20.11.	Ist das jüdisch? »Jüdische Volkskunde« im historischen Kontext. Tagung in Kooperation mit dem Institut für jüdische Geschichte Österreichs, St. Pölten
12.12.	Das Weihnachtsspiel. Papiertheaterstück von Ulrich Chmel

Ausstellungen

»Reisen im Niemandsland. Von Lübeck bis Triest. Fotografien von Kurt Kaindl entlang des ehemaligen Eisernen Vorhangs«

29.4. bis 13.9.2009
Kuratierung und Organisation: Kurt Kaindl, Matthias Beitl

Der Eiserne Vorhang war neben einer geografischen Linie vor allem auch eine ideologische Grenze und ist für die Betroffenen oft bis heute eine Trennlinie geblieben. Andererseits hat die Generation nach dem Fall des Eisernen Vorhanges oft kaum mehr eine Vorstellung von der Bedeutung dieser Grenze und vor allem vom großen Einfluss ihres Verschwindens auf die europäische Entwicklung. Geografisch folgte die Fotoreportage von Kurt Kaindl der innereuropäischen Grenzlinie von Lübeck bis Triest. Von beiden Seiten – aus dem Osten und dem Westen – näherte er sich der (ehemaligen) Grenze und versuchte die besondere Atmosphäre fotographisch darzustellen: Die durch das ausgedehnte Niemandsland entstandene Landschaft und vor allem die Menschen, die immer noch oder jetzt erst wieder an dieser Grenze leben.

Aus Nachbarn werden Freunde – Jugendkontakte in Mitteleuropa nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. Ein Projekt des Instituts für den Donauraum und Mitteleuropa (IDM) und des Interkulturellen Zentrums.

29.4.–13.9.2009

Die Ausstellung zeigte Jugendaustauschprojekte im schulischen und außerschulischen sowie im universitären Bereich zwischen Österreich und den Ländern der Regionalen Partnerschaft – Polen, Tschechien, Slowa-

kei, Slowenien und Ungarn – zwischen 1989 und 2009 exemplarisch auf. Das Zielpublikum waren Jugendliche zwischen 15 und 25 Jahren.

Ich bin ganz wo anders – Jam krejt dikund tjetër. Ein Kunstprojekt / Wien, Linz, Peja (Kosovo). Eine Ausstellung im Rahmen der Wiener Festwochen
8.5. bis 15.5.2009
Kuratierung: Wolfgang Schlag u.a.

Fernbeziehungen, bedingt durch das mobile Leben innerhalb eines transnationalen europäischen Alltags, waren Ausgangspunkt für die Ausstellung »Ich bin ganz wo anders«. In Österreich leben mehr als 50.000 Kosovaren. Viele von ihnen haben einen Teil der Familie, Freunde oder Arbeitspartner, familiäre, soziale und ökonomische Bindungen im Kosovo. Auf der Basis von Gesprächen und wechselseitigen Besuchen in Peja (Kosovo), Wien und Linz entwickelten Künstlerinnen und Künstler der drei österreichischen Kunstuniversitäten Arbeiten, die sich exemplarisch mit Themen des Ortes und der Identität auseinandersetzen.

Die Kunstschule in Peja (Kosovo) gehörte im ehemaligen Jugoslawien zu einer der wichtigsten Bildungseinrichtungen. Der Bestand der Bibliothek wurde 1999 vernichtet. Die Wiener Festwochen bauen gemeinsam mit anderen österreichischen Kunstinstitutionen eine neue Bibliothek für die Kunstschule Peja auf.

Tuchintarsien in Europa von 1500 bis heute
1.10.2009 bis 14.3.2010
Kuratierung und Organisation: Dagmar Neuland-Kitzerow, Salwa Joram, Berlin; Birgit Johler, Elisabeth Egger, Wien

In dieser repräsentativen Werkschau wurden 30 Originalexponate der Öffentlichkeit zum ersten Mal zugänglich gemacht. Privatsammlungen und Museen aus Großbritannien, Deutschland, Österreich, der Schweiz, Polen und Australien haben die textilen Kunstwerke zur Verfügung gestellt. Sie offenbarten dem Betrachter Bildgeschichten, die in ihrer Technik und Farbigkeit einmalig sind.

Die auf diesen Tuchintarsien gezeigten Motive und Bildprogramme erzählen von europäischer Geschichte, behandeln Szenen aus dem alten und neuen Testament oder spiegeln zeitgenössische Weltsicht. Die

Ausstellung basierte auf einem groß angelegten Forschungsprojekt, das vom Museum Europäischer Kulturen der Staatlichen Museen in Berlin initiiert wurde. Das entstandene internationale Netzwerk ermöglichte die kulturhistorischen Zusammenhänge der Bilder- und Themenvielfalt von textilen Arbeiten, wie sie in den verschiedenen europäischen Regionen zwischen dem 15. und dem 20. Jahrhundert produziert wurden, zu erfassen und soziokulturell sowie kunstgeschichtlich aufzuarbeiten.

Die Ausstellung »Tuchintarsien in Europa von 1500 bis heute« wurde vom Museum Europäischer Kulturen der Staatlichen Museen zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz initiiert und organisiert und war eine Kooperation mit dem Österreichischen Museum für Volkskunde und weiteren Ausstellungspartnern. Die Ausstellung ging im Anschluss nach Bautzen/D (10.4.–6.6.2010) und nach Leeds/GB (27.8.2010–31.10.2010).

Externe Ausstellung

Die Ausstellung »Places of Worship. Interreligiöse Gebetsräume auf Flughäfen« von Andreas Duscha in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Museum für Volkskunde wurde von 30.09.-30.10.2009 in der Galerie der Katholischen Hochschulgemeinde in Graz gezeigt.
Organisation: Herbert Justnik

Wissenschaft

Projekt: Doing kinship with pictures and objects: A laboratory for private and public practices of art

Im September 2009 startete ein interdisziplinäres Forschungsprojekt zum Thema »Verwandtschaft machen mit Bildern und Objekten: Ein Laboratorium für private und öffentliche ästhetische Praktiken der Zusammengehörigkeit«. Das auf eine Laufzeit von drei Jahren angelegte Projekt wird von Dr. Elisabeth Timm, Institut für Europäische Ethnologie, Universität Wien, geleitet und wird vom Wiener Wissenschafts-, Forschungs- und Technologiefonds (WWTF) finanziert.

Projektpartner: SCR – Science Communcations Research Vienna, Österreichisches Museum für Volkskunde (Dir. HR. Dr. Margot Schindler), Universität für Angewandte Kunst, Wien, Department für Theorie und Geschichte des Designs (Univ.-Prof. Dr. Alison Jane Clarke), Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien (Ass.-Prof. Dr. Bernhard Fuchs)

Wissenschaftliches Team: Mag. Andrea Hubin (Kunsthistorikerin, Kunstvermittlerin), Mag. Karin Schneider (Kunstvermittlerin, Kuratorin, Künstlerin), Mag. Tena Mimica (Sozialanthropologin), Mag. Ana Ionescu (Europäische Ethnologin), DI Kathrina Dankl (Designerin). Team ÖMV: Mag. Matthias Beitl, Mag. Herbert Justnik, Dr. Claudia Peschel-Wacha.

Das Projekt untersucht mit ethnographischen und künstlerischen Methoden das Verwandtschaft-Machen mit Bildern und Objekten. Ausgehend von einem weiten Kulturbegriff konzeptualisiert es diese populäre Bild- und Objektkultur als ästhetische Praxis und will sie daher auch mit künstlerischen Methoden untersuchen und repräsentieren. Das Projekt interessiert sich für diese Lebensformen als Praxis, also als Verwandtschaft-Machen mit und in Form von materieller (Objekte) und visueller Kultur (Bilder, Filme). Wissenschaft und Kunst treffen sich in einem experimentellen Labor im Österreichischen Museum für Volkskunde. Hier werden mit partizipativen Methoden Begegnungen der ProduzentInnen und NutzerInnen der Objekte und Bilder mit KuratorInnen, KünstlerInnen, KulturwissenschaftlerInnen nicht nur ermöglicht, sondern auch repräsentiert und kulturwissenschaftlich untersucht, um so Museumsarbeit als Schnittstelle von populärer, künstlerischer und wissenschaftlicher ästhetischer Praxis zu entwickeln.

Tagung: Ist das jüdisch? »Jüdische Volkskunde« im historischen Kontext

Am 19. und 20. November 2010 fand im Österreichischen Museum für Volkskunde eine Tagung zur Jüdischen Volkskunde statt, die von Mag. Birgit Johler (Volkskundemuseum, Wien) gemeinsam mit Dr. Barbara Staudinger (Institut für Jüdische Geschichte Österreichs, St. Pölten) konzipiert und organisiert worden war. Sechzehn Vortragende aus Europa, Israel und den USA präsentierten ihre aktuellen Forschungen und diskutierten angeregt zu verschiedenen Fragen und Problemstellungen zum Thema. Die Tagung war dank mehrerer Subventionsgeber voll aus-

finanziert und mit 86 TeilnehmerInnen aus Ö, D, CH, aber auch aus anderen Nachbarländern Österreichs bestens besucht. Ö1 strahlte zu dieser Tagung eine eigene Wissenschaftssendung in der Schiene »Diagonal« aus. 2010 wird der Tagungsband in der Buchreihe des Vereins für Volkskunde erscheinen.

neuerDings

Im Format »neuerDings« werden seit 2008 Neuerwerbungen oder Neuentdeckungen des Volkskundemuseums in Kleinausstellungen im Eingangsbereich des Museums präsentiert. Dafür sind Mikrostudien zum Kontext der Objekte erforderlich, die mit einer entsprechenden detaillierten Objektanalyse in regelmäßigen Abständen in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde erscheinen. 2009 wurden folgende Neuerwerbungen präsentiert:
- Die Zettelpoesie von Helmut Seethaler. Fotografien von Christine Kainz (Herbert Justnik)
- Ich mache Dir ein Bilderbuch. Bilderbuchunikate im ÖMV (Nora Witzmann)
- Neues zum Arnautengürtel – eine Objektrevision (Matthias Beitl)
- Die Puppenküche aus dem Barnabitenkolleg (Elisabeth Egger)

Tagungsteilnahmen von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern

30.1.	Auftaktkonferenz zum Interkulturellen Dialog im Rahmen des EU-Projekts weReurope European Lifelong Learning by Intercultural Dialogue: Grenzen überwinden – Fremdes verstehen lernen. Teilnahme: Claudia Peschel-Wacha
26.–27.2.	Workshop zur Zukunft der Internationalen volkskundlichen Bibliographie in Tübingen/D. Teilnahme: Hermann Hummer
12.03.	Studientag »Digitalisieren. Color Managen. Aufbewahren. Wiedergeben«, Höhere Graphische Bundes-Lehr- und Versuchsanstalt Wien. Teilnahme: Elisabeth Egger, Herbert Justnik
17.04.	Tagung »MigrantInnen im Museum - Kommunikation

und Vermittlung« in der Landesgalerie Linz, veranstaltet vom Österreichischen Verband der KulturvermittlerInnen, vom Museumsbund Österreich und KulturKontaktAustria. Teilnahme: Katharina Richter-Kovarik (Vortrag)

8.–9.5. Treffen der ICOM/CECA National Correspondents in Rom. Teilnahme: Claudia Peschel-Wacha

27.–28.5 Konferenz Europäischer Ethnographischer Museen, Ethnographisches Museum Zagreb, Kroatien. »Internationale Kooperationen«. Im Rahmen der im Jahr 2000 vom Ethnographischen Museum Budapest gestarteten Initiative fand dieses Jahr die Tagung im Ethnographischen Museum Zagreb statt. Referentinnen und Referenten aus Kroatien, Deutschland, Slowenien, Ungarn, Österreich, Rumänien, Polen, Italien, Mazedonien und Frankreich präsentierten Projekte mit »europäischer« Relevanz. Teilnahme: Margot Schindler, Matthias Beitl (Referat)

5.–7.6 »Depot und Plattform: Bildarchive im post-fotografischen Zeitalter« Tagung der Sektion Geschichte und Archive der Deutschen Gesellschaft für Photographie (DGPH) e.V. in Kooperation mit der Professur für Geschichte und Theorie der Photographie an der Universität Duisburg-Essen (Prof. Dr. Herta Wolf), Köln, Museum für Angewandte Kunst. Teilnahme: Herbert Justnik

11.–12.9 Tagung »Das Museum als touristische Destination. Konzepte für ein integratives Tourismusmanagement« in Salzburg. Teilnahme: Claudia Peschel-Wacha

20. –25.9. Internationales Keramiksymposium in Görlitz, Schlesien. Teilnahme: Claudia Peschel-Wacha (Referat)

2.10. Tagung »Sachsens Museen entdecken. Bildung – Pädagogik – Vermittlung. Theorie und Praxis im Kontext musealer Kernaufgaben« in Leipzig. Teilnahme: Claudia Peschel-Wacha (Referat)

14.–18.10. 20. Österreichischer Museumstag im Schloßmuseum Linz Teilnahme: Matthias Beitl, Birgit Johler, Claudia Peschel-Wacha, Margot Schindler (Referat)

19.–21.10. ICOM-ICME Annual Conference, Seoul, Korea «Museums for Reconciliation and Peace. Roles of Ethnographic Museums in the World«. Teilnahme: Matthias Beitl

27.10. Symposion: Digitale Verfügbarkeit von AV-Archiven im

Internet-Zeitalter. Tagung veranstaltet von den Medienarchiven Austria (m|a|a) und dem Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Zum 70. Geburtstag von Dietrich Schüller.
Teilnahme: Herbert Justnik

Studienreisen und Exkursionen

4.1. Krippenfahrt nach Oberösterreich im Rahmen der Weihnachtsausstellung (Organisation: Claudia Peschel-Wacha, Reiseleitung: Franz Grieshofer)

15.5. Auf Napoleons Spuren. Busexkursion unter der Leitung von Rudolf Novak, Organisation: Claudia Peschel-Wacha

10.7. Phänomen Haydn. Prachtliebend, bürgerlich, gottbefohlen, crossover. Busexkursion nach Eisenstadt unter der Leitung von Veronika Plöckinger-Valenta, Organisation: Claudia Peschel-Wacha

22.10. Busexkursion »Waldviertler Textilstraße« mit den Stationen Groß Siegharts, Waidhofen an der Thaya, Weitra. Leitung: Margot Schindler, Organisation: Claudia Peschel-Wacha

Sonstige Aktivitäten

Projektpräsentation und Sommerfest, 23. Juni 2009 gemeinsam mit Institut für Europäische Ethnologie, Institut für Volksmusikforschung und Ethnomusikologie: Türkei – China – Indien in Wien. Studie »Embedded Industries«

ImmigrantInnen aus allen Teilen der Welt wurden in den letzten 40 Jahren zu einem integralen Bestandteil Wiens. Sie brachten nicht nur ihre Sprache, Gebräuche und Küche mit nach Wien, sondern auch kommerziell produzierte Klänge und Bilder, die zuweilen auch unter Einheimischen Verbreitung finden. Bollywood-Filme erfreuen sich in der Wiener Clubszene großer Popularität, der türkisch-armenische Schauspieler

Aret Güzel-Aleksanyan feiert Erfolge mit dem Programm »Derwisch erzählt« und Fatima Spar und ihre Gruppe »Freedom Fries« haben sich in der sog. World Music Szene etabliert. Neben diesen öffentlich wahrgenommenen Crossover-Erfolgen gibt es eine Vielzahl von Kreativindustrien, die vor allem die ImmigrantInnen selbst bedienen. Ein vom WWTF gefördertes Projekt von Mediacult in Zusammenarbeit mit dem Wiener Institut für Volksmusikforschung und Ethnomusikologie sowie dem Institut für Europäische Ethnologie analysierte das kulturelle Unternehmertum unter ImmigrantInnen in Wien. Diese Studie wurde Anfang 2009 abgeschlossen. Im Anschluss: Sommerfest mit Musik der Gruppe Serjiani (türkisch-griechisch) und Grill.

Filmtage im Herbst in Kooperation mit dem Kulturherbst 2009 des 8. Bezirks

Mo, 9.11., 19 Uhr: Eröffnung: Espressofilm/Schwedische Kurzfilme;
Mi, 11.11., 19 Uhr: Papaya Media/III;
Do, 12.11., 16 Uhr: Papaya Media/III;
Fr, 13.11., 19 Uhr: Papaya Meldia/III;
Mo, 16.11., 18.30 Uhr: Ulli Fuchs/kinoki;
Di, 17.11., 19 Uhr: Best of Tricky Women;
Mo, 23.11., 18.30 Uhr: Ulli Fuchs/kinoki;
Do, 26.11., 19 Uhr: Doris Kittler/Wienblicke;
Mo, 30.11., 18.30 Uhr: Ulli Fuchs/kinoki;
Di, 1.12., 19 Uhr: Doris Kittler/Wienblicke;
Fr., 4.12., 19 Uhr: Verein Lichtblicke/Cinema Thumbnail;
Sa, 5.12., 19 Uhr: Verein Lichtblicke/Cinema Thumbnail;
Do, 10.12., 11 Uhr: Kumru Ukunzaya/Little Alien;
Fr. 11.12., 19 Uhr: Seiringer/Theremin/Weiße Nächte;
Sa, 12.12., 19 Uhr: Seiringer/Theremin/Weiße Nächte;
Mo, 14.12., 19 Uhr: Vorführung Saualmoper;
Di, 15.12., 19 Uhr: Sebastian J. F./Überwachung und Strafe;
Mi, 16.12., 19 Uhr: Sebastian J. F./Überwachung und Strafe;

Engagement von Museumsmitarbeiterinnen in Fachverbänden

Margot Schindler: Vorstandsmitglied, Museumsbund Österreich; Stellvertretende Vorsitzende, Österreichischer Fachverband für Volkskunde; Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Österreichischen Volksliedwerks

Matthias Beitl: Rechnungsprüfer, Museumsbund Österreich; Board-Mitglied und Webmaster, ICME/International Committee for Museums of Ethnology von ICOM

Claudia Peschel-Wacha: Stellvertretende Vorsitzende des Österreichischen Verbands der KulturvermittlerInnen im Museums- und Ausstellungswesen. Seit 2007 National Correspondent von ICOM/CECA in Österreich und seit 2006 Referentin im Rahmen der Museumskustodenausbildung der Volkskultur Niederösterreich in Radlbrunn

Lehre

Berufsförderungsinstitut Wien, WS 2009/2010: Dr. Claudia Peschel-Wacha, HR i.R. Dr. Franz Grieshofer, Mag. Katharina Richter-Kovarik, Mag. Kathrin Pallestrang, HR Dr. Margot Schindler, Mag. Nora Witzmann, Vorbereitung auf die Befähigungsprüfung für Fremdenfürer/innen (berufsbegleitender Abendlehrgang in 3 Semestern); alle Module zu »Volkskunde« fanden außer Haus statt.

Institut für Europäische Ethnologie, Universität Wien, WS 2009/2010: Mag. Birgit Johler, Seminar »Dauerhaft im Museum. Museale Sammlungen in Theorie & Praxis« (2 Std.)

Wirtschaftsförderungsinstitut St. Pölten, WS 2009/2010: Dr. Claudia Peschel-Wacha, Mag. Katharina Richter-Kovarik, HR Dr. Margot Schindler, Mag. Nora Witzmann, Vorbereitung auf die Befähigungsprüfung Fremdenführer/innen (berufsbegleitender Abendlehrgang in 3 Semestern); alle Module zu »Volkskunde« fanden im Haus statt.

Publikationen

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. 63. Band der Neuen Serie (112. Band der Gesamtserie) mit 557 Seiten. Herausgegeben von Margot Schindler unter Mitwirkung von Franz Grieshofer und Konrad Köstlin. Redaktion: Birgit Johler (Aufsatzteil und Chronik), Michaela Haibl, Herbert Nikitsch (Rezensionsteil).

Volkskunde in Österreich. Nachrichtenblatt des Vereins für Volkskunde. Jahrgang 44, 10 Folgen, 68 Seiten. Redaktion: Matthias Beitl, Dagmar Butterweck.

Matthias Beitl, Christian Rapp, Nadia Rapp-Wimberger (Hg.): Wer hat der hat. Eine illustrierte Kulturgeschichte des Sparens. Wien, Metroverlag, 2009. 319 Seiten, Katalogteil, zahlr. Farbabb., 25 x 17, geb. ISBN 978-3-902517-96-8 (= Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 30) ISBN 978-3-902381-15-6

Karl C. Berger, Margot Schindler, Ingo Schneider (Hg.): Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung vom 14.–17.11.2007 in Innsbruck. (=Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, NS Band 23) 472 S ISBN 978-3900358-28-0

Österreichische Volkskundliche Bibliographie Folge 39–40. Verzeichnis der Neuerscheinungen für die Jahre 2003–2004. Herausgegeben von Margot Schindler und Hermann Hummer. Bearbeitet von Eveline Artner. Wien, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, 2009, 204 Seiten, 2065 Nummern, Autoren-, Orts-, Personen- und Sachregister.

Kooperationen und Leihverkehr

Externe Leihgaben

Direktion Kultur beim Amt der oö Landesregierung, Linz »Mahlzeit!« (OÖ. Landesausstellung 2009) im Stift Schlierbach: 5 Objekte

Dom- und Diözesanmuseum, Wien »Maria lactans – die Stillende in Kunst und Alltag« im Dom- und Diözesanmuseum, Wien: 13 Objekte

Erste Bank Österreich, Wien »190 Jahre Erste Bank« in der Filiale Tuchlauben, Wien: 1 Objekt

Historisches Museum der Pfalz Speyer »Hexen. Mythos und Wirklichkeit« im Historischen Museum der Pfalz Speyer, Deutschland: 60 Objekte

Jüdisches Museum der Stadt Wien »›Hast Du meine Alpen gesehen?‹ Eine jüdische Beziehungsgeschichte« im Jüdischen Museum Wien: 3 Objekte

Jüdisches Museum der Stadt Wien »Typisch, Klischées über Juden und Andere« im Jüdischen Museum Wien: 1 Objekt

Jüdisches Museum Hohenems »›Hast Du meine Alpen gesehen?‹ Eine jüdische Beziehungsgeschichte« im Jüdischen Museum Hohenems: 3 Objekte

Kulturservice Burgenland GmbH, Eisenstadt »Joseph Haydn Privat« im Haydnhaus Eisenstadt: 4 Objekte

Kunsthistorisches Museum mit MVK und ÖTM, Wien »Wir sind Maske« im Museum für Völkerkunde, Wien: 13 Objekte

Montafoner Museen, Schruns »Kind und Kuh. Kleine Zeugnisse der kargen Kultur des Berglebens, aus der Sammlung Eugenie Goldstern« im Montafoner Bergbaumuseum Silbertal: 49 Objekte

Museen der Stadt Wien »Kampf um die Stadt. Politik, Kunst und Alltag um 1930« im Künstlerhaus, Wien: 25 Objekte

MZM Museumszentrum Mistelbach »WunderWein, Kult Fest Ritual« im MZM, Mistelbach: 13 Objekte

NÖ Museum BetriebsgesmbH, St. Pölten »Ameisen – Unbekannte Faszination vor der Haustüre« im NÖ. Landesmuseum, St. Pölten: 2 Objekte

Nordico – Museum der Stadt Linz »Zauberkünste« im Nordico, Linz: 1 Objekt

OÖ. Landesmuseen, Linz »Nationalheilige Europas« im Schlossmuseum Linz: 5 Objekte

Odessa Regional History Museum »Eugenie Goldstern – from the Black Sea to the Alps« im Odessa Regional History Museum, Odessa, Ukraine: 34 Objekte

Schloss Esterhazy Management GesmbH, Eisenstadt »Phänomen Haydn – Eisenstadt: Schauplatz musikalischer Weltliteratur« im Landesmuseum Burgenland, Haydnhaus Eisenstadt und Diözesanmuseum, Eisenstadt: 46 Objekte

Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin »Tuchintarsien in Europa von

1500 bis heute« im Museum Europäischer Kulturen, Berlin, Deutschland: 2 Objekte

Südtiroler Landesmuseum für Kultur- und Landesgeschichte Schloss Tirol »›Für Freiheit, Wahrheit und Recht!‹ Joseph Ennemoser und Jakob Philipp Fallmerayer: Tirol von 1809 bis 1848/49« im Schloss Tirol, Italien: 4 Objekte

Tiroler Landesmuseen-Betriebsges.m.b.H., Innsbruck »Dauerausstellung zu Aspekten der Geschichte und Kulturgeschichte Tirols« im Bergiselmuseum, Innsbruck: 4 Objekte

Zentrum gegen Vertreibungen, Wiesbaden »Deutsche Migration in Ostmittel- und Südeuropa« im Kronprinzenpalais, Berlin, Deutschland: 13 Objekte

Total: 301 externe Leihgaben. Einnahmen aus dem Titel Leihgebühren: 6.012.– EUR exkl. Mwst.

Leihnahmen

Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Berlin »Tuchintarsien in Europa von 1500 bis heute« im Museum Europäischer Kulturen, Berlin, Deutschland: 38 Objekte

Sonstige Kooperationen

Raiffeisen Zentral Bank; Kuratorium Wiener Pensionistenwohnhäuser; Volkshochschule Wien Alsergrund; Patchwork Gruppe Wien; Pfarre Neuottakring; Wien Museum Karlsplatz; Heeresgeschichtliches Museum Wien; Naturhistorisches Museum Wien; Vorarlberger Landesmuseum, Abteilung Volkskunde; OÖ. Landesausstellung 2010; Schallaburg Kulturbetriebsges.m.b.H. – Ausstellung Schallaburg 2010; Gemeinde Kirchheim im Innkreis; Stadtgemeinde Traismauer/Traismaurer Krippenspiel; Museum für Völkerkunde Wien; Universität Wien, Institut für Kunstgeschichte; Universität für Bodenkultur, Archiv; Botschaft der Ukraine in der Republik Österreich; Türkische Botschaft, Türkisches Ministerium für Kultur und Tourismus; Ethnographisches Museum Belgrad; Katholische Universität Leuven, Medieval Art, History of Christian Art, Iconology Research Group; Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Europäische Ethnologie; Museumsverband Thüringen e.v.; Harvard University; Università di Teramo, Italien.

Besucherservice, Vermittlung

In der Zeit von Jänner bis Dezember 2009 wurden in der ständigen Schausammlung und in den Sonderausstellungen von Claudia Peschel-Wacha, Katharina Richter-Kovarik, Jan Braula, Dagmar Czak, Ulli Fuchs, Fabio Gianesi, Ana Ionescu, Stefanie Liener, Sabine Paukner, Daniela Schulhofer, Maria Seidl und Kathrin Unterleitner insgesamt ca. 6.301 BesucherInnen betreut, das ist gut ein Drittel der Gesamtbesucher des Museums. Die sechs VolontärInnen Anja Hildebrandt, Marie-Claire Dangerfield, Verena Kubicek, Theresa Schnider, Amedeo Liberti und Barbara Paulmayer sowie Mitglieder der ARGE Schneeball (vor allem Elisabeth Kovács, Senta Schwanda, Ilse Raubek, Gertraud Tumler, Dorothea Lehner, Gitta Dirnberger, Renate Flich und Christina Siostrzonek) unterstützten die Vermittlungsabteilung tatkräftig.

Insgesamt besuchten 191 Kindergruppen mit 3.350 Buben und Mädchen die inzwischen 18 unterschiedlichen, der Jahreszeit entsprechenden Vermittlungsprogramme in der ständigen Schausammlung. Kinder des Kooperationshorts Dornbacherstraße kamen mit der Pädagogin Maja Kaser das erste Halbjahr jeden Monat zu einem anderen Programm, fertigten Zeichnungen und Bastelarbeiten über ihre Besuche an und stellten diese beim Abschlussfest am 19. Juni 2009 im Museumsgarten aus. Die Eltern der Kinder lernten dabei das Museum kennen, ebenso die 152 Gäste der 8 Kindergeburtstagsfeste, die im Jahr 2009 gefeiert wurden. Ein weiteres Fest, von der Vermittlungsabteilung geplant und umgesetzt, war die Teilnahme am Bezirksfest im Schönbornpark mit dem Familienprogramm »Picknick im Rosengarten« am 8. Juni 2009.

Etwa 2.000 Menschen besuchten die Stände des Volkskundemuseums bei 7 Außenterminen, die an insgesamt 11 Tagen stattfanden. Die Kooperationspartner bei diesen Aktionstagen waren neben wienXtra und der Bezirksvertretung Josefstadt erstmals auch die Blumengärten Hirschstetten (die MA 42 – Wiener Stadtgärten), die ÖVP Favoriten – Klub 10 und Alfred Brunsteiner Veranstaltungen, die den Praterrummel jedes Jahr im August im Wiener Wurstelprater organisieren.

Der perfekten Zusammenarbeit mit wienXtra bei 14 Familientagen und 21 Ferienspieltagen verdankt das Museum 939 BesucherInnen und immer sehr gut besuchte Standplätze beim Ramba Zamba Spielefest im Rathaus, bei den Märchentagen im Palais Auersperg und beim Super Schnupper Startfest im Donaupark. Außerdem kam es erstmals zu einer

Einmietung in den Räumlichkeiten des Museums und des Gartens von den Organisatoren des Sommerprogramms für Jugendliche in Wien. Zwei Wochen lang im Juli 2009 fanden zum Beispiel Bewegungskurse – wie Tai Chi – im Garten und eine Schreibwerkstatt im Museum mit über 100 interessierten Jugendlichen statt. Weitere Jugendliche konnten im Jahr 2009 vor allem über die Programme in den Sonderausstellungen erreicht werden. 21 Gruppen mit 174 jungen Menschen nahmen an Workshops teil.

Das MigrantInnenprojekt, das 2007 von Katharina Richter-Kovarik mit Unterstützung von KulturKontaktAustria konzipiert wurde, verlief auch im Jahr 2009 erfolgreich. Kursteilnehmende des Projekts »Mama lernt Deutsch« und verschiedener Deutschkurse der VHS und des Integrationshauses nahmen mit insgesamt 11 Gruppen daran teil.

Sammlungen

Hauptsammlung

Zuwachs Hauptsammlung: 226 Inventarnummern, belegt wurden die Inventarnummern 83.744 bis 83.969. Es handelt sich um 193 Schenkungen, 17 Objekte aus Altbestand und 16 angekaufte Objekte um 1.079,– EUR inkl. Mwst.

Sammlungsbereich Grafik: 3 Sonderbriefmarken Astrid Lindgren, ein kompletter Briefmarkensatz »Österreichische Volkstrachten«, Konvolut Andachtsbildchen in Blechdose, Konvolut Schul-, Kinder-, Gebetbücher und Kalender, ein Konvolut Bierdeckel, ein Konvolut Dokumente der Familie Paukner in Waldhams, Konsum-Devotionalien, Kurier Reklametafel, Weihnachtsgabe (Adventkalender) einer Firma, »Papsthocker« – Falthocker aus Karton zur Teilnahme an einer Feldmesse, Erstkommunionbild, Handgezeichnetes Bildlexikon für Kinder, Poesiealbum, Romanus-Büchlein, Zauberhandschrift aus dem Burgenland

Sammlungsbereich Holz: Holzintarsienbild aus der Justizanstalt Stein, Reisetruhe, Holzkassette, Strohintarsienkassette, Stock (Kriegsgefangenenarbeit), Wanderstock mit Plaketten, Zither mit Zubehör in Kasten, 4 Tabakpfeifen, Beerenriffel, Büroarbeitsmittel (Rollmeter, Rechenschieber, Bleistifthalter), ein Konvolut Silvester-Glücksbringer, ein Konvolut alpine Kletterausrüstung, disparate aber interessante Sammlungsteile

ungeklärter Provenienz aus dem Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Puppenwaschtrog mit Waschrumpel, Puppenküche um 1850 mit umfangreichem Zubehör, Schaukelpferd mit Verbindungen zum Wiener Aktionismus

Sammlungsbereich Keramik: Teekanne (»Ostmark Keramik«), Teeservice (Lilien-Porzellan), »Oarkas«-Form für eine traditionelle Osterspeise aus der Gegend von Schärding, Vasen, Duftlampe, Ofenkacheln, Konvolut von Keramikgefäßen und -gegenständen von niederösterreichischen Töpferinnen und Töpfern

Sammlungsbereich Metall: Sparkochtopf »Jeka-Boy«, Abzapffassung für eine Glühbirne, 10,– Euro Gedenkmünze »Der Basilisk«, Konvolut Kochgeschirr

Sammlungsbereich Textil: ein Paar Handschuhe, Manschettenknöpfe, ein Konvolut Unterwäsche, ein Konvolut Babywäsche, ein Konvolut Kinderkleidung, Strickweste von Dr. Gertrud Hess-Haberlandt, Tschako, Trachtenhüte, Linzer Haube, Hutnadel, Aufstecker für Knappenkappen, Haubenstock, drei Sterbetücher und ein Altartuch, Einkaufstaschen, ein Konvolut Fanartikel und Maskottchen der Fußballeuropameisterschaft 2008 in Wien.

Rückführungen: Seit den 1960er Jahren im Depot des Volkskundemuseums lagernde Grabbeigaben aus der Michaelergruft wurden 2009 an das Pfarramt St. Michael zurückgebracht. Die Österreichische Gesellschaft für Literatur retournierte eine Dauerleihgabe, eine Holzbüste des Ignatius von Loyola aus der Sammlung Franz Ferdinand an das Museum.

Bibliothek

Besucher: 227; Anzahl der benutzten Medien: ca. 850; Gesamtzuwachs an Medien: 1.868 Inventarisierung von Altbeständen: 510; Gesamtzuwachs in der Datenbank: 2.378; Ausgaben für Buchankauf: € 8.058,84; Ausgaben für Buchbinder: € 4.629,20; Tauschabgleich Verein (ÖZV): € 4.651,20; Anzahl bibliotheksbezogener E-Mails: 1.109; Die Betreuung des kulturwissenschaftlichen Antiquariats wurde an ehrenamtliche Mitarbeiterinnen weitergegeben.

Trotz der Ferienschließzeiten im Juli und August und Schließzeiten im November und Dezember wegen Umbauarbeiten oberhalb des Bibliotheksspeichers gab es regen Besuch in der Bibliothek. Die Bildungs-

anstalt für Kindergartenpädagogik in der Langegasse hat mehrere Klassen zu Besuchen angeregt. Ebenso war die HBLA Michelbeuern (Eventmanagementklasse) zu Besuch. Gekommen sind bei 5 Gruppenbesuchen insgesamt 66 SchülerInnen und 5 Lehrerinnen. Einige SchülerInnen haben den Einstieg genutzt und kommen nun sporadisch wieder. Auch für Studierende und andere Gruppen werden nach Bedarf Bibliotheksführungen und Einführungen in die Literaturrecherche durchgeführt.

Nach einer längeren Pause konnte in diesem Jahr wiederum ein Band der Österreichischen volkskundlichen Bibliographie erscheinen, der von den Mitarbeitern der Bibliothek, Hermann Hummer (Herausgeber) und Eveline Artner (Bearbeiterin) betreut wird. Auf Anregung von Hermann Hummer gibt es ab 2009 in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde die neue Rubrik »Internationale Zeitschriftenschau«, die er aus den laufenden Eingängen in der Bibliothek erstellt und mit Kurzkommentaren versieht.

Fotosammlung

Für die Fotosammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde wurden 2009 1.237 Fotografien in der Datenbank inventarisiert und bearbeitet, hauptsächlich historisches Material, aber auch Veranstaltungs- und MitarbeiterInnen-Fotografien. Die Bearbeitung umfasste u.a. Fotomaterial von Arthur Haberlandt (hier wurden 177 Fotografien neu entdeckt, die bis jetzt noch nicht im schriftlichen Inventar erfasst waren) und Marie Huber; die Bearbeitung des Vorjahres wurde bei den Beständen von Eugenie Goldstern und Rudolf Trebitsch weitergeführt.

Als Schenkung neu erworben wurden mehrere hundert Familienfotografien von Dietlinde Landsmann. Von diesen Fotografien konnten bereits 266 Stück in das schriftliche Inventar übernommen werden, was ein etwas aufwändigeres Verfahren darstellte, da die auf den Fotografien dargestellten Personen in Zusammenarbeit mit Frau Landsmann identifiziert werden müssen – diese Fotografien werden auch deshalb so ausführlich behandelt, weil sie als Material für das Forschungsprojekt »Doing Kinship« dienen.

2009 wurden auch von allen Inventarbüchern Sicherheits- und Arbeitskopien angefertigt.

Aus statischen Gründen musste die Fotosammlung von ihrem alten Standort verlegt werden, was die Zugänglichkeit etwas einschränkt.

Mit Frau Mag. Andrea Geboltsberger, einer Teilnehmerin des vom Volkskundemuseum über die VHS Alsergrund 2008 angebotenen Lehrgangs zur Museumsarbeit, konnte eine freiwillige Mitarbeiterin gewonnen werden, die jeden Monat für einige Stunden die Tätigkeiten in der Fotosammlung hervorragend unterstützt. Außerdem gab es die bereichernde Mitarbeit von Frau Anne Ewert, die für mehrere Wochen als Volontärin in der Fotosammlung tätig war.

Die Digitalisierung der Fotografien wurde bisher auf provisorischer Basis mit einem Büroscanner durchgeführt. In diesem Jahr wurde ein leistungsstarker Scanner angeschafft, mit dem es nun möglich ist, hochwertigere Scans herzustellen. Generelle konzeptuelle Entscheidungen, wie beispielsweise die Digitalisierung des Fotomaterials durchzuführen, sind noch nicht gefallen. Hier wird einerseits an der Entwicklung von Möglichkeiten der Drittmittelfinanzierung gearbeitet, andererseits stehen pragmatischere kleinere Lösungen im Raum. Der Kurator der Fotosammlung, Herbert Justnik, besuchte im Rahmen dieser Überlegungen die Veranstaltungen »Digitalisieren. Color Managen. Aufbewahren. Wiedergeben.« in der Höheren Graphischen Bundeslehr und Versuchsanstalt, Wien und »Digitale Verfügbarkeit von AV-Archiven im Internet-Zeitalter« der Medienarchive Austria in der Akademie der Wissenschaften in Wien.

In diesem Zusammenhang, aber auch um die Positionierung visueller Archive besser reflektieren zu können, besuchte Herr Justnik auch das Symposium »Depot und Plattform: Bildarchive im post-fotografischen Zeitalter.« – Tagung der Sektion Geschichte und Archive der Deutschen Gesellschaft für Photographie (DGPH) e.V. in Kooperation mit der Professur für Geschichte und Theorie der Photographie an der Universität Duisburg-Essen (Prof. Dr. Herta Wolf), Köln, Museum für Angewandte Kunst, 5.6.–7.6.2009.

Eine wichtige Aufgabe der Fotosammlung ist auch ihre Publikmachung und die Vermittlung des kulturellen Erbes an die Öffentlichkeit. Dies geschah 2009 wiederum durch Führungen und Präsentationen der Fotosammlung und ihrer Bildmaterialien an StudentInnen und SchülerInnen der Höheren Graphischen Bundes-Lehr und Versuchsanstalt, Wien (Mag. Sabine Jencek), und des Instituts für Europäische Ethnologie (Dr. Michaela Haibl) – sowie bei einem Lehrgang der VHS-Alsergrund: »Wen juckt denn der alte Krempel noch? Historische Fotografien

als kulturelles Erbe – wie funktioniert das im Archiv?« Außerdem wurde die Fotosammlung im Rahmen des sog. »Sammlertag 09. Collecting Photography« der Galerie »anikahandelt« im Museum auf Abruf, Wien, vorgestellt.

Infrastruktur

Die Hauseigentümerin Stadt Wien in Gestalt der MA 34 Bau und Gebäudemanagement, verlangte aufgrund eines im Mai 2009 durchgeführten Lokalaugenscheins die komplette Räumung der weitläufigen Dachböden des Gartenpalais Schönborn. Mit internen und externen Kräften wurden unter Aufwendung beträchtlicher Mittel (€ 20.766,55) in kürzester Zeit die Ablagerungen von Jahrzehnten Museumsbetrieb entfernt. Des Weiteren ließ die MA 34 aufgrund eines statischen Gutachtens das Rollschranklager im Westteil des Bürotrakts, in dem sich das gesamte Archiv und die Photosammlung des Museums befanden, räumen. Diese Materialien werden vorübergehend im Vortragssaal des Museums gelagert, der dadurch für seine eigentliche Bestimmung nicht zur Verfügung steht. Die Bestückung des Bibliotheksarchives durch zwei Etagen wurde ebenfalls beanstandet. Das heißt, dass die darunter liegende Tischlerwerkstätte des Museums derzeit nicht betreten und benützt werden darf. All diese Maßnahmen bedeuten klarerweise empfindliche Einschränkungen für den Museumsbetrieb und machen die prekäre Raumsituation erneut deutlich.

Wiederum muss darauf verwiesen werden, dass sämtlichen Bundesmuseen in den vergangenen Jahrzehnten eine Renovierung bzw. ein Ausbau der Häuser zuteil wurde, um sie fit für das 21. Jahrhundert zu machen, dem Volkskundemuseum jedoch aufgrund dessen komplexer Rechtssituation und des fehlenden Status eines Bundesmuseums bislang keine Unterstützung in dieser Richtung gewährt wurde. An einer Bereinigung der Rechtslage wird bekanntlich seit über zwei Jahren gearbeitet. Bis zur endgültigen Entscheidung über den laufenden Prozess einer möglichen Fusionierung von Volks- und Völkerkundemuseum zu einem neuen Bundesmuseum wird sich an dieser Situation nichts ändern.

Finanzen und Personal

Die Subvention des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur betrug für das Jahr 2009 € 400.000,–. Für Projekte und Veranstaltungen wurden zusätzlich € 58.045,– an Fördermitteln eingeworben. € 120.849,60 erwirtschaftete das Museum an eigenen Einnahmen. Inklusive Steuerrückvergütungen betrug der Kontostand mit 31.12.2009 € 932.609,30. Die wesentlichen Ausgaben betrugen: Betriebskosten, laufender Aufwand € 191.967,30, Personalkosten (Sicherheitsdienst, Reinigung) € 48.257,57, Ausstellungen € 57.682,64, Vermittlung und Rahmenprogramme € 27.195,15, Publikationen € 60.052,25, Projekte und Veranstaltungen € 10.936,44, PR und Werbung € 23.018,82. Ausgaben gesamt: € 610.616,48.

Der Personalstand umfasste Anfang 2009 22 Mitarbeiter, fünf davon teilzeitbeschäftigt mit je 50%. Dr. Felix Schneeweis trat mit 30.4.2009 in den Ruhestand. Mag. Herbert Justnik übernahm per 1.5.2009 den freiwerdenden Arbeitsplatz von Dr. Felix Schneeweis. Die Stelle von Hans Gruber wurde aufgelassen (Einsparungsmaßnahmen im Bundesdienst). Das Dienstverhältnis der Textilrestauratorin Gabriele Klein endete am 13.6.2009 durch Zeitablauf. Die 50% Karenzvertretung von Monika Maislinger übernahm mit 1.7.2009 an ihrer Stelle Isabella Joichl. Das Dienstverhältnis mit Stefan Virag (Tischler) wurde per 30.6.2009 einvernehmlich aufgelöst. Die Stelle ist derzeit unbesetzt. Mag Kathrin Pallestrang trat nach vierjähriger Elternkarenz mit herabgesetzter Wochendienstzeit (50%) wieder ihren Dienst an. Damit reduzierte sich die Wochendienstzeit von Mag. Dagmar Butterweck auf 50%. Der Personalstand im Bundesdienst betrug demnach Ende 2009 23 Personen. Die beiden vom Verein angestellten Mitarbeiterinnen sind Mag. Katharina Richter-Kovarik (Kulturvermittlung, 50%) und Ingeborg Milleschitz (Sekretariat, Buchhaltung, Veranstaltungen, 100%).

Eveline Artner nahm 2009/2010 an einem Cross Mentoring Projekt des Bundes teil. Mag. [F.H.] Elisabeth Egger besuchte von 14. bis 18.9.2009 den »Grundkurs für Archivarinnen und Archivare« des Verbands Österreichischer Archivarinnen und Archivare im Wiener Stadt- und Landesarchiv und am 28.10.2009 das Seminar »Urheber- und Lizenzrecht« an der Akademie für Recht und Steuern ARS. Hubert Inführ durchlief von 22.–24.10.2009 die Ausbildung zur Sicherheitsvertrauensperson. Mag. Herbert Justnik absolvierte von 23.9. bis 14.10.2009 die

Grundausbildung für den Bundesdienst in A1/v1 und beschloss sie am 16.11.2009 mit vier Auszeichnungen.

Ehrenamtliche Tätigkeit und Volontariate

Im Jahr 2009 wurden wieder sehr viele Stunden ehrenamtlicher Tätigkeiten geleistet, insgesamt 4.733 Stunden, was umgerechnet einer Arbeitsleistung von 118 Wochen bzw. 30 Monaten, also mehr als zwei Arbeitsjahren entspricht. Die »Schneebälle« des Vereins für Volkskunde haben dabei einen Anteil von 37 Wochen, die sie das Jahr über in allen Aufgabenbereichen assistierend im Museum verbrachten. Die Zahl der ehrenamtlich geleisteten Stunden war 2009 fast doppelt so hoch wie im Vorjahr, da viele Studierende das Wiener Volkskundemuseum als zusätzliche Ausbildungsstätte schätzen. Die elf studentischen Volontäre und Volontärinnen des Jahres 2009 kamen aus Österreich, Deutschland, Irland und Italien. Sie blieben zwischen vier Wochen und vier Monaten und erhielten einen Einblick in verschiedenste Bereiche musealer Tätigkeiten wie Inventarisieren, Ausstellungsvorbereitung, Besucher- und Veranstaltungsbetreuung, halfen aber auch bei Übersetzungen und Adress- und anderen Recherchen.

Von September 2009 bis Juli 2010 konnte dank des Engagements von Claudia Peschel-Wacha und dank der Unterstützung durch das Sozialministerium ein neuer (dritter) Lehrgang zur Ausbildung von Mitgliedern des Vereins für Volkskunde zu ehrenamtlichen Mitarbeitern des Österreichischen Museums für Volkskunde stattfinden, an dem zwölf Personen mit Erfolg teilnahmen.

Verein für Volkskunde Wien

Generalversammlung: Freitag, 9. April 2010

Tagesordnung

I. Jahresbericht des Vereins und des Österreichischen Museums für Volkskunde 2009
II. Kassenbericht
III. Entlastung der Vereinsorgane
IV. Neuwahl des Vereinsvorstands und der Vereinsorgane
V. Festsetzung der Höhe des Mitgliedsbeitrags
VI. Ausblick auf 2010/2011
VII. Allfälliges

Mitglieder

Die Statistik verzeichnet für das Vereinsjahr 2009 eine Zahl von 877 Mitgliedern bei 20 Austritten, 6 Todesfällen und 27 Neueintritten.

Im Vereinsjahr 2009 verstorbene Mitglieder

Hans Falkenberg, Pfarrkirchen; Gertrude Hrandek, Wien; Prof. Dr. Utz Jeggle, Tübingen (Korr. Mitgl.); Johannes Raabe, Wien; SR Elfriede Steinacher, Wien; Dr. Georg Wacha, Linz.

I und II. Jahresbericht und Kassenbericht siehe oben

III. Entlastung der Vereinsorgane

Über Antrag der Rechnungsprüfer, die eine eingehende Kassenprüfung vorgenommen hatten, wurde der Vorstand einstimmig von der Generalversammlung entlastet und die Vereins- und Museumsberichte zur Kenntnis genommen.

IV. Neuwahl des Vereinsvorstands und der Vereinsorgane

Da im Vorfeld der Generalversammlung keine Wahlvorschläge eingelangt waren, wurden die vom Vereinsausschuss vorbereiteten Wahlvorschläge zur Abstimmung gebracht und einstimmig angenommen. Danach haben die Vereinsgremien für die Funktionsperiode 2010 bis 2013 folgende Zusammensetzung:

Vereinsvorstand

Präsident	emer. o. Univ.-Prof. Dr. Konrad Köstlin
Vizepräsident	Hofrat i.R. Hon.-Prof. Dr. Franz Grieshofer
Vizepräsident	Dir. Dr. Peter Assmann
Generalsekretär	Dir. HR Dr. Margot Schindler
Generalsekretär Stvtr.	Mag. Matthias Beitl
Kassier	Dr. Monika Habersohn
Kasierstvtr.	a.o. Univ.-Prof. i.R. Dr. Olaf Bockhorn

Kontrollorgan (Kassenprüfer):
Kommerzialrat Helmut Czakler
Günther Denk, selbst. Steuerberater

Wissenschaftlicher Beirat
Mag. Karl C. Berger, Tiroler Volkskunstmuseum
Dr. Susanne Breuss, Wien Museum
a.o. Univ.-Prof. Dr. Helmut Eberhart, Universität Graz
Dr. Andrea Euler, OÖ Landesmuseen, Linz
a.o. Univ.-Prof. Dr. Klara Löffler, Universität Wien
Dr. Barbara Plankensteiner, Museum für Völkerkunde, Wien
Univ.-Prof. Dr. Brigitta Schmidt-Lauber, Universität Wien
Univ.-Ass. Dr. Elisabeth Timm, Universität Wien
Mag. Ulrike Vitovec, Museumsmanagement Niederösterreich, Krems

Kuratorium*
Botschafter Dr. Emil Brix, BMEIA, dzt. London
Mag. Patrick Lieben-Seutter, MBA, Wien
Dr. Cornelia Meran, Salzburg
Gendir. i.R. Dkfm. Peter Püspök, Wien
Mag. Maria Walcher, Nationalagentur für das Immaterielle Kulturerbe Österreichische UNESCO-Kommission, Wien

* Anmerkung: Die Kuratoriumsmitglieder werden laut Statuten nicht gewählt, sondern vom Vorstand berufen.

V. Festsetzung der Höhe des Mitgliedsbeitrags
Die Höhe des Mitgliedsbeitrages blieb mit € 25,- gleich. Der Preis für die Österreichische Zeitschrift für Volkskunde wird ab 2010 leicht angehoben: Jahresabonnement der Zeitschrift für Mitglieder bisher: € 23,30,

neu: € 26,- (plus Versandkosten). Der Preis des Jahresabonnements betrug im freien Verkauf bisher € 34,90, neu: € 38,-, das Einzelheft kostet € 9,50, für Mitglieder € 6,50. Der Mitgliedsbeitrag für Studenten bis zum 27. Lebensjahr blieb mit € 7,30 gleich.

VI.
Neben den laufenden Projekten, die im obigen Bericht bereits unter dem Punkt Wissenschaft Erwähnung fanden, wurden die geplanten Ausstellungen für 2010 vorgestellt: »Der 1. Mai. Demonstration. Tradition. Repräsentation«, 29.4.–12.9.2010, »Heilige in Europa – Kult und Politik«, 26.10.2010– 13.2.2011. Dazu werden im September 2010 anlässlich des Internationalen Keramiksymposions in Niederösterreich als spezieller Bereich der Keramiksammlung des Volkskundemuseums die »Schreibzeuge« präsentiert werden. Im Anschluss wurde über den Stand der Diskussionen um das Fusionsprojekt Volkskunde-/Völkerkundemuseum berichtet (vgl. Einleitung).

VII. Allfälliges
Keine Wortmeldungen.

Im Anschluss an die Generalversammlung fand ein Vortrag von emer. o. Univ.-Prof. Dr. Konrad Köstlin über das Thema »Wilde Leute, Fellheilige und Narren« statt.

Margot Schindler

l[i]eben. uferlos und andersrum
Ein Ausstellungsbericht

Ein großes Lebzeltherz mit grell rosa Randverzierung, pinken Herzchen und weißem Enzian, dazu die berühmten drei Worte. Zwei Hände halten diese Liebesgabe weihevoll vor ein Gesicht, das weder einer Frau noch einem Mann zuordenbar ist. Die in Ansätzen erkennbaren nackten Schultern verleihen dem Plakat eine erotische Note. Mit sowohl rustikaler als auch androgyner Symbolik wird die seit 16. Februar 2010 im Volkskundemuseum Graz laufende Sonderausstellung »l[i]eben. uferlos und andersrum« beworben. Wer mit der vieldeutigen Werbebotschaft und dem verheißungsvollen Titel nichts anzufangen weiß, erfährt im Internet[1], dass es um »eine Auseinandersetzung mit Liebe, Begehren und Geschlechterrollen« geht, »die neue Blicke auf die Sammlung des Volkskundemuseums gewährt und les_bi_schwulem Leben und Lieben in der Steiermark auf der Spur ist«. Warum der Aspekt der Spurensuche nach les_bi_schwulem Leben und Lieben in dieser Beschreibung zuletzt genannt wird, bleibt aber ein Rätsel, denn tatsächlich steht die Geschichte und Entwicklung der Homosexuellen-Bewegungen in der Steiermark klar im Vordergrund dieser Sonderausstellung.

Etwas verwirrend für den Besucher ist auch der Umstand, dass es zwei räumlich voneinander getrennte, einander kontrastierende Ausstellungsbereiche gibt. Der Stöcklsaal des Volkskundemuseums beherbergt die Auseinandersetzung mit dem Thema Homosexualität. Im Haupthaus dagegen werden durch sechs Interventionen in der Dauerausstellung kulturhistorische Aspekte heterosexueller Liebe angerissen. Um die bestehenden Zusammenhänge dennoch erkennen zu können, sollte ein Besuch im Haupthaus beginnen, wo die Kuratorin dieses volkskundlichen Teiles Eva Kreissl, bei ihrer Konzeptionsarbeit mit der Tatsache konfrontiert war, dass die Sachzeugnisse, die von Volkskundlern gesammelt wurden, ausschließlich die herrschende sexuelle Norm repräsentieren. Man habe daher kein einziges Objekt, das auch nur im Geringsten auf Homosexualität verweist, erläutert die Kuratorin, obwohl es gleichgeschlechtliche Liebe immer gegeben hat. Das Geheime, Sittenwidrige

1 www.museum-joanneum.at/de/volkskundemuseum/ausstellungen_11/lieben-1 (aufgerufen am 26. 5. 2010).

und Unerwünschte war nicht museumswürdig und flüchtig. Daher entschloss sich Eva Kreissl dazu, das Unsichtbare durch die Betonung und Hinterfragung des Sichtbaren ans Licht zu bringen.

Die Interventionen setzen an ausgewählten, zum Teil neu zusammengefügten Objektgruppen an. Umfangreiche, gut formulierte Texttafeln erläutern den Kontext, informieren über historische Zusammenhänge und werfen Fragen auf. Die Titel der Interventionen erwecken Interesse. Die Tafel 2 mit der Überschrift: »Happy End – die Eheschließung«, begleitet eine prall gefüllte Hochzeitstruhe. Sie symbolisiert die gesellschaftlich akzeptierte Liebe, die in eine Heirat mündet und die »legitime Fortpflanzung« sichert. Die Tafel 4 trägt den Titel: »Gegürtete Männer – geschürzte Frauen«. Das dazugehörige Objektensemble präsentiert Kleidungsstücke, die »körperliche Vorzüge in einem besonders günstigen Licht erscheinen lassen«. Die Lederhose mit kunstvoller Auszier und Betonung des Hosenlatzes etwa, oder die Miederleibchen mit Hüftpolster, dazu ein wattierter Brustlatz mit Goldborte und das Brusttuch sind in diesem Bedeutungsfeld Blickfänge und zugleich sexuelle Animationshilfen. Auch Liebesorakel, die unter der Headline: »Er liebt mich – er liebt mich nicht«, zusammengefasst und als Spielereien bis heute bekannt sind, bezogen sich in der Vergangenheit »eigentlich auf eine Heirat«. Das »Bohnengreifen«, das »Scheitelziehen« oder das »Buchstabengreifen« sollten Vorzeichen für zukünftige Ereignisse liefern, die die Liebe betrafen und im günstigsten Fall die Heirat meinten. In der volksmedizinischen Abteilung werden zahlreiche Mittel und Rezepturen vorgestellt, die der Liebe und der Fruchtbarkeit auf die Sprünge helfen sollten. Die Aphrodisiaka der ärmeren Schichten muten heute seltsam an, da sie alltäglich Verwendung finden. Gewürzen wie Kardamom, Muskatnuss, Anis, Vanille oder Genussmitteln wie Kakao wurde jedoch sexuell stimulierende Wirkung zugesprochen. Der Biber, so erfährt man, wurde fast ausgerottet, weil das fetthaltige Sekret aus seinen Drüsensäcken unter dem Namen »Bibergeil«, als erotisierende Substanz für Parfums und Salben herhalten musste.

Diese Eingriffe in die bestehende Schausammlung zeigen, wie eine neue, andere Re-Kontextualisierung den Blick auf und die Interpretation von Realien verändern kann. Damit werden endlich Wirklichkeitsbereiche exponiert, die nicht nur die Welt des Guten, Wahren, Schönen betreffen. Die Not (der fehlenden Objekte zum Thema Homosexualität) gereichte zur Tugend der Erweiterung des Blicks auf die sexuellen Komponenten der Musealien. Die Einbindung der Interventionen in das

Bestehende erfolgt aber fast zu perfekt. Die Texttafeln sind nur durch eine beinahe farblose Spezialtapezierung von den übrigen Hinweisen in der Dauerausstellung zu unterscheiden. Die vielleicht dahinterstehende Absicht, auf diese Weise die Alltäglichkeit des Themas »Liebe und Begehren« zu unterstreichen, ist hehr. Aber das Besondere dieses Ausstellungsteiles hätte mehr Störung, ja Verstörung, verdient.

Ganz anders agierten die Kuratoren Barbara Sommerer und Jakob Pock im Stöcklsaal. Der schon angesprochene starke Kontrast zum ersten Teil der Ausstellung bleibt ohne erkennbare Verbindung. Die Besucher gelangen beim Eintritt in ein in rosa Tönen gehaltenes Wohnzimmer mit weißem Sofa, Fernseher, Designerlampe und einer überdimensionalen Schubladenwand. Mit einem lauten Klack-Ton, von unsichtbarer Hand angetrieben, öffnen und schließen sich einzelne Laden. Wer dem Reiz erliegt, selbständig Laden zu öffnen und hineinzuschauen, der wird mit seinen eigenen Vorurteilen konfrontiert. »Der erste Geschlechtsverkehr entscheidet«, »Homosexuelle haben keine festen Beziehungen«, »Homosexualität ist eine Krankheit«, »Jungen können durch Verführung schwul werden«, »Schwule können nicht Fußball spielen«. Das sind nur einige Beispiele. Grob gezählt befinden sich hier wohl um die 80 Schubladen. Diesen Stereotypen wird nicht entgegengetreten, etwa indem ein berühmter Fußballer sich als schwul outet. Sie werden stehen gelassen, vermutlich aus dem Wissen heraus, dass den Stereotypen durch keine vernünftige Argumentation zu begegnen ist.

Nach dieser Durchleuchtung des eigenen Bewusstseins gelangen die Besucher in den weit ausladenden Hauptraum. Eine dunkelrote, edel wirkende, den ganzen Raum erfassende Theke fängt den Blick. Die dahinterliegende linke Wand des Raumes ist in Zeitstreifen unterteilt und gibt damit die historisch-chronologische Ausrichtung dieses Ausstellungsteiles vor. Der erste Teil bleibt vollkommen leer, ab dem Zeitabschnitt 1860 finden sich erste, vereinzelte Texttafeln, die auf schwul-lesbische Spuren in der Steiermark verweisen. Aber erst ab 1900 ist die Zeitwand dichter mit Zeitungsausschnitten, Kundgebungshinweisen und Literatur belegt und wartet 1920 dann auch mit den ersten Spielfilmen zum Thema auf, die auf flachen Monitoren ausschnittsweise wiedergegeben werden. Hörstationen mit Couplets, wie »Das lila Lied« und »Wenn die beste Freundin mit der besten Freundin«, dokumentieren ein erstes mediales Outcoming der Homosexuellenbewegung. Ab etwa 1930 zeigt sich die Wand dann wieder fast leer, auch die ersten Jahrzehnte der Zweiten Republik bleiben relativ spurenfrei. Gegen Ende des Jahrtausends wird die

Dichte an Plakaten, Zeitungsausschnitten, Bildern und Aufklebern dafür fast unübersichtlich und endet mit einem Videodokument der ersten eingetragenen gleichgeschlechtlichen Partnerschaft in Graz.

Einen weiteren Blickfang des Raumes bilden mehrere blaue Säulen, die nicht die Holzdecke des Raumes erreichen und damit wie Pfeiler aus dem Boden ragen. Sie symbolisieren Gerichtsstelen und geben auf weißen Inschriften Gesetzestexte wieder, die die Verfolgung und Bestrafung homosexueller Handlungen als »Unzucht wider der Natur« in Österreich bis 1971 systematisierten und in die Nähe von »Sodomie« und »Bestialität« rückten. Als weiteres fast unsichtbares Element der Ausstellung befinden sich an der Fensterfront des Saales Hörstationen, die ausgewählte Ausschnitte aus narrativen Interviews mit Lesben und Schwulen anbieten, die von ihren Outings, Lebensweisen und Szeneerlebnissen berichten. Hier wird ein Grad an Authentizität spürbar, der emotionale Eindrücke hinterlässt. Warum dieser eigentlich bedeutsame Teil ein solches Randdasein spielt, verwundert.

Die Kuratoren der Ausstellung, Barbara Sommerer und Jakob Pock, haben den hohen Anspruch gestellt, das Hauptaugenmerk auf die »Unschärfe zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren des Themas«[2] zu legen. Das ist teilweise gut gelungen, wobei vieles unsichtbar bleibt, wohl auch bleiben musste. Übrig blieb als »Sichtbares« die Vergegenständlichung des Wissens, das ein großes Projektteam in zwei Jahren eifriger Arbeit zusammengetragen hat. Fazit: Es ist eine Ausstellung zur sehr gelungenen Projektpublikation »l[i]eben und Begehren zwischen Geschlecht und Identität« geworden. Spürbar ist auch: Unsichtbar blieb all das Viele, das nach wie vor rund um dieses Themenfeld provoziert, aber auch das, was Voyeure anziehen und Schulklassen vom Besuch der Ausstellung abschrecken könnte.

Johann Verhovsek

2 Maria Froihofer, Elke Murlasits, Eva Taxacher (Hg.): l[i]eben und Begehren zwischen Geschlecht und Identität. Wien 2010, S. 13.

Was ist eine Normalerwerbsbiografie?

Diese Frage stand im Zentrum eines leider nur eintägigen Workshops am Internationalen Geisteswissenschaftlichen Kolleg (IGK) »Arbeit und Lebenslauf in globalgeschichtlicher Perspektive« (9. April 2010, Berlin). Gegründet im Oktober 2009 und auf fünf Jahre angelegt, bietet das Zentrum jährlich rund zehn GastforscherInnen optimale Voraussetzungen für Arbeit über Arbeit, genauer: über die Zusammenhänge zwischen Arbeit und Lebenslauf. Eingeladen wurden Postdocs und Senior Researchers aus den Geschichtswissenschaften, der Ethnologie, Soziologie, Politik- und Rechtswissenschaft sowie aus dem Bereich der Area Studies. Das vom deutschen Bundesministerium für Bildung und Forschung gegründete und finanzierte Zentrum in Berlin Mitte kooperiert mit der Humboldt Universität und mit dem Wissenschaftskolleg »Circulation of Knowledge. Transregional Studies« ebendort. Geleitet wird es vom Historiker und Afrika-Experten Andreas Eckert, der Sozialhistoriker Jürgen Kocka steht beratend zur Seite. Im Mittelpunkt steht also Grundlagenforschung zum Thema Arbeit und Lebenslauf, zentral ist eine vergleichende Perspektive – historisch und kulturell/geografisch. Dabei geht es auch um die Wechselbeziehungen von Arbeit und Karriere, um die jeweils kursierenden Images und Ideologeme sowie um die Strukturen von Erwerbsleben. Stets betont wird die beobachtbare Vielfalt im Historischen wie im Zeitgenössischen. Die Forschungsergebnisse sollen Möglichkeiten zur Lösung von Gegenwartsproblemen eröffnen. Ist das der Anspruch an Grundlagenforschung von heute?

Derzeit befinden sich mit Isaie Dougan, Patrick Harries und Rana Behal, die den Workshop als Diskutanten bereicherten, unter anderen Gäste aus Mali, Südafrika und Indien am IGK. Auch der auf China spezialisierte Sozialhistoriker Jacob Eyferth (Chicago) und die österreichische Soziologin/Wirtschafts- und Sozialhistorikerin Therese Garstenauer (Wien), die die Veranstaltung konzipierten, forschen aktuell im Rahmen dieses Kollegs – zu chinesischen Landfrauen im 20. Jahrhundert bzw. zu österreichischen und sowjetischen Beamten in der Zwischenkriegszeit.

Jacob Eyferth skizzierte einleitend die bisherigen Diskussionen im Team rund um die Frage, was denn ein Standardlebenslauf, eine Normalerwerbsbiografie wann und wo bedeute, und damit den Ausgangspunkt dieses ersten Workshops: Der während der letzten zweihundert Jahre festgeschriebene enge Zusammenhang von Lebenslauf und Erwerbsar-

beit werde durch durchschnittliche längere Lebensspannen, frühe Pensionierungen, lange Pensionszeiten und ungleiche Arbeitsverteilung in den Altersgruppen angegriffen. Und die allgemein angenommenen Eigenschaften von Erwerbsarbeit – Vollzeit, durchgängig, lebenslang – erwiesen sich als statistisch nicht nachweisbar. Womit auch und vor allem zu fragen sei: War der Lebenslauf je standardisiert? Und: irgendwann/irgendwo die Normalerwerbsbiografie normal?

Anhand statistischer Auswertungen von holländischen zivilen Meldedaten stellte die Soziologin *Hilde Bras* (Amsterdam) eine Studie vor, die das Erwachsenwerden der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geborenen Generationen untersuchte. Bis dato galt, dass deren Lebensläufe bereits einer Standardisierung unterlagen und einander über die Zeit immer ähnlicher wurden. Aus von 1850 bis 1940 vorliegenden vielschichtigen Meldedaten wurden Haushaltsformationen herausgeschält und verglichen. Dabei zeigte sich, dass – ungeachtet prinzipieller ›Standardisierung‹ (v. a. früher Familiengründung) – vormodern weitverbreitete Formen wie etwa Verbleiben im Ledigenstand durchaus üblich blieben. PionierInnen der Standardisierung waren dagegen Arbeiterkinder, Bauerntöchter, junge Menschen aus gemischt-religiösen und städtischen Familien.[1] Diskutiert wurde anschließend die Problematik von Volkszählungen einerseits, vor allem am von *Rana Behal* eingebrachten aktuellen indischen Beispiel, und zum andern, dass bis dato Standardlebensläufe ohne historische Datenbasis definiert wurden. Die Normalerwerbsbiografie, wurde allem Weiteren vorausgeschickt, sei später im 20. Jahrhundert anzusiedeln und eigentlich »etwas Deutsches«.

Die Ethnologin *Xiujie Wu* (Zürich/Halle), Spezialistin für Modernisierung und Urbanisierung des ländlichen China während der letzten 50 Jahre, beschrieb die Generation der nach 1980 geborenen ChinesInnen und erschreckte das Auditorium mit ihrer eindrucksvollen Analyse und Typisierung. Die Angehörigen dieser Generationen gelten als verwöhnt und unsozial weil konsumistisch, werden spöttisch »die kleinen Kaiser« genannt. Zugleich liegen – ohne Sozial- und Krankenversicherungssystem – sämtliche Hoffnungen auf eben diesen jungen Leuten.

1 Als Vorabdruck nachzulesen: Hilde Bras, Aart C. Liefbroer, Cees H. Elzinga: Standardization of Pathways to Adulthood? An Analysis of Dutch Cohorts Born Between 1850 and 1900, http://home.fsw.vu.nl/ch.elzinga/Brasetal%20Demography.pdf (aufgerufen am 12.4.2010).

In den letzten Jahren haben sich diverse Märkte sehr stark verändert, Bildung etwa ist ohne hohes (familiäres) soziales Kapital nur noch wenig wert. Das Heer der gut, aber nicht an den Elite-Unis ausgebildeten »Yizu« (Ameisen) lebt von Jobs und rund zweihundert Euro im Monat, wobei die Lebenskosten in den chinesischen Mega-Cities jenen westeuropäischer Metropolen gleichen. Gute, stabile Arbeitsplätze sind mit enormen Schmiergeldern zu bezahlen und um eine Heirat, nach wie vor Höhepunkt im Lebenslauf, zu ermöglichen, investieren drei Generationen in ein Paar. Zugleich gehen dem Billiglohnland die Arbeitskräfte aus – die jungen WanderarbeiterInnen suchen Jobs, bei denen sie nicht täglich Gesundheit und Leben riskieren. Besonders mit ihrer überzeugt vorgetragenen Einschätzung, dass ›das chinesische Wunder‹ bald ein Ende haben werde, löste Wu reflektierte Betroffenheit aus.

Zusammen mit der Historikerin und Europäischen Ethnologin *Anelia Kasabova* (Sofia) referierte ich über die Motive Glück und Zufall in biografischen Erzählungen von KulturwissenschaftlerInnen. Diese beiden Elemente, die so wenig mit klassisch konzipierter Wissenschaft und Forschung zu tun haben sollen, tauchen musterhaft an bestimmten Stellen von Karriereerzählungen auf. Interessant war für uns wo WissenschaftlerInnen sich oder etwas dem Zufall überlassen, wo sie den Zufall bannen und verneinen und darüber hinaus, wie Glück und Zufall als gestalterische Elemente in der Selbstpräsentation eingesetzt werden. Über die Frage wann, wo und warum kulturwissenschaftlich Arbeitende mit Zufall oder Glück operieren, zielten wir auf ihr Selbstverständnis und auf Strukturelemente der von ihnen gelebten Wissenschaftspraxis. Basis unserer Überlegungen bildeten narrative Interviews mit WissenschaftlerInnen aus Bulgarien, Deutschland und Österreich.[2] In der Diskussion ging es vor allem um die Vor- und Nachteile von Interviews mit einer methodisch informierten und trainierten Gruppe, um die Unmöglichkeit des Scheiterns, wenn/weil es sich nicht in Worte fassen lässt, sowie um die Trennung und Verschmelzung von Arbeit und Leben in Geschichte und Gegenwart.

Gängige soziologische Theoreme rund um Arbeitsmobilität stellte *Marcel Erlinghagen* (Duisburg-Essen) mit Hilfe von statistischen Daten zum Erwerbsleben der zwischen 1910 und 1942 geborenen deutschen

2 Vgl. Anelia Kasabova, Nikola Langreiter: Zufall und Glück in lebensgeschichtlichen Erzählungen von KulturwissenschaftlerInnen, in: BIOS, 20, 2007 (2), S. 194–213.

Männer in Frage. Die Statistik hält der kolportierten steigenden Mobilität auf dem Arbeitsmarkt nicht stand, durch die Jahre hindurch zeigen sich die Daten sehr ähnlich, wobei damit über die Gründe der Arbeitsmobilität nichts gesagt ist. In den 1960er Jahren unter wirtschaftlicher Hochkonjunktur wechselten viele Deutsche ihren Arbeitsplatz, um eine bessere Bezahlung zu erlangen. Diese Freiwilligkeit trat später in den Hintergrund. Viel stärker als die Mobilität an sich ändere sich, meinte Erlinghagen, das Gefühl einer Job-Unsicherheit und der diesbezüglichen massiven Veränderung. Diskutiert wurde dann, ob nun das Ansteigen von atypischer, prekärer Arbeit nicht eher Ergebnis von, denn Grund für eine bestimmte Politik sei. Betont wurde, dass es notwendig sei, auf die Gründe von statistisch nachweisbaren Veränderungen zu schauen, und die Tatsache, dass Stabilität nicht per se etwas Positives ist.

Therese Garstenauer schließlich brachte am Beispiel der österreichischen Beamten der 1920er Jahre den Staatsdienst als Prototypen der Normalerwerbsbiografie nahe. In einem zweiten Schritt arbeitete sie jene Elemente heraus, die die vielzitierte Normalität von beruflichen Laufbahnen ausmachen (geregelte Arbeitszeiten, gesichertes Einkommen, Senioritätsprinzip, Aufstiegschancen, *male breadwinner*-Modell). Dem verbeamteten Aufstieg ging allerdings eine lange Ausbildungszeit voraus, die späte Heirat oder Junggesellenschaft mit sich brachte, die erste Zeit im Staatsdienst wurde zudem als Ausbildungszeit nicht bezahlt, was die Referentin Parallelen zur heutigen »Generation Praktikum« ziehen ließ. Im Anschluss wollte die Runde mehr über das Projekt des Vergleichs österreichischer und sowjetischer Beamten erfahren, es ging um das Potential des Nebeneinanderstellens zweier extrem verschiedener Systeme, um die Quellen dazu und um bestehende Vorarbeiten. Die These, dass Beamte ein Referenzsystem für andere soziale Gruppen darstellen oder zumindest historisch darstellten, wurde allgemein geteilt. Sie hätten sämtliche Sozialsysteme ja entwickelt und sich dabei wohl am Eigenen orientiert. Offen blieb die Frage inwieweit ein Anspruch auf Normerfüllung, auf ein Realisieren von Beamtenidealkarrieren in anderen Bereichen überhaupt bestand.

In einer Schlussrunde wurde versucht, die im Zuge des Workshops aufgetauchten prinzipielleren Fragen nochmals zusammenzufassen: Warum gibt es die Normalerwerbsbiografie als Norm, wenn sie praktisch nie breit gelebt wurde? Wie wird Normativität hergestellt und durchgesetzt? Welchen Einfluss haben demografische Veränderungen? Lassen sich auf lange Sicht Standardisierungen und De-Standardisierungen

in einen Rhythmus bringen und vor welchem Hintergrund? Und was bedeuten Normalitäten in Bezug auf Gender? Fragen, die sich auch im Rahmen europäisch-ethnologischer Biografieforschung stellen.

Nikola Langreiter

Quartier machen – Sterne deuten. Kulturwissenschaftliche Tourismusforschung über das Hotel

9. Tourismustagung der Kommission für Tourismusforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 4.–6. März 2010

Unter dem tiefsinnigen und wunderschönen Titel *Quartier machen – Sterne deuten. Kulturwissenschaftliche Tourismusforschung über das Hotel* fand die 9. Tourismustagung der Kommission für Tourismusforschung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde von 4. bis 6. März 2010 in Wien statt. Über 40 Teilnehmernehmerinnen und Teilnehmer aus dem gesamten deutschsprachigen Raum kamen der Einladung des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien nach und wagten den Blick auf und in das Hotel und dessen Spielarten. 17 Referentinnen und Referenten thematisierten das touristische Quartier im Spannungsfeld von Mobilität und Verortung, von Segregation und Integration, von Raumnutzung und Raumaneignung. Dabei wurde das Hotel als Element der sozialen Organisation und der Raumordnung sichtbar; als gleichermaßen Arbeits- wie Freizeitraum, als Ort und Nichtort, als Bedingung und Effekt.

Bereits im filmischen Auftakt der Tagung wurde das besondere Anliegen der Wiener Veranstalterinnen *Klara Löffler* und *Nikola Langreiter* deutlich, das Hotel nicht nur als Schauplatz und als Kulisse touristischer Aktivität zu thematisieren, sondern auch Einblicke in dessen vielfältige Backstage-Bereiche zu gewähren. Der Film »Paun Jester Ha Siat Crustas« (Fremdes Brot hat sieben Krusten, Christian Schocher, CH 1998) vermochte ein eindrucksvolles Stimmungsbild vom Hotel als Arbeitsraum zu vermitteln. Pensionierte Hotelbedienstete, von Zimmermädchen, über Kellner, bis hin zu Concierges und auch die Eigentümer erzählten von ihren Erinnerungen an die Arbeitsrealitäten in den Enga-

diner Luxushotels. Besonders berührend waren dabei die Ambivalenzen, die in diesen Rückblicken auf ein Leben mit, ein Leben im, und vor allem ein Leben vom Hotel deutlich wurden: In die Erinnerungen an ein hartes Arbeitsleben mit menschenunwürdigen Unterbringungen, mit unzulänglicher Entlohnung, und mit so manchen Eskapaden der noblen Gäste waren teils wehmütige Bilder von einer vergangenen glanzvollen Ära des alpinen Luxustourismus eingewoben. Die anschließende Diskussion mit der Europäischen Ethnologin und Tourismusfachfrau *Marianne Fischbacher*, die an dieser Filmproduktion maßgeblich beteiligt war, erlaubte tiefere Einblick in die vielgestaltigen Schattenwelten des Hotels und in die Entstehungsgeschichte dieser einzigartigen filmischen Dokumentation.

Der erste Tagungsvormittag stand vorerst weiterhin im Zeichen des Luxushotels. In seinem Vortrag »Der gute und der schlechte Russentisch« beleuchtete der Historiker *Florian Rohner* das Hotel als Spannungsfeld zwischen Integration und Segregation. Anhand seiner Untersuchungen zur russischen Urlaubskultur in Davos während der Belle Epoque zeichnete Rohner das Hotel als integrativen Schmelztopf in nationaler und sozialer Hinsicht, der die von Hasso Spode so treffend bezeichnete »paneuropäische Touristenklasse« hervorbrachte und beherbergte. Gleichzeitig war der halböffentliche Raum des Hotels aber immer auch ein Raum der Segregation, in dem und durch den sich unterschiedliche Gästegruppen formierten und unterschieden wurden. Das Hotel ist somit sowohl Gegenwelt als auch Spiegelung der integrierenden und segregierenden sozialen Lebenswelt.

Die Historikerin *Silvia Scheuerer* thematisierte das Verhältnis zwischen Hotel und Kulturraum anhand der rund 100-jährigen Geschichte eines Luxushotels in einem Schweizer Bergdorf. Das 1872 eröffnete Grandhotel Bellevue sollte die touristische Zukunft von Andermatt sichern, indem es das Dorf von einem strategischen Durchgangsort am Passverkehr über den Gotthard in einen touristischen Aufenthaltsraum transformierte. Die Abschottung von der internationalen Alpentransitachse durch den 1882 eröffneten Gotthardbahntunnel trug ebenso zur touristischen Karriere von Andermatt und des Bellevue bei wie neue medizinische Erkenntnisse, die dem Tuberkulose- und Kurtourismus erheblichen Aufschwung verliehen. Sauberkeit und Reinheit wurden rasch zu zentralen Motiven im gesamten Alpentourismus; das Luxushotel zum Strukturelement einer Kulturlandschaft. Einem Sofa oder Theaterstuhl gleich konnte vom Hotel aus die fremde, saubere und gesunde Al-

penszenerie beobachtet werden. Misthaufen aber störten die touristische Ästhetik und Reinheitsvorstellung und mussten aus dem dörflichen Erscheinungsbild verschwinden. Straßen wurden nun erstmals regelmäßig geputzt – vorerst auf Anordnung der Tourismuswirtschaft, bald jedoch wurde das Zuwiderhandeln durch Nachbarn geahndet und ein ursächlich touristisches Bedürfnis hatte sich erfolgreich in die alpine Kulturlandschaft eingeschrieben.

Im Unterschied zum Bergdorf Andermatt, das im Zuge touristischer Strukturveränderungen zur Kulisse für ein Luxushotel wurde, sollte im schweizerischen Unterengadin ein ganzes Dorf zum Hotel werden. Der Europäische Ethnologe *Daniel Habit* erläuterte in seinem Tagungsbeitrag wie mit einem neuartigen Tourismuskonzept in der Graubündner Gemeinde Vna herkömmliche Raum- und Beschäftigungsstrukturen der Hotellerie überwunden werden sollten. Das Hotel in Vna besteht aus einem innenarchetektonisch zum Zentralgebäude umfunktionierten alten Bauernhaus und erstreckt sich durch die Einbeziehung von privaten Zimmern und Ferienwohnungen über Teile des Dorfs. Elemente und Konzepte wie Dorferneuerung und nachhaltige Dorfentwicklung, bauliches Erbe, und gemeindebasierender Tourismus wurden in diesem innovativen Hotelkonzept kreativ zusammengeführt. Während diese touristischen Strukturveränderungen international Anerkennung erlangten, mehrten sich jedoch auf lokaler Ebene kritische Stimmen: Die Dorfbevölkerung kämpfte mit den kaum erfüllbaren Erwartungshaltungen einer gehobenen Klientel, mit Preissteigerungen bei zunehmender Auslagerung von touristischen Dienstleistungen und war aufgrund der Preislage selbst vom Konsum des touristischen Angebots ausgeschlossen, wie etwa vom Genuss der hochpreisigen Hotelküche. Die Verschmelzung von sozioökonomischer und touristischer Raumordnung war somit nur bedingt realisierbar.

In weiteren Beiträgen dieses Vormittags behandelten *Anna Stoffregen* und *Martin Jonas* die wechselseitigen Prägeprozesse von Hotel und Stadt und *Nicola Benz* verwies auf die Funktion des Hotels als Kulisse. Benz verdeutlichte dies anhand der Wiener Ballkultur, die saisonal zur Faschingszeit touristische Hotelräume wie etwa den Speisesaal in einen Ballsaal und damit in einen Freizeit- und Bewegungsraum transformiert.

Der erste Tagungsnachmittag widmete sich den zeitlichen und performativen Dimensionen des touristischen Quartiers und unterschiedlichen Ausprägungen von Gastlichkeit. Der Bogen reichte von kurzfristi-

gen Übernachtungen auf privaten Sofas bis hin zum Phänomen der Dauergäste. Die Beiträge der Europäischen Ethnologinnen Daniella Seidl und Regina Bendix kontrastierten in geradezu idealtypischer Weise das Hotel als »Zuhause auf Zeit« mit dem »immobilen Nichtzuhausesein« der Dauergäste. *Daniella Seidl* fokussierte ihren Beitrag auf das *dwelling* rund um das Hotel, welches auf das Spannungsverhältnis von Mobilität und Verortung verweist. Anhand von wiederkehrenden Gästen, von Saisonbediensteten und auch von Tourismusforschenden identifizierte Seidl das Hotel als »zweite Heimat« und betonte die Multilokalitäten unterschiedlicher Akteure in der touristischen Beherbergung. Da das touristische Quartier vom Gast nur temporär aufgesucht wird, könne nicht von der viel zitierten Gegenwelt gesprochen werden, argumentiert Seidl, und schlägt daher das Konzept der temporären Verortung vor.

Regina Bendix widmete sich in ihrem Beitrag den Bruchlinien der Gastlichkeit rund um das Phänomen der Dauergäste. Diese Form der Veralltäglichung des Gastseins im Hotel, die Bendix treffend als »immobiles Nichtzuhausesein« bezeichnet, wurde und wird immer wieder zum soziopolitischen Brennpunkt. Denn die Palette der Dauergäste umfasst Intellektuelle und Kunstschaffende, die etwa mit Größen wie Janis Joplin und Bob Dylan im legendären Chelsea Hotel in New York residierten, Technik-, Management- und Montagepersonal auf längeren Einsätzen, Personen in Pension oder Rente, die eine längerfristige Einzelzimmerbelegung in einer Billigpension einem Heim vorziehen, und auch Asylantinnen und Asylanten, die in abgelegenen und zu Asylantenhotels umfunktionierten Gasthöfen untergekommen sind. In der regen Diskussion dieses Beitrags wurde so etwas wie eine zeitliche soziale Norm des Hotelaufenthaltes erkennbar, bei der Dauergast und Stundenhotel wohl die beiden Extreme beherbergungstechnischer Auffälligkeit bilden.

Die Europäischen Ethnologinnen *Sarah Kröger* und *Andrea Vetter* thematisierten globale Gastfreundschaftsnetzwerke als rezente, technologiebasierte und nicht kommerzielle Beherbergungspraxis. Einschlägige Internet-Plattformen bringen Angebot und Nachfrage im Couch-Surfing zusammen. Die Übernachtung auf einem privaten Sofa ist zwar kostenlos, aber sehr wohl mit Austauschpraxen verknüpft: Couch-Surfer sollten ein Gastgeschenk überreichen und sich beim Kochen und bei der Abwasch engagieren; für die Angebots- und die Nachfrageseite im Couch-Surfing e-Tourismus winkt eine nachträgliche online-Bewertung und die Anhäufung globalen Kapitals aufgrund der weltweiten Kontakte.

Couch-Surfing kann als Vermischung von Alltag, Freizeit, Quartier und kosmopolitischer Ambition gesehen werden, oder auch als eine neue weltbürgerliche Utopie.

Der Tourismuswissenschafter *Karlheinz Wöhler* beleuchtete in seinem Beitrag das Hotel aus einer performativen Perspektive. Das Hotel als Schauplatz oder Bühne lässt vielfältige Interaktionsebenen zwischen Hotelpersonal und Gästen sowie zwischen Gästen und Gästen erkennen.

Den letzten Tagungsblock eröffnete der Sozialhistoriker *Hasso Spode* mit Überlegungen zur Industrialisierung von Gastlichkeit, die mit der Demokratisierung des Reisens einher ging. Am Beispiel des NS-Seebades auf Rügen, das über 7000 identische Wohn- und Schlafzelleneinheiten verfügte, zeigte er wie sich eine fordistische Rationalisierungsidee im Beherbergungsgewerbe niederschlug. Moderne Technik, hochgradige Arbeitsteilung, Personalmanagement und eine Hierarchisierung der Dienstleistungen zeichneten die neuen Bettenburgen aus. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die Grand oder Palast Hotels mit 80 bis zu 1000 Betten entstanden und bereits in den 1920er Jahren wurden vor allem in den USA noch größere Häuser mit bis zu 7000 Betten gebaut. Tourismuskritik entzündete sich immer wieder an dieser Art touristischer Infrastruktur, welche die massenhafte Kopie des bürgerlichen Reisens ermöglichte.

Ein vertiefendes Beispiel für die Interaktion von Tourismus und Industrie lieferten die Europäischen Ethnologen *Peter Hörz* und *Marcus Richter* mit dem Motel. In enger Verbindung zu Henry Fords Breitenwirkung am US-amerikanischen Automobilmarkt entstand um 1930 diese Form der Beherbergung am Straßenrand für die zunehmenden Massen von Auto-Mobilen und ihren Automobilen. Als funktionale und standardisierte Verbindung von Motor und Hotel ist das Motel ein Schauplatz, der durch das Handeln der Akteure hervorgebracht, belebt und gestaltet wird, vor allem durch das Parken des Autos direkt vor der Zimmertüre. In Anlehnung an Marc Augé fassen Hörz und Richter das Motel als Nichtort, der von Transit, aber auch von kurzfristig performativer Aneignung gezeichnet ist.

Themenhotels hingegen setzen auf die kreative Verknüpfung von Phantasie und Marketingstrategien. Die Europäische Ethnologin *Dorothee Hemme* erläuterte, dass mit dem Bau des Miragehotels in Las Vegas der Grundstein für ein stark expandierendes Hotelkonzept gelegt wurde. Da der thematischen Ausrichtung keine Grenzen gesetzt sind, kann

das Hotel jegliche Form von Wunsch- und Phantasiewelt annehmen – es kann etwa als Gefängnis-, Märchen-, Wellness-, oder Unterwasserhotel am touristischen Markt konkurrieren. Hemme charakterisiert das Themenhotel mit Umberto Eco als »hyperrealen Raum« und »authentic fake« und zeigte am Beispiel eines deutschen Dornröschenschlosshotels wie sich Materialität und historisches Raumwissen mit Erwartungen paart und so in eine neuartige Raumerfindung mündet.

Die Tagung schloss mit einer äußerst gelungenen dialogischen Finissage, bei der *Johanna Rolshoven* und *Klara Löffler* die gesamte Bandbreite der Auslotung der Spielarten und Randzonen des touristischen Quartiers in ansprechend unterhaltender Weise Revue passieren ließen: Die Spannungsverhältnisse von Bühne (Vordergrund, Benutzeroberfläche) und Schattenwelten der Beherbergung, von Mobilität und Verortung, von Gegenwelten und Fluchtpunkten und auch Spiegelungen sozialer Lebenswelten, von Raum und Verhalten, von Raumnutzung und performativer Raumaneignung im und durch das Hotel.

Hinsichtlich des Quartier-Machens von Tagungen ist das veranstaltende Institut für Europäische Ethnologie zweifellos in die Kategorie »fünf Sterne plus« zu ranken. Das Organisationsteam hat eine bunte Vielfalt von anregenden Beiträgen mit einem klaren inhaltlichen Fokus zusammen gestellt, die in lebendigen und inspirierenden Diskussionen von einem interdisziplinären und international deutschsprachigen Publikum reflektiert wurden. In dieser interdisziplinären, aber fokussierten Perspektivenvielfalt auf das touristische Quartier als lohnende und durchaus publikationswürdige Thematik lag die Stärke der Tagung. Die Tagungsunterlage im Kalenderdesign war derart ansprechend gestaltet, dass ich schon jetzt gestehe, ich werde diese Idee bei einer der nächsten Tagungen meiner Institution abkupfern. Der Tagungsrahmen hätte selbst eine touristische Erwartungshaltung in Verzücken versetzt: *Sublimes* konnte am Buffet entdeckt werden (etwa die Limetten-Chili-Torte) und auch in nebenstehender Vitrine. Diese wurde mit dem Titel »Das Hotel daheim« von der Europäischen Ethnologin und Ausstellungskuratorin *Birgit Johler* gestaltet und überraschte mit einer bunten Sammlung von Objekten, die dereinst ihre Reise aus einem Hotel in das Gepäck einer Mitarbeiterin, eines Mitarbeiters des Instituts antraten. Beschreibungen informierten über das soziale Leben dieser Objekte touristischer Beherbergung.

Eva-Maria Knoll

Literatur der Volkskunde

Maria Froihofer, Elke Murlasits, Eva Taxacher (Hg.):
L[i]eben und Begehren zwischen Geschlecht und Identität.
Wien: Löcker Verlag 2010, 239 Seiten, zahlr. farb. Abb.

»›L[i]eben‹ will mehr sein als ein rein wissenschaftliches Projekt. Ebenso soll unser Buch mehr sein als ein allein historisches Nachschlagewerk.« (S. 11) Die Ziele, an denen dieses aktuell erschienene Werk gemessen werden sollen, haben die Herausgeberinnen mutig festgelegt. Wohl auch mit dem Wissen, dass es den Wissenschaften bisher nicht gelungen ist, »Liebe« und »Begehren« mit den Mitteln von Vernunft und Logik zu erobern. Die Prüderie der Aufklärung ist ja seit Michel Foucaults »Sexualität und Wahrheit« aufgedeckt. Und die systemtheoretischen Annäherungen an eine »Liebe als Passion« (Niklas Luhmann) hat zwar eine vermeintliche Evolution des Codes von Intimbeziehungen nachgezeichnet, sich dabei aber sehr einseitig auf die simplen, wenn auch nicht einfachen, Mann-Frau-Romanzen bezogen.

Zumindest von dieser Einschränkung grenzt sich »L[i]eben und Begehren zwischen Geschlecht und Identität« überdeutlich ab. Es geht darin um die Auseinandersetzung mit »les_bi_schwulem Leben und Lieben« (S. 6) und den damit verbundenen queeren Denkformen. Der Ausgangspunkt für den Sammelband lag in einem Ausstellungsprojekt, das der Landesrat für Kultur der Steiermärkischen Landesregierung Kurt Flecker an das Büro der Erinnerungen am Universalmuseum Joanneum im Jahr 2007 übertragen hatte. Die anfängliche Euphorie des Gestaltungsteams wich sehr rasch der ernüchternden Erkenntnis, dass das Wissen über die gleichgeschlechtlichen Lebens- und Liebesformen, die »zum Schutz der ›heterosexuellen Orientierung der rechtlich geordneten Gesellschaft‹« in Österreich bis 1971 mit einem gesetzlichen »Totalverbot« belegt waren, nur wenig Ansatzpunkte für ein handfestes Ausstellungskonzept lieferte. Es musste eine der Ausstellung vorausgehende Forschungsphase eingeschoben werden, um die Facetten der steirischen Situation begründen zu können. Und daraus entstand der Sammelband.

Am ersten »größeren Forschungsprojekt in diese Richtung« (S. 7) arbeiteten Historiker/innen, Soziologinnen und Soziologen, Juristinnen, Kriminalpsychologen sowie Politik- und Filmwissenschaftlerinnen zwei Jahre zusammen, um Spuren- und Fakten zum Thema zu finden. Vorweg gesagt, es wurde nicht interdisziplinär gearbeitet, weshalb die Beiträge sehr unterschiedliche methodische als auch theoretische Zugän-

ge und nur wenige Verknüpfungen aufweisen. Das Ergebnis ist aufklärend und verwirrend, befreiend und bedrückend, fordernd und genügsam zugleich und hinterlässt die Leserschaft auf keinen Fall emotionslos. Das liegt natürlich am Thema, das trotz der steigenden Zahl an Outings in den letzten Jahren nach wie vor sehr gegensätzliche Gefühle auslöst. Das liegt aber auch an der bunten Mischung der Texte, die je nach Autorenschaft einmal nüchtern (fast kalt) wissenschaftlich wirken, dann wieder aufrüttelnd engagiert klingen, zwischendurch berührende Nähe vermitteln und dann wieder die Identitäten der LeserInnen provozieren. So birgt diese Sammlung an Texten in sich den Anreiz, dass für jeden etwas dabei ist, auf jeden Fall auch einiges für homophobe »Heteros«, die sich etwa für Psychopathologisierungs- und Diskriminierungsprozesse oder für Kontinuitäten in strafrechtlichen Verfolgungsstrategien interessieren.

Damit zum Inhalt des vielstimmigen Sammelbandes, der aus 17 Hauptbeiträgen, 18 Kontakthinweisen auf les_bi_schwule Initiativen und Institutionen, einem Glossar zentraler Begriffe und den Kurzbiografien der AutorInnen besteht. Besonders erwähnenswert sind die mehr als 100 eingestreuten anonymisierten, direkten Zitate von Schwulen und Lesben, die in blassgrauen Feldern den Textstrom immer wieder durchbrechen und die unmittelbar menschlichen Seiten von Diskriminierung, Ausgrenzung, Stigmatisierung, Lebensbewältigung und auch Resignation ins Bewusstsein heben. Auf diese Weise sollen die Befragten als selbstbestimmte Individuen wahrgenommen werden, die eine »eigene Stimme« haben. Die Grundlage für diese Spots bilden 32 qualitative Interviews, in denen unterschiedliche Vorstellungen von Geschlechteridentitäten, die Erfahrungen der ersten Annäherung und Liebe, verschiedene Beispiele des Coming-out, das Auskundschaften von versteckten Treffpunkten und das Entdecken der geheimen Szene, aber auch die vielfältigen Ängste und die schwierigen Beziehungen zu den Eltern angesprochen werden. Durch die Auswahl an Einblicken gelingt es, die gleichgeschlechtlich L(i)ebenden nicht nur als unterdrückte Gruppe, als Opfer oder als »Betroffene« zu begreifen, sondern die heterosexuelle Norm als solche indirekt zu thematisieren und gleichzeitig ihren Absolutheitsanspruch zu hinterfragen.

Der Einstieg erfolgt über die nicht immer leicht zu verstehende queere Denk- und Schreibweise. Die Psychologin *Ramona Loeschke* bringt in ihrem Aufsatz »Gender und Identität. Vom Biologismus zur queeren Identität«, den Transgender-Aspekt ein und stellt damit die Normalität

der Begriffe »Mann« und »Frau« auf den Prüfstand. Geschlechtsidentitäten, die abseits der körperlichen Faktoren konstruiert werden, sprengen die Grenzen des üblichen politischen, logischen und ethischen Denkens und öffnen Räume für schier »unbegrenzte Dimensionen der (menschlichen) Potenzialität« (S. 37).

Die Grazer Philosophin *Judith Wiener* befasst sich in ihrem Beitrag unter dem Titel: »Ist Homosexualität eine Krankheit?« differenziert mit konzeptionellen und normativen Zugangsweisen zur Sexualität am Beispiel des Psychiaters und Rechtsmediziners Richard Freiherr von Krafft-Ebing. Er wirkte 13 Jahre am Lehrstuhl für Psychiatrie in Graz und richtete nicht nur die bekannte psychiatrische Anstalt »Feldhof« ein, sondern führte auch eine Privatklinik für eine noble Klientel im Stadtteil Mariagrün. Sein bekanntestes Werk »Psychopathia sexualis« (1. Aufl. 1886) stammte aus seiner Zeit in Graz und beeinflusste den Diskurs über Sexualität maßgeblich. Er konstruierte darin unter anderem ein mehrstufiges Krankheitsschema zur Homosexualität; eine psychische Pathologisierung mit »höchst schwerwiegenden Folgen«, denn damit konnte homophilen Menschen die Zurechnungsfähigkeit abgesprochen werden (S. 51).

In einem weiteren Beitrag nimmt der Berliner Historiker *Jens Dobler* »Hans Gross und sein Verhältnis zur Homosexualität« ins Visier. Als Quelle dienen ihm zwei Zeitschriften, nämlich das »Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik«, das von dem bekannten Grazer Kriminologen Hans Gross (1874–1915) herausgegeben wurde, und das »Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen« des nicht minder berühmten Sexualforschers und Mitbegründers der ersten Homosexuellen-Bewegung Magnus Hirschfeld (1868–1935). In diesen Zeitschriften führten die zuletzt genannten einen spannend aufbereiteten Diskurs über die grundsätzlichen Fragen, ob Homosexualität angeboren sei oder in der Kindheit- und Jugend erworben werde und inwieweit Homosexualität strafrechtlich verfolgt werden sollte. Um 1900, als dieser Diskurs geführt wurde, galten in Österreich gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehungen als »Unzucht wider die Natur« und waren mit einem Strafausmaß von ein bis fünf Jahren schweren Kerkers belegt. Der homophobe Hans Gross forderte unter anderem die gerichtsmedizinische Sektion von Homosexuellen, um Indizien für die angeborene körperliche Veranlagung zu erhalten (S. 59). Von solchen Beweismitteln überzeugt, hätte auch er einer Straffreiheit zustimmen können.

Der »Grazer Doyen‹ der schwulen Geschichtsschreibung« (S. 6) *Hans Peter Weingand* übernimmt die Aufgabe, die Historie der Homosexuellen-Bewegung in der Steiermark aufzuarbeiten. Er tut dies unter dem Titel einer Streitschrift aus dem Jahr 1906: »Einer feindlich gesinnten Majorität entgegentreten«. Von den ersten schwul-lesbischen Spuren in den Briefen eines Steirers, der sich »Sibyllinus« nannte (S. 66) und 1870/71 in Briefen seine Einsamkeit und sexuelle Enthaltsamkeit verdammte, bis zur Gründung der »Rosaroten Panther« im Jahr 1990 spannt Weingand einen dichten Bogen des Widerstandes gegen die »Absurdität der Strafverfolgung wegen homosexueller Handlungen« (S. 73). Bis zur kleinen Strafrechtsreform, die am 17. August 1971 in Kraft trat und endlich die einvernehmlichen homosexuellen Handlungen unter Erwachsenen außer Strafe stellte, gab es zwar einige Initiativen – darunter Mitte der 20er Jahre der Versuch eines Massenoutings von Homosexuellen, das die Strafverfolgung unmöglich machen sollte (S. 72) –, aber der Staat blieb weiterhin »Sittenrichter« der Sexualität. Die Gründung der ersten öffentlich agierenden Schwulen- und Lesbengruppen erfolgte in den 70er und 80er Jahren, noch bedroht vom § 221 des Strafgesetzbuches, der die Verbindung einer größeren Zahl an Personen, »deren wenn auch nicht ausschließlicher Zweck es ist, gleichgeschlechtliche Unzucht zu begünstigen, und die geeignet ist, öffentliches Ärgernis zu erregen«, unter Strafe stellte.

Die Schriftstellerin *Ines Rieder* geht in ihrem Beitrag auf die Suche nach »lesbotextualen« (S. 86) Spuren in der Literatur, die eine Verbindung zur Steiermark haben. Sie findet sie – wenig überraschend – in Schilderungen über klösterliches Internatsleben, unter anderem in Barbara Frischmuths Erinnerungen »Die Klosterschule« (1986). Aber auch in den Memoiren der aus Graz stammenden Schriftstellerin Wanda Sacher-Masoch und in Grete Urbanitzkys Roman »Der wilde Garten«, der im Februar 1927 am Semmering vollendet wurde (S. 91), findet sie Hinweise auf lesbische Begegnungsmomente in der Steiermark.

Dann folgt ein Block, der sich dem Thema Homosexualität über die Analyse von Gerichtsakten nähert. Die Grundlagen dafür lieferte ein Forschungsprojekt, in dessen Rahmen Aktenabschriften der gerichtlichen Verfolgung männlicher Homosexueller in der Steiermark im Zeitraum von 1920 und 1950 angefertigt worden waren. Der Soziologe *Christian Fleck* und sein Team – bestehend aus *Joachim Hainzl* und *Philipp Korom* – werteten diese Daten statistisch aus und konnte so u.a. das Ausmaß der gerichtlichen Verfolgung nach Bundesländern, die durchschnittliche

Haftdauer bei Verurteilungen in den Zeiträumen 1920–1927, 1938–1944 und 1945–1955 und die Anzahl der Verurteilungen zu Haftstrafen nach § 129 in den politischen Bezirken der Steiermark herausdestillieren und vergleichen. Die Juristin und Schriftstellerin *Neda Bei* ergänzt mit »15 Fallfragmenten zu Frauen« das Bild der rigiden Verfolgung von geschlechtlichen Handlungen, die »nicht im Sinne der ›Arterhaltung‹« (S. 143) standen. Die Kernaussage, dass die »österreichischen Gerichte vor 1945 nach dem selben Paragrafen (ver-)urteilten wie in der Zweiten Republik« (S. 97), macht deutlich, dass die Kontinuität der gesellschaftlichen Verurteilung von Homosexualität auch nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und des Nazi-Regimes gewahrt blieb.

In den folgenden Beiträgen wird die Gegenwart aufgearbeitet. Akribisch genau mit Vereinsprotokollen, Bildern, Plakaten und Aussendungen belegt, schildern *Martina Kump* und *Joachim Hainzl* die Chronologie der Lesben- und Schwulenbewegung von der Homosexuelleninitiative (HOSI) über die Gründung diverser Frauenzentren bis zum offiziellen Empfang der »RosaLila PantherInnen« durch den steirischen Landeshauptmann Franz Voves im Jahr 2006. »Rund zwei Jahrzehnte zuvor ist [...] der Vorgängerorganisation HOSI Steiermark in Graz noch die Abhaltung von öffentlichen Infoständen untersagt worden«, kommentiert Hainzl die Dynamik der Entwicklung.

Leider sehr kurz werden dann auch die 32 Erinnerungsgespräche mit »gleichgeschlechtlichen Liebenden« und Transgender-Personen durch *Gundi Jungmeier* und *Eva Taxacher* eingearbeitet. Dabei wird der Fokus auf das Outing gelegt, das nach wie vor durch die heterosexistische Dominanzkultur und das dadurch erzwungene Stigma-Management geprägt ist, wie die Autorinnen erläutern. In diesem Kapitel wird deutlich, dass eine reale Gleichstellung erst dann erreicht ist, wenn die Strategien der Verleugnung, des Schweigens und des Nicht-in-Erscheinung-Tretens von Homosexuellen nicht mehr nötig sind.

Ebenfalls anhand von Ausschnitten aus narrativ-biografischen Interviews gibt die Soziologin *Isabella Meier* »Einblicke in das ›Leben‹ und ›Lieben‹ von Transgender-Personen in der Steiermark« (S. 188). Die direkt wiedergegebenen Interviewpassagen sollen authentische Einblicke ermöglichen, was sie dort, wo ihnen genügend Platz eingeräumt wird, auch tun. Im Kapitel »Geschlechterdarstellungen und Körperempfinden«, in dem nicht nur die Unsicherheiten in der Wahl des Outfits und der entsprechenden Kleidung thematisiert werden, sondern auch Hormonbehandlungen und »genitalangleichende Operationen«, wird beson-

ders deutlich, dass sich Geschlechtsidentitäten – welcher Richtung auch immer – »nicht verdrängen lassen«. (S. 195) Zugleich zeigt sich ein Widerspruch gegenüber den ethnomethodologischen und interaktionistischen Sichtweisen, wonach »die eigene Geschlechtszugehörigkeit weniger ein natürliches Faktum ist, sondern vielmehr als Prozess, als aktives Tun der jeweiligen Akteurinnen bzw. Akteure anzusehen ist« (S. 189).

Zwei überregional orientierte feministische Artikel zu den Themen »Lesben, Feminismus und Pornographie« der Kulturwissenschaftlerin *Eva Kuntschner* und »Das Politische des lesbischen Begehrens« der Philosophin *Birge Krondorfer* beenden den (übrigens sehr gefällig gestalteten) Sammelband. Diese beiden Beiträge sind auch eine Antwort auf das Eingangszitat der Herausgeberinnen, wonach »L(i)eben« mehr sein möchte, als ein wissenschaftliches Projekt oder »ein allein historisches Nachschlagewerk«. Dafür spürt man als Leser aber auch, dass ein roter Faden, der den in viele Einzelprojekte zerfallenden Inhalt zusammenführt, fehlt. Was alle Beiträge eint, ist aber die Hoffnung auf eine liberalere Haltung der heterosexuellen Dominanzkultur. Dazu können ähnlich angelegte wissenschaftliche Projekte und Veröffentlichungen sicherlich beitragen.

Johann Verhovsek

Beate Binder: Streitfall Stadtmitte. Der Berliner Schlossplatz (= alltag & kultur 13). Köln u.a.: Böhlau 2009, 327 Seiten

Der Begriff des »Aushandelns« scheint inzwischen nicht mehr nur in kulturwissenschaftlichen Arbeiten nahezu inflationäre Verwendung zu finden. Und dies nicht ohne Grund, fokussiert er doch die komplexen Prozesse der Herstellung von Bedeutung und betont die Handlungsoptionen konkreter Akteure. Es liegt wohl in der Natur inflationär gewordener Erklärungsmodelle, Begrifflichkeiten oder Konzepte, dass diese mitunter an Schärfe verlieren und ihre analytische Kraft abnimmt. Nicht so in Beate Binders Berliner Habilitationsschrift, 2006 abgeschlossen und 2009 unter dem Titel »Streitfall Stadtmitte. Der Berliner Schlossplatz« publiziert. Denn die Europäische Ethnologin offeriert darin eine methodisch wie theoretisch wohl konzeptionierte Analyse der Debatten um den Berliner Schlossplatz, der für Beate Binder einen paradigmatischen

Raum darstellt, in dem »die symbolischen Texturen von Städten umgedeutet und umgeschrieben werden« (S. 16).

Der Berliner Schlossplatz ist für Binder in mehrfacher Hinsicht ein Ort, der durch die diversen geschichtspolitischen Deutungsversuche auch stadtplanerisch zum Problem wurde: Der Platz ist historische Mitte Berlins, wird als Staatsmitte wahrgenommen und ist ein städtischer Ort, an dem sich Geschichte manifestiert. In dieser Vielschichtigkeit offeriert dieser Ort eine Bühne, auf der Akteure Geschichtsbilder und stadtplanerische Vorstellung in sozialer Interaktion verhandeln. Ein solcherart komplexer Prozess der Bedeutungsgenerierung ist nie konfliktfrei und verweist deshalb auch auf die Herstellung machtvoller Hierarchien, wenn es darum geht, welche Perspektive auf Geschichte ihre Wirkmacht zu entfalten vermag.

Binder charakterisiert ihre Vorgehensweise als theoriegeleitet; sie begründet dies plausibel aus methodischen Überlegungen heraus, erfordert doch gerade eine kulturwissenschaftliche Analyse politischer Prozesse in besonderem Maße die Befremdung eigener Perspektiven, Standpunkte und Deutungshorizonte. So situiert Binder ihre Arbeit im Kontext stadtethnographischer Forschung und folgt einem prozessualen Raumbegriff sowie einem praxeologischen Konzept von Lokalität. Beide Perspektiven ziehen ein Verständnis von Stadtlandschaft nach sich, das diese als komplexes Gewebe aus unterschiedlichsten Elementen begreift, die sich – so Binder – sowohl gegenseitig bedingen als sich auch wechselseitig hervorbringen. Dass Wissen hierbei eine relevante Kategorie darstellt, wird auch in Binders zweiter theoretischer Perspektivierung deutlich, die das untersuchte Feld in den größeren Kontext eines kollektiven Gedächtnisses sowie der Geschichtspolitik stellt. Repräsentationen von Vergangenheit, die sich gerade auch in der Debatte um den Schlossplatz in verschiedenen Formaten und Objektivationen manifestieren, sind insofern zu differenzieren, als sie gleichzeitig formativ wie expressiv sind. Gerade deshalb ist eine Analyse von Praxen und Interventionen, durch die Geschichte vergegenwärtigt wird, so relevant, verweist sie doch darauf, wie historisch Bedeutsames heute funktioniert. Binder charakterisiert städtische Räume, in denen sich geschichtspolitische Auseinandersetzungen manifestieren, als Medien eines kollektiven Gedächtnisses und verweist zugleich auf die zentrale Frage, wie einzelne Akteure und Akteursgruppen ihre eigene Geschichte in den Stadtraum einschreiben.

Für Beate Binders Fragestellung scheint gerade die Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie mit ihren methodischen Instrumenta-

rien besonders gewappnet zu sein, ist doch der Blick auf das »Tun«, das konkrete Aushandeln von Bedeutung, spätestens seit dem *performative turn* auch außerhalb der empirisch arbeitenden Kulturwissenschaften angekommen. Mit dem Konzept der *cultural performance* theoretisiert Beate Binder ihre Perspektive auf den Schlossplatzkonflikt und begreift u.a. in Anlehnung an Orvar Löfgren sowie an Judith Butlers Performativitätskonzept den Diskurs um den Schlossplatz als soziale Praxis. In dieser Konzeptualisierung spielen laut Binder Rituale und öffentliche Ereignisse nun eine besondere Rolle, machten diese doch komplexe Bedeutungsgewebe erst sichtbar: »*Cultural performances* sind in gesellschaftliche Machtstrukturen, die nach Parametern sozialer Differenzierung wie Klasse, Rasse oder Geschlecht gesellschaftliche Hierarchien konstruieren, nicht nur eingebunden, sondern tragen – als soziale Praxis – auch zu deren Reproduktion bei.« (S. 87) Binder charakterisiert die von ihr untersuchten Performanzen als differenzierte kulturelle Praxen, die Wirklichkeit erzeugen.

Die theoretischen Kontexte, in denen Binder ihre Arbeit situiert, spiegeln sich auch in der Breite der analysierten Quellen, die die Autorin kritisch einzuordnen vermag. Neben diversen schriftlichen Quellen hat Beate Binder, ausgehend von einer breiten Feldforschungskonzeption, selbst Daten erhoben (u.a. durch teilnehmende Beobachtung bei diversen Akteursgruppen sowie verschiedene Interviewformen) und den Forschungsprozess kritisch offengelegt. Die anschließende Analyse organisiert die Autorin – angesichts der komplex ineinander verwobenen Diskursstränge überzeugt diese Gliederung – rund um drei verschiedene Formate, durch die die symbolische Textur des Schlossplatzes erzeugt wird: die Ausstellung »Historische Mitte Berlin – Schlossplatz«, öffentliche Anhörungen sowie Fachgespräche einer Bürgerinitiative.

Der empirische Teil der Arbeit diskutiert verdichtend einzelne Stränge des Diskurses um den Schlossplatz, zergliedert diese Stränge, um sie anschließend wieder zu verbinden und dadurch die Komplexität der Argumente und Kontexte zu verdeutlichen. Dass sich in diesen Diskursströngen soziale Hierarchien einschrieben und sich in den jeweiligen performativen Aushandlungsprozessen gesellschaftliche Eliten formierten, kann Binder an vielen Stellen nachweisen. Die Übersetzung historischer Narrationen in geschichtspolitische Interventionen bietet der Autorin schließlich verschiedene Ansatzpunkte der Kritik, etwa wenn sie ausführt, dass mit der Umgestaltung des Schlossplatzes zwar diskursiv die Hauptstadt Berlin als weltoffene Metropole inszeniert, andererseits

jedoch »ein geschlossenes Konzept nationaler Zugehörigkeit« (S. 299) zementiert wird.

Beate Binders Arbeit ist eine überaus lesenswerte Ethnographie geschichtspolitischer, städtebaulicher und erinnerungskultureller Aushandlungsprozesse, die gerade auch aus der Zusammenschau stadtethnologischer, performanz- und erinnerungstheoretischer Fragestellungen neue Perspektiven bietet. Insofern ist der »Streitfall Stadtmitte« zwar exemplarisch, er zeigt jedoch anschaulich und auf theoretisch hohem Niveau, welche Potentiale in einer mikroperspektivischen Analyse einer empirisch arbeitenden und historisch argumentierenden Kulturwissenschaft wie der Europäischen Ethnologie liegen.

Markus Tauschek

BUCHANZEIGE

Michael Simon, Thomas Hengartner, Timo Heimerdinger und Anne-Christin Lux (Hg.): Bilder. Bücher. Bytes. Zur Medialität des Alltags (= Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde 3). Münster u. a.: Waxmann, 2009, 586 Seiten, zahlr. S/W Abb.

Der angezeigte Band fasst die insgesamt 66 Beiträge des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Mainz 2007 zwischen zwei Buchdeckel. Dass in der »Stadt des Buchdruckes« die Medialität des Alltags in den Blick, in das Denken und die Analyse genommen wurde, ist naheliegend. Und das (vielleicht zu) breite Spektrum des Dargebotenen scheint durchaus auf die strukturellen und inhaltlich-methodischen Gegebenheiten unserer Disziplin zu verweisen.

Fünf Plenarvorträge, sechs Panels, neun thematische Sektionen sowie Forschungs- und Projektbereiche erlauben Einblicke in die forschenden und lehrenden Umgänge mit der Medialität des Alltags. Für das Thema maßgeblich sind die aus den Plenarvorträgen hervorgegangenen Beiträge von *Kaspar Maase* (»In der Falle? Überlegungen zu Medienkritik, Ethnographie, Ironie und Empörung«) und *Gottfried Korff* (»Igel oder Kuscheltier? Anmerkungen zur Situation des Museums im Medienwandel der Informationsgesellschaft«). Einen theoretischen Blick zurück und in die Zukunft bietet – vielleicht sogar unbewußt – der Beitrag des Medienphilosophen *Andreas Ströhl* mit »Die kodifizierte Welt des Vilém Flusser«. In den sechs Panels mit jeweils drei bis vier Beiträgen werden die Grenzen der Medialität bezogen auf Medienwirklichkeit und Lebenswirklichkeit, auf »Wissenstranfers und Medienpraxen«, auf »Repräsentationspraxen« bis hin zu (medialen) Fragen »volkskundlichen Wissens« und zu medialem Handeln im Untersuchungsfeld »Unterhalten und Belehren« untersucht.

Insgesamt zeigt die Lektüre, dass die Forscherinnen und Forscher sich verstärkt der Frage nach medialen Funktionen von Phänomenen und deren Vermittlung widmen. Und es erweist sich im Blick auf die Beiträge aus den einzelnen Sektionen (Rolle der Medien/des Publikums, Öffentlicher Raum, Bilder/Migration, Transfers/Normatives, »ProdUser«, »Vor-Bilder«, Methoden, CulturalManagement/Marketing, Medien/Öffentlichkeit/Geschlecht), dass in denjenigen Beiträgen, die sich weniger mit der Vermittlung als mit Sichtbarkeit und Wahrnehmung beschäf-

tigen, die Medienreflexion offenbar leichter gelingt, als in jenen, die sich auf Praxen des Vermittelns und des Wissens konzentrieren. Aufschlussreiche Einblicke in das Schaffen der NachwuchswissenschafterInnen erlauben die Beiträge von Studierenden und vor kurzem Graduierten in der studentischen Sektion und der Magistersektion. Ausblicke auch in die Nachbardisziplinen gewähren Forschungs- und Projektberichte am Ende des Bandes. Dem schweren Buch mit seinen engbedruckten Seiten ist eine DVD beigefügt, die – so der Klappentext – »Einblick in die den Kongress begleitende Onlinepräsentation sowie Ausschnitte aus ergänzenden Bild- und Wortbeiträgen« bietet. Die Verlinkungen sind – bereits jetzt, im April 2010 – leider nicht mehr durchgängig möglich.

Bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträge, Methoden, Theorien und Ansätze präsentiert die Empirische Kulturwissenschaft/Volkskunde/Europäische Ethnologie/Kultur- und Sozialanthropologie hier ein Spektrum der Möglichkeiten, in dem Kultur und Medialität verhandelt und erforscht werden kann.

Michaela Haibl

Eingelangte Literatur

Alzheimer, Heidrun, Fred G. Rausch, Klaus Reder u. Claudia Selheim [Hrsg.]: Bilder, Sachen, Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. – 1. Aufl. – Regensburg: Schnell & Steiner, 2010. – 772 S.: Ill. Literaturangaben (Beiträge: *Heidrun Alzheimer*, Vorwort. 17–19; *Martin Scharfe*, Der Brennwert des Heiligen. Notizen zum Akt des Verbrennens und zur kulturellen Bedeutung des Mals. 23–32; *Mirko Breitenstein* und *Gert Melville*, Gerechtigkeit als fundierendes Element des mittelalterlichen Mönchtums. 33–42; *Fred G. Rausch*, Konfessionelle Streit– und Lehrschriften aus dem frühneuzeitlichen Bamberg. Leben und Werk des Franziskaners Michael Anisius († 1601). 43–66; *Alois Schneider*, Kriegserfahrung und praxis pietatis. Die Reichsstadt Überlingen im Dreißigjährigen Krieg. 67–81; *Konrad Bedal*, Die »Wies« in Franken. Zur Figur des gegeißelten Heilands aus einer Kapelle in Rodheim bei Uffenheim. 82–90; *Michael Rüdiger*, Heiliggrab hundertfach. Eine Ergänzung des Kultstätten-Katalogs von Nachbauten des Heiligen Grabes im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. 91–100; *Monika Kania-Schütz*, Ein Miniaturheiliggrab im Freilichtmuseum Glentleiten. 101–118; *Gertrud Benker*, Der »wachsende Fels von Usterling und sein heilkräftiges Rinnsal. 119–124; *Hartmut Kühne*, Der Beginn theologischer Deutungen von Heilwasser im deutschen Luthertum. 125–139; *Wolfgang Schneider*, Außerordentliche Guttaten. Anmerkungen zu Mariahilfbildern im Bistum Würzburg. 140–148; *Walter Pötzl*, Die Mirakel eines schwäbischen Dorfes. Das Beispiel Gabelbach. 149–158; *Heinz-Peter Mielke*, Das religiöse Bildprogramm des Frankfurter Druckhauses E. G. May Söhne. 159–164; *Michael Prosser-Schell*, Wallfahrten als Ereignisse der kulturellen Selbstbehauptung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Baden und Württemberg (1946–1952). 165–172; *Andrea K. Thurnwald*, Der Riesenchristus. Ein Spektakel um Religion und Kommerz. 173–188; *Rainer Alsheimer*, Ein langer Weg: Von Walldürn nach Franken. 189–198; *Horst Brunner*, Das »Lindenlied« Walthers von der Vogelweide. Bemerkungen zur Interpretation. 201–206; *Hans-Joerg Uther*, Zur Rezeption der Memorabilia des Valerius Maximus vom Mittelalter bis in die Neuzeit. 207–216; *Gábor Tüskés*, Mythisierung und Märchenrequisiten in der ungarischen Versbearbeitung des Fortunatus. 217–232; *Nils-Arvid Bringéus*, Südschwedische Wandbehangmalerei des 17. und 18. Jahrhunderts aus narrativer Sicht. 233–240; *Heinrich L. Cox* und *Jurjien van der Kooi*, Wellerismen als Reduktionsstufe von Erzähltypen. Erzählungen und Anekdoten in der niederländischen, friesischen und flämischen Überlieferung. 241–253; *Ines Köhler-Zülch*, Vor Baedeker, Grieben und Meyer. Zur Geschichte der Reiseliteratur am Beispiel Harz. 255–268; *Sabine Doering-Manteuffel*, Über das Nachtwandeln. Ein Streifzug durch das enzyklopädische Wissen der Neuzeit. 271–280; *Martha White Paas*, The Early Modern Popular Press and Economic History. Broadsheets as a Primary Source. 281–286; *John Roger Paas*, The Use of the Popular Press To Influence Domestic and Foreign Opinion. Dutch Broadsheets From the Year of Disaster, 1672. 287–292; *Hermann Bausinger*, »Moralische Gedichte«. 293–298; *Wolfgang Seidenspinner*, Die »Volcks Maehrgen« des Obersten Medicus. Zu Erzählforschung und Erzählproduktion zwischen Aufklärung und Romantik. 299–309; *Walter Har-*

tinger, »Fränkische« Streuobstwiesen in der Oberpfalz? 311–322; *Ruth Kilian*, Wegbereiter des Fortschritts in bäuerlichen Haushalten. 323–336; *Rolf Wilhelm Brednich*, Das Gänsespiel. Neues zu einem Klassiker der europäischen Spielkultur. 339–348; *Günter Dippold*, Kostümkundliches zur Nothelfer-Erscheinung von 1446. 349–350; *Gerdi Maierbacher-Legl*, Bemalte siebenbürgische Möbel aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Die Henndorfer Truhen – Erfassen – Erschließen – Erhalten. 351–362; *Erich Schneider*, Schweinfurter Goldschmiede zur Reichsstadtzeit. 363–374; *Frank Matthias Kammel*, Das Zimmerkenotaph für Johannes Bepler. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur in Nürnberg um 1800. 375–388; *Gertraud Zull*, »Gewerkskunst« und ländliches Schnitzergewerbe. Ein »zeitgemäßer Stil« als ästhetisches Programm für die Berchtesgadener und Oberammergauer Güterproduktion in den 1850er Jahren. 389–399; *Roland Halbritter*, Gestickte Sprüche fürs Heim. Populärer Wandschmuck auf Papierkanevas und die Haussegenindustrie. 400–411; *Klaus Reder*, Missionssammeldosen. Eine sachvolkskundliche Betrachtung der sogenannten Nickneger. 413–424; *Helge Gerndt*, Überlegungen zu einer Theorie visueller Kultur. 427–438; *Josef H. Schopf*, Mit schönen Figuren, hübsch gemalt, Gaukelweise und alter Weiber Fabel. Zeitgenössische Beurteilungen der Buchillustration in der Inkunabel- und Frühdruckzeit. 439–449; *Helmut Ottenjann*, Gedruckte und handgefertigte »Vorschriften« seit der Frühneuzeit. Dokumente alemannischer, ostfriesischer und deutsch-amerikanischer Schulbildung in der Stadt und auf dem Lande. 450–466; *Dagmar Stonus*, Die Galerie lebender Bilder im Album eines Amateurfotografen aus Michelbach im Kahlgrund. 467–480; *Claudia Selheim*, Ein Kirchtag in Tirol. Das Innsbrucker Trachtenfest von 1894 und seine Fotografien. 481–490; *Karin Walter*, Von Heinrich Zille und S.M.S. Möwe. Fotopostkarten und ihre Entstehungshintergründe. 491–498; *Günter Hess*, Dauthendeys Bilder. Von Domenichino zu Edvard Munch. 499–510; *Jochen Ramming*, Graffiti als Ur- undVolkskunst. Die Anfänge der Malerei in kunsttheoretischen Konzepten des 20. Jahrhunderts. 511–521; *Sigrid Nagy*, Nimm, betrachte, lies und merke! Kleine evangelische Drucke vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. 523–534; *Hildegard Heidelmann*, Neues von der Beichtfront. Beichtstühle auf Karikaturen aus Unterfranken. 535–538; *Nikolaus Gussone*, Die Anfänge der Diözesanmuseen im Zeugnis ihrer Initiatoren. 541–552; *Bettina Keß*, Ignorieren, renovieren, dekonstruieren? Überlegungen zum Umgang mit »Volkskunde-Abteilungen« in Museen. 553–558; *Armin Griebel*, Heimathymnen. Zur Instrumentalisierung eines populären Liedes im 20. Jahrhundert. 559–570; *Klaus Guth*, Aus Franken in die Neue Welt. Alexander von Humboldt (1769–1859) als Ethnograph und Naturforscher. 571–577; *Stefan Kummer*, Kunstgeschichte als Heimatkunde. Ein Bericht Fritz Knapps über eine »heimatkundliche Studienfahrt durch Mainfranken« im Jahre 1920. 578–588; *Heinz Schilling*, Heimat und Globalisierung. Skizzen zu einem ausgreifenden Thema. 589–606; *Manfred Seifert*, »Naturschutz« als historische Kategorie? Forschungsperspektiven zur Interpretation kultureller Umweltverhältnisse. 607–617; *Matthias Wagner*, Der Deutsche Lyceum-Club in Berlin. Aspekte zur Gleichschaltung 1933–1937. 619–632; *Eva Heller-Karneth*, Gut katholisch. Gau-Bickelheim und der Aufstieg des Nationalsozialismus im Alzeyer Land. 633–644; *Klaus Roth*, Zwischen osmanischem Erbe und Europäischer Union. Vom Umgang mit historischen Mythen in Südosteuropa. 645–656; *Ruth-E. Mohrmann*, Der feine Griff zum Glas. Zur Anatomie einer frühneuzeitlichen Handgeste. 659–672; *Erich Wimmer*, Von Tanzverboten und Ball-

ordnungen zur Disco. Würzburger Quellen zur Sozialgeschichte des Tanzes. 673–683; *Karl Borromäus Murr*, Zur bürgerlichen Mentalität im Kaiserreich. Das Beispiel der fränkischen Stadt Weißenburg in Bayern. 685–696; *Stefan Janson*, Elite contra Öffentlichkeit? Zum Selbstverständnis von Stefan Georges »Maskenzügen« in der Münchner Faschingstradition um 1900. 697–704; *Monika Ständecke*, »Eine Generalprobe gab es nicht!« Beitrag zur Dramaturgie des Münchner Oktoberfestzuges im 20. Jahrhundert. 705–716; *G. Ulrich Großmann*, Fachwerkhäuser als »Runenhäuser«. Zur Geschichte eines ideologischen Missbrauchs. 717–726; *Alois Döring*, Die Strohhalmkrippe. Adventspädagogik im Wandel. 727–740; *Inge Weid*, »Zur Büchsenmacherei«. Annäherung an einen Rügebrauch. 741–752; *Notker Hammerstein*, Wolfgang Brückner – aus der Frankfurter Zeit. 753–760)

Bauer, Helmut: Barockes Leben vor 300 Jahren. Zu Gast bei Familie Prandtauer. Dieser Kinderkatalog erscheint anläßlich der Ausstellung »Jakob Prandtauer – Leben im Barock«, 9.05.2010–26.04.2011. – St. Pölten: Niederösterreichische Museum Betriebs GmbH, 2010. – 47 S.: zahlr. Ill.

Bedal, Konrad, Andrea K. Thurnwald [Hrsg.]: Museum Kirche in Franken. Museumshandbuch. Zusammengestellt und bearbeitet von Stephanie Böß. – Bad Windsheim: Verlag Fränkisches Freilandmuseum, 2009. – 248 S.: zahlr. Ill. – (Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandmuseums; 057). Literaturangaben

Beitl, Matthias [Red.]: Der 1. Mai. Die Verlagsbeilage der Wiener Zeitung erscheint anlässlich der Ausstellung »Der 1. Mai. Demonstration, Tradition, Repräsentation« vom 30. Mai – 12. September 2010 im Österreichischen Museum für Volkskunde. Ein Gemeinschaftsprojekt vom Österreichischen Museum für Volkskunde, Verein für Geschichte der Arbeiterbewegung und Verband Österreichischer Gewerkschaftlicher Bildung. – Verlagsbeilage zur Wiener Zeitung. – Wien: Wiener Zeitung GmbH, 2010. – 29 S.: zahlr. Ill.

Blackshaw, Gemma und Leslie Topp[Hrsg.]: Madness & Modernitiy. Kunst und Wahn in Wien um 1900. Eine Ausstellung im Wien Museum Karlsplatz, 21. Jänner 2010 bis 2. Mai 2010. – 1. Aufl. – Wien: Brandstätter [u.a.], 2009. – 164 S.: zahlr. Ill. – (Sonderausstellung des Wien Museums; 362). – Literaturangaben

Branch, Michael [Hrsg.]: Defining self. Essays on emergent identities in Russia seventeenth to nineteenth centuries. – Helsinki: Finnish Literatur Society, 2009. – 643 S. – (Studia Fennica: Ethnologica; 010). Literaturangaben

Bringéus, Nils-Arvid: Carl Wilhelm von Sydow, a swedish pioneer in folklore. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2009. – 272 S. – (FF Communications; 295). Literaturverz. S. 257–266. – Bibliogr. C.W. von Sydow S. 235–256

Brückner, Wolfgang: Die Sprache der christlichen Bilder. – Nürnberg: Verl. des Germanischen Nationalmuseums, 2010. – 224 S.: zahlr. Ill. – (Kulturgeschichtliche Spaziergänge im Germanischen Nationalmuseum; 12) (Jahresgabe für die Mitglieder und Förderer des Germanischen Nationalmuseums; 2009). Literaturverz. S. 216–223

Brückner, Wolfgang: Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Nachträge II. – Würzburg: Bayerische Blätter für Volkskunde, 2010. – 488 S.: Ill. – (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte; 088,3) (Volkskunde als historische Wissenschaft: gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner; 014). ISSN 0721–068X

Dewald, Christian u.a. [Hrsg.]: Die Kunst des Einzelbilds. Animation in Österreich – 1832 bis heute. – Wien: Filmarchiv Austria, 2010. – 400 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben

Doktoratskolleg Galizien [Hrsg.]: Galizien. Fragmente eines diskursiven Raums. – Innsbruck [u.a.]: StudienVerlag, 2009. – 232 S.: graf. Darst. Literaturangaben

Fieder, Matthias [Hrsg.]: Flüssiges Brot. Bier, Brauereien und Wirtshäuser in Schwaben. Begleitheft zur Ausstellung im Schwäbischen Volkskundemuseum Oberschönenfeld vom 21. März bis 10. Oktober 2010. Mit Beiträgen von Simone Herde u.a.. – Oberschönenfeld: Schwäbisches Volkskundemuseum, 2010. – 84 S.: zahlr. Ill., Kt. – (Schriftenreihe der Museen des Bezirks Schwaben; 043). Literaturangaben

Fingernagel, Andreas [Red.]: Wenzel von Böhmen – Heiliger und Herrscher = Kníže Václav – svetec a panovník ceské zeme = Wenceslas of Bohemia – Saint and Sovereign. Diese Publikation erscheint anlässlich der gleichnamigen Ausstellung im Prunksaal der Österreichischen Nationalbibliothek vom 27.11.2009 bis 31.1.2010 und im Nationalmuseum Prag (Národní Muzeum) vom 24.3. bis 2.5.2010. Mit Beiträgen von Maria Theisen u. Monika Kiegler-Griensteidl. – 1. Aufl. – Wien: Brandstätter, 2009. – 187 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 184–185. – Text i. dt., tschech. u. engl.

Fischer, Antje Marthe u. Claudia Schönfeld: Triennale des Norddeutschen Kunsthandwerks 2009. Ruth Löbe – Preisträgerin des Kunsthandwerkerpreises 2009 – Textil. Sigrid Grote – Preisträgerin des Innovationspreises für Kunsthandwerk 2009 – Keramik. 14. Juni bis 30. August 2009 Staatliches Museum Schwerin, Kunstsammlungen, Schlösser und Gärten, Ausstellung auf Schloss Güstrow; 20. September bis 6. Dezember 2009 Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen Schloss Gottorf, Schleswig. – Schwerin, 2009. – 129 S.: zahlr. Ill.

Fuchs, Leonie: Räume zurechtgemacht und zurechtgelebt. Eine empirische Studie zur schulischen Raumkultur. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2010. – II, 196 S.: Ill. – (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts; 038). Literaturverz. S. 187–195. – Zugl.: Tübingen, Univ., Magisterarb., 2008

Gärtner-Horvath, Emmerich [Projektleitung]: Mri Historija. Lebensgeschichten Burgenländischer Roma. – Kleinbachselten: Roma-Service, [2009]. – 15 Hefte + 15 DVD. – (d|ROM|a: Sonderreihe; 1/15–15/15). – ISSN 2075–6976

Geretti, Alessio, Serenella Castri: Potere e la Grazia. I Santi Patroni d'Europa. Katalog zur Ausstellung in Rom, Palazzo Venezia, v. 7. 10. 2009 – 31. 1. 2010. – Milano [u.a.]: Skira [u.a.], 2009. – 269, XL S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 251–269

Goduli-Wecławowicz, Rózy [Red.]: Miasto w obrazie, legendzie, opowieści... Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2008. – 252 S.: Ill., Kt. – (Archiwum etnograficzne; 048). Literaturangaben

Gonseth, Marc-Olivier, Bernard Knodel u. Serge Reubi [Hrsg.]: Retour d'Angola. Exposition 06.12.2007 – 31.12.2012. – Neuchatel: Musée d'ethnographie, 2010. – 340 S.: zahlr. Ill., Kt. Literaturangaben

Gonseth, Marc-Olivier, Yann Laville, Grégoire Mayor [Hrsg.]: Helvetia Park. Exposition 05.09.2009 – 16.05.2010. – Neuchatel: Musée d'ethnographie, 2010. – 370 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben. – Text franz. u. dt., teilw. ital.

Grabner, Elfriede: Sankt Leonhard als »Steirischer Nothelfer«. Ein lange als verschollen geglaubtes Mirakelbuch und seine Wunderberichte aus dem 15. und 17. Jahrhundert. In: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark. – 100(2009). S. 185 – 200: Ill. Literaturangaben

Groiß, Franz, Birgit Streiter, Christian Vielhaber, Hubert Philipp Weber: Maria lactans. Die Stillende in Kunst und Alltag; [dieses Buch ist entstanden als Begleitbuch zur Son-

derausstellung »Maria lactans – Die Stillende in der Kunst« im Wiener Dom- und Diözesanmuseum]/Groiß, Franz ... – Wien: Wiener Dom-Verlag, 2010. – 126 S.: zahlr. Ill., graf. Darst. Literaturverz. S. 126

Hess, Sabine und Maria Schwertl [Hrsg.]: München migrantisch – migrantisches München. Ethnographische Erkundungen in globalisierten Lebenswelten. – München: Utz, 2010. – 207 S. – (Münchner ethnographische Schriften; 005). Literaturangaben

Höhns, Ulrich [Red.]: Heinrich Moldenschardt 1839 – 1891. Stilvolle Architektur in Schleswig-Holstein. – 1. Aufl. – Heide: Boyens, 2009. – 159 S.: zahlr. Ill. – (Schriftenreihe des Schleswig-Holsteinischen Archivs für Architektur und Ingenieurbaukunst; 7). Literaturangaben

Honold, Marianne u. Oliver Seifert: Alles koscher. Das Brot der Juden. Eine Publikation anlässlich der Ausstellung »Alles koscher – Das Brot der Juden« im Museum der Brotkultur, Ulm vom 29. März bis zum 16. August 2009. – Ulm: Museum der Brotkultur, 2009. – 48 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 49

Johler, Reinhard, Freddy Raphaël, Claudia Schlager u. Patrick Schmoll [Hrsg.]: Zwischen Krieg und Frieden. Die Konstruktion des Feindes. Eine deutsch-französische Tagung. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2009. – 369 S.: zahlr. Ill. – (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts; 037). – Literaturangaben

Kamocki, Janusz u.a. [Red.]: Polska – Słowacja. pogranicze kulturowe i etniczne. – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2009. – 264 S.: Ill., graf. Darst., Notenbeisp. – (Archiwum etnograficzne; 049). Literaturangaben

Kleinmanns, Joachim [Hrsg.]: Friedrich Ostendorf – Bauten und Schriften. Kolloquium des Arbeitskreises für Hausforschung e.V. (AHF) und des Südwestdeutschen Archivs für Architektur und Ingenieurbau (SAAI) am 13. Februar 2009 in Karlsruhe. Hrsg. im Auftrag des Südwestdeutschen Archivs für Architektur und Ingenieurbau (saai) und des Arbeitskreises für Hausforschung e. V. (AHF). – Salzburg [u.a.]: Müry Salzmann, 2010. – 111 S.: zahlr. Ill. – (Schriften des Südwestdeutschen Archivs für Architektur und Ingenieurbau (SAAI) am Karlsruher Institut für Technologie (KIT); 1). Literaturangaben

Klieber, Rupert: Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie, 1848–1918. – Wien [u.a.]: Böhlau, 2010. – 294 S.: zahlr. Ill., Kt. Literaturverz. S. 253–284

Köb, Edelbert u.a. [Hrsg.]: Zwischenzonen – la Colección Jumex, Mexiko. 16:10:09 – 07:03:10. – Ecatepec de Morelos: Fundación/Colección Jumex, 2009. – 291 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben. – Text dt., engl. und span.

Kocka, Jürgen [Hrsg.]: Work in a modern society. The german historical experience in comparative perspective. – New York [u.a.]: Berghahn, 2010. – VII, 221 S.: graf. Darst. – (New german historical perspectives; 3). Literaturangaben. – Literaturverz. S. [183]–213

Kraft, Hartmut: Bis zuletzt. Neun Zwischenräume für Kunst, Kultur und Religion. Katalog zur Ausstellung vom 25.07. – 11.10.2009 Museum für Sepulkralkultur, Kassel. – Kassel: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V., 2009. – 112 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 100

Kunz-Ott, Hannelore, Susanne Kudorfer, Traudel Weber [Hrsg.]: Kulturelle Bildung im Museum. Aneignungsprozesse – Vermittlungsformen – Praxisbeispiele. Dokumentation der Fachtagung »Bildung – Was sonst! Aneignungsprozesse und Vermittlungsformen

in Museen« veranstaltet vom Bundesverband Museumspädagogik e.V. in Kooperation mit dem Deutschen Museum, 6. bis 8. November 2008 in München. – Bielefeld: transcript, 2009. – 199 S.: Ill. – (Kultur- und Museumsmanagement). Literaturangaben

Lehnert, Katrin: »Arbeit, nein danke«!? Das Bild des Sozialschmarotzers im aktivierenden Sozialstaat. – München: Utz, 2009. – 117 S.: Ill. – (Münchner ethnographische Schriften; 003). Literaturverz. 102–116. – Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Magisterarbeit, 2006

Lüders, Imke: Der Tod auf Samt und Seide. Todesdarstellungen auf liturgischen Textilien des 16. bis 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum. – Kassel: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V., 2009. – 267 S.: zahlr. Ill. – (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur; 014). Literaturverz. S. 251–265

Maderthaner, Wolfgang u. Michaela Maier [Hrsg.]: Acht Stunden aber wollen wir Mensch sein. Der 1. Mai. Geschichte und Geschichten. Erscheint in Zusammenhang mit einer vom Österreichischen Museum für Volkskunde, dem Verein für Geschichte der Arbeiterbewegung und dem Verband österreichischer gewerkschaftlicher Bildung veranstalteten Ausstellung »Der 1. Mai. Demonstration, Tradition, Repräsentation«. – Wien: Edition Rot, 2010. – 255 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben (Aus dem Inhalt: *Kathrin Pallestrang*, Die Erfindung einer Tradition. 18–22; *Birgit Johler*, Ganz Deutschland unter dem Maibaum. 116–121; *Matthias Beitl*, 1. Mai 1949 – Vorspiel zum Freiheitsspiel. 136–143; *Herbert Justnik, David Schrittesser*, Euromayday. 228–233)

Neumann, Wolfgang [Red.]: Muslime in deutscher Erde. Sterben, Jenseitserwartung und Bestattung. Fachtagung am 22. Februar 2008. – Kassel: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V., 2009. – 114 S.: zahlr. Ill. – (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur; 015). Literaturangaben

Olsson, Pia u. Helene Ruotsala [Hrsg.]: Gendered rural spaces. Helsinki: Finnish Literatur Society, 2009. – 158 S.: Ill. – (Studia Fennica: Ethnologica; 012). Literaturangaben

Petrakovičová, Agáta: Heřman Landsfeld. Majster a znalec hrnčiarskej a džbankárskej výroby. – Modra: Modranská Beseda v spolupráci so SNM-Múzeum L'udovita Štúra v Modre, o. J. – 99 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 98–99

Rebel, Hermann: When women held the dragon's tongue and other essays in historical anthropology. – New York [u.a.]: Berghahn, 2010. – XIX, 309 S. Literaturverz. S. [281]–29

Retterath, Hans-Werner [Hrsg.]: Kommunale Partnerschaften zwischen West und Ost. Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde vom 7. bis 9. November 2007. – Freiburg im Breisgau: Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, 2009. – 285 S.: Ill. – (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde; 011). Literaturangaben

Richter, Dieter: Der Süden. Geschichte einer Himmelsrichtung. – Berlin: Wagenbach, 2009. – 218 S.: Ill. Literaturverz. S. 205–213

Rodrigues de Areia, Manuel Laranjeira u. Roland Kaehr: Collections d'Angola 2: les masques. – Neuchatel: Musée d'ethnographie, 2009. – 236 S.: zahlr. Ill. – (Collections du MEN; 007). Literaturverz. S. 223–229

Rösch, Paul u.a. [Hrsg.]: Der mit dem Bart ... L'Andreas Hofer del turismo. Katalog zur Sonderausstellung 2009 vom 3. April – 15. November 2009 in der Remise von Schloss Trauttmansdorff. Hrsg. v. Tourismusmuseum Schloss Trauttmansdorff – Touriseum

Meran. – Meran: Touriseum, 2009. – 136 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben. – Text dt. und ital.

Schmid-Egger, Christine [Red.]: Alles Qualität ... oder was? »Wege zu einem guten Museum«. 15. Bayerischer Museumstag, Ingolstadt 22. – 24. Juli 2009. – München: Landesstelle für nichtstaatliche Museen, 2010. – 55 S.: Ill., graf. Darst.

Schneider, Ingo, Oliver Haid, Reinhard Bodner, Martin Steidl [Hrsg.]: Grenzgänge. Orte des Durch- und Übergangs in der »Europaregion Tirol«. – Innsbruck [u.a.]: Studien Verlag, 2009. – 317 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben. – Literaturverz. S. 295–307

Schwab, Christiane: Entdeckung des Alltags zwischen Aufklärung und Romantik. Letters from Spain (1822) von José María Blanco White. – München: Utz, 2009. – 119 S. – (Münchner ethnographische Schriften; 004). Literaturverz. 108–119. – Zugl.: München, Ludwigs-Maximilians-Univ., Magisterarbeit, 2007

Selbmann, Rolf: Eine Kulturgeschichte des Fensters von der Antike bis zur Moderne. – Berlin: Reimer, 2010. – 221 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 217–218

Stadtlbauer, Johanna: Projekt Selbstverwirklichung? Lebensentwürfe von ÖsterreicherInnen in Neuseeland/Stadtlbauer, Johanna. – Berlin: Mana, 2010. – 175 S.: Ill. – (Ethnologie & globales Leben). Literaturverz. S. 160–169

Stummerer, Sonja und Martin Hablesreiter: Food design XL. Fotos von Ulrike Köb und Ludwig Löckinger. – Wien [u.a.]: Springer, 2010. – 348 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 346–347

Vavra, Elisabeth [Hrsg.]: Jakob Prandtauer. Leben im Barock. Dieser Katalog erscheint anläßlich der gleichnamigen Ausstellung im Landesmuseum Niederösterreich, St. Pölten (8. Mai 2010 bis 26. April 2011). – St. Pölten: Niederösterreichische Museum Betriebs GmbH, 2010. – 152 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben

Zelger, Peter: Bräuche prägen das Jahr. – Brixen: A. Weger, 2008. – 93 S.: zahlr. Ill. ISBN 978-88-88910-66-6

Internationale Zeitschriftenschau

Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für Europäische Ethnologie. Heft 4 [Thema: Grau], 2009. – Beiträge: *Hannelore Schlaffer*: Die Dauer der Vergänglichkeit. Eine kleine Betrachtung über die »Nicht-Farbe« Grau. 25–28; Wolfgang Müller-Funk: Die Farbe Grau. 29–42; *Orvar Löfgren*: Domestic Microdramas. Everyday Life as Routine and Chaos. 43–54; *Kathrin Bonacker*: Dem Grau gegenüber. Zur alltäglichen Verwendung eines unbeachteten Kontrasts. 55–68; *Margret Haider*: Tanz im Fußgängertunnel. Zur Wirkmacht des modernen Untergrunds. 69–82; *Malte Borsdorf*: Urbane Dinge. Mülltheoretische Überlegungen zu Berlin Marzahn. 83–97; *Burkhart Lauterbach*: Die graue Welt der Angestellten. Eine bunte Revue? 98–111; *Annegret Waldner*: »Die ganze Welt ist himmelblau«. Die Farbe Grau im Deutschen Schlager von 1930 bis 1949. Ein Erklärungsversuch. 112–118; *Burghart Häfele*: Das Feldgrau der Uniform. Eine Spurensuche. 119–131; *Peter Kneissl*: Das reformierte Grau. Vom Schwarzen Habit

der Benediktiner zur grauen Kutte der Kartäuser. 132–139; *Marina Hilber*: Agieren im Graubereich der Professionen. Professionalisierungskonflikte zwischen Hebammen und Wundärzten in einer Tiroler Pfarre des 19. Jahrhunderts. 140–147.

Der Vierzeiler. 30. Jahrgang, 2010, Heft 1. – Themenheft: Die Hochzeit.

Historische Anthropologie. 18. Jahrgang, 2010, Heft 1. – Aufsätze: *Eva Labouvie*: Himmelskörper – Menschenkörper – Frauenkörper. Die Ordnung des Kosmos und die Verortung der Geschlechter in den Wissenschaften des 16. bis 19. Jahrhunderts. 1–24; *Norbert Schindler*: Korsischer Exodus. Auf den Spuren der mediterranen Mobilität am Beispiel der Geschichte der Griechenkolonie von Cargèse. 25–68; *Martin Baumeister*: »Berliner Witz« oder der Eigensinn der Großstadt. 69–87; *Jens Wietschorke*: »Ins Volk gehen!« Zur kulturellen Logik der Volksfreundschaft im deutschen Bildungsbürgertum vor 1933. 88–119. Neben kleineren Beiträgen und Rezensionen enthält dieser Band einen Nachruf auf Utz Jeggle von *Johanna Rolshoven*: Die Methodik des Lebens. Zum Tod von Utz Jeggle. 157–159. [0942–8704]

Mach. Magazin für Technikgeschichte. 1(2010). – Neue, einmal jährlich erscheinende Zeitschrift, hrsg. von Ute Streitt, Magdalena Wieser und Manuel Schilcher. Medieninhaber: Land Oberösterreich, OÖ. Landesmuseen, Direktor Mag. Dr. Peter Assmann. Hauptthema dieses Heftes: Industriearchäologie. [ISBN 978-3-85474-221-0]

Schweizer Volkskunde. Korrespondenzblatt der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. 100 Jg., 2010, Heft 1. Dieses Heft ist der Ehre gewidmet. Anschließend einer Begriffsbestimmung beschäftigt man sich mit dem aktuellen Ehrverständnis, der Berufsehre, der Ehre nach dem Tod, nähert sich dem asiatischen Ehrbegriff an und schaut nach, was es mit der Ehre einen Nobelpreis zu erhalten auf sich hat. [ISSN 1420–4185]

Vokus. 18. Jahrgang, 2008, Heft 2. – Micheal Annoff, Beate Binder, Charlotte Räuchle, Svenja Reinke [Hrsg.]: Eine Grenze Erfahren. 19. Jahrgang, 2009, Heft 1. – Aufsätze: *Klaus Schönberger*: »Jeder will doch Geld haben ...« Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Anmerkungen zur Geschichte und Gegenwart des Bankraubs. 5–14; *Sonja Windmüller*: An der Nase geführt. Perspektiven auf das Phänomen »Tanzbär« (und zugleich auch auf den Tanz). 17–36; *Adrian Anton*: Der arme Tod: Armut und Bestattungskultur. 37–55; *Svenja Reinke, Lina Nikou*: Wer, wie, was .. ist eigentlich STiNE? 57–62.

Volkskunde in Rheinland-Pfalz. 24. Jg., 2009. – Dieses Heft ist dem am 2. Oktober 2008 verstorbenen Günter Wiegelmann gewidmet. Neben diversen Aufsätzen und den Berichten über abgeschlossene Magisterarbeiten an der Mainzer Universität finden sich folgende Beiträge zum Gedenken an Günter Wiegelmann: *Ruth-E. Mohrmann, Reinhard Johler, Michael Simon*: Trauerreden. 5–10; *Frank Roeb*: Die »Ära Wiegelmann« in Mainz. Erinnerungen eines Schülers an die Jahre 1968–1971. 11–29; *Arnold Beuke, Michael Schimek*: Lebensgeschichtliches Interview mit Günter Wiegelmann. 30–52. [ISSN 0938-2964]

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Thomas Brune M.A.
Landesmuseum Württemberg
Schillerplatz 6, D-70173 Stuttgart
thomas.brune@landesmuseum-stuttgart.de

Dr.in Bettina Habsburg-Lothringen
Museumsakademie Joanneum Graz
Universalmuseum Joanneum
Mariahilferstraße 2-4, A-8020 Graz
bettina.habsburg-lothringen@museum-joanneum.at

Dr.in Michaela Haibl
Vogelmauer 19, D-86952 Augsburg
michaela.haibl@univie.ac.at

Mag.a Eva-Maria Knoll
Institut für Sozialanthropologie –
ISA Zentrum Asienwissenschaften
und Sozialanthropologie
Österreichische Akademie der
Wissenschaften
Prinz-Eugen-Straße 8-10, A-1040 Wien
eva-maria.knoll@oeaw.ac.at

Mag.a Katharina Krenn
Schloss Trautenfels
Universalmuseum Joanneum
Trautenfels 1, A-8951 Trautenfels
katharina.krenn@museum-joanneum.at

Dr.in Nikola Langreiter
Institut für Geschichtswissenschaften
und Europäische Ethnologie
Universität Innsbruck
Fach Europäische Ethnologie
Innrain 52, A-6020 Innsbruck
nikola.langreiter@uibk.ac.at

Dr.in Karin Leitner-Ruhe
Universalmuseum Joanneum
Alte Galerie
Eggenberger Allee 90, A-8020 Graz
karin.leitner-ruhe@museum-joanneum.at

Mag.a Ursula Mindler
Centrum für Jüdische Studien
Karl-Franzens-Universität Graz
Attemsgasse 8/II, A- 8010 Graz
ursula.mindler@uni-graz.at

Wolfgang Otte
Schloss Trautenfels
Universalmuseum Joanneum
Trautenfels 1, A-8951 Trautenfels
wolfgang.otte@museum-joanneum.at

Mag.a Kathrin Pallestrang
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19, A-1080 Wien
kathrin.pallestrang@volkskundemuseum.at

HRin Dr.in Margot Schindler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19, A-1080 Wien
margot.schindler@volkskundemuseum.at

Prof. Dr. Markus Tauschek
Seminar für Europäische Ethnologie/
Volkskunde der
Christian-Albrechts-Universität Kiel
Olshausenstrasse 40, D-24098 Kiel
tauschek@volkskunde.uni-kiel.de

Dr. Johann Verhovsek
Institut für Volkskunde und
Kulturanthropologie der
Karl-Franzens-Universität Graz
Attemsgasse 25/I, A-8010 Graz
johann.verhovsek@uni-graz.at

Vorwort: Ist das jüdisch?
Die Jüdische Volkskunde in historischer Perspektive

Birgit Johler und Barbara Staudinger

»Ist das jüdisch?« – diese Frage formulierte bewusst etwas provokant die Beweggründe für eine Tagung, die die historische Forschungsrichtung der Jüdischen Volkskunde neu ins Blickfeld nehmen, aktuelle Forschungen und Fragestellungen beleuchten, aber auch Positionen und Perspektiven für die Zukunft diskutieren wollte. Gerade in der Zusammenführung von Vergangenem und Gegenwärtigem lag für uns die Chance, Impulse für zukünftige Forschungen zu gewinnen – auch im Sinne eines Nachholbedarfs. Die Beschäftigung mit jüdischer Kultur in der deutschsprachigen volkskundlichen Wissenschaft ist nach wie vor auf wenige Institutionen oder Personen beschränkt. Institutionell ist hier insbesondere das Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft mit einer kontinuierlichen Betrachtung und Analyse jüdischer Kultur in Deutschland im Rahmen des als »Jüdische Studien« gekennzeichneten Forschungs- und Lehrschwerpunktes hervorzuheben.[1] Dafür sollen Utz Jeggle und – gerade für eine Beschäftigung mit der historischen Jüdischen Volkskunde – Christoph Daxelmüller stellvertretend für alle weiteren Personen genannt werden. Jenseits volkskundlich-kulturwissenschaftlicher universitärer Einrichtungen haben sich in den letzten Jahren jedoch Zentren und Institute herausgebildet, die interdisziplinär ausgerichtet forschungsleitende Lehre zu jüdischer Geschichte und Kultur sowie zu jüdischer-nichtjüdischer Beziehungsgeschichte an-

1 Siehe hierzu die im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. herausgegebene Publikation: Jüdische Studien am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (=Tübinger Korrespondenzblatt, 54). Tübingen 2002.

bieten.[2] Im anglo-amerikanischen Raum ist diese seit den 1990er Jahren als *Jewish Cultural Studies* akademisch breiter verankert.[3]

Die Jüdische Volkskunde als wissenschaftliche Disziplin wurde durch den Hamburger Rabbiner Max Grunwald um 1900 begründet. Als Reaktion auf die veränderten Lebenssituationen, auf den (auch krisenhaft empfundenen) Wandel der Werte und Normen in der jüdischen Gesellschaft suchte sie, »Jüdisches« vor dem Untergang zu bewahren und das Judentum in der neuen Zeit neu zu verorten. Der wissenschaftlich-kategorisierende Blick der jüdischen (aber auch der nichtjüdischen) Volkskunde formulierte, was »jüdisch« war, sammelte und archivierte Rituale und Bräuche, nicht zuletzt um sie, in der gleichen Intention wie die jüdischen Museen, die etwa gleichzeitig gegründet wurden, in einer Zeit des Wandels jüdischen Lebens vor dem drohenden Vergessen zu bewahren. In Auseinandersetzung mit den Migrationsströmen osteuropäischer Jüdinnen und Juden in die mitteleuropäischen Metropolen versuchte nicht zuletzt die Jüdische Volkskunde durch Betonung des gemeinsamen kulturellen Erbes Einigkeit zu schaffen, sowie dem städtischen, weitgehend säkularen Judentum den Spiegel vorzuhalten. Dabei gerieten vermeintlich marginale, heute nicht mehr in diesem Kontext behandelte Themengebiete ebenso ins Blickfeld, wie zu jener Zeit aktuelle volkskundliche Fragestellungen, so etwa die Frage nach der Authentizität des Ostjudentums.

Welches Judentum das war, das nun durch die Jüdische Volkskunde erforscht und bewahrt werden sollte, auf welche (historische) Zeit dabei rekurriert wurde, mit welchen Themen dies die Jüdische Volkskunde tat (und welche Themen heute im Vordergrund stehen) und welchen persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Hintergrund die einzelnen Forscher und Forscherinnen in die Disziplin einbrachten, das sollte in der vom Institut für jüdische Geschichte Österreichs in Kooperation mit dem Österreichischen Museum für Volkskunde im November 2009 veranstalteten Tagung diskutiert werden. Die Ergebnisse des zweitägigen intensiven Austauschs mit Wissenschaftlerinnen, Wissensschaft-

2 So beispielsweise die Institute für Jüdische Studien der Universität Basel sowie der Universität Potsdam und Düsseldorf oder das Centrum für Jüdische Studien der Karl-Franzens-Universität in Graz.

3 Eine Einführung in die Entwicklung der Jewish Cultural Studies geben Daniel Boyarin, Jonathan Boyarin: Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies. Minneapolis, London 1997.

lern und Museumsfachleuten aus Deutschland, Großbritannien, Israel, Österreich, der Schweiz, Tschechien und den USA sind hier in diesem Band zusammengeführt.[4]

Christoph Daxelmüller (Würzburg) zeigt in seinem Beitrag, was Max Grunwald, der »Erfinder« der Jüdischen Volkskunde, unter seinem universalistischen Ansatz verstand und wie sich dieser auch in seiner – bis heute nicht publizierten – Kulturgeschichte des Judentums niederschlug. Grunwald war, so Daxelmüllers These, im Vergleich zu allgemeinen volkskundlichen Forschungen seiner Zeit weit voraus. Ebenfalls mit den Protagonisten der historischen Jüdischen Volkskunde beschäftigt sich *Magda Veselská* (Prag). Veselská setzt sich mit den Anfängen dieser Disziplin in den böhmischen Ländern im Spannungsfeld der unterschiedlichen Rahmenbedingungen der jüdischen Bevölkerung in Böhmen und Mähren auseinander. Neben geographischen, sprachlichen und kulturellen Aspekten berücksichtigt Veselská auch die Entwicklung der allgemeinen Volkskunde um die Jahrhundertwende. *Margot Schindler* (Wien) untersucht in ihrem Beitrag zum einen die jüdischen Sammlerinnen und Sammler am Österreichischen Museum für Volkskunde, die allerdings weniger den Interessen einer Jüdischen Volkskunde denn einer am Museum beheimateten vergleichend ausgerichteten Volkskunde folgten. Zum anderen gewährt sie Einblicke in die disparate und etliche Jahrzehnte unberücksichtigt gebliebene »Judaica-Sammlung« des Museums.

Ulrich Knufinke (Braunschweig) zeigt in seinem architekturhistorischen Beitrag unter Einbeziehung der zeitgenössischen – auch volkskundlichen – Bauforschung, wie durch Synagogenbauten der Versuch unternommen wurde, jüdische Identität zu konstruieren. Kenntnisse der Baugeschichte und Forschungen zu spezifisch jüdischen Traditionen in der Vergangenheit waren Grundlage für eine bewusste bauliche Anlehnung an historische Synagogen oder aber auch für Transformationen in zeitgenössische Gestaltungsformen. Schlussendlich sollte mit dem jeweiligen Synagogenbau eine sichtbare Vorstellung von der Eigendefinition der jüdischen Gemeinde geschaffen werden.

Mit einem nur kurze Zeit existenten Publikationsorgan aus dem Kontext jüdischer Kunst und Kultur setzt sich der Beitrag von *Naomi Feuchtwanger-Sarig* (Ann Arbor/Tel Aviv) auseinander. Feuchtwanger-

4 Die Anordnung der Beiträge folgt dem Tagungsprogramm.

Sarig untersucht den Entstehungskontext der zwischen 1922 und 1924 erschienenen Berliner Kunstzeitschrift »Rimon-Milgroim«, ihre inhaltliche Ausrichtung sowie die Ursachen für die Einstellung dieser insgesamt nur sechs Nummern umfassenden Zeitschrift. Diese war nicht nur hinsichtlich ihrer avantgardistischen Ausrichtung und bedeutenden Autorenschaft bemerkenswert, sondern auch in ihrer zweisprachigen Ausrichtung (»Rimon« als die hebräische, »Milgroim« als die jiddische Ausgabe).

Auch *Barbara Staudinger* (St. Pölten) beschäftigt sich mit einem spezifischen Publikationsorgan, den von Max Grunwald herausgegebenen »Mitteilungen für jüdische Volkskunde«. Anhand der in dieser Zeitschrift behandelten Themen arbeitet sie den »kategorisierenden Blick« der in dieser Zeitschrift vertretenen Jüdischen Volkskunde heraus, die also innerjüdische Deutungshoheit in Anspruch nahm und definierte, »was jüdisch ist«. Ebenso nimmt sie in den Blick, wie sich die Interpretation volkskundlicher Inhalte durch die neuen Kontexte, in die sie durch die Verwissenschaftlichung gestellt wurden, veränderte.

Peter Hörz (Göttingen) demonstriert am Beispiel der volkskundlich-kulturhistorischen Forschungen zu den Siebengemeinden (*Schewa Kehillot*) des Burgenlandes von ca. 1900 bis in die Zwischenkriegszeit die konkreten Interessen, die hinter diesen Arbeiten und Forschungen standen. Mit dem Bestreben, traditionelle Lebensweisen zu konservieren, Traditionen zu pflegen oder auch durch Beschreibung bzw. Darstellung von gerade noch festmachbaren oder auch schon im Verschwinden begriffenen Bräuchen, Ritualen oder Liedern wurden bestimmte Ziele verfolgt, die über ein Bewahren hinausgingen.

Eine ähnlich gelagerte Fragestellung verfolgt auch *Stefan Litt* (Jerusalem) mit seinen Ausführungen zu den ersten Editionen normativer Texte jüdischer Gemeinden (*Takkanot, Minhagim*). Litt fragt dezidiert nach der Rezeption dieser Texte durch mitteleuropäisch-jüdische Volkskundler und nach deren eventuell festmachbaren Motivationen.

Der ostjüdische ›Hype‹ ist Thema der Beiträge von *Klaus Hödl* (Graz) und *Samuel Spinner* (New York). Im Anschluss an eine Darstellung über den Entstehungskontext der Jüdischen Volkskunde diskutiert Hödl als Beispiel für den Umgang mit jüdischer »Volkskultur« heute das Konzept eines geplanten Schtetl-Museums in Israel, in dem ostjüdisches Leben »nachgespielt« und als lebendes Museum »bewahrt« werden soll. Hödl zeigt dabei, dass die für dieses *living history museum* gedachte Version eines osteuropäisch-jüdischen Lebens weniger volkskundlich-historischen

Darstellungen folgt, sondern vor allem Entsprechung in der Literatur, insbesondere in den Werken eines Scholem Aleichem, findet. Samuel Spinner hingegen setzt sich mit der literarischen (Reise-)Ethnographie des jüdisch-russischen Autors S. An-sky[5] und seiner Sicht auf das Ostjudentum auseinander.

Einen Blick nach vorn geben auf unterschiedliche Weise *Martha Keil* (St. Pölten), *Joachim Schlör* (Southampton) und *Bernhard Tschofen* (Tübingen). Keil zeigt anhand von Buß- und Versöhnungsritualen aus dem spätmittelalterlichen Aschkenas, wie Themen einer »jüdischen Volkskunde« in das Feld der *Ritual Studies* eingebunden werden können. Ganz konkret wendet sie die vier Akte des Sozialen Dramas von Viktor Turner (Bruch mit der sozialen Norm, Phase der Krise und des Konflikts, Phase der Anpassung und Phase der Reintegration) auf einen Ulmer Ehrenbeleidigungsprozess im 15. Jahrhundert an. Schlör, selbst über die Empirische Kulturwissenschaft zu den judischen Studien gelangt, stellt das Konzept von *Jewish Cultural Studies* vor und diskutiert die Chancen dieses Zugangs, gerade für die volkskundliche Wissenschaft bzw. für volkskundlich-kulturwissenschaftliche Forschungen. Bernhard Tschofen schließlich ordnet – zum Abschluss des Symposiums wie auch dieses Bandes – Disziplinen, Richtungen, Schwerpunkte wie auch Tagungsthemen und unternimmt den Versuch, aus dem Blickwinkel des Faches Themen und Orte für zukünftige volkskundliche jüdische Studien zu skizzieren.

Jüdische Volkskunde, jüdische Volkskunde oder »jüdische Volkskunde«? Die Herausgeberinnen haben die Schreibweise dieser wissenschaftlichen Ausrichtung den Autorinnen und Autoren des Bandes überlassen. Diese Uneinheitlichkeit zeigt möglicherweise eine weitere »Hypothek« (siehe den Beitrag von Bernhard Tschofen) auf, nämlich das Wissen um die Komplexität oder Schwierigkeit eines Begriffes. »Jüdisches« – was immer darunter verstanden werden mag – zu sammeln, aufzuzeichnen, zu bewahren und zu untersuchen ist Gegenstand einer jüdischen Kulturgeschichtsforschung, ob nun in ihrer historischen Konstellation, gegenwärtigen Situation oder auch in einer zukünftigen Ausrichtung, ob an Museen oder an (universitären) Forschungsinstituten betrieben. Diese Institutionen, Universitäten und Museen auf fruchtbare Weise zusammen zu bringen und über gemeinsame Inhalte und Zugänge zu diskutie-

5 Auch S. Ansky.

ren, war Ziel der Tagung; einen Impuls für weitere Diskussionen und Kooperationen zu geben, wünschen wir durch diesen Band zu erreichen. In diesem Sinne gilt unser Dank ganz besonders allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge, Gedanken und Überlegungen.

Hamburg, Wien, Jerusalem
Max Grunwald und die Entwicklung der jüdischen Volkskunde zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938

Christoph Daxelmüller

Eine Biographie in Stichworten

Max Meïr Grunwald wurde am 10. Oktober 1871 in Hindenburg (Oberschlesien; heute: Žabrže) als Sohn von Abraham Grunwald geboren.[1] Als Mitglied und Mitarbeiter der »Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde« kam er mit seinem späteren Breslauer Lehrer, dem Germanisten Friedrich Vogt, in Verbindung.[2] Er studierte am Jüdisch-Theologischen Seminar Fraenckelscher Stiftung in Breslau[3] sowie an der Universität Breslau und erarbeitete u.a. für die epochale, zwischen 1853 und 1875 erstmals erschienene 11-bändige Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte des Historikers Heinrich Graetz (1817–1891) das Stichwortverzeichnis. An

1 Max Grunwald: Ein Kapitel aus meiner Autobiographie: Die Gründung der ersten jüdischen Volkskunde-Gesellschaft. Aus dem Jiddischen übersetzt, erläutert und kommentiert von Christoph Daxelmüller. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N.F. 5, 1, 2003, S. 3–14; ders.: Kapitlekh fun an Oytobiografiye. In: YIVO Bleter 36, 1952, S. 241–251 (jiddisch); s. u.a. Christoph Daxelmüller: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meïr) Grunwald und die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9, 1999, 1, S. 133–143.

2 Brigitte Bönisch-Brednich: Volkskundliche Forschung in Schlesien. Eine Wissenschaftsgeschichte (=Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V., 68). Marburg 1994. Die Studie enthält weder Material zu Grunwald noch zur jüdischen Volkskunde.

3 Guido Kisch (Hg.): Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift. Tübingen 1963; Max Grunwald: Das Breslauer Seminar. Ein Kapitel aus einer Selbstbiographie. In: Ebd., S. 309–316.

der Universität Breslau besuchte er Seminare u.a. bei Friedrich Vogt und promovierte über den Philosophen Baruch (Benedikt) Spinoza zum Dr. phil.[4] Dies bedeutete Grunwalds erste Berührung mit dem sefardischen Judentum.

1895 trat er seine erste Stelle als Rabbiner an der neu erbauten und am 15. August 1895 eingeweihten Neuen Dammthor-Synagoge in Hamburg an.[5] Er heiratete Margarete Bloch, 1901 kam der Sohn Kurt auf die Welt. In der Neuen Freien Presse vom 26. September 1901 zeigten »Rabbiner Dr. Max Grunwald und Frau Margarete, geb. Bloch« stolz die »Geburt eines Knaben« am 19. September 1901 an.[6] Im November 1896 hatte Grunwald mit Unterstützung der Henry Jones-Loge U.O.B.B. und hier insbesondere des Mäzens Gustav Tuch (1834–1909)[7] einen Fragebogen zu Einsammlungen zur jüdischen Volkskunde verschickt und 1898 in Hamburg die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« und das »Museum für jüdische Volkskunde« gegründet.[8] 1898 erschien auch das erste Heft der »Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde«.

4 Max Grunwald: Das Verhältnis Malebranches zu Spinoza. Breslau 1892; ders.: Spinoza in Deutschland. Gekrönte Preisschrift. Berlin 1897.

5 Christoph Daxelmüller: Gesellschaft für jüdische Volkskunde. In: Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hg.), Kirsten Heinsohn (Red.): Das Jüdische Hamburg. Ein historisches Nachschlagewerk. Göttingen 2006, S. 89–90.

6 Jewish National and University Library Jerusalem [im Folgenden: JNUL], Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/XVI:2, Nr. 157.

7 Gustav Tuch (1834–1909) war u.a. Vorstand des »Vereins zur Förderung der Bodenkultur unter den Juden Deutschlands« und in zahlreichen Wohltätigkeitsvereinen tätig. Die »Henry-Jones-Loge im Unabhängigen Orden B'nai B'rith (U.O.B.B.)« ist nach dem Hamburger Heinrich Jonas benannt, der nach Amerika auswanderte, seinen Namen in Henry Jones umwandelte und dort den Orden gründete. Er sollte jüdischen Einwanderern helfen, sich in die amerikanische Gesellschaft zu integrieren, ohne die eigene Identität zu verlieren. Der Orden verbreitete sich auch außerhalb Amerikas und übernahm in den jüdischen Gemeinden vor allem kulturelle Aufgaben. In Hamburg förderte er die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« und stellte ihr Räume zur Verfügung. Zuletzt richtete die Henry-Jones-Loge sogar einen Theatersaal ein. Diesen übernahm nach 1945 die »Prinzipalin« Ida Ehre und machte ihn als Hamburger Kammerspiele weltberühmt.

8 Christoph Daxelmüller: Vergessene Geschichte. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Albrecht Lehmann, Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag (=Lebensformen, 3). Berlin, Hamburg 1988, S. 11–31; ders.: Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Arno Herzig (Hg.) in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde: Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990.

1903 wechselte Grunwald nach Wien, wo er zunächst an der Synagoge in der Turnergasse und dann am Großen Gemeindetempel in der Wiener Leopoldstadt tätig und damit in der Wiener Rang- und Hackordnung zweiter Rabbiner hinter dem Oberrabbiner in der Seitenstettengasse wurde. Der Vater seiner Ehefrau, Joseph Samuel Bloch (1850–1923), wirkte als Rabbiner in Floridsdorf und Reichsratsabgeordneter in Wien; bereits zuvor hatte er Kontakt mit der Wiener Jüdischen Gemeinde und der B'nai B'rith-Loge aufgenommen und anlässlich eines Vortrags auch Sigmund Freud kennen gelernt.[9] 1917 hatte ein Brand den Leopoldstädter Gemeindetempel schwer beschädigt, und Grunwalds Aufgabe als neuer »Hausherr« bestand nun darin, in schweren Zeiten Spenden für den Wiederaufbau einzusammeln.[10]

Mehrmals verbrachte Grunwald seinen Urlaub in Bad Nauheim in einem koscher geführten Hotel. Dorthin schrieb ihm Hugo Hepding vom Hessischen Verein für Volkskunde am 20. Oktober 1926 eine Postkarte; er bedankte sich für eine Auskunft, die Grunwald ihm gegeben hatte, und bedauerte, dass er ihn während seines Aufenthaltes in Bad Nauheim nicht in Gießen besucht habe.[11] Hepding gehörte zu den wenigen nichtjüdischen Volkskundlern, die mit Grunwald korrespondierten und sich dabei nicht nur auf den Erwerb oder den Austausch der »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde« beschränkten.[12]

1911 beteiligte sich Grunwald mit einer »Jüdischen Abteilung« an der Internationalen Hygiene-Ausstellung in Dresden.[13] Die Vorarbeit

Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung »Vierhundert Jahre Juden in Hamburg« (=Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590–1990, 2). Hamburg 1991, S. 361–382.

9 Grunwald widmet dieser Begegnung einen Abschnitt in seinen »Kapitlekh fun an Oytobiografiye« (YIVO Bleter 36, 1952, S. 241–251 [jiddisch]).

10 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/IV:1 (Index zum Zeichnungsbuch. Komité für den Wiederaufbau des Leopoldstädter Tempels).

11 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.

12 So richtet z.B. Prof. Dr. Arthur Haberlandt, Museum für Volkskunde Wien, mit Schreiben vom 22. April 1926 die Anfrage an Grunwald, ob er nicht die »Wiener Zeitschrift für Volkskunde« mit dem »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« tauschen könne; JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.

13 Christoph Daxelmüller: Wiener jüdische Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 90/XLI, 1987, S. 209–230; ders.: Jüdische Museen – Jüdisches in Museen. Anmerkungen zur Geschichte der jüdischen Museologie. In: Bernward Deneke (Hg.): Dokumentation und Darstellung der Geschichte und Kultur der Juden im Museum. Referate der Arbeitstagung der Arbeitsgruppe Kulturgeschicht-

hatte verheißungsvoll begonnen, doch je näher die Ausstellungseröffnung rückte, umso mehr häuften sich die Absagen bei auszuleihenden Exponaten und in Aussicht gestellten Sponsoren-Geldern. Lediglich sein Schwager Leon Kolb vom Wiener Jüdischen Museum, 1893 als »Gesellschaft für Sammlung und Conservierung von Kunst- und Historischen Denkmälern des Judentums« gegründet, hielt zu ihm.[14] Die Juden befürchteten im sensiblen Gebiet der Hygiene, das auch die aktuell umstrittenen Bereiche »Beschneidung« (Beschneidungsstreit) und die *Kaschrut* (Schächtverbot) umfasste, neue Stigmatisierungen. Grunwald kämpfte sich durch. Der Erfolg der Ausstellung rückte ihn und sein Projekt in den Mittelpunkt des internationalen öffentlichen Interesses.[15]

Mit dem 1. Februar 1931 trat Grunwald vorzeitig von seinem Posten als Rabbiner am Großen Leopoldstädter Gemeindetempel zurück – offiziell aus Gesundheitsgründen.[16] Tatsächlich fühlte er sich als zweiter Wiener Rabbiner und Stellvertreter des Oberrabbiners immer wieder übergangen und vermutete in den persönlichen Angriffen gegen ihn auch Neid wegen seiner Vortragstätigkeit und wissenschaftlichen Arbeit, die er neben seinem Hauptberuf betrieb. Die letzten Jahre seines österreichischen Lebens verbrachte er in Baden bei Wien. Sein Sohn Kurt wanderte als überzeugter Zionist nach Palästina aus. Er hatte sich das Geld für die Fahrt zum Zionistenkongress in Basel mit einem Purimspiel verdient.[17] Dass es nicht nur gedruckt wurde, sondern auch etwas Geld einbrachte, überraschte ihn noch im hohen Alter.

liche Museen in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 29.11.–1.12.1988. o.O [Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum] 1989 (erschienen 1990), S. 15–26; auch in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums und Berichte aus dem Forschungsinstitut für Realienkunde 1989, S. 15–26; ders.: Dr. Max (Meïr) Grunwald, Rabbiner, Volkskundler, Vergessener. Splitter aus der Geschichte des jüdischen Wiens und seines Museums. In: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur & Museumswesen 1, 1994/1995 // 5755, S. 89–106.

14 Max Grunwald: Bericht über die Gruppe »Hygiene der Juden« in der Internationalen Hygiene-Ausstellung Dresden 1911. o.O. [Wien] o.J. [1911].

15 Max Grunwald, (Hg.): Die Hygiene der Juden. Im Anschluß an die Internationale Hygiene-Ausstellung Dresden 1911. Dresden 1911.

16 So Hugo Gold: Geschichte der Juden in Wien. Ein Gedenkbuch. Tel-Aviv 1966, S. 60.

17 Kurt Grunwald: Ministerkrisen. Ein Purimspiel aus Austro-Persiens Vergangenheit in 3 Akten. Frankfurt a.M. 1921.

1938 emigrierte Grunwald nach Jerusalem. Am 15. Juli 1938 hatte die Bezirkshauptmannschaft Baden die »Vermögensanmeldung des Dr. Max Grunwald in fünffacher Ausfertigung übernom[m]en.«[18] In Jerusalem war ihm sein Sohn Kurt behilflich gewesen. Grunwald starb am 24. Januar 1953 in Jerusalem. Seine letzte Ruhestätte fand er auf dem dortigen Prominenten-Friedhof Sanhedriya. Makabre Ironie sowohl der deutschen wie der israelischen Geschichte: Die Ehefrau Margarete wurde auf dem riesigen Friedhof am Ölberg beigesetzt, im Tod geschieden von ihrem Ehemann, der ihr nicht nur als Wissenschaftler viel zu verdanken hatte. Denn ohne Margarete hätte er sein nahezu unglaubliches Oeuvre an Büchern, Herausgeberschaften, Aufsätzen und Lexikonbeiträgen nicht erarbeiten können. Er verdiente mit völlig anderen Aufgaben seinen Lebensunterhalt, mit der Verwaltung, der Seelsorge und mit sozialen Diensten in der Gemeinde. Seine Predigten bereitete er mit großer Gewissenhaftigkeit vor. Worin aber bestand der wesentliche Anteil von Margarete am volkskundlichen »Hobby« ihres Mannes? Sie tippte, so der Sohn Kurt, die Manuskripte mit der Schreibmaschine ins Reine.

Bis heute ist es mir nicht gelungen, in einschlägigen deutschsprachigen volkskundlichen Zeitschriften einen Nachruf auf Max Grunwald zu finden.

Universalismus – ein praktikabler Ansatz?

Man wird der Spezifik der auf institutioneller Grundlage seit 1898 betriebenen jüdischen Volkskunde nur dann gerecht, wenn man den Rabbiner Grunwald nicht vom Wissenschaftler und Gelehrten Grunwald, das Objekt, die jüdische Volkskultur, nicht von den politischen, sozialen und geistigen Entwicklungen zwischen spätem 19. Jahrhundert und 1933 trennt. Als Grundmuster seien hier zumindest genannt, wenn auch nicht weiter ausgeführt: Assimilation, das schwierige Verhältnis des Westens zum Ostjudentum, Zionismus und Antisemitismus.[19]

18 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald 4° 1182/VI:4.

19 Christoph Daxelmüller: Volkskultur und nationales Bewußtsein. Jüdische Volkskunde und ihr Einfluß auf die Gesellschaft der Jahrhundertwende. In: Jahrbuch für Volkskunde N. F. 12, 1989, S. 133–146, ders.: Jüdische Volkskunde in Mittel- und Osteuropa. Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte einer vergessenen Institution. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2, 1992,

Grunwalds Ansatz von einer jüdischen Volkskunde war bereits 1898 universalistisch geprägt.[20] Die Juden seien nach »Volkstum und Bekenntnis ein Ganzes, dessen Richtungen von einheitlichen mit ihren Wurzeln in das tiefste Altertum hineinragenden Gesetzen gelenkt werden und dessen geistige Erzeugnisse bereits über zwei Jahrtausende eine Lebensader unzerreissbar durchzieht«.[21] Mit dieser diachronen Linie beruft er sich auf den Altmeister der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz (1794–1886).

Wer aber sind die Juden?[22] Grunwald lehnt den Begriff »Rasse« ebenso entschieden ab wie den der »Pseudo-Juden«.[23] Für ihn sind die Karaiten (Karäer) wie auch die äthiopischen Falascha, die »Negerjuden an der Loangoküste, die Juden auf Madagaskar u.s.w.« Juden, »bis uns anstatt nichtiger Behauptungen triftige Beweise für das Gegenteil beigebracht werden.«[24]

Doch damit ist die Reise Grunwalds rund um die jüdische Welt noch nicht zu Ende. Er erwähnt die Juden Vorderindiens, die man »in helle und schwarze Juden« einteile.[25] Erst mit den Juden Chinas bricht er seine Reise ab. Jüdische Volkskunde erweist sich im Sinne Grunwalds mithin nicht nur als eine diachrone *historische* Wissenschaft, sondern auch als synchrone Ethnographie jenseits einer eingegrenzten und eingrenzenden Volkskunde. Jude ist, wer sich mit seinem Herzen zu Israel,

S. 173–204; ders.: Jüdische Volkskunde in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität. Anmerkungen zum gesellschaftlichen Bezug einer vergessenen Wissenschaft. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.), in Zusammenarbeit mit James Dow: Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien, Köln, Weimar 1994, S. 87–114; ders.: Ostjüdische Volkskultur – ostjüdische Volkskunde. Das »Jidishe Visnshaftlekhe Institut« (Jiwo, YIVO) in Wilna im Fokus politischer und nationalkultureller Interessen zwischen Ost und West. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde 37, 1994, S. 3–33; ders.: Schmelztiegel, Bouillabaisse und Heimatkunst. Jüdische Volkskunde in Österreich bis 1938. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N.F. 6, 2004, 1–2, S. 149–174.

20 Max Grunwald: Einleitung. In: Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde I, 1, 1898, S. 3–16.

21 Ebd., S. 3.

22 Dieses Problem beschäftigt Grunwald auch in seiner Autobiographie; siehe Grunwald (wie Anm. 1).

23 Grunwald (wie Anm. 20), S. 4.

24 Ebd., S. 6.

25 Ebd., S. 6.

bzw. zu Zion bekennt. Hinter diesem Bekenntnis treten unterschiedliche religiöse Ausformungen, Bräuche oder soziale Strukturen zurück.

Dass Grunwald dieses gewaltige Programm weder während der Laufzeit der von ihm herausgegebenen Zeitschrift noch bis zu seinem Tod 1953 bewältigen konnte, stellt keine Kritik an seinem Lebenswerk dar. Die jüdische Volkskunde kreiste in der Regel um die europäischen Gruppen, um die Aschkenasim Deutschlands und Mittelosteuropas sowie um die Sefardim, mit denen sich vor allem Grunwald selbst auseinandersetzte, zuerst in Hamburg (Altona),[26] dann in der »Bouillabaise« Wien[27] und schließlich auf Reisen nach Spanien und Griechenland, wo er erhebliches Aufsehen erregte.

Doch eben durch diesen Blick unterschied er sich von seinen Zeitgenossen und vor allem von seinen Kritikern. Zu den schärfsten zählte der Altphilologe, Slawist und Balkanethnologe Friedrich Salomon Krauss (1859–1938), der nicht nur den Hamburgern gerne von ihrem »Stuss« abgeraten hätte, sondern dies auch durchaus überzeugend zu begründen wusste: Für ihn bedeutete Ethnologie nicht eine Wissenschaft von nationalen, territorialen und religiösen Ein- und Ausgrenzungen, sondern vom Menschen. Damit war er seiner Zeit – und auch späteren – noch weiter voraus als Max Grunwald.[28]

Krauss' heftige Kritik ergab sich nicht zuletzt aus finanziellen Erwägungen: Im Gegensatz zu Grunwald musste er von seinen Veröffentlichungen leben. Dies macht verständlich, dass er in den Hamburger »Mitteilungen« nicht nur eine geistige, sondern auch eine wirtschaft-

26 Max Grunwald: Portugiesengräber auf deutscher Erde. Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte. Hamburg 1902.

27 Max Grunwald: Tales, Songs and Folkways of Sephardic Jews. Texts and Studies. Edited by Dov Noy (Folklore Research Center Studies VI). Jerusalem 1982.

28 Zu Krauss siehe Raymond L. Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis. Mit einem Beitrag von Michael Martischnig: Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese. Wien 1990; Christoph Daxelmüller: Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss) (1859–1938). In: Jacobeit u.a. (wie Anm. 19), S. 463–476.; Michael Martischnig: Erotik und Sexualität der unteren Volksschichten. Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus) (1859–1938). In: Sabine Drexel, Klaus Heinzle, Angela Koch (Hg.): InterAKTion 2. Das Nackte – Der Hintergrund. Das Wiener Sommer Symposion mit der Hochschule für angewandte Kunst in Wien, 29. 8.–1.10.1988. Wien o.J., S. 23–83.

liche Konkurrenz sah. In einem Brief vom 18. Mai 1892 schrieb er an Grunwald:

> »Sie können um so ruhiger meine Proposition in Erwägung ziehen, als ich Sekretär der Isrl. Allianz bin, Brill ein deutscher Jehude war und die Aktiengesellschaft, der jetzt der Verlag gehört, zumeist sich aus holländischen Juden gebildet hat.
>
> Auf Juden als Abonnenten kann leider kein fachwissenschaftlich folkloristisches Unternehmen bauen, das wäre pure Schnorrerei. Wir wollen unserem Volkstum die ihm gebührende Würdigung in der Wissenschaft vom Menschen verschaffen, und dies liegt fernab von confessionellen Streitfragen. Ich meine, dass Ihre Loge und Ihre sonstigen Freunde, die bereit sind, etwas für die Sache zu opfern, die angekauften 200 Ex. bloss zur Verteilung an jüdische Lehrer in Provinzstädten verwenden sollten, um diese Kreise zur Sammlung von Volksüberlieferungen nachdrücklich anzuregen. Exempla trahunt.
>
> Ich erbitte mir eine briefliche Antwort.
> Hochachtungsvoll
> Dr. Friedrich S. Krauss«.[29]

Eine andere Stimme aber kam aus Berlin. Der Syndikus der Berliner Jüdischen Gemeinde, Georg Minden, Mitglied des Vorstands des Berliner »Vereins für Volkskunde«, begrüßte zwar die nun einsetzende Beschäftigung mit der jüdischen Volkskultur, kritisierte aber die mit der Gründung einer eigenen »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« verbundene Abschottung nach außen. Er tadelte in einer Rezension des ersten Heftes der »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde« 1898 die Beschränkung ausschließlich auf *jüdische* volkskundliche Beiträge: Da die Juden einen integralen Teil der deutschen Gesellschaft bildeten, müsse auch die jüdische Volkskultur Teil einer generellen Betrachtung sein und bedürfe daher keines eigenen Publikationsforums.[30]

29 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4/70.

30 Georg Minden: Besprechung von: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, Heft 1, Hamburg 1898. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 8, 1898, S. 100–101.

Die Kritik an einer eigenständigen jüdischen Volkskunde zog sich über mehrere Jahre hin, wie ein undatierter, am 18. Januar 1904 in Wien abgestempelter Brief Alfred Landaus an Grunwald bestätigt:[31]

> »Die Daseinsberechtigung der Gesellsch. F. j. V. [Gesellschaft für jüdische Volkskunde] wird allerdings dadurch nicht in Frage gestellt, gibt es doch Vereine für sächs. hess. bayr. und österr. Volkskunde [Interpunktion sic!], ohne dass damit auch ein besonderes sächs... österr. Volkstum postulirt würde. Gerade zur Beantwortung der Frage, ob ein selbständiges Volkstum vorhanden oder nicht, muss erst das Material gesam[m]elt werden, nicht dass man wie K. [Friedrich Salomo Krauss] a priori darüber abspricht, nur zur Herbeischaffung dieses Materials ist eben die Gesellschaft nothwendig. K. selbst hat übrigens, wen[n] ich nicht irre, in den J. [Jahrgang] 1897/98 seinen Urquell fleissig in der Öst. Wochenschr. [Österreichischen Wochenschrift] annoncirt, es wäre wichtig nachzusehen, ob er nicht in diesen An[n]oncen die besondere Pflege des Jüdischen im U. [Urquell] herausgestrichen hat.«[32]

Von der Volkskunde zur »Kulturgeschichte der Juden«. Universale Ansprüche und deutsche Kultur

Am 22. August 1949 schrieb Irving Kristol, New York, postlagernd an Max Grunwald in Jerusalem. Er bedankte sich für den Erhalt des Manuskripts über »Jüdische Kultur« und bedauerte wegen der Sommerferien und des dadurch personell ausgedünnten *editorial boards* die verspätete Antwort. Dann kam er zur Sache:

> »Ich bedaure sehr, dass wir nicht in der Lage sind, Ihr Manuskript in der gegenwärtigen Form zu lesen. Wir können durchaus deutsche oder auch handschriftliche englische Manuskripte lesen, aber ein handgeschriebenes deutsches Manuskript, in deutscher Schrift,

31 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.

32 Herausgeber der Österreichischen Wochenschrift war Joseph Samuel Bloch, der Schwiegervater Grunwalds.

übersteigt bei weitem unsere Fähigkeiten. Hätten Sie das Manuskript getippt, wären wir gerne bereit, es näher in Betracht zu ziehen«.[33]

Max Grunwald scheint sich diese Anregung zu Herzen genommen zu haben. Denn in seinem Nachlass befindet sich ein vollständiges maschinengeschriebenes Manuskript über die »Kulturgeschichte der Juden«. Betrachten wir die Chronologie ein wenig genauer: 1938 emigrierte er von Baden bei Wien nach Jerusalem, elf Jahre später hatte er die Arbeit am Manuskript beendet, in deutscher Sprache und in deutscher Handschrift, die auch für einen Deutschen nicht immer leicht lesbar ist. 1953 starb Grunwald in Jerusalem. Spätestens vier Jahre nach der ersten Absage hatte er es also doch geschafft, seine handschriftliche Version abzutippen oder abtippen zu lassen. Das Manuskript wartet bis heute auf seine Drucklegung.

Was berechtigt es, auf solche nebensächliche Details derart viel Wert zu legen? Grunwald, politisch aktiv, Zionist,[34] intellektueller Kosmopolit, war und dachte bis zu seinem Lebensende deutsch – schlesisch, hamburgisch, wienerisch.[35] In seiner Autobiographie, die auch als sein geistiges Vermächtnis gelesen werden kann, sprach er sich für eine hebräische Übersetzung von Paul Sartoris »Sitte und Brauch« aus.[36] Es wäre an dieser Stelle lohnenswert, über die möglichen Konflikte mit Chajim Nachman Bialik (1873–1934) nachzudenken, dem Herausgeber der

33 JNUL Jerusalem, Nachlass Max Grunwald, 4° 1182/XV:19. Original in englischer Sprache [Übersetzung des Verfassers].

34 Max Grunwald: Das neue Palaestina. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum 13, 6, 1913, S. 457–488.

35 Zu jeder Gemeinde, in der er tätig war, verfasste Grunwald eine lokalhistorische Studie; Max Grunwald: Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinden 1811. Hamburg 1904; ders.: Geschichte der Wiener Juden bis 1914. Wien 1926. In diesem Zusammenhang erscheint mir eine vielleicht marginale Beobachtung nicht unwichtig. Dr. Kurt Grunwald war als überzeugter Zionist bereits vor seinem Vater nach Palästina ausgewandert war. Er lebte zuletzt in einer Wohnung in der Jerusalemer Derekh Ramban nahe der Zentralsynagoge. Er schätzte noch im hohen Lebensalter nicht nur dänischen Pfeifentabak, sondern bis zu seinem Tod auch das Klingelschild an seiner Wohnung. Als einziges seiner Art in einem Mehrparteienhaus trug es in lateinischen – und nicht in hebräischen Buchstaben – den Namen »Dr. Kurt Grunwald«. Jedesmal, wenn ich den Klingelknopf drückte, fragte ich mich, ob er es nicht in Wien vor seinem Umzug nach *Eretz Jisroel* abgeschraubt hatte.

36 Paul Sartori: Sitte und Brauch, 3 Bde. Leipzig 1910–1914.

volkskundlichen Zeitschrift »Reshumot« und bedeutendstem Vertreter der neuhebräischen Literatur seiner Zeit.

Lebenswelten, oder: Volkskundler contra Rabbiner

Grunwald war als erster Vorsitzender der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, als Herausgeber der Zeitschrift und als deren fleißigster Lieferant von Beiträgen die treibende und geistig bestimmende Kraft; mit seinen Publikationen und seinen inhaltlichen Vorstellungen bestimmte er das Wesen der jüdischen Volkskunde bis in die 1930er Jahre. Im Hauptberuf als Rabbiner aber war er mit Aufgaben betraut, die – vermeintlich – nichts mit seinen volkskundlichen Forschungen zu schaffen hatten. Diese Situation müssen wir uns immer wieder vor Augen halten.

Sein Ansatz einer Ethnographie des über die gesamte Welt verstreuten Judentums reichte von China bis Odessa, von Indien bis zu den Sefardim der Iberischen Halbinsel vor 1492, von Nordafrika bis ins Elsass. Er betonte die Varietät der Bräuche (*Minhagim*) der einzelnen jüdischen Gruppen als etwas Selbstverständliches und von der jeweiligen Zeit und Kultur Abhängiges. Für ihn ergab sich die Vielfalt von Handlungsweisen und Wertnormen nicht aus der Nähe oder Distanz zu einem abstrakten Kernjudentum biblisch-antiken Zuschnitts, sondern als Ergebnis von sich wandelnden kulturellen Determinanten. Hier sprach er als Kulturhistoriker und Kulturwissenschaftler, nicht als der Herr Dr. Rabbiner, da er als solcher anders hätte schreiben und handeln müssen.

Worum geht es? Kamen durch Zuwanderer oder durch äußere Einflüsse neue Brauchformen in einer Gemeinde auf, die sich vom *Minhag ham-makom*, dem »ortsüblichen Brauch«, unterschieden, dann war im Mittelalter ein *Responsum* einer angesehenen Autorität erforderlich.[37] Die Antwort konnte positiv oder negativ ausfallen. Solche *Minhagim*-Entscheidungen setzten sich auch in der Frühen Neuzeit fort und betrafen häufig alltägliche Fragen wie das Tragen bestimmter (modischer) Kleider, das Aufsetzen von Perücken am Schabbat, Grab- und Friedhofsschmuck oder die Verwendung von Leichenwägen beim Gang zum

37 Siehe u.a. Abraham Chill: The Minhagim. The Customs and Ceremonies of Judaism, Their Origins and Rationale. New York 1979.

Friedhof.[38] Im 18. Jahrhundert kam dann die reiche jüdischdeutsche *Minhag*-Literatur auf, die Grunwald systematisch für die Bibliothek der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« zu sammeln suchte. Wenn Moses L. Bamberger 1923 einen Aufsatz mit dem Titel »Aus meiner Minhag-Sammelmappe« veröffentlichte,[39] dann darf das Bemühen um die – nicht-halachische – Ordnung des jüdischen Gemeinde- und Alltagslebens als Ausgangspunkt der jüdischen Brauchforschung betrachtet werden. Als Rabbiner aber hätte Grunwald mit isolierten jüdischen Kulturen etwa in China oder in Äthiopien vorsichtiger umgehen müssen, als er dies als Volkskundler tat.

Ich habe 1985 in Jerusalem die Demonstrationen der wegen der schwierigen politischen Situation in Äthiopien von den Israelis ausgeflogenen Falaschas miterlebt. Während der Jerusalemer Folklorist Dov Noy Erhebungen in den Übergangslagern der äthiopischen Juden veranlasste, diskutierte man am Chief Rabbinate das Problem, ob seitens des Religionsrechts Einwände bestünden. Die Demonstrationen nahmen an Hitzigkeit zu, als der Vorschlag bekannt wurde, durch einen Stich hinter der Eichel symbolisch die Beschneidung zu vollziehen, um damit alle Bedenken an der Jüdischkeit der Gruppe zu zerstreuen.

Abschied vom Ghetto

1872 hatte Moritz Steinschneider (1816–1907) Übertragungen eines Artus-Romans ins Hebräische sowie der mittelalterlichen Epik oder von Volksbüchern wie »Til Eulenspiegel«, des »Fortunatus«[40] oder der

38 Vgl. z.B. Christoph Daxelmüller: Zwischen »minhag« und Bürostuhl. Konstitutiven des jüdischen Alltags im 19. und 20. Jahrhundert. In: Ingolf Bauer (Red.): Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag (=Forschungshefte, 13). München 1993, S. 195–214; ders.: Hochzeitskutschen und Romanzen. Zur jüdischen Assimilation in der frühen Neuzeit. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1996, S. 107–120; ders.: Assimilation vor der Assimilation. Säkularer Lebensstil und Religiosität in der jüdischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. In: Hartmut Lehmann, Anne-Charlotte Trepp (Hg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152). Göttingen 1999, S. 265–293.

39 Moses L. Bamberger: Aus meiner Minhagimsammelmappe. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde, 1923, S. 320–332.

40 John A. Howard: Fortunatus. Die Bearbeitung und Umschrift eines spätmittelalter-

»Schiltbürger« ins Jüdischdeutsche »zu den grössten Curiositäten der hebräischen Literatur« gerechnet, die sich nicht unbedingt in eine jüdische Kulturgeschichte einfügen lassen wollten.[41] Noch in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts erntete derjenige Schimpf und Hohn, der in der aktiven Partizipation der Juden an den jeweiligen literarischen und modischen Kulturen der Majorität bereits im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit einen Beweis für die geistige Assimilation der Juden an die Gesellschaft lange vor 1770 sehen wollte.[42]

lichen deutschen Prosaromans für jüdisches Publikum (=Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, 11). Würzburg 1991.

41 Moritz Steinschneider: Ueber die Volkslitteratur der Juden. In: Archiv für Litteraturgeschichte 2, 1872, S. 1–21; vgl. auch ders.: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893.

42 Christoph Daxelmüller: Die Entdeckung der jüdischen Erzählliteratur. Zum politischen, sozialen und kulturellen Hintergrund der jüdischen Erzählforschung in Mittel- und Osteuropa. o.O. [Zürich], o.J. [1988]; ders.: Die Entdeckung der jüdischen Erzählliteratur. Rezeption und Bewertung populärer jüdischer Erzählstoffe in der Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 26, 1985/86 [erschienen: 1987]), S. 7–36; ders.: Edle Ritter, fromme Rabbis, schöne Frauen. Alltagsvergnügen in der jüdischen Gesellschaft des 17. bis 20. Jahrhunderts. In: Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg 3(4), 1994, S. 34–45; ders.: Der Jude als Leser. Von religiösen Pflichten und irdischen Vergnügungen. In: Ursula Brunold-Bigler, Hermann Bausinger (Hg.), Hören Sagen Lesen Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag. Bern, Berlin, Frankfurt a.M. u.a. 1995, S. 173–189; ders.: Organizational Forms of Jewish Popular Culture since the Middle Ages. In: Ronnie Po-Chia Hsia, Hartmut Lehmann (Hg.): In and Out of the Ghetto: Jewish-gentile relations in late medieval and early modern Germany (=Publications of the German Historical Institute Washington, D.C.). Cambridge 1995, S. 28–48; ders.: Hochzeitskutschen (wie Anm. 38); ders.: Kulturhändler zwischen den Welten. Juden in der mittelalterlichen Gesellschaft Bayerns. In: Frankenland. Zeitschrift für Fränkische Landeskunde und Kulturpflege 50(4), 1998, S. 235–251; ders.: Assimilation (wie Anm. 38); ders.: Wie aus dem hl. Emmeram Rabbi Amram wurde. Aspekte und Möglichkeiten historischer Erzählforschung. In: Bayerische Blätter für Volkskunde N.F. 2, 2, 2000, S. 5–26; ders.: Pessach und Michelangelo. Ein jüdischer Humanist aus Deutschland im Italien der frühen Neuzeit. In: Raphaël, Freddy (Hg.): »... das Flüstern eines leisen Wehens...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 23–41; ders.: Elia Levita Bachur, Italien und die Volkskultur. In: Gunnar Och, Hartmut Bobzin (Hg.): Jüdisches Leben in Franken (=Bibliotheca Academica, Reihe Geschichte, 1). Würzburg 2002, S. 11–32; ders.: Zwischen Kabbala und Martin Luther – Elija Levita Bachur, ein Jude zwischen den Religionen. In: Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u.a. (Hg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Re-

Doch auch hier war Grunwald einmal mehr seiner Zeit weit voraus. In einem Brief vom 13. Januar 1919 hatte sich der Stockholmer Oberrabbiner und Zionist Dr. Markus (Mordechai) Ehrenpreis (1869–1951) an Grunwald mit der Bitte gewandt, für die von ihm in schwedischer Sprache geplante »Jüdische Bibliothek« einen Beitrag über die »Volkskunde der Juden« zu verfassen.[43] Ehrenpreis hatte in Stockholm eine »Vereinigung für Verbreitung jüdischer Literatur in Skandinavien« gegründet. Grunwalds Antwort ist unbekannt, muss allerdings positiv ausgefallen sein. Denn 1920 erschien der geplante Band – mit einem Beitrag Grunwalds über »Det judiska folklivet« (Das jüdische Volksleben).[44]

Hier aber dachte Grunwald das noch für lange Zeit Undenkbare. Das jüdische Volksleben sei von drei Grundelementen geprägt: der Thora oder Lehre als religiös-nationaler Schrift (*religiös-nationella skriften*), dem Gottesdienst und der sozialen Umwelt.[45] Dies bedeutet: Jüdisches Leben ergibt sich nicht allein aus der religiösen Identität, sondern auch aus der konkreten Umwelt, den kulturellen Eindrücken. Jüdisches kulturelles Verhalten unterliegt mithin nicht der Isolation, der Abgeschlossenheit des Ghettos, sondern profitiert vom alltäglichen Austausch mit den Nichtjuden. Anpassung an Lebensstile muss daher nicht unbedingt gleichzusetzen sein mit dem Verzicht auf Traditionen. Die sefardischen Juden Amsterdams kopierten im 17. und 18. Jahrhundert das höfische Leben, ließen sich mit Kutschen zum Sabbatgottesdienst an der Portugiesischen Synagoge vorfahren und wollten auch in der Synagoge auf ihre Windspiele und Schoßhündchen nicht verzichten. Sie lebten in der äußeren Welt fortschrittlich und angepasst, doch in der inneren Welt der Synagoge lebten sie, wohl bedingt durch die nachwirkende Erfahrung der Vertreibung 1492 von der Iberischen Halbinsel, eine mystisch-konservative, in höchstem Maße traditionelle Religiosität[46].

ligionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden) (=Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 4). Berlin, New York 2009, S. 231–250.

43 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4/1.

44 Max Grunwald: Det judiska folklivet. In: Markus Ehrenpreis, Alfred Jensen (Hg.): Judarna (Nationernas Bibliotek. Skildringar av folk och kultur 3). Stockholm 1920, S. 68–89.

45 Grunwald (wie Anm. 44), S. 69.

46 Yosef Kaplan: Die portugiesischen Juden und die Modernisierung. Zur Veränderung jüdischen Lebens vor der Emanzipation. In: Andreas Nachama, Julius H. Schoeps,

Grunwalds »Kulturgeschichte der Juden«

Im späten Herbst seines Lebens unternahm Grunwald einen letzten Versuch, seine Vorstellungen von einer universalen jüdischen Ethnographie zu verwirklichen. Er verfasste den Text der »Kulturgeschichte der Juden« nicht in Hamburg, nicht in der Vielvölkerstadt Wien, sondern in Jerusalem, dem Mikrokosmos der jüdischen Weltkultur.[47] Das – teils handschriftliche – Vorwort sei hier in voller Länge wiedergegeben:

> »Dieses Buch ist der erste Versuch, die Elemente der jüdischen Kultur, ihre weltkulturelle Bedeutung und ihre geschichtlichen Auswirkungen nach innen wie nach aussen sowie die kulturelle Betätigung der Juden in den verschiedenen Ländern und Zeiten zusam[m]enhängend darzustellen. Der zugebote stehende knappe Rahmen gebot Beschränkungen auf einen Überblick und Übergehen manches an sich beachtlichen Kapitels. [masch.:] Da dieser Versuch für Leser bestimmt ist, die in wenigen Stunden sich einen Begriff von jüdischer Kultur bilden wollen, musste auf gelehrten Apparat verzichtet werden.
>
> Beim Lesen dieser Blätter bleibe man dessen inne, dass hier Kulturgeschichte geboten werden soll, d.h. nicht so sehr Detail als Typen, nicht Tatsachen, sondern Perspektiven, nicht Helden- und Märtyrer-Chronik, sondern Geistesgeschichte [im Original unterstrichen], nicht eine Fülle interessanter Berichte, sondern vor allem ein Grundriss jüdischer Seelenkunde und jüdischen Volkslebens als Spiegel seiner Eigenart, die mit einzigartiger Zähigkeit sich gegen die bösartigsten Gegner seit Jahrtausenden bis heute behauptet hat.
>
> Wenn nach dem Dichter die Geschichte den Zweck hat, Enthusiasmus zu erzeugen, so wünschen diese Skizzen, weit entfernt von so hoch zielender Hoffnung, nur eines: für die Kulturgeschichte der Juden auf allen Seiten Gerechtigkeit [im Original unterstrichen].«

Den im Vorwort geschilderten knappen Umfang sprengte Grunwald bei weitem. Das umfangreiche Manuskript beendete den weiten geistigen

Edward van Voolen (Hg.): Jüdische Lebenswelten. Essays. Frankfurt a.M. 1991, S. 303–317.

47 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/I:2.

Bogen vom Programm einer jüdischen Volkskunde 1898 über zahllose Veröffentlichungen bis hin zum Beitrag in Ehrenpreis' Sammelwerk »Judarna« von 1920. Grunwald spannte den zeitlichen Rahmen von der biblischen und römischen Antike bis zur Gegenwart und teilte den zu behandelnden Stoff in sechs Hauptkapitel ein: »Kulturelemente«, »Kulturträger«, »Kulturbrücken«, »Kulturstätten«, »Volkskultur« und »Kulturwert«. In diesem System verband er Theologie (u.a. Tora, Sozialethik, Mystik) mit der Soziologie (Individuum, Gender, Beruf, Gemeinschaft) und dem interkulturellen Austausch (z.B. im Hellenismus, bei den Sefardim, 19. Jahrhundert). Volkskultur steht nicht als Solitär im Mittelpunkt, sondern fungiert lediglich als wichtiger Ausdruck einer jüdischen Identität zwischen Religion und der jeweils konkreten Umwelt. Sie äußert sich etwa in der Gestaltung der Feiertage (»Brauchforschung«), aber auch in der Nahrung. Das Ergebnis ist ebenso gewaltig wie schlicht formuliert: »Kulturwert«: »Die jüdische Kultur [ist] Weltkultur«.

In einer handschriftlichen Skizze versuchte Grunwald dieses System graphisch darzustellen: Hoch- und Volkskultur überschneiden sich in einem Segment ähnlich wie »Weltkultur« und »Allgemeine Volkskunde«. Die Volkskunde wiederum äußert sich im »Brauchtum«, »Volkslied«, »Sprichwort«, dem »Volksglauben« (»Medizin«), den »Namen« und dem »Erzählungsgut«. Dass es sich hier, von seinen Studien zu den Sefardim einmal abgesehen, um Grunwalds eigene Schwerpunkte handelte und dass er mit seinem Interesse an der Namensforschung und der Genealogie nicht nur ein international anerkannter Fachmann war, sondern sich auch eng an die jüdische Soziologie seiner Zeit anlehnte, sei hier nur erwähnt, jedoch nicht weiter kommentiert.

Wenden wir uns dem Vorwort zu, so ergibt sich der Text als Spiegelbild nicht nur der Ideen Grunwalds von der Volkskunde als einer (welt) umfassenden Kulturgeschichte, sondern auch als Ergebnis seiner Erfahrungen zwischen Hamburg, Wien und – dem Exil – in Jerusalem:

1.) »weltkulturelle Bedeutung und ihre geschichtlichen Auswirkungen nach innen wie nach aussen«: Hier wird die apologetische Struktur wirksam, welcher die »Wissenschaft des Judentums« im 19. Jahrhundert ihren Ursprung verdankte. Die Juden lebten und leben nicht im Getto, sondern beteiligten sich stets am wissenschaftlichen, geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben ihrer Zeit.
2.) »verschiedenen Ländern und Zeiten«: Grunwalds Ansatz ist sowohl diachron als auch synchron. Er greift damit auf die Pragmatik seiner

Idee von einer Volkskunde der Juden zurück, die alle Gruppen von der Antike bis zur Gegenwart berücksichtigt.

3.) »Kulturgeschichte« ist »Geistesgeschichte«, die auch die Volkskultur einzubeziehen hat. Sie ist weder eine *Helden-* noch eine *Märtyrer-Chronik*. Damit ist Grunwald in den 1940er Jahren jüdischen wie nichtjüdischen Historikern weit voraus – lediglich Salo W. Baron warnte bei der Darstellung jüdischer Geschichte vor einer »lacrymous history«.

4.) Kulturgeschichte ist der »Grundriss jüdischer Seelenkunde und jüdischen Volkslebens als Spiegel seiner Eigenart«. Damit greift Grunwald eine Feststellung auf, die er auch in seiner zeitnah geschriebenen Autobiographie formulierte: Es geht nicht nur um die Darstellung jüdischer Folklore und jüdischer Sachkultur, sondern um diese als Zugang zur menschlichen Seele, zu einem Juden, der ebenso hassen wie lieben, ebenso trauern wie lachen und fröhlich sein kann.

Volksleben aber ist der »Spiegel seiner Eigenart, die mit einzigartiger Zähigkeit sich gegen die bösartigsten Gegner seit Jahrtausenden bis heute behauptet hat«. Grunwald kennt den kleinen wie den großen Antisemitismus seiner Zeit nur zu gut und fällt ihm selbst 1938 zum Opfer. Doch ein Streit wirkt in sein Leben und in seine Familie ein, nämlich die Auseinandersetzung zwischen Joseph Samuel Bloch, Rabbiner in Floridsdorf, und dem katholischen Theologen August Rohling. Bloch ist der Schwiegervater Grunwalds, dessen Tochter Margareta er heiratete.[48]

Grunwald und die Volkskunde – eine Utopie?

Noch in seiner Wiener Zeit hatte Grunwald den Antrag zur Einrichtung eines Lehrstuhls für Volkskunde an der Hebrew University in Jerusalem gestellt. Man beschied ihn negativ: Beim Aufbau der Universität besäßen die technischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten und Fächer eindeutigen Vorrang.

48 Christoph Daxelmüller: Folklore vor dem Staatsanwalt. Anmerkungen zu antijüdischen Stereotypen und ihren Opfern. In: Helge Gerndt (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag (=Münchener Beiträge zur Volkskunde, 8). München 1988, S. 20–32.

Um dem Lebenswerk Grunwalds gerecht zu werden, darf der Rabbiner nie vom Volkskundler und der Volkskundler nie vom Rabbiner getrennt werden. Grunwalds Idee von einer Kulturgeschichte der Juden war universalistisch, wie das unpublizierte Manuskript gezeigt hat. Überstieg dieses Konzept die Kompetenz eines einzelnen Wissenschaftlers, musste es daher Utopie bleiben? Doch Grunwald dachte niemals in kleinen überschaubaren Räumen, auch nicht als Rabbiner. In Baden bei Wien erarbeitete er den Plan eines in Jerusalem zu schaffenden Zentralrabbinats. Unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Machtergreifung gab er in Baden der Journalistin Clotilde Benedikt ein ausführliches Interview über seine Pläne.[49]

Grunwald hatte für seine Überlegungen geworben und mit Amtskollegen korrespondiert, u.a. mit seinem Kollegen Moses Gaster (1856–1939), *Chacham* (Oberrabbiner) der Spanisch-Portugiesischen Gemeinde in London, einem promovierten Sprachwissenschaftler, Judaisten und führenden Folkloristen seiner Zeit, der für einige Jahre sogar das Amt des Präsidenten der renommierten Londoner »Folk Lore Society« übernommen hatte.[50] Er stand als Mitglied der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« und Mitarbeiter an der Zeitschrift in regem Briefkontakt mit Grunwald; meist handelte es sich um Ethnologica und Folkloristica, doch hin und wieder sprach Gaster auch politische und soziale Themen an. In einem maschinenschriftlichen, in deutscher Sprache verfassten Brief vom 23. Dezember 1934 warnte er Grunwald ausdrücklich vor dessen Plan:

> »Ich wundere mich nicht weniger als Sie, dass mein Name in irgendeiner Weise in Verbindung gebracht worden ist mit dem Projekte eines Zentralrabbinat [sic!] in Jerusalem. Es ist eine schoene Idee, aber wer wie Sie und ich den heutigen Stand des Rabbiners kennt, wie er sich besonders in Europa entwickelt hat, muss sich dieser Idee gegenueber ziemlich ablehnend verhalten. Wie kann man an ein harmonisches Zusammenarbeiten denken zwischen dem Rabbiner in einem Gottvergessenen Winkel in Polen, der von der Welt absolut

49 JNUL 4° 1182/XIV: 15–11. Das Typoskript ist teilweise in stark fehlerhaftem Englisch verfasst; s. Daxelmüller (wie Anm. 13).

50 Christoph Daxelmüller: Gaster, Moses. In: Enzyklopädie des Märchens Bd. 5, Lfg. 2/3. Berlin, New York 1986, Sp. 735–739 (mit weiterer Literatur).

> nichts weiss, und der sich gar kein Bild schaffen kann von den großen Problemen der Gegenwart, und einem Rabbiner des Westens, der mit diesen Problemen ringen muss und dabei auf dem Boden des strikten (orthodoxen) Judentums stehen muss. Ich hatte ja bei dem Beginn der zionistischen Bewegung diese Kluftueberspannung versucht, und mit meiner Rede am zweiten Kongress einigermassen eine Zusammenarbeit ermoeglicht. Ich habe aber dann Sorge dafuer getragen, dass religioese Fragen ausgeschaltet wurden [...]«.[51]

Wie also hätte eine globale Volkskunde funktionieren können, wenn die Unterschiede zwischen den einzelnen jüdischen Kulturen in der Realität des Alltags zu groß waren? War der Zionist Grunwald mit dem Blick nach Jerusalem zu optimistisch gewesen? Wir werden hier keine Antwort mehr von ihm erhalten. Aber nach meiner jahrelangen Beschäftigung mit dem Vater der institutionalisierten jüdischen Volkskunde und vielen Gesprächen mit seinem Sohn Kurt glaube ich, dass er seinen Lebensabend gerne in dem ihm vertrauten europäischen Lebensraum verbracht hätte, und ich bin überzeugt, dass dies Baden bei Wien gewesen wäre.

51 JNUL Jerusalem, Nachlass Dr. Max Grunwald, 4° 1182/2–4.

Die jüdische Volkskunde im Kontext ihrer Zeit

Klaus Hödl

Die vorliegenden Ausführungen bestehen aus zwei Teilen. Der erste Abschnitt ist der jüdischen Volkskunde gewidmet. Es werden die Bedingungen ihrer Entstehung herausgearbeitet und Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Disziplinen gezogen. Der zweite Teil des Artikels beschäftigt sich mit Skizzen des Schtetl-Lebens, die von der jüdischen Volkskunde und der klassischen jiddischen Literatur gezeichnet wurden, wie auch mit Präsentationen, die in der Gegenwart, um die Wende zum 21. Jahrhundert, vorgestellt werden. Abschließend werden die verschiedenen Entwürfe ostjüdischen Alltagslebens miteinander verglichen und Kontinuitäten bzw. Divergenzen zwischen ihnen hervorgehoben.

Ganz generell lässt sich festhalten, dass die jüdische Volkskunde eine von mehreren Reaktionsformen auf tiefgreifende Krisenerfahrungen darstellt, die die Juden Zentraleuropas im späten 19. Jahrhundert machten. Für die Entstehung der jüdischen Volkskunde ist dabei u.a. die Erschütterung des positivistischen Geschichtsverständnisses relevant, das durch die Auffassung eines linearen Progresses charakterisiert ist. Der Niedergang des Liberalismus und der neue Antisemitismus seit den 1880er Jahren führten zu einer Hinterfragung der Vorstellung eines stetigen historischen Fortschritts.[1] Die bislang von Juden verfolgten Strategien zur Erlangung ihrer vollständigen Akzeptanz durch Nichtjuden und ihrer Anerkennung als vollberechtigte Mitglieder der Gesellschaft hatten ganz offensichtlich nicht gegriffen. In der Folge kam es zu einer Neuorientierung der Juden in Bezug auf ihr Verhältnis zu Nichtjuden, wobei die häufig bemerkbar gewesene Zuversicht auf ein nahe bevorstehendes Diskriminierungsende stark geschwächt wurde und ein bisweilen ungezwungen scheinendes Miteinander einer skeptischen Distanz wich. Damit verbunden war eine merkbare Rückbesinnung auf das »Jüdische«.

1 Nils Roemer: Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany. Between History and Faith. Madison 2005, S. 114.

Da die Modernisierung der Juden im Zentraleuropa des ausgehenden 19. Jahrhunderts sehr fortgeschritten war, konnte es sich dabei kaum um eine religiöse Dimension des Jüdischen handeln. Stattdessen wurde es in weitem Maße als Kultur begriffen. Die *Jüdische Renaissance* stellt einen beispielhaften Ausdruck dieser Entwicklung dar.[2] Der Zionismus, Tendenzen der »Szientifizierung« von Judentum, d.h. die wissenschaftliche Auslegung jüdischer Riten,[3] die jüdische Sozialwissenschaft[4] oder die Entstehung jüdischer Museen[5] waren neben der jüdischen Volkskunde weitere Folgen der tiefen Enttäuschung, die Juden aufgrund der Nichtrealisierung ihres Emanzipationszieles erfuhren. Es handelte sich bei ihnen um keine streng voneinander getrennten Auswirkungen, sondern sie waren bisweilen eng miteinander verknüpft.

Die jüdische Volkskunde: Voraussetzungen und historischer Kontext

Im Folgenden werden einige Bedingungen für die Entstehung der jüdischen Volkskunde und aspekthaft auch ihr geschichtliches Umfeld dargestellt. Es werden Entwicklungslinien nachgezeichnet, die schon Jahrzehnte vor ihrer formellen Gründung durch Max Grunwald im Jahr 1898 beobachtbar waren und dann zu ihrer Etablierung geführt haben. Damit wird keiner deterministischen Geschichtsperspektive gehuldigt, sondern lediglich ein Narrativ vorgestellt, das die Herausbildung der jüdischen Volkskunde, und besonders ihre spezifische Ausformung, unter einem konkreten Gesichtspunkt nachvollziehbar macht. Ein weiterer Fokus wird auf die Bedingungen gerichtet, die zur Überbrückung der ost- und westjüdischen Kluft sowie zur Verdrängung einer Vergangenheitskonzentration durch ein gesteigertes Interesse für die jüdische Gegenwart, beides integrale Merkmale der jüdischen Volkskunde, geführt haben.

2 Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.

3 Siehe Robin Judd: Contested Rituals. Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843–1933. Ithaca 2007.

4 Mitchell Hart: Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity. Stanford 2000.

5 Klaus Hödl: Wiener Juden – Jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert (=Schriftenreihe des Centrums für Jüdische Studien, 9). Innsbruck 2006, S. 71–77.

Verwissenschaftlichung von Judentum

Als ein Frankfurter Jude namens Flersheim im Jahr 1843 die Beschneidung seines Sohnes verweigerte, war der größte Teil der lokalen Judenschaft über das Verhalten ihres Glaubensgenossen tief befremdet.[6] Die *Brit Mila*, der religiöse Ritus der Beschneidung, war für Juden eine ganz zentrale religiöse Praxis und eine unverzichtbare Komponente ihres Zusammengehörigkeitsgefühls sowie ihrer Identität. Deswegen konnte der Verzicht von Flersheim auf dessen Durchführung kaum nachvollzogen werden. Nichtsdestotrotz war es nicht das erste Mal, dass einzelne Juden von der Beschneidung ihrer Söhne Abstand nahmen, und es sollte auch nicht das letzte Mal sein. Auch war der Ritus um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr ganz unumstritten. Schon seit einigen Jahrzehnten war über seine medizinischen Auswirkungen diskutiert worden, im konkreten Fall allerdings weniger innerhalb der jüdischen Gemeinde als unter (jüdischen und nichtjüdischen) Ärzten. Die Beschneidung wurde zunehmend mit einem gesundheitlichen Risiko assoziiert, und in einzelnen Fällen soll sie sogar zum Tod von Säuglingen geführt haben.[7] Im medizinischen Diskurs ging es weniger um die Richtigkeit dieser Behauptungen, sondern um die Auslotung von Möglichkeiten, wie gesundheitsgefährdende Auswirkungen in Zukunft vermieden werden könnten. Dabei schlugen jüdische und nichtjüdische Ärzte der Tendenz nach unterschiedliche Maßnahmen vor. Während Erstere auf Modifikationen der *Brit Mila* pochten, wollten nichtjüdische Mediziner den gesamten Ritus abschaffen.[8]

Ähnlich wie die Beschneidung wurden auch das Schächten (*Schechita*) und das Ritualbad (*Mikwe*) sowie die religiösen Speisegesetze von vielen Nichtjuden kritisiert, und bisweilen verlangten sie deren Aufhe-

6 Andreas Gotzmann: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß (=Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, 55). Tübingen 1997, S. 261–262.

7 Klaus Hödl: Die deutschsprachige Beschneidungsdebatte im 19. Jahrhundert. In: Aschkenas, Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 13, 2003, S. 189–209, hier S. 193–196.

8 Siehe zu diesem Punkt auch Eberhard Wolff: Medizinische Kompetenz und talmudische Autorität. Jüdische Ärzte und Rabbiner als ungleiche Partner in der Debatte um die Beschneidungsreform zwischen 1830 und 1850. In: Arno Herzig, Hans Otto Horch, Robert Jütte (Hg.): Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Göttingen 2002, S. 119–149.

bung. Jüdische Mediziner widersprachen den Behauptungen über die Gesundheitsgefährdung, die aus der Observanz jüdischer religiöser Gesetze resultierte, nicht zur Gänze. Bisweilen waren sie in ihrer Kritik gegen jüdische Zeremonialgesetze sogar radikaler als einzelne Nichtjuden. Allerdings verwahrten sie sich in der Regel gegen deren komplette Abschaffung.[9] Stattdessen führten sie eine Art *counter discourse* ein, wobei die gegen jüdische Riten vorgebrachten Argumente in ihr Gegenteil verkehrt und gegen die ursprünglichen – nichtjüdischen – Kritiker gerichtet wurden. Nicht Juden, die religiöse Gesetze beachteten, würden verstärkt erkranken, so behaupteten sie, sondern Nichtjuden, da sie keinen religiösen Praktiken wie Juden anhingen.

Als Beispiel für diese Argumentation mag die Syphilis dienen, deren Verbreitung eine Zeitlang auf den traditionellen Beschneidungsmodus zurückgeführt wurde.[10] Da in diesem diskursiven Kontext nicht ausgeführt wurde, was die ursprüngliche Ursache für deren Vorkommen unter Juden gewesen sei bzw. sie gefördert habe, wurde allein durch den Zusammenhang zwischen Beschneidung und Syphilis das Bild einer innigen Verbindung zwischen Juden und der Geschlechtskrankheit hergestellt. Jüdische Ärzte trugen demgegenüber vor, dass die rituelle Entfernung der Vorhaut der Syphilisprävention diene.[11] Nichtjuden, die sich nicht beschneiden ließen, seien in diesem Sinne stärker gefährdet, mit Lues angesteckt zu werden.

Ohne an dieser Stelle der Thematik der angeblichen gesundheitlichen Vorteile bzw. abträglichen Folgen einer Durchführung der *Brit Mila* weiter Aufmerksamkeit schenken zu wollen, die in ähnlicher Weise in den Auseinandersetzungen über die *Mikwe* oder das Schächten diskutiert wurden, soll eine wesentliche Folge des medizinischen Diskurses über jüdische medizinische Praktiken benannt werden: Da-

9 Ein bekanntes Beispiel eines Rabbiners, der der Beschneidung eher skeptisch gegenüberstand und ihre im Judentum zugeschriebene Bedeutung hinterfragte, stellte der Landesrabbiner von Mecklenburg-Schwerin, Samuel Holdheim, dar. Siehe: Samuel Holdheim: Ueber die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Hinsicht. Schwerin 1844.

10 J. B. Friedreich: Ueber die juedische Beschneidung in sanitätspolizeilicher Beziehung. In: Centralarchiv für die gesamte Staatsarzneikunde 3, 1846, S. 679–685, hier S. 684.

11 Elias Collin: Die Beschneidung der Israeliten und ihre Nachbehandlung. Leipzig 1838, S. 10; Michael Tschoetschel: Die Diskussion über die Häufigkeit von Krankheiten bei den Juden bis 1920. Med. Diss., Mainz 1990, S. 56.

bei handelt es sich um die wissenschaftliche Neuinterpretation von Judentum. Die medizinische Begründung beispielsweise der Speisegesetze verdrängte zumindest tendenziell ihre religiöse Legitimation. Das heißt nicht, dass alle Juden Judentum nur mehr als einen Kanon krankheitspräventiver Maßnahmen verstanden. Aber bei einem wachsenden Teil der Judenschaft stieß die medizinische Auslegung religiöser Riten auf Resonanz. Sie ermöglichte, dass Judentum in einem Zeitalter verbreiteter Wissenschaftsgläubigkeit als mit wissenschaftlichen Erkenntnissen übereinstimmend dargestellt werden konnte. Selbst religiös indifferente und positivistisch gesinnte Juden konnten sich vor diesem Hintergrund zum Judentum bekennen und einen positiven Bezug zu ihm herstellen. Eine weitere Folge dieser Entwicklung war, dass Judentum gemessen, in seinen Auswirkungen auf das Krankheitsverhalten von Juden numerisch fassbar gemacht wurde. Zwischen Judentum als Religion und der gesundheitlichen Verfassung der Juden wurde ein Zusammenhang angenommen, der als empirisch überprüfbar galt und an Berechnungen, Tabellen u. a. ablesbar war. Judentum schien nunmehr auch an Zahlen festgemacht werden zu können.

Neue Vergangenheitsschau

Neben der tendenziellen Erosion der religiösen Dimension von Judentum zugunsten seiner wissenschaftlichen Auslegung bildete auch die Beschäftigung mit der jüngeren, voremanzipatorischen Vergangenheit des aschkenasischen Judentums eine Voraussetzung für die Herausbildung der jüdischen Volkskunde. Historisches Denken und eine Beschäftigung mit der eigenen Geschichte waren im Judentum relativ rezente Erfahrungen. Es hatte im Großen und Ganzen bis zum Ende der zweiten Dekade des 19. Jahrhunderts gedauert, bis mit der *Wissenschaft des Judentums* eine wissenschaftliche Erforschung der Vergangenheit in Angriff genommen und damit auch ein dominant zyklisches Geschichtsverständnis verdrängt wurde. Progression, und nicht immerwährende Wiederholung bestimmter Zeitabschnitte, sollte die neue Betrachtungsweise ihrer Tendenz nach charakterisieren.[12]

12 Siehe dazu Yosef Hayim Yerushalmi: Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin[3] 1996, S. 54.

Bis auf wenige Ausnahmen interessierten sich die Repräsentanten der *Wissenschaft* allerdings nur für ausgesuchte Aspekte der Geschichte. Ihre Aufmerksamkeit war zuvorderst auf eine weit zurückliegende Zeit, die Antike, gerichtet, oder auf sefardisches Judentum der Iberischen Halbinsel vor dem Abschluss der Reconquista.[13] Sie mieden die jüngere Vergangenheit des aschkenasischen Judentums, das sie mit Statik, geistiger Verknöcherung und Irrationalismus gleichsetzten.

Trotzdem war im 19. Jahrhundert eine Auseinandersetzung mit dem voremanzipatorischen, d.h. traditionellen aschkenasischen Judentum nicht unbekannt. Selbst einige Repräsentanten der *Wissenschaft des Judentums* beschäftigten sich mit ihr, auch wenn sie unter ihren Kollegen Ausnahmen bildeten. Zu ihnen zählten vornehmlich Leopold Zunz wie auch in späteren Jahren der Wiener Rabbiner Moritz Güdemann.[14] Beide ließen ihr Forschungsfeld in positivem Licht erstrahlen. Eine Beschäftigung mit der vormodernen aschkenasischen Vergangenheit ist aber vor allem außerhalb des Wissenschaftszirkels, vornehmlich in der jüdischen Genremalerei bei Moritz Daniel Oppenheim[15] und der Ghettoliteratur[16] nachweisbar. Auch in diesem Fall erhielt sie eine ausgesprochene Wertschätzung.

Mit der Darstellung der jüngeren Vergangenheit wurde nicht nur eine zur Vergangenheitsschau der *Wissenschaft des Judentums* alternative historische Betrachtungsweise vorgetragen, sondern auch ein neuer historischer Akteur eingeführt. Während bei Letzterer eine Betonung jüdischen intellektuellen Schaffens vorgenommen wurde, die in Heinrich Graetz' elfbändiger »Geschichte der Juden« beispielhaften Ausdruck fin-

13 Ismar Schorsch: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hanover 1994, S. 71–92.

14 Zu Güdemann siehe Monika Richarz (Hg.): Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945. München 1989, S. 175 f. Ismar Schorsch: Moritz Güdemann – Rabbi, Historian and Apologist. In: Leo Baeck Institute Year Book XI (1966), S. 42–66, hier S. 54.

15 Siehe vor allem Norman Kleeblatt: Abschied und Heimkehr. Quellen und Kontext zu Moritz Oppenheims Meisterwerk »Die Heimkehr des Freiwilligen«. In: Georg Heuberger, Anton Merk (Hg.): Moritz Daniel Oppenheim. Die Entdeckung des modernen jüdischen Selbstbewußtseins in der Kunst. Jewish Identity in 19th Century Art. Frankfurt/M. 1999, S. 113–130.

16 Siehe Gabriele von Glasenapp: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert (=Conditio Judaica, 11). Tübingen 1996.

det, fokussierten Oppenheim, die Schriftsteller der Ghettoromane oder auch Güdemann das alltägliche Leben. Sie schenkten nicht den Arbeiten einzelner Geistesgrößen, sondern der Lebensführung der breiten Masse Aufmerksamkeit. Und die jüdischen Volksschichten führen dabei keine Existenz, die immer nur von Verfolgungen geprägt gewesen wäre, wie Graetz es in seiner »Leidens- und Gelehrtengeschichte« nahe legt.[17] Oppenheim malte Bilder, in denen gewöhnliche Juden bei der Bewältigung ihres Alltages, vor allem beim Feiern des Schabbats, dargestellt werden und tiefe Zufriedenheit ausstrahlen.

In diesen historischen Skizzen gilt das Interesse der alltäglichen Kultur. Im späten 19. Jahrhundert gab es vereinzelte Bemühungen, diese Geschichtsschau in ein methodologisches Konzept zu fassen und als *Culturgeschichte* zu etablieren. Dabei wurde sie in einer Weise definiert, die wesentliche Merkmale der Volkskunde vorwegnahm. Nach ihrem Begründer, Max Grunwald, ist »die jüdische Volkskunde ... eben ein anderer Zweig der Culturgeschichte des Judenthums. Sie ist gewissermaßen das Spiegelbild des jüdischen Lebens und Treibens im Ghetto«.[18]

Eine zentrale Komponente der Vergangenheitsschau, die vormodernes aschkenasisches Judentum positiv darstellte, war, dass es mit jüdischer Orthodoxie in Osteuropa, wo die Modernisierung der Juden im Vergleich zu Zentraleuropa deutlich nachhinkte, nicht gleichgesetzt wurde. Religiöse Strenggläubigkeit wurde demnach in ein vormodern-traditionelles auf der einen und zeitgenössisches, osteuropäisch-orthodoxes Judentum auf der anderen Seite unterteilt. In diesem Sinne wurde an der Differenzierung in Ost- und Westjuden, die die *Haskala*, die jüdische Aufklärung, in den 1790er Jahren eingeführt hatte,[19] weiterhin festgehalten.

17 Nach Marcus Pyka hat Graetz diese Formulierung lediglich geprägt, ohne dass sie sein Geschichtswerk bestimmt hätte. Siehe Marcus Pyka: Jüdische Identität bei Heinrich Graetz (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 5). Göttingen 2009, S. 26.

18 Oesterreichische Wochenschrift 1898, S. 610.

19 Shmuel Feiner: The Jewish Enlightenment. Philadelphia 2002, S. 303–304.

Die jüdische Volkskunde

Mit der wissenschaftlich-numerischen Erfassung von Judentum und der positiven Beurteilung der traditionellen aschkenasischen Vergangenheit sowie der Hervorhebung des Alltagslebens waren wichtige Voraussetzungen für die jüdische Volkskunde gegeben. Sie ermöglichten die Ausformung ihrer Spezifika, wozu vor allem die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Ost- und Westjuden gehörte. Die jüdische Volkskunde verdankt sich nicht zuletzt den Verwissenschaftlichungstendenzen von Judentum, die kulturelle Faktoren, die der konstruierten Unterscheidung zugrunde gelegt waren, irrelevant werden ließ. Die Volkskunde ging von einem einheitlichen jüdischen Kollektiv, einem Volk, aus.

Die Abstrahierung von einer ost-westjüdischen Differenzierung ermöglichte es im Weiteren, die Wertschätzung des voremanzipatorischen traditionellen Judentums auf die ostjüdische Gegenwart zu transponieren. Dadurch erfuhr das bisher kritisierte Ostjudentum eine positive Bewertung. Das zeigt sich in exemplarischer Weise an einem Aufruf zur Sammlung volkskundlichen Materials, der im Jahre 1905 ausgegeben wurde: »Wir wenden uns besonders an die gebildete jüdische Jugend beiderlei Geschlechtes, die noch den Zusammenhang mit dem Volke nicht verloren hat, *namentlich aber in jenen Ländern, wo die Juden am dichtesten wohnen und das jüdische Volk sich noch unberührt in aller Urwüchsigkeit und Frische erhalten hat,* mit der herzlichen Bitte, sich an unserer Sammelarbeit aufs lebhafteste zu beteiligen.«[20]

Die Gebiete, »wo die Juden am dichtesten wohnen ...«, bezeichnet Osteuropa. Die jüdische Volkskunde entdeckte somit ostjüdische Existenz als Fundus für ein positiv konnotiertes Judentum.

Mit der Fokussierung der Ostjuden konnte der Blick in die Vergangenheit einer Auseinandersetzung mit der Gegenwart und dem Aufbau einer gemeinsamen jüdischen Zukunft weichen. Obwohl die jüdische Volkskunde Traditionen, die aufgrund der Modernisierung jüdischen Lebens zu verschwinden drohten, retten und bewahren wollte, war sie eher auf das zeitgenössische Leben als auf die Geschichte orientiert. Max Grunwald hebt in diesem Zusammenhang in seinen Memoiren hervor, dass er ganz bewusst keine »Mumien« konservieren wolle.[21] Stattdessen

20 Ost und West 1, 1905, S. 1–6, hier S. 6. (nachträgliche Kursivsetzung zur Hervorhebung vorgenommen; K. H.)

suchte er eine praktische Anwendung der Wissenschaft des Judentums. Die Protagonisten der jüdischen Volkskunde meinten, dass anders als die Historiographie, die der Vergangenheit verhaftet bleibe, ihre eigene Disziplin stärker gegenwartsbezogen und dadurch auch von größerer Relevanz sei.

Die drei Prozesse, die zur Vorstellung eines einheitlichen, d. h. Ost- und Westjuden umfassenden, jüdischen Volkes, zur Aufwertung des Ostjudentums und zur Konzentration auf die Gegenwart und Zukunft geführt haben, waren eng miteinander verzahnt und können nur aus Verständnisgründen als konsekutive Abfolge, wie eben skizziert, dargestellt werden. Bis zu einem gewissen Grad waren sie zeitgenössische Phänomene, d. h. Entwicklungen, die auch auf anderen Gebieten als der Volkskunde bemerkbar waren. Sie lassen sich u. a. an der jüdischen Sozialwissenschaft, die ungefähr zur gleichen Zeit wie die jüdische Volkskunde ins Leben gerufen wurde, ablesen.

Die jüdische Sozialwissenschaft

Die jüdische Sozialwissenschaft verdankte ihre Entstehung den gewaltigen Umbrüchen, die die Modernisierung jüdischen Lebens vor allem in Osteuropa hervorgerufen hat. Sie löste starke Migrationsbewegungen aus und konfrontierte Juden in den urbanen Zentren Zentraleuropas mit Glaubensgenossen und -genossinnen, von denen sie nur sehr wenig wussten. Um ihnen notwendige Hilfe gewähren zu können, war es allerdings wichtig, grundsätzliche Kenntnisse über die Lebensverhältnisse der osteuropäischen Judenschaft zu erlangen. Der auf der Grundlage dieser Überlegungen 1902 in Berlin gegründete »Verein für jüdische Statistik« sollte eine entsprechende Wissensbasis erarbeiten.[22] Mit der Einbeziehung des jüdischen Umfeldes in den Destinationen, in denen sich die ostjüdischen Migrantinnen und Migranten niederließen, wurden auch die Westjuden zum Adressaten der Forschungen. Ost- und Westjuden wurden dadurch zu einem einheitlichen Untersuchungsobjekt.[23]

21 Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000, S. 41. Vgl. auch den Beitrag von Peter Hörz in diesem Band.

22 Hart (wie Anm. 4), S. 31.

23 Ebd., S. 4.

Während das Judentum im Laufe des 19. Jahrhunderts von der *Wissenschaft des Judentums* vor allem historisch untersucht worden war, setzte sich die neue (Sozial-)Wissenschaft mit demographischen Prozessen, Krankheitsstatistiken, Wanderbewegungen, interkonfessionellen Eheschließungen und ähnlichen Entwicklungen der Gegenwart auseinander. Der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Arbeit verlagerte sich von der Vergangenheit auf zeitgenössische Verhältnisse und die Zukunft. Einer der Begründer der jüdischen Sozialwissenschaft, Osias Thon, äußerte sich über den Unterschied zwischen seiner Wissenschaft und der Historiographie wie folgt: »Da versteht es sich von selbst, dass eine Wissenschaft ... nur zum geringeren Teil Vergangenheitswissenschaft ist. Den weitaus grössten Umfang nehmen immer Fragen der Gegenwart und Zukunft ein: Statistik ... Es muss erst die Ueberzeugung durchdringen, dass das Problem einer jüdischen Wissenschaft das ganze Judenvolk als lebendiger Organismus ist. Ein lebendiger Organismus hat seine immanenten Lebens- und Entwicklungsgesetze.«[24]

In engem Zusammenhang damit trieb die jüdische Sozialwissenschaft auch eine Neukonzeption des Jüdischen voran. Die religiöse Dimension von Judentum wurde zugunsten seines ethnischen Verständnisses hintangestellt. In den Fokus der Untersuchung rückten Juden als Menschen, an denen Entwicklungen festgemacht werden konnten.[25] Die Religion selbst war in diesem Zusammenhang von keiner primären Bedeutung mehr. Und mit ihr verloren auch wesentliche Differenzierungsmerkmale zwischen Ost- und Westjuden an Relevanz. Juden wurden als ein Volk betrachtet, oder, wie Thon es in seinem obigen Zitat ausgedrückt hat, als ein »lebender Organismus«. Es gab zwar eine Vielzahl medizinischer Untersuchungen, die auf Unterschiede zwischen Ost- und Westjuden in Bezug auf Erkrankungsmuster und anthropologische Merkmale hinwiesen, womit kulturelle Differenzen »biologisiert« wurden und einen unveränderbaren Charakter erhielten.[26] Die jüdische Sozialwissenschaft, die ebenfalls mit Krankheitsstatistiken arbeitete, sah aber nicht zuletzt aufgrund ihrer zionistischen Ausrichtung von dieser Unterscheidung ab. Dem vormals abschätzig beurteilten Ostjudentum wurde von den jüdi-

24 Osias Thon: Das Problem der jüdischen Wissenschaft. In: Jüdischer Almanach 1902/03, S. 183–189, hier S. 188.

25 Hart (wie Anm. 4), S. 16.

26 John M. Efron: Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe. New Haven 1994, S. 24.

schen Sozialwissenschaftlern sogar besondere Hochachtung entgegengebracht. Das zeigt sich bei Arthur Ruppin, dem Direktor des Bureaus für jüdische Statistik, der sich auf einer Reise durch Galizien mit den Lebensverhältnissen der dortigen Juden näher auseinander setzte. In der Folge meinte er, unter den Ostjuden »jüdische Authentizität« feststellen zu können und bei ihnen die Voraussetzungen für eine verheißungsvolle jüdische Zukunft zu finden.[27] Ostjuden gewannen in diesem Zusammenhang eine ausgesprochene Wertschätzung, während die so genannten Westjuden eher als dekadent galten. Damit wurde aber keine neue, gleichsam spiegelverkehrte, Differenzierung zwischen ihnen eingeführt. Da sich die neuen Beurteilungen hauptsächlich an Westjuden richteten, sollte lediglich die bisherige Herabsetzung der Ostjuden kompensiert werden.

Das Verhältnis zu Nichtjuden

All die Merkmale, die bei der kurzen Skizzierung der jüdischen Volkskunde und Sozialwissenschaft genannt wurden, die zunehmende Geschichtsverdrossenheit zugunsten von Gegenwarts- und Zukunftsprojekten, die Überbrückung des ost- westjüdischen Gegensatzes und die positive Evaluierung des Ostjudentums, zeigten sich auch auf anderen Gebieten, beispielsweise an der Zeitschrift »Ost und West«, die 1901 in Berlin vom Studenten Leo Winz gegründet wurde.[28] Im Jahre 1903 erschien in dem Medium ein Artikel, in dem in gleicher Weise wie vorhin bei Osias Thon vor zu intensiver Vergangenheitsschau gewarnt wird: »Wir Juden«, so heißt es darin, »haben uns vor einer grossen Gefahr in acht zu nehmen; ich meine vor der übertriebenen Wertschätzung des Altertums. ... wir müssen uns mit aller Kraft dagegen sträuben, dass die Judenheit, das lebendige und lebensfähige Volk, zu einer Art archäologischer Trümmer gemacht werde, die man in einem Museum sorgfältig katalogisieren und aufbewahren müsste. ... das Judentum aber ist ein lebender Organismus, der sich fort und fort entwickelt.«[29] Die Zeitung war

27 Ebd., S. 62.

28 David A. Brenner: Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in Ost und West. Detroit 1998, S. 25.

29 S. Bernfeld: Geistige Strömungen im Judentum. In: Ost und West 3, 1903, S. 29–40, hier S. 29 f.

auch bestrebt, die ost- westjüdische Dichotomie zugunsten einer einheitlichen jüdischen Ethnie zu neutralisieren. Sie verfolgte das Ziel, indem sie ostjüdisches Judentum in besonders positiver Weise skizzierte.[30]

Die bisher betonten Komponenten der Volkskunde stellten demnach keine Spezifika von ihr dar, sondern waren einem konkreten historischen Kontext geschuldet, aus dem auch die erwähnte jüdische Sozialwissenschaft oder das Publikationsprojekt von »Ost und West« erwuchsen. Deswegen verwundert es nicht, dass sich zwischen ihnen Ähnlichkeiten und Parallelen finden lassen. Das heißt aber nicht, dass dies die einzigen Entwicklungen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert waren. Zur gleichen Zeit erfuhren nämlich die Vereine zur jüdischen Geschichte und Kultur, also Gruppen, die sich intensiv mit der Geschichte auseinander setzten, einen Aufschwung. Auch die Gründung des Ordens B'nai B'rith ist in diesem Zusammenhang zu nennen.[31] Jüdische Vergangenheit war demnach von unterschiedlichen, bisweilen gegensätzlichen Entwicklungen geprägt. Es gibt also nicht nur eine einzige jüdische Geschichte, sondern verschiedene jüdische Geschichten. Und die Herausbildung der jüdischen Volkskunde bildet einen Aspekt davon.

Die jüdische Volkskunde unterschied sich aber auch in ihrem Zugang zum Verhältnis von Juden und Nichtjuden von anderen zeitgenössischen Unternehmungen, wie beispielsweise der jüdischen Sozialwissenschaft. Das zeigt sich beispielhaft an den Bemühungen der jüdischen Volkskunde, nicht allein auf Juden als Rezipienten ihrer Arbeiten abzuzielen, sondern auch Nichtjuden einzubeziehen. Einerseits gab es das Ziel, jüdisches kulturelles Erbe zu bewahren und für die Zukunft zu sichern. Gleichzeitig war die jüdische Volkskunde bestrebt, Nichtjuden mit jüdischer Alltagskultur bekannt und dabei Gemeinsamkeiten zwischen den jeweiligen Traditionen erkennbar zu machen. Das war das explizite Anliegen sowohl von Max Grunwald als auch von Moritz Güdemann.[32] Sie fassten ostjüdisches Leben nicht als exklusiv jüdisch auf, sondern als im Verband mit Nichtjuden konstituiert. Mit dieser Orientierung befand

30 David A. Brenner: German-Jewish Popular Culture Before the Holocaust. Kafka's kitsch. London 2008, S. 15.

31 Andreas Reinke: »Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums«: Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland. In: Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke, Till van Rahden (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Tübingen 2001, S. 315–340.

32 Roemer (wie Anm. 1), S. 117.

sich die jüdische Volkskunde in Dissens mit der jüdischen Sozialwissenschaft, die stark zionistisch beeinflusst war und das spezifisch Jüdische erforschen wollte.

Die jüdischen Migrationsbewegungen im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert waren einerseits durch Emigrationsprozesse aus Osteuropa gekennzeichnet, und andererseits durch die Aufgabe kleinerer Siedlungen zugunsten größerer Niederlassungen, d. h. durch eine ausgeprägte Urbanisierung. In der Folge wurde das Schtetl immer mehr zu einem zurückgelassenen Erinnerungsort, der gleichzeitig auch mit »authentischem« Judentum assoziiert wurde. Das Schtetl wurde zum Gegenstand der volkskundlichen Beschäftigung und Forschung, der festgehalten und vor dem Verschwinden kommemorativ bewahrt werden sollte. Die ethnographischen Expeditions- und Sammlungsaktivitäten eines S. An-sky in den Jahren 1912–1914, die ihn in die Schtetl-Welt von Wolhynien und Podolien führten,[33] sind bekannte Beispiele für diese neue Entwicklung. Aber auch dabei ging es nicht um eine Fokussierung allein auf das Judentum. Die russische »Jüdische Historische und Ethnographische Gesellschaft«, deren Mitglied An-sky war, zeigt mit Nachdruck eine Forschungsorientierung, die Nichtjuden aus dem jüdischen Kosmos nicht ausschloss. Ein Großteil der Arbeiten ihrer Historiker war darauf ausgerichtet, die enge Verbindung von Juden und Nichtjuden im Bereich des Alltagslebens und des volkskundlichen Erbes zu belegen.[34] Das Schtetl, wie es die Volkskunde erforschte, war ein Begegnungsort von Juden und Nichtjuden.

Damit unterscheiden sich die volkskundlichen Schtetl-Präsentationen von einer gegenwärtigen Schtetl-Darstellung, die im Folgenden kurz skizziert wird. An den Unterschieden zwischen den jeweiligen Ansätzen zeigt sich, in welchem Maße ostjüdisches Leben bzw. das Schtetl Konstruktionsobjekte bilden können, die aus einer bestimmten Perspektive resultieren und kaum etwas mit einem »Realitätsbezug« zu tun haben.

33 Jeffrey Veidlinger: Jewish Public Culture in late Russian Empire. Bloomington 2009, S. 258.

34 Ebd., S. 261–264.

Das Schtetl als Freizeitpark

Im Jahr 2003 begannen in Rischon le-Zion, einer der größten Städte Israels, die Arbeiten für ein Open Air-Museum, das einen Nachbau des litauischen Schtetl Eishyshok (Eišiškės, lit., Ejszyszki, pol.) bilden soll. Es stellt den Geburtsort der Projektplanerin, Yaffa Eliach, dar.[35] Die Arbeiten sollten ursprünglich 2010 zum Abschluss kommen, werden sich aber beträchtlich verzögern.[36] Das Schtetl am Mittelmeer wird dann an die vierzig Gebäude umfassen, worunter sich Privathäuser und für das religiöse Leben relevante Einrichtungen wie Synagoge, Mikwe oder Friedhof befinden. Zum Gebäudekomplex zählt auch eine Burg. Um eine größere Authentizität zu vermitteln, wird um das Schtetl herum ein Wald gepflanzt, und auch ein künstlicher See soll angelegt werden.[37]

Das rekonstruierte Schtetl wird keine bloße Ansammlung von Gebäuden darstellen und lediglich zur Besichtigung einladen. Vielmehr ist es als ein *living history museum* konzipiert, in dem an die 400 Akteure Szenen aus dem Schtetl-Leben nachspielen werden. Dabei wird vergangenes ostjüdisches Leben performativ rekonstruiert. Gleichzeitig werden die Besucher am Treiben teilhaben, sich in der Synagoge in osteuropäischem Stil trauen lassen, Aufführungen im jiddischen Theater beiwohnen oder sich als Käufer am Markt versuchen können.[38] Der Schtetl-Alltag wird somit von fiktiven Bewohnern und den Besuchern gemeinsam gestaltet werden, von Akteuren, die lose einem Rollenspiel verpflichtet sind, und Menschen mit einem lebensgeschichtlichen Background, in dem das Schtetl bisweilen nicht vorgekommen ist. Da das Ergebnis von interaktionalen Handlungen nicht im Vorhinein festgelegt werden kann, ist auch das Produkt der gemeinsamen Praktiken von Akteuren und Besuchern des Museums in Rischon le-Zion, die Darstellung einer Schtetl-Existenz, unbestimmt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sie eine vollständig neue Form annehmen wird, die dem Tagesablauf im ursprünglichen Eishyshok kaum ähneln bzw. nur wenig mit ihm zu tun haben wird.

35 Jeffrey Shandler: The Shtetl Subjunctive: Yaffa Eliach's Living History Museum. In: Banjamin Nathans, Gabriella Safran (Hg.): Culture Front. Representing Jews in Eastern Europe. Philadelphia 2008, S. 288–306, hier S. 294.

36 Siehe http://www.shtetlfoundation.org (Zugriff: 18.10.2010).

37 Juri Ginsburg: Ein litauisches Shtetl für Israel. In: Berliner Zeitung, 14.4.2001, S. 13.

38 Ebd., S. 13.

Abgesehen von der praxisbedingten Verzerrung des Schtetl-Alltags wird trotz gegenteiliger Ankündigungen[39] auch die bauliche Komposition des Schtetl-Museums keine Kopie des historischen Eishyshok bilden. Die Burg, die Teil der israelischen Schtetl-Variante sein und ein Familienforschungsarchiv, einen Konzertsaal und andere Räumlichkeiten beherbergen wird, gab es im originalen litauischen Schtetl nicht. Sie gleicht vielmehr einer Burg in der Nähe des ehemaligen Eishyshok. Die Synagoge im Schtetl-Museum wird ebenfalls nicht dem Gotteshaus im historischen Eishyshok nachgebildet, sondern der Synagoge im nahe gelegenen Olkenig. Das Schtetl-Museum wird dadurch, wie Jeffrey Shandler schreibt, die Gestalt einer »synthetischen Umgebung annehmen, die für Weltausstellungen kreiert wird«.[40]

Die Hinweise auf die Implikationen einer performativen Gestaltung des Schtetl-Alltages und die architektonischen Differenzen zwischen dem Schtetl-Museum und dem ursprünglichen Eishyshok lassen es jedenfalls sehr wahrscheinlich erscheinen, dass das rekonstruierte Schtetl-Leben von seiner Vorlage stark abweicht. Was mit Sicherheit dazu beitragen wird ist der Umstand, dass keiner der Akteure im Schtetl-Museum als Nichtjude figuriert. Das rekonstruierte Eishyshok stellt eine durchgängig jüdische Enklave dar. Zwar hatte auch das ursprüngliche Schtetl vor dem Holocaust eine überwiegend jüdische Bevölkerung – 3500 Juden standen lediglich 500 Nichtjuden gegenüber[41] –, aber nichtsdestoweniger waren sie vorhanden. Sie waren Teil der Einwohnerschaft im Schtetl und bestimmten seinen Alltag mit. Sie kamen nicht nur aus der Umgebung für kurze Zeit nach Eishyshok, um auf dem Markt als Käufer aufzutreten, sondern sie lebten im Schtetl, interagierten mit der jüdischen Bevölkerung und konstituierten zusammen mit ihr seine kulturelle Textur. Bei der Rekonstruktion des Schtetl-Lebens handelt es sich nicht nur um eine Verzerrung des Alltages im historischen Eishyshok, sondern auch um eine bemerkenswerte Divergenz zum volkskundlichen Schtetl-Bild, in das Nichtjuden einbezogen wurden.

39 Steve Lipman: Lithuanian Shtetl to Live again. In: The Jewish Week, 26.5.2009, S. 13.

40 Shandler (wie Anm. 35), S. 296.

41 Lipman (wie Anm. 39), S. 13.

Klassische jiddische Literatur

Das Schtetl-Museum konstituiert ein Narrativ von osteuropäisch-jüdischem Leben, das vom volkskundlichen Ansatz abweicht, aber eine Entsprechung in der Literatur, speziell in der klassischen jiddischen Prosa eines Scholem Aleichem, findet. Er hat sein bekanntes Kasrilevke ebenfalls als fiktives Schtetl skizziert, in dem Nichtjuden weitgehend unbekannt sind. Sofern sie genannt werden, dann meist nur in Erfüllung bestimmter Funktionen, wie jener des Schabbesgoi.[42]

Stellte Kasrilevke lediglich einen fiktiven Ort in irgendeiner Geschichte dar, müsste es an dieser Stelle nicht erwähnt werden. Sch. Aleichems Schtetl ist jedoch von Relevanz, weil es über Jahrzehnte hinweg die Vorstellung von ostjüdischem Leben geprägt hat und dabei häufig als authentische Darstellung gesehen worden ist.[43] Im Weiteren können an Kasrilevke exemplarisch die Konstruktionsleistungen von Schtetl-Beschreibungen deutlich gemacht werden, weil es neben der fiktionalen Beschreibung durch Sch. Aleichem auch noch Hinweise von seinem Bruder, Wolf Rabinowitsch, gibt. Kasrilevke hat in Woronko, der Heimatstadt von Sch. Aleichem, eine reale Vorlage. Aus den Memoiren von W. Rabinowitsch ist zu erfahren, dass auch viele Nichtjuden in Woronko lebten. Er erwähnt in seinen Erinnerungen aber nicht nur deren Präsenz, sondern berichtet auch von Interaktionen zwischen Juden und Nichtjuden, von Streichen, die er mit seinem Bruder und anderen jüdischen Knaben Nichtjuden spielte, von kleineren Vandalenakten an der Kirche, die sich unweit vom Hause der Rabinowitsch-Familie befand, u.a.[44] Nichtjuden waren somit Teil des realen Schtetl-Alltages, und sie mussten auch Sch. Aleichems Kindheitserfahrungen beeinflusst haben. Trotzdem bleiben sie in seinen literarischen Texten ausgeblendet.

Die Ausklammerung von nichtjüdischer Existenz kam nicht nur bei Sch. Aleichem vor. »Kislon«, so schreibt beispielsweise auch Mendele Moicher Sforim, »ist eine gänzlich jüdische Stadt, bis ins kleinste Detail«.[45] Es figuriert bei ihm als ein jüdischer Ort ohne Kirche oder andere

42 Dan Miron: The Image of the Shtetl and other Studies of modern Jewish literary Imagination. Syracuse 2000, S. 1–4.

43 Ebd., S. 6–10.

44 Ebd., S. 1–2.

45 Israel Bartal: Imagined Geography. The Shtetl, Myth, and Reality. In: Steven T.

Gebäude, die auf eine christliche Präsenz hinweisen. Nichtjuden waren lediglich jenseits der Schtetlgrenze zu finden, im Umland.

In den erwähnten jiddischen Texten gab es, ähnlich wie im entstehenden Freizeitpark in Rischon le-Zion, eine »Judaisierung« des Schtetls, wodurch es zum Inbegriff jüdischen Seins und einer ganz bestimmten – traditionellen – jüdischen Lebensweise wurde. Das geplante Open Air-Museum in Israel hat wenig mit den volkskundlichen Darstellungen der Schtetl-Welt zu tun, sondern ist eher von einem verbreiteten Schtetl-Bild beeinflusst, das vielleicht von den literarischen Entwürfen eines Sch. Aleichem geprägt wurde. Es ist im Übrigen nicht unähnlich der Schtetl-Nostalgie, die es vor einigen Jahren gegeben hat und die durch den Klezmer-Hype verursacht worden war. Auch in diesem Umfeld wurde eine ostjüdische Welt projiziert, die wenig mit der Realität gemein hatte. Selbst der Klezmer, weithin als Inbegriff ostjüdischer Musik verstanden, war in Wirklichkeit ein Sammelsurium unterschiedlicher Musikstile, das in gewissem Sinne die jüdisch-nichtjüdischen Interaktionen in Osteuropa reflektiert.[46]

Forschungen zum Schtetl

Schtetl-Darstellungen bilden selbst dann, wenn sie mit größter Sorgfalt und dem ausdrücklichen Bestreben, sich lediglich an Fakten zu orientieren, durchgeführt werden, keine originalgetreuen Abbildungen. Auch die volkskundlichen Bestrebungen »erfanden« in gewissem Maße jüdische Tradition und die Schtetl-Existenz, die sie lediglich bewahren wollten. An dieser Stelle kann die Frage formuliert werden, welche Konstruktion mehr von einem historischen Urbild abweicht. Konkret: Kommt bei den volkskundlichen Arbeiten, die Nichtjuden in den Schtetl-Kosmos einbeziehen, oder beim Open Air-Museum in Rischon le-Zion ein größerer »Realitätsbezug« zum Vorschein? Wie haben die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden im Schtetl tatsächlich ausgesehen? Lässt sich dies geschichtswissenschaftlich feststellen?

Katz (Hg.): The Shtetl. New Evaluations (=Eli Wiesel Center for Judaic Studies, 1). New York 2007, S. 179–192.

46 Siehe Rita Ottens, Joel Rubin (Hg.): Klezmer-Musik. München ²2003.

Der Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis von Juden und Nichtjuden im Schtetl sind unterschiedliche Historiker bereits nachgegangen. Sie haben dabei u. a. Aufzeichnungen von alten Siedlungen untersucht, auf deren Basis sich Haushaltslisten rekonstruieren lassen. Diese zeigen, dass es kein ausgesprochen jüdisches Siedlungsmuster gab, sondern dass Juden in enger Nachbarschaft mit Nichtjuden lebten.[47] Im weißrussischen Pinsk waren beispielsweise auch die Gotteshäuser von Juden, Katholiken und Russisch-Orthodoxen nebeneinander im Zentrum des Ortes. In diesem Sinne gab es nicht nur keine Abwesenheit von Nichtjuden, selbst Segregationstendenzen zwischen Letzteren und Juden sind nicht zu erkennen.[48] Diese Konstellation wird exemplarisch von Gershon David Hundert betont,[49] der nicht nur eigene Untersuchungen zu dieser Thematik durchgeführt hat,[50] sondern seine Aussage auch auf Arbeiten anderer Historiker stützt.[51]

Auf der Basis dieser Verweise lässt sich unschwer festhalten, dass das volkskundliche Bestreben, Nichtjuden in die Untersuchung jüdischer kultureller Traditionen einzubeziehen, weil es Interaktionen zwischen ihnen und somit auch wechselseitige Beeinflussungen gegeben haben musste, einen höheren Realitätsgrad aufweisen als die literarischen Werke eines Sch. Aleichem oder gegenwärtige Schtetl-Rekonstruktionen wie jene in Rischon le-Zion.

Zusammenfassung

In den obigen Ausführungen wurden einige Voraussetzungen für die Entwicklung der jüdischen Volkskunde dargestellt. Im Weiteren wurde gezeigt, dass es in einigen wesentlichen Aspekten zwischen ihr und anderen zeitgenössischen Unternehmungen, wie beispielsweise der jüdischen Sozialwissenschaft oder der Zeitschrift »Ost und West«, Parallelen

47 Bartal (wie Anm. 45), S. 183.

48 Ebd., S. 183.

49 Gershon David Hundert: The Importance of Demography and Patterns of Settlement for an Understanding of the Jewish Experience in East-Central Europe. In: Katz (wie Anm. 45), S. 29–38, hier S. 35.

50 Siehe ders.: The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatow in the 18th Century. Baltimore 1992, S. 45.

51 Siehe Hundert (wie Anm. 49), S. 38, Fußnote 21.

und Übereinstimmungen gab. Deswegen kann die jüdische Volkskunde, zumindest bis zu einem gewissen Grad, als Ergebnis eines konkreten historischen Kontextes gedeutet werden.

In einem weiteren Schritt wurde das Schtetl-Bild, das die jüdische Volkskunde gezeichnet hat, mit anderen zeitgenössischen Schtetl-Darstellungen wie auch einem Schtetl-Museum der Gegenwart verglichen. Dabei wurde der Frage nachgegangen, welche Präsentationen einen stärkeren »Realitätsbezug« aufweisen. Es zeigte sich, dass die volkskundlichen Skizzen stärker als die anderen Darstellungen mit den Erkenntnissen der Geschichtswissenschaft übereinstimmen.

Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat für die jüdische Volkskunde?

Joachim Schlör

Auch in der Wissenschaft können Namen oft bloß »Schall und Rauch« sein. Gelegentlich zeigen Namensänderungen aber tatsächliche konzeptionelle Veränderungen an; das war sicher der Fall, als Hermann Bausinger und seine Kollegen 1971 das Ludwig-Uhland-Institut »für deutsche Volkskunde« an der Universität Tübingen in »Institut für Empirische Kulturwissenschaft« umbenannten. Das sollte ein deutliches Zeichen setzen und das Fach mit seiner schwierigen Vergangenheit – das Institut war 1933 gegründet worden – vom »Volkstümlichen« befreien und als moderne, auf der wissenschaftlichen Analyse von Quellen beruhende sozial- und geisteswissenschaftliche Disziplin neu aufstellen.[1] Alternative Namen, die ebenfalls Verwendung fanden, lauteten »Europäische Ethnologie« (in Marburg/Lahn, später auch an der Humboldt-Universität zu Berlin und in Wien) oder »Kulturanthropologie« wie in Frankfurt am Main. Neben der Kritik am deutschen universitären Erbe war vielleicht auch ein frischer Wind aus dem angelsächsischen Raum für diese Neuorientierung mitverantwortlich.

Ich möchte im Zusammenhang dieser Tagung die Frage stellen, ob es erneut die Möglichkeit gibt, die Arbeit an und mit der »jüdischen Volkskunde« neu auszurichten und Entwicklungen aus den USA und Großbritannien konstruktiv aufzunehmen. Anlass dafür gibt mir die Edition einer auf drei Bände angelegten Reihe *Jewish Cultural Studies*,

1 Zur Fachgeschichte vgl. Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. 4. Auflage. Darmstadt 1999; Silke Göttsch, Albrecht Lehmann (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001; Harm-Peer Zimmermann (Hg.): Empirische Kulturwissenschaft, europäische Ethnologie, Kulturanthropologie, Volkskunde. Leitfaden für das Studium einer Kulturwissenschaft an deutschsprachigen Universitäten. Deutschland – Österreich – Schweiz. Marburg 2005; Helge Gerndt: Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen. (=Münchner Beiträge zur Volkskunde, 31). New York, München, Berlin 2002.

die Simon J. Bronner, Präsident der American Folklore Society, seit 2008 bei Littman's Library of the Jewish Civilization in Oxford betreibt und so angekündigt hat:

> The editorial board seeks contributions that explore Jewish culture as a subject of inquiry. Topics of interest for the volume include, but are not limited to, historiography of Jewish cultural studies with social psychological interpretations of figures and movements such as Yiddish nationalism, identity politics, and Jewish cultural revitalization; connections and breaks between cultural studies, religious studies, folklore and ethnology studies, and Jewish studies; uses of folklore and ethnology in the intellectual construction of Jewish culture in different countries and historic periods; models for interpreting emergent Jewish cultural movements in the twenty-first century; ideas of race, gender, and class in the perception and iconography of Jewish culture; relations between folk and popular culture, textual and visual culture, and domestic and public culture in conceptualization of Jewish culture.
>
> The purpose of the series is to present thematic volumes interpreting Jewish cultures ethnographically and historically around the globe, and exploring the idea of Jewish culture as it has been constructed, symbolized, produced, communicated, and consumed in diverse contexts. Themes of volumes will be interdisciplinary, drawing particularly on research in folklore studies, anthropology, and cultural history and sociology. Future volumes being planned include themes of Jewish memorialization and museology, ritual and festival, consumerism and traditional culture, bodylore, and domestic Jewish life. [...]
>
> Unlike many publications on Judaica studies, the *Jewish Cultural Studies* series will explore the secular as well as the religious sphere and the intersections of the two, with attention to the diversity of traditions and customs in the Jewish world—and particularly their significance and meaning. The publication is sponsored by the AFS Jewish Folklore and Ethnology in cooperation with the Council on the Anthropology of Jews and Judaism of the American Anthropological Association.

Als Mitglied dieses »editorial boards« habe ich in den ersten zwei Bänden auch publiziert, zunächst eine englische Version meines Habilitati-

onsvortrages über die »Dinge der Emigration«,[2] Gegenstände und Listen von Gegenständen, die deutsch-jüdische Emigranten auf ihrem Weg nach Palästina mitgenommen – oder auch zurückgelassen – haben, im zweiten Band dann eine sehr persönliche gehaltene Stellungnahme zum »Hype of all things Jewish« im neuen Europa und vor allem im neuen Berlin.[3] Wenn man sich die Namen der weiteren Mitglieder des *editorial board* ansieht, fällt einem auf, wie weit gefasst der Begriff von *Cultural Studies* hier verwendet wird – und wie wenig klassische »Volkskunde« da betrieben wird. Andererseits hat aber doch fast jede und jeder der Beteiligten »irgendwie auch« mit jüdischer Volkskunde zu tun, am direktesten bestimmt Haya Bar-Itzhak von der Universität Haifa in Israel, eine Spezialistin für jüdische Volkserzählungen in Polen und Israel, und Dan Ben-Amos, der an der University of Pennsylvania »Folklore Theory and History« unterrichtet. Das gilt auch für die leitenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter jüdischer Museen, wie Felicitas Heimann-Jelinek (Wien), Laurence Sigal (Paris) und Edward van Voolen (Amsterdam). Eine weitere Gruppe arbeitet im weiten Umfeld von Geschlechtergeschichte und Körperlichkeit, Matti Bunzl etwa von der University of Illinois oder Sander Gilman von der Emory University (der freilich auch noch so viele andere Dinge macht und in gar kein wissenschaftliches Korsett passt). Mit dem Thema »Performanz« und Repräsentation hat sich Barbara Kirshenblatt-Gimblett von der New York University ausführlich (und neben vielen anderen Themen) auseinandergesetzt, und viele der Beteiligten sind auf die eine oder andere Weise daran beteiligt, den neuen *Jewish Space* in Europa auszumessen, etwa die freie Autorin Ruth Ellen Gruber oder Jonathan Webber von der University of Birmingham. Letzterer ist zugleich als Inhaber eines Lehrstuhls für *Interfaith Dialogue* mit der Religionswissenschaft befasst, ebenso wie Karl Erich Grözinger, der vor seiner Emeritierung am Studiengang Jüdische Studien an der Universität Potsdam beschäftigt war. Mikhail Chlenov von der State Jewish Maimonides Academy in Moskau hat zum Thema

2 Joachim Schlör: ›Take down Mezuzahs, Remove Name-Plates‹: The Emigration of Material Objects from Germany to Palestine. In: Jewish Cultural Studies 1: Jewishness: Expression, Identity, and Representation. Hg. v. Simon J. Bronner. Oxford 2008, S. 133–150.

3 Joachim Schlör: The Co-Construction of Europe as a Jewish Home. In: Jewish Cultural Studies 2: Jews at Home. The Domestication of Identity. Hg. v. Simon J. Bronner. Oxford 2010, S. 301–306.

der »Jewish Civilization« gearbeitet, András Kovács aus Budapest ist Soziologe, Marcin Wodziński aus Wroclaw ist Historiker. Mikel Koven von der University of Wales gehört zu den wenigen Forschern, die sich mit zeitgenössischen Formen jüdischer Popularkultur im Film und in anderen Medien befassen. Ein buntes Bild also, und ein weites Feld.

Was verbindet sie, vielmehr uns alle? Neben dem Interesse am jüdischen Thema wohl die Zugehörigkeit zum Feld der Kulturwissenschaft. Kulturwissenschaft, entstanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Klassifikationsbegriff, der zwischen den Naturwissenschaften und den »Nichtnaturwissenschaften« innerhalb der alten philosophischen Fakultät unterscheiden sollte, ist heute zum Allerweltsbegriff geworden.[4] Klaus-Christian Köhnke hat die Geschichte des Faches nachgezeichnet: 1863 wurde in Tübingen erstmals eine naturwissenschaftliche Fakultät ausgegliedert, später entstanden, etwa 1872 in Straßburg, eigene staatswissenschaftliche Fakultäten, so dass die alte philosophische Fakultät »auf einen rein geisteswissenschaftlichen Kern zusammenschmolz«. Mit Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) wurde der Versuch unternommen, die Geisteswissenschaften allesamt als »verstehende Wissenschaften« zu kennzeichnen, im Gegensatz zur »erklärenden« Naturwissenschaft; wenn die Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisleistungen gegeben sind, dann muss auch alles, was nicht Natur ist, »verstehbar« sein. In zahlreichen Stellungnahmen wird der Geschichtswissenschaft dabei der Vorrang vor anderen Disziplinen eingeräumt, wenn sie sich auf ihre Aufgabe einer »liebevollen Nacherzählung« der Erscheinungen der geschichtlichen Welt beschränkt, nicht Geschichtsphilosophie betreibt und auch nicht nach übergeordneten Gesetzen sucht. Die Werte, nach denen die Geschichtswissenschaft »Ereignisse und Taten der Vergangenheit« auswählt und beschreibt, sind die des Guten, Wahren und Schönen – des (auch anderen, etwa den »wilden« Gesellschaften) *Überlegenen*. Aus diesem Zusammenhang ist »Kulturwissenschaft« entstanden, er geht ihr nicht ganz verloren, wenn sie sich heute im universitären Bereich daranmacht, »das Objekt ›Kultur‹ zum Gegenstand wissenschaftlicher Bemühungen zu machen«. Köhnke spricht hier (im Gegensatz zur *natura anima*, die als Pflege der Seele und

4 Klaus-Christian Köhnke: »Kulturwissenschaften – heute«? Vortrag vom 23. Januar 1998. In: Orte der Kulturwissenschaft. Fünf Vorträge. Hg. v. Hans-Christian von Hermann und Matthias Middell. Leipzig 1998, S. 99–112, hier S. 99.

des Geistes vornehmlich von der Philosophie behandelt wird) von *natura altera*; sie »bezeichnet also rein deskriptiv zum einen die vom Menschen gestaltete und geschaffene dingliche Umwelt, aber genauso all das, was habituell geworden ist, ihm einen anderen ›Charakter‹ gab, – ihn nicht mehr zuerst Naturwesen, sondern *gesellschaftliches* oder eben ›Kulturwesen‹ sein läßt.«[5]

Im angelsächsischen Raum haben sich *Cultural Studies* auf unterschiedliche Weise etabliert. Vor allem in Großbritannien entstanden sie als Teil eines intellektuellen und (klassen-) kämpferischen Projekts mit dem Ziel, den Unterdrückten und von den historischen Wissenschaften Vernachlässigten, in erster Linie der Arbeiterklasse, eine Stimme zu geben und ihr »wirkliches« Leben zu erforschen. Die Fachgeschichte ist vor allem mit dem Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) und seinen beiden ersten Direktoren, Richard Hoggart, Autor des 1957 erschienenen Buchs »The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life«, und Stuart Hall, dem wir neben vielen grundlegenden theoretischen Überlegungen auch den Begriff des »Thatcherismus« als eines autoritären Populismus verdanken (aus »The Great Moving Right Show« von 1979), verbunden. Kritische Theorie und marxistische Literaturwissenschaft sind die beiden wesentlichen Elemente eines Fachs, dessen wichtigstes Ziel darin bestand, »the ways in which subordinate groups actively resist and respond to political and economic domination« zu analysieren.[6] Seit dem Niedergang der Arbeiterklasse richtete sich das Forschungsinteresse, ebenso wie in den USA, auf andere Minderheiten, ethnische Gruppen und Einwanderer. Das Judentum gehörte nicht zu den bevorzugten Studienobjekten, zumindest bis eine neue Generation von Forschern, darunter vor allem Daniel und Jonathan Boyarin und Susannah Heschel, neue Konzepte entwickelten, die die etablierten Bereiche Jüdischer Studien – vor allem die textorientierte Religionswissenschaft und eine auf Verfolgung und Leid konzentrierte (»lacrymose«) Historiographie – herauszufordern versuchten. Ende der 1990er Jahre wurden diese Neuansätze erstmals mit dem Titel der »(New) Jewish

5 Ebd., S. 105; Hervorhebung im Original.

6 A.E (das ist Andre Edgar): Hegemony, in: Key Concepts in Cultural Theory. Hg. von Edgar Andrew und Peter Sedgwick. London 1999, S. 110.

Cultural Studies« bezeichnet,[7] wichtige Einflüsse erhielt diese Strömung aus den *Gender Studies* und den *Postcolonial Studies.*[8]

Eine neue Definition des Begriffs jüdischer Kultur gehörte zu den wichtigsten Aufgaben. Hier sind vor allem die Arbeiten von David Biale zu nennen, der den Begriff einer *Jewish culture* ganz bewusst gegen den tradierten Begriff *Judaism* stellt und mit Beispielen aus den Bereichen der Geschlechtergeschichte, etwa der kontinuierlichen Existenz von *intermarriages*, und der Analyse von Sprachen einen Raum der *co-construction* ausleuchtete, der tiefen, lang anhaltenden und fruchtbaren gegenseitigen Beeinflussung und Befruchtung von Christentum, Islam und Judentum, um im Bereich der Religion zu bleiben – oder eben des kulturellen, zunehmend auch säkularen, Austauschs zwischen Juden und Nichtjuden.[9] Auf einer theoretischen und konzeptionellen Ebene sind uns diese Debatten über den Kulturbegriff (oder auch über den der Identität) recht vertraut, thematisch allerdings sind die Arbeiten von Heschel und Biale in den traditionellen Feldern der Literatur-, Religions- und Geschichtswissenschaft angesiedelt und bilden noch kaum Brücken zur (jüdischen) Volkskunde. Das änderte sich in den letzten Jahren, und ich denke, wir sollten diese Entwicklung mit großem Interesse beobachten.

Auf dem jährlichen Großereignis der American Jewish Studies Association, 2006 in San Diego, moderierte Paul Lerner (University of Southern California) einen Runden Tisch zum Thema »Jewish Studies meets Cultural Studies«. Die Beiträge von Lisa Silverman (Sussex/Milwaukee), Leora Auslander (Chicago), Darcey Buerkle (Smith College, Northampton) und Na'ama Rokem (Chicago) wurden, ebenso wie Lerners Einleitung, 2009 im »Journal of Modern Jewish Studies« publiziert. Im Mittelpunkt der vier Texte steht der Begriff einer *Jewishness* – und die Frage, ob und wieweit Forschung eine solche Zuschreibung

7 Daniel Boyarin, Jonathan Boyarin: Jews and other Differences: The new Jewish Cultural Studies. Minneapolis 1997.

8 Susannah Heschel: Jewish Studies as Counterhistory. In: David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel (Hg.): Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism. Berkeley, Los Angeles, London 1998, S. 101–115; dies.: Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy. In: New German Critique 77. Special Issue on German-Jewish Religious Thought, 1999, S. 61–85.

9 David Biale: Confession of an Historian of Jewish Culture. In: Jewish Social Studies 1, 1994, S. 40–51; David Biale (Hg.): Cultures of the Jews: A New History. New York 2002.

(etwas »ist« »jüdisch«: eine Fotografie, ein Bild, ein Lied, ein Warenhaus) riskieren kann. Lerner schreibt:

> »[T]he tools of cultural studies give us new ways of tackling this old conundrum and unpacking Jewishness as it has operated in various contexts, practices and texts. Each of these articles begins from this premise, suggesting, for example, that we can talk about »Jewish taste« or »Jewish spectatorship« in Weimar Germany, that we can treat a photograph, even one wholly lacking in explicitly Jewish referents, as part of Jewish cultural history, and that we can identify and analyze Jewish spaces and Jewish absences in concrete, in celluloid and in literature.«[10]

Tatsächlich stehen Fragen der Analyse visueller Kultur und Fragen der räumlichen Dimension jüdischer kultureller Praxis im Mittelpunkt, die verwendeten Quellen stammen aus der Photographie (vor allem im privaten Bereich), aus dem weiten Feld der materiellen Kultur (Haushaltseinrichtungen jüdischer Familien im Berlin der Weimarer Republik) und vor allem der Konsumkultur, aus dem ebenso weiten und unübersichtlichen Feld der Erinnerungs- und Memorialkultur (die lange und komplexe Geschichte der Denkmäler für Heinrich Heine) und aus der Geschichte der Gefühle im Prozess der Zivilisation[11] – man könnte auch sagen, diese Arbeiten im Begegnungsraum von *Jewish Studies* und *Cultural Studies* handeln von Identität, Kultur, Alltag und Geschichtlichkeit: den vier Hauptthemen im von Hermann Bausinger, Gottfried Korff, Utz Jeggle und Martin Scharfe 1979 edierten Klassiker »Grundzüge der Volkskunde«.

Das muss nicht bedeuten, dass »wir« schon längst da waren, wo die anderen jetzt gerade ankommen, aber es kann durchaus heißen, dass die Volkskunde der (nicht nur) Tübinger Tradition als eine empirisch arbei-

10 Paul Lerner: Round Table Introduction: Jewish Studies meets Cultural Studies. In: Journal of Modern Jewish Studies 8(1), 2009, S. 41–46, hier S. 42.

11 Leora Auslander: The Boundaries of Jewishness, or when is a cultural practice Jewish? In: Journal of Modern Jewish Studies 8(1), 2009, S. 47–64; Na'ama Rokem: Heinrich Heine, Theodor Herzl and the Poetics of Space. In: Ebd., S. 65–82; Darcy Buerkle: Caught in the Act. Norbert Elias, Emotion, and the Ancient Law. In: Ebd., S. 83–102; Lisa Silverman: Reconsidering the Margins. Jewishness as an analytical framework. In: Ebd., S. 103–120.

tende, an der Geschichtlichkeit der von ihr untersuchten Gegenstände ebenso wie an einer alltäglichen Praxis interessierte Kulturwissenschaft sich in einen fruchtbaren Dialog mit den *Jewish Cultural Studies* begeben kann. Studien zur Bedeutung von »Dingen«, Gegenständen des Alltags – die ihre Bedeutung verändern, wenn sie »auf Reisen« gehen – wie Studien zur *consumer culture* und ihrer Entwicklung im Prozess von Vertreibung, Migration und Neuansiedlung gehören ebenso hierher wie Forschungen, die den *spatial turn* in den Kultur- und Geisteswissenschaften für das Studium jüdischer Siedlungsformen, vom Dorf über das *Schtetl* bis zum Großstadtquartier thematisieren.[12]

Dieser »spatial« oder »topographical turn«[13] ist so neu sicher nicht, aber vielleicht doch ergiebig. Für meine Habil-Schrift, die – typisch wohl für den Volkskundler und für ordentliche Historiker ganz unbegreiflich, wie mir die Rezensionen gezeigt haben – Fachgrenzen eher ignoriert und thematisch vor allem das Projekt Moritz Goldsteins behandelt, 1938 geschrieben, zur Rettung der Juden Europas vor drohender Zerstörung eine »Riesen-Juden-Weltstadt« zu entwerfen –, für sie also las ich wichtige Texte aus dem Bereich der *Cultural Studies* und fragte mich oft, ob sie auf die Lebensumstände der deutschen Juden im Übergang von der Weimarer Republik zum nationalsozialistischen Regime übertragbar sind. Die Autoren dieser neuen Kulturwissenschaften gehen sehr von sich selbst aus: »Unsere Lage«, schreibt etwa Iain Chambers, »ist dadurch gekennzeichnet, dass wir fortwährend um veränderliche soziale Kons-

12 Joachim Schlör: How to cook in Palestine. Kurfürstendamm meets Rehov Ben Yehuda. In: Gideon Reuveni, Nils Roemer (Hg.): Longing, Belonging and the Making of Jewish Consumer Culture. Leiden, Boston 2010, S. 163–182; Julia Brauch, Anna Lipphardt, Alexandra Nocke (Hg.): Jewish Topographies. Aldershot 2008.

13 Die NZZ vom 29.10.2001 meldete, bei der Berliner Tagung »Figuren des Europäischen« beim Zentrum für Literaturforschung an der TU Berlin habe Sigrid Weigel, die Direktorin des Zentrums, von einem »topographical turn« in den Kulturwissenschaften gesprochen; das signalisiert ungefähr die zeitliche Ankunft der Debatte in Deutschland, auch wenn freilich einzelne Forscher schon immer ihr Augenmerk auf die räumliche Dimension von Kultur und Geschichte gerichtet haben, etwa Karl Schlögel, der seine Überlegungen in dem wundervollen Collagen-Buch »Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik«. München 2003, zusammengefasst hat. Eine Kritik an solchen Konzepten geistert unter dem Stichwort »Topolatrie« schon länger durch unser Fach.

tellationen von Sein und Erkenntnis kreisen.«[14] Sollte die Situation der deutsch-jüdischen Emigranten – etwa die eines Moritz Goldstein, 1938 im Exil zwischen Italien und England, Berlin entrissen – doch bereits den Anfang einer Erfahrung markieren, die nur noch so zu beschreiben ist? »Denken und alltägliches Handeln finden hier in einem Bereich der Unsicherheit statt. Lineare Begründungen und Gewissheiten werden unhaltbar, da wir uns um das ewige Paradoxon im Zentrum des Seins bewegen: Wir schaffen Bedeutung, aber wir können uns unserer Aussagen niemals sicher sein. [...] Der dünne Pfeil linear fortschreitender Zeit wird verdrängt durch die offene Spirale heterogenen Zusammen- und Aufeinanderwirkens und das, was Edward Said [...] als ›atonale Ensembles‹ bezeichnet hat. Die Realität ist gekennzeichnet durch Vielfalt, Heterotopie und das Vorhandensein von Diasporas.«[15]

Es gibt keine einzeln vernehmbaren Stimmen mehr, wir sind einer Kakophonie von Tönen und Stimmen und Geschichten ausgesetzt – in der Öffentlichkeit, in den Medien, in den Erinnerungen. Keine(r) von uns hat (mehr) eine einheitliche Lebensgeschichte zu erzählen, unsere Erfahrungen sind durch Brüche, Rollenwechsel, Neu-Inszenierungen geprägt und markiert. Der Gang durch eine Stadt[16] konfrontiert uns mit einem wilden Angebot aus Bildern, Szenen, Symbolen und Signalen, durch welchen Dschungel wir unsere Pfade schlagen, die heute anders verlaufen als gestern oder morgen. »Heterotopie« ist ein Verweis auf Michel Foucault und sollte etwas erläutert werden:

> »Der Raum, in dem wir leben, durch den wir aus uns herausgezogen werden, in dem sich die Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte abspielt, dieser Raum, der uns zernagt und auswäscht, ist selber auch ein heterogener Raum. [...] Wir leben innerhalb einer Gemengelage von Beziehungen, die Plazierungen (sic!) definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind. Gewiß könnte man die Beschreibung dieser

14 Iain Chambers: Städte ohne Stadtplan. In: Karl H. Hörning, Rainer Winter (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt a. M. 1999, S. 514–543, hier S. 515.

15 Ebd.; vgl. Edward Said: Figures, Configurations, Transfigurations. In: Race & Class 32, 1990, S. 16.

16 Vgl. dazu Michel de Certeau: Die Kunst des Handelns. Gehen in der Stadt. In: Hörning, Winter (wie Anm. 14) 1999, S. 264–291.

> verschiedenen Plazierungen versuchen, indem man das sie definierende Relationenensemble aufsucht. [...] Diese Räume, die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Plazierungen widersprechen, gehören zwei großen Typen an. Es gibt zum einen die Utopien. Die Utopien sind die Plazierungen ohne wirklichen Ort: die Plazierungen, die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierung der Gesellschaft oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirkliche Räume. Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz andere sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie im Gegensatz zu den Utopien die Heterotopien.«[17]

Es könnte durchaus sein, dass diese allgemeine Analyse auch für eine kritische Lektüre von Moritz Goldsteins Text »Die Sache der Juden«, an dessen Ende der Emigrant das rettende Bild der »Judenstadt« entwirft, von Bedeutung sein könnte. Die Debatte um die »Leitbilder« Fortschritt, Urbanität, Moderne kann analysiert werden: anhand ihrer kulturellen Repräsentationen; anhand der Logik(en) der beteiligten Felder; mit einer Vorstellung von Kultur im Spannungsfeld der Produktion von Identität und Differenz und als »Ort« des Widerstreits von Repräsentationen, als Objekt im Spannungsfeld der Deutungskonkurrenzen.

Ähnlich wie bei den Überlegungen zum sozialen Raum von Pierre Bourdieu[18] stellt sich auch bei den Darstellungen über »Kultur und Identität« oder »Geschichte und Gedächtnis« oder »Identität und Geschichte« – die Kombinationen sind schier unendlich – immer wieder die Frage

17 Michel Foucault: Andere Räume [Des Espaces Autres]. In: Martin Wentz (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt a. M., New York 1991, S. 65–72.

18 Pierre Bourdieu: Psychischer, Sozialer und Angeeigneter Raum. In: Wentz (wie Anm. 17), S. 25–34.

nach der Tragfähigkeit solcher Konzepte für die historische und kulturwissenschaftliche Forschung. Richtig ist sicher, auch historisch gesehen, dass (mit Bourdieu) »menschliche Wesen zugleich biologische Individuen und soziale Akteure sind, die in ihrer und durch ihre Beziehung zu einem sozialen Raum oder, besser, zu Feldern als solchen konstituiert werden«; richtig ist auch noch, aber im Hinblick auf die Geschichte der deutsch-jüdischen Emigranten, mein Thema, in Tel-Aviv, New York oder Buenos Aires, eben: so gerade noch, auch dies: Menschen sind, »wie physische Gegenstände, örtlich gebunden, ([sie] verfügen nicht über physische Ubiquität, die es ihnen erlaubte, an mehreren Orten gleichzeitig zu sein) und nehmen einen Platz ein.« Aber angesichts der Situation eines Moritz Goldstein, der im Jahre 1938, vertrieben aus seiner Stadt Berlin, zwischen Florenz und Manchester einen Text schreibt, der von einer utopischen Großstadt handelt, muss man sich ganz banal fragen, welchen »Platz« er denn in diesen Wochen und Monaten »einnimmt«. Pierre Bourdieus Konzept der sozialen Räume, die sich im physischen Raum entsprechend nachvollziehbarer sozialer Strukturen abbilden, ist überzeugend, solange es statisch bleiben kann: »Jeder Akteur ist charakterisiert durch den Ort, an dem er mehr oder minder dauerhaft situiert ist, sein Domizil [...], und durch die Position seiner Lokalisationen [...] im Verhältnis zur Position der Lokalisationen der anderen Akteure.« Wer ohne festen Wohnsitz ist, heißt es hier schon, »besitzt nahezu keine Existenz«, und weiter: »Daraus folgt, daß der von einem Akteur eingenommene Ort und sein Platz im angeeigneten physischen Raum hervorragende Indikatoren für seine Stellung im sozialen Raum abgeben.«[19]

Bourdieu spricht selbst vom »Naturalisierungseffekt«: Die dauerhafte Einschreibung der sozialen Realitäten in die physische Welt vermittelt den Anschein, sie gingen »aus der Natur der Dinge« hervor, wie etwa im Bild der »natürlichen Grenze«. Was geschieht beispielsweise mit Berlin 1933, wenn es, wie Goldstein schreibt, der Teufel holt? Der physische Zustand der Stadt verändert sich zunächst nicht. Die vertriebenen Juden gehen, verlassen die Positionen und Lokalisationen, an denen sie eben noch zu finden waren: Das Netz der sozialen Beziehungen im »Raum Berlin« verändert sich. Die »mentale Struktur« Berlin verändert sich. Der physische Raum, der bewohnt ist und angeeignet, erweist sich als Konstruktion: Die Struktur der räumlichen Verteilung von Machtposi-

19 Ebd., 26.

tionen verändert sich durch brutalen Eingriff, und die Stadt als Anschauungsobjekt sieht aus, als wäre nichts geschehen. Aber Moritz Goldstein nimmt ein Bild von Berlin mit ins Exil. Und nicht nur er: Eine bestimmte »mentale Karte Berlin« geht dem physischen Raum Berlin verloren, oder wird daraus verstoßen.

Das ist mein Thema, daran arbeite ich mich seit Jahren ab. Was nützt mir, wenn ich das hier fragen darf, die jüdische Volkskunde für die Erforschung und Bearbeitung dieser Thematik? Ist sie, theoretisch und methodologisch, ein mögliches Reservoir, auf das ich zurückgreifen kann, wenn ich nicht mehr weiter weiß? Oder muss sie sich nicht neuen Forschungsfeldern gegenüber neu und anders öffnen? Im Rahmen einer aktuellen Debatte über die Bedeutung der *Cultural Studies* verwendet Iain Chambers, dem wir kluge Gedanken über *Border Dialogues* und den Zusammenhang von *Migrancy and Culture* verdanken, einen Hinweis auf Heidegger, der hier nutzbar gemacht werden könnte: »Ethik wird von *ethos* abgeleitet, und Heidegger übersetzt das griechische Wort nicht so sehr im Sinne von ›Charakter, der zum Menschen gehört‹, sondern als ›Aufenthalt‹, ›Ort, an dem man lebt‹, ›Raum, in dem der Mensch wohnt‹.«[20] Wer wüsste mehr über solche Orte zu berichten als eben die Volkskunde, die sich mit dem Begriff der Heimat so gequält hat wie kein anderes Fach?

Wenn wir im Rahmen jüdischer Studien oder im Bereich der Migrationsforschung »volkskundlich« arbeiten, dann interessieren uns weniger

20 Pier Aldo Rovatti, Alessandro Dal Lago: Elogo del pudore. Milano 1990, zit. nach: Chambers (wie Anm. 14), S. 517. Tatsächlich ist »Ethos« ein sowohl auf griechisch ἦθος wie auf griechisch ἔθος (Gewohnheit, Gewöhnung) hinweisender Begriff. In der Moderne kann der Begriff »Ethos« gebraucht werden, »um das Ganze der moralischen Einstellung und des moralischen Verhaltens eines Menschen oder um einen bestimmten Typus von Sittlichkeit einerseits bzw. von Sittegemäßheit andererseits zu bezeichnen, wobei jeweils eine spezifisch akzentuierte Werthaltung im Mittelpunkt steht.« Die Kulturanthropologie verwendet den Begriff für »die Gesamtheit der von der Mehrheit einer ethnisch abgrenzbaren Gruppe geglaubten Auffassungen über wesentliche Angelegenheiten«, wobei die Wirksamkeit vom Clan und Stamm bis zur modernen Großgesellschaft abnimmt; die Soziologie fragt nach bestimmten, gültigen »Leitbildern« oder »Verhaltensmustern«. All diesen Begriffen ist aber eben die zweite Bedeutung eingeschrieben: »Das griechische ἦθος hat zunächst den Sinn von Wohnung, Wohnort, gewohntem Sitz, gewohntem Aufenthalt; es bezeichnet dann die gewohnte Art zu handeln, zu reden, sich zu benehmen, sich auszudrücken; und gibt damit den Sinn, die Sinnesart, den Charakter, die ›edle Gesinnung‹ wieder. Historisches Wörterbuch der Philosophie, 2. Bd., S. 813 f.

die Ereignisse selbst als die Form ihrer Überlieferung in Erzählungen, Berichten, Dokumentationen; dann fragen wir nach den Medien dieser Überlieferung und ihrer Verdichtung in symbolische Formen; dann können wir beginnen zu untersuchen, an Beispielen, wie individuelle und kollektive Formen der Erinnerung das Ereignis (Migration, Vertreibung, Heimatsuche) speichern, verändern, bearbeiten. Dann könnte das, was wir tun, im Sinne Max Webers »Kulturwissenschaft« heißen. Für Weber gehörten ja die Sozialwissenschaften unbedingt zu diesen Disziplinen, »welche die Vorgänge des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt ihrer Kulturbedeutung untersuchen«.[21]

Ein Konfliktfeld scheint sich dabei aufzutun zwischen den textorientierten Wissenschaften, den Philologien zumal, auf der einen und den historischen, anthropologischen, ethnologischen Disziplinen auf der anderen Seite. Nach der Ansicht der Autoren in Metzlers Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie – in diesem Fall des Herausgebers Ansgar Nünning – zeichnen sich diejenigen Disziplinen, die zu den *Kulturwissenschaften* zählen, vor allem durch »ein der Kulturanthropologie und der Kultursemiotik verpflichtetes Verständnis von ›Kultur als Text‹« aus.[22] Dies geht mit einer unverständlichen Arroganz gegenüber anderen Disziplinen einher: »Der begrifflichen Klarheit wenig förderlich ist es, auch die Volkskunde oder Europäische Ethnologie als Kulturwissenschaft zu bezeichnen.«[23] Diese bewusste Ausblendung anderer Auffassungen und Begriffe davon, was Kultur sei und wie sie wissenschaftlich zu untersuchen sei, schränkt die Disziplin meines Erachtens zu sehr ein.

Denn natürlich gehört die Volkskunde genau hierher. Mit ihrer Neugierde auf Menschen und auf die Dinge, die sie tun – wohnen, arbeiten, sich kleiden, essen, Kinder erziehen – kann die Volkskunde durchaus einen Platz im Rahmen jüdischer Studien finden. Mit ihrer wieder neu entwickelten Sensibilität für die kulturelle Situation von Minderheiten und ihrer Aufmerksamkeit für die (realen wie metaphorischen) *Orte* des kulturellen Austauschs kann zumal die Jüdische Volkskunde einen ei-

21 Max Weber: Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher u. sozialpolitischer Erkenntnis. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1988, S. 146–214, hier S. 165.

22 Doris Bachmann-Medick (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt a.M. 1996.

23 Ansgar Nünning: Eintrag »Kulturwissenschaft«. In: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Hg. von Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar 1998, S. 299.

genen Beitrag zu einer zwar theoriegeleiteten, aber doch an der Praxis orientierten Kulturwissenschaft leisten. Wenn wir also versuchen wollen, Fragestellungen und Methoden zu entwickeln, die historisch *und* erinnerungsgeschichtlich relevant sind, die »gelebte Erfahrung« *ebenso* ernst nehmen wie die Deutung symbolischer Formen, dann fragen wir danach, welche *Bedeutung* bestimmte Kulturgüter für eine bestimmte soziale Gruppe oder für einzelne Akteure haben, in welche *sozialen Gebrauchsweisen* die Dinge (zum Beispiel eben die Besitztümer, die ein deutscher Jude bei seiner Auswanderung nach Palästina mitnimmt oder zurücklässt) eingebettet wurden.

Ich komme noch einmal auf die Frage nach dem Stellenwert der Volkskunde zurück. Wie hat unsere deutsche und österreichische Volkskunde das jüdische Thema bearbeitet? »Welchen Stellenwert und welche Rolle nimmt die jüdische Bevölkerungsgruppe, deren Beitrag zur Entwicklung der historischen Volkskultur außer Zweifel steht, innerhalb der volkskundlichen Kulturanalyse ein, und in welcher Form und Funktion erscheint der Jude?« Das ist eine der Fragen, die Christoph Daxelmüller seit einigen Jahren an die Wissenschaftsgeschichte und an die heutige wissenschaftliche Praxis der Volkskunde, Empirischen Kulturwissenschaft, Europäischen Ethnologie oder Kulturanthropologie stellt.[24] Sein Fazit ist durchaus ernüchternd: »Die deutsche Volkskunde war an der Wirklichkeit jüdischer Kultur nicht interessiert. Doch dieses Defizit wurde durch einen auffallend hohen Bestandteil an antisemitischer Folklore, an antijüdischen Liedern, Redensarten und Stereotypen ausgeglichen. Man beschäftigt sich nicht mit dem Juden, sondern bis 1945 und – in ungebrochener Forschungstradition leider immer wieder bis in die Gegenwart hinein – mit einer geradezu unglaublichen Genüßlichkeit mit dem durchwegs negativen Bild vom Juden in der Öffentlichkeit [...].«[25]

24 Christoph Daxelmüller: Volkskunde – eine antisemitische Wissenschaft? In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/38. Interdisziplinäres Symposion der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v.d.H., 3. Teil. Hg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen 1993, S. 190–226, hier S. 191.

25 Ders.: Die deutschsprachige Volkskunde und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung. In: Zeitschrift für Volkskunde 83, 1987, S. 1–19, hier S. 14.

Traditionell gilt die Volkskunde als nationalromantische, sozialkonservative Disziplin mit präfaschistischen Tendenzen; das ist auch nicht ganz falsch und wurde »mit guten Gründen« kritisch untersucht; dabei geriet aber die in der Gründungsphase »einflußreiche nicht-völkische, nicht-nationale Fachprogrammatik«, gerieten auch einige ihrer wichtigen Vertreter in Vergessenheit. Bernd Jürgen Warneken hat die Geschichte dieser »völkisch nicht beschränkten Volkskunde« zu schreiben begonnen.[26] Er konstatiert eine »Gemengelage«, in der »liberale, humanistische und internationalistische Positionen einen wesentlichen Stellenwert« besaßen – von der Gründung des Fachs im Kontext internationaler Bemühungen um die Erforschung der gefährdeten traditionellen Volkskulturen über die anfänglich bearbeiteten Themen, die immer wieder komparatistisch orientiert waren, bis vor allem zur Präsenz wichtiger jüdischer Persönlichkeiten im Zentrum des Fachs: Besonders ist die Tatsache zu nennen, dass die »Zeitschrift des Vereins für Volkskunde« ihren ersten Jahrgang 1891 als neue Folge der von 1860 bis 1890 von Heymann Steinthal und Moritz Lazarus edierten »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft« verstand. Aber auch die große Präsenz von Friedrich Salomon Krauss, Feldforscher im Bereich südslawischer Folklore und Volkserzählungen, Herausgeber der »Anthropophyteia« (Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral) sowie von 1891 bis 1901 Sekretär der Israelitischen Allianz in Wien, ist unübersehbar integraler Bestandteil des Fachs in seinen frühen Jahren, ja, Warneken bezeichnet ihn als einen der »Mitbegründer und Konzeptoren der wissenschaftlichen Volkskunde«. Die Position, die »Unbefangenheit in nationalen Fragen« ebenso enthielt wie ein Zurückweisen des Rassismus innerhalb der Forschung, wurde nicht nur, nicht einmal in erster Linie, von den »Berlinern« im Fach vertreten; immerhin kann Warneken den Titel seines Aufsatzes aber einer Rede des Vorsitzenden des Berliner Volkskundevereins, Max Roediger, entnehmen: »Berlin hat einen alles Herkömmliche zerstörenden Einfluss [...]. Es bietet dem volkskundlichen Forscher [...] ein schillerndes, brodelndes Gemisch dar, dessen Bestandteile sich fortlaufend ändern und das kein sicheres Fußen ermöglicht. [...] So können sich in unserm Ver-

26 Bernd Jürgen Warneken: Völkisch nicht beschränkte Volkskunde. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 150 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95, 1999, II. Halbjahresband, S. 169–196.

ein nur die sammeln, welche die allgemeine, landschaftlich und völkisch nicht beschränkte Volkskunde lockt. Ihrer sind weniger als die, deren Heimatliebe sie zur Vertiefung in ihre Eigenart treibt.«[27]

Zu den hervorragenden jüdischen Fachvertretern gehörten neben Lazarus, Steinthal und Krauss Georg Minden und der eher als Literaturwissenschaftler bekannte Richard M. Meyer.[28] Aktiv für den Verein war der Berliner Großkaufmann James Simon, Mitbegründer der Deutschen Orientgesellschaft und größter Mäzen der Berliner Kunstsammlungen. Warneken problematisiert solche Aufzählung und Zuschreibung selbst – sie ist aber nötig und verdienstvoll gerade für unseren Zusammenhang: Das Fach war nicht von vornherein borniert und nationalromantisch, es entwickelte sich dorthin; in der NS-Zeit erinnert sich Karl Kaiser schaudernd daran, »welche verhängnisvolle Rolle die Juden in der Deutschen Volkskunde der Vergangenheit gespielt haben« – Warneken kommentiert mit gutem Grund, man sollte das Wissen um jüdisches Engagement für die Entstehung der wissenschaftlichen Volkskunde nicht ihren Feinden überlassen. Weitere Forschungen im Hinblick auf das – inhaltliche wie organisatorische – Verhältnis des Gesamtfachs zur Gesellschaft für jüdische Volkskunde (1898 erschienen deren erste »Mitteilungen«) wären ebenso wünschenswert wie Studien zur Frage, wie sich die liberalen und humanistischen Positionen nun inhaltlich im einzelnen niedergeschlagen hat. Jedenfalls gilt, »daß das Fach Volkskunde nicht von Anfang an als Holzweg durch deutsche Wälder angelegt war«.[29]

Gut. Gut zu wissen, dass es diese Tradition gab und wir an sie anknüpfen können. Aber die Frage stellt sich doch: Jetzt wohin? Was sind die Traditionen einer jüdischen Volkskunde, mit denen auch eine modernisierte Version von *Jewish Cultural Studies* arbeiten kann? Ich denke, dass es neben der kontinuierlichen Beschäftigung mit dem Ritual und den Ritualgegenständen durchaus weitere Themenbereiche gibt, in der Sachkulturforschung zumal, wenn ich etwa an die Arbeit von Erica Lehrer über die holzgeschnitzten »Judenfiguren« in Polen denke, im Bereich der Popularkultur, hier fällt mir etwa die Doktorarbeit von Magdalena Waligórska zu den Klezmer-Festivals in Berlin und Krakau ein, auch

27 Ebd., S. 180; zit. nach Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 21, 1911, S. 222.

28 Richard M. Meyer verfasste die Einleitung zu »Aus guter alter Zeit. Berliner Bilder und Erinnerungen« von Alexander Meyer (1907). Eine Neuauflage dieser Berliner Genre-Bilder ist im Herbst 2006 erschienen.

29 Warneken (wie Anm. 26), S. 196.

in dem, was man früher »Nahrungsvolkskunde« nannte, hier denke ich an die Magisterarbeit von Isabel Hartung über »Koscher(es) Leben in Berlin«.[30] Auch das Archiv und die Frage nach Formen und Medien der Aufbewahrung von Erinnerung(en) gehört zu den Themen volkskundlicher Arbeit, die vor allem dann fruchtbar sein kann, wenn sie – wie in dem folgenden Text, einem Auszug aus einem aktuellen Projektantrag meines Instituts an der University of Southampton – Forschungen zu Orts-Identitäten mit den Forschungen zu Reisen und Migrationen zusammenbringt:

> Diana Pinto's thesis on the development of a new »Jewish Space« in Europe and the co-construction of this »space« by both Jews and non-Jews, Ruth Ellen Gruber's book *Virtually Jewish* on the reconstruction of Jewish life and identity in Eastern Europe, and a number of other studies have brought the notions of space and place and of »Jewish Topographies« to the forefront of research and publication. An important area in this context is the study of displacement: *research into migration*. Research on place-identity deals with the relationship between different Jewish communities and the place(s) relevant to them: this can include forms of settlement, histories of communities, but also research about the »place« of a given community or individuals in their relation with Jews and non-Jews: *research into integration*. The notions of »staying«, »belonging«, and »keeping« are closely related to the formation of archives and other forms of memory storage. The port city of Southampton is one of the places of European (and European-Jewish) transmigration. In migration processes, the notions of »moving«, »longing«, and »taking along/leaving behind« can be connected to the question of the preservation of memory – under new circumstances.

30 Magdalena Waligorska war verantwortlich für die Konzeption und Organisation einer internationalen Konferenz zum Thema »Representations of Jewish Culture« am European University Institute, Florenz, November 2008; ihre Dissertation: The Contemporary Klezmer Revival in Kraków and Berlin as a Jewish/non-Jewish Encounter, wurde 2009 verteidigt; vgl. auch Magdalena Waligórska: Klezmer in Kraków: Kitsch, or Catharsis for Poles. In: Ethnomusicology 50(3), 206, S. 433–451. Die Magisterarbeit von Isabel Hartung: Koscher(es) Leben in Berlin. Eine empirische Forschung über die Lebensbedingungen von Juden in Berlin, wurde 2007 mit dem Humboldt-Preis ausgezeichnet, aber leider (noch) nicht publiziert.

Auch wenn ich mit diesem neuen Projekt im angelsächsischen Forschungsraum »angekommen« bin, orientiere ich mich doch nach wie vor an den von Bausinger, Jeggle, Korff und Scharfe entwickelten Grundbegriffen der Empirischen Kulturwissenschaft: Kultur – Identität – Alltag – Geschichtlichkeit. In Bezug auf die bisherige Arbeit, aber auch im Hinblick auf künftige Projekte, kann ich sie so weiter entwickeln:

Kultur: Da ich lange Zeit an einem Historischen Institut gearbeitet habe, hat dabei die Aufmerksamkeit für den prozessualen Charakter von Kultur Vorrang vor der Analyse statischer und kurzlebiger Phänomene. Im Zentrum meiner Arbeit kann der einzelne Mensch ebenso stehen wie eine – dann begrifflich näher zu fassende – soziale Gruppe. Damit geraten durchaus im engeren Sinne kulturelle Kreationen in das Blickfeld, Literatur, Malerei, zur Zeit bei mir vor allem die Musik (in Form von Auswandererliedern, aber auch im Werk des vergessenen Poeten Robert Gilbert[31]), ebenso Formen der Gesellung (in der Psychologie die Suche nach Nähe zu anderen Personen, in meiner Forschung wichtig etwa für die Bildung von »landsmanshaftn«, Gruppen von Immigranten aus den gleichen Herkunftsorten) und Geselligkeit bis hin zur Nationenbildung (etwa im Zionismus), Formen der Tradierung und Überlieferung, der Erinnerung, der Einrichtung (von Individuen und Gruppen) im Raum.

Identität: Ich sehe hier zunächst einmal die Selbstverpflichtung des Forschers, sich zu seinem Gegenstand, zu den Themen seiner Annäherung in verantwortungsvoller Weise zu verhalten und auch zu äußern. Das Innehalten, von Helge Gerndt formuliert – »Es gehört zur unabdingbaren Aufgabe jedes Forschers, in seiner konkreten, sachbezogenen Arbeit immer wieder innezuhalten, eine Pause der Selbstvergewisserung einzulegen und zu fragen: Was tue ich gerade? Warum tue ich das? Und

31 Robert Gilbert wurde 1899 in Berlin als Robert David Winterfeld geboren. Er wurde als »der gespaltene Dichter« bezeichnet, weil er einerseits Kampflieder für die Arbeiterbewegung schrieb, darunter das von Hans Eisler vertonte »Stempellied«, und andererseits auch der Autor populärer Schlager für Filme und Operetten war (»Ein Freund, ein guter Freund« – »Das gibt's nur einmal, das kommt nicht wieder« – »Irgendwo auf der Welt«). Gilbert emigrierte 1933 nach Wien (wo er ebenfalls bekannte Lieder hinterließ, etwa das von Paul Hörbiger gesungene »Das muss ein Stück vom Himmel sein«), 1938 nach Paris und 1939 nach New York. 1949 kehrte er nach Europa zurück und begann eine zweite Karriere als Übersetzer amerikanischer Musicals, von »My Fair Lady« bis »Cabaret«. Seine Freundin Hannah Arendt bezeichnete ihn als »den Nachfolger, den Heine nie hatte«; Hannah Arendt: Menschen in finsteren Zeiten. Hg. von Ursula Ludz. Piper, München 1989, S. 290–297, hier S. 294.

warum tue ich das gerade so?«[32] –, ergibt ja erst dann Sinn, wenn es auf den »Gegenstand« der Forschung, den anderen Menschen, gerichtet wird: Was tut er oder sie? Warum? Warum gerade so? Meine Neugier auf die *andere* Disposition (Erfahrung, Neigung, Beschäftigung – was immer) des Gegenübers öffnet bei ihm und ihr ja den Raum für Fragen nach der Identität: Wer bist Du? Was tust Du? Warum so und nicht anders?

Alltag: Die Recherche nach *anderen* Alltagen, zumal in Osteuropa, öffnet den Blick auf eigene Sehnsüchte. Ein Beispiel: Der Lebenspartner meiner Freundin Lena Karakina, Zhura, hat einen seltsamen Alltag. Er verlässt den Plattenbau, in dem seine Mutter (um die er sich kümmern muss) lebt, am frühen Morgen und betritt das Museum für Literatur in Odessa. Dort arbeitet Lena. Zhura ist Fotograf. Er verbringt seinen Alltag im Keller des Museums, wo er sich ein Atelier eingerichtet hat und sein Geld damit verdient, abscheuliche Dinge zu fotografieren, die Menschen aus der Ukraine ausführen wollen. Jeden Tag kommen seine Freunde vorbei, bringen Essen und Getränke und Informationen. Die Katzen schleichen durch das Fenster. Abends geht es zurück zur Mutter. Und was gibt es da zu erforschen? Zunächst einmal sein Zimmer. Es ist voller Devotionalien, an den Wänden ist die Geschichte stalinistischer Propaganda dokumentiert und inszeniert – und gebrochen. Allein eine bildwissenschaftliche Analyse der Wände in Zhuras Atelier wäre eine Arbeit wert. Dann: Jeden Tag kommen die Freunde und bringen Selbstgebrannten vom Markt. Wie funktioniert diese schwarze Wirtschaft? Dann: Wir befinden uns in Odessa. Mein Interesse galt der jüdischen Literatur, in der Odessa eine Vor-Geschichte von Jerusalem und Tel-Aviv ist, und Lena und ich brachten die Geschichten im Gespräch zueinander, denn für sie war Odessa eine russische Sprachinsel in der Ukraine. Wie leben solche Erinnerungen in meinem und ihrem Alltag – und wie verschieden sind die beiden wirklich voneinander?

Geschichtlichkeit: Kultur ist Prozess, ist Handlung. Von Einzelnen, von Gruppen, von Formationen, für deren Analyse wir die Zusammenarbeit mit Historiker/innen, Wirtschaftswissenschaftler/innen, Soziolog/innen und Kunsthistoriker/innen brauchen. Ja, alle diese Formationen sind gewachsen – wie? Mein Kollege Norbert Franz von der Potsdamer Slawistik hat in einer gemeinsamen Lehrveranstaltung über Odessa in

32 Gerndt (wie Anm. 1), S. 160.

einer Stunde den kultur-geographischen Raum rund um das Schwarze Meer vorgestellt – von den Griechen und Römern über die Entstehung der Kiewer Rus, über die Katastrophen und Kriege der Jahrhunderte bis zur Orangenen Revolution. Faszinierend – nur der jüdische Aspekt der Geschichte und des Raumes blieb ausgespart; sicher, weil er mir die zweite Stunde überlassen wollte, aber wohl auch, weil er sich kaum damit beschäftigt hatte. Wie kann es gelingen, das jüdische Thema in den allgemeinen Kulturwissenschaften zu integrieren? Das ist vielleicht die wichtigste Frage an die Zukunft unserer Disziplinen. Wenn diese Integration gelingt, in der Geschichte, in den Literaturwissenschaften, in der Geographie, in der Volkskunde – dann ist es im Grunde wahrscheinlich egal, wie wir das Kind am Ende nennen.

»Alter Jude, Ton, glasiert«
Spuren des Jüdischen im Österreichischen Museum für Volkskunde

Margot Schindler

Am Anfang wissenschaftlicher Arbeit steht üblicherweise der Versuch einer Klärung der Begriffe. Die Zielsetzung dieses Beitrags – so der Untertitel – besteht in der Suche nach »Spuren des Jüdischen« im Österreichischen Museum für Volkskunde. Spuren, das sind Fährten, Anhaltspunkte, Ansätze, erste Hinweise, denn obwohl ich mich auf Vorarbeiten stützen kann, ist die Synthese der Elemente, aus denen sich »das Jüdische« im Österreichischen Museum für Volkskunde zusammensetzt und in der Gegenwart fassbar wird, nicht so leicht zu greifen. Auf die Definition, was »jüdisch« nun eigentlich sei und bedeute, lasse ich mich hier wohlweislich nicht ein. Um die Frage einzugrenzen, zu umkreisen, gilt es jedenfalls in verschiedene Richtungen zu recherchieren.

Ich nähere mich dem Thema von zwei Seiten. Wir wissen von Förderinnen und Förderern, Sammlerinnen und Sammlern, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern jüdischer Herkunft, die mehr als Spuren im Museum hinterlassen haben. Diese Persönlichkeiten möchte ich in ihren Beziehungen zum Museum skizzieren und auf weitere aufmerksam machen, die eine Wirksamkeit auf das Museum entfaltet haben und bislang noch nicht im Fokus unserer Haus-Fachgeschichtsschreibung waren. In weiterer Folge richtet sich der Blick auf jene Teile der Sammlungen, die im engeren oder weiteren Sinn »jüdisch« konnotiert sind. Beide Zugänge werden sich im einen oder anderen Fall verschränken, dies jedoch nicht unbedingt zwingend.

Ethnographisches Sammeln und Forschen im Wien der Jahrhundertwende war eine private Angelegenheit engagierter Wissenschaftler und Laien. Keine offiziellen – und dementsprechend materiell unterstützten – dynastischen Interessen, keine adelige, pekuniär abgesicherte Volkskunstsammelbegeisterung, kein staatlicher Auftrag stand hinter

der Gründung des Österreichischen Museums für Volkskunde, sondern das Bestreben der Museumsgründer Michael Haberlandt und Wilhelm Hein, ein Museum für »die sicht- und greifbaren Dinge des Volkslebens«[1] zu schaffen. Man hatte zunächst ein Museum, in dem die Völker der österreichisch-ungarischen Monarchie versammelt sein sollten vor Augen, erweiterte diesen Ansatz aber bereits nach wenigen Jahren um das Konzept einer vergleichenden europäischen Völkerkunde.

Um dieses Ziel zu erreichen, war intensive Netzwerkarbeit nötig, die Michael Haberlandt meisterlich beherrschte und in unermüdlicher Anstrengung betrieb. Der durch ihn gegründete Verein für Volkskunde zählte nach dem ersten Jahr des Bestehens Ende 1895 bereits über 900 Mitglieder und aus diesen rekrutierten sich zum Großteil die Sammler und Beiträger für das Museum, die teilweise, je nach Möglichkeit und Bereitschaft, auch materielle Unterstützung in Form von Widmungen von Objekten oder Barbeträgen für Ankäufe boten.

Bei den Unterstützern und Freunden des Vereins handelte es sich um einen heterogenen Interessentenkreis, der sich weder sozial noch weltanschaulich eindeutig zuordnen lässt. Herbert Nikitsch hat sich in seiner Geschichte des Vereins für Volkskunde mit diesem gesellschaftlichen Umfeld intensiv auseinandergesetzt.[2] Ich skizziere daher hier nur in wenigen Sätzen das breite Spektrum. Unter den Vereinsmitgliedern finden sich Industrielle, Politiker, Kunstmäzene, Bankiers, Adelskreise, Klerus, Großbürgertum, mittlere Beamtenschaft, Wissenschaftler, Lehrer und Studierende in der gesamten damaligen ideologischen Spannbreite der Bevölkerung von liberal bis national. In religiös-weltanschaulicher Hinsicht war man mehrheitlich katholisch und dabei meist christlich-sozial orientiert, gehörte aber auch dem protestantischen Glauben an, wie etwa die Familie Haberlandt selbst, und in nicht geringem Ausmaß interessierten sich auch Protagonisten – jeweils mehr oder weniger prononciert gelebter – jüdischer Herkunft für die Ziele dieses neuen Museums.

Das erste Mitgliederverzeichnis des Vereins für Volkskunde, der dem Museum bis heute als Rechtsträger dient, verzeichnet 1896 eine beträchtliche Zahl an Namen, inklusive Adressen und Berufsbezeichnun-

1 Michael Haberlandt: Vorerinnerung. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 2, 1896, S. 1.

2 Herbert Nikitsch: Auf der Bühne früher Wissenschaft. Aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde (1894–1945). Wien 2006, S. 56–63.

gen, die auf eine jüdische Herkunft hindeuten – eine Veröffentlichung, die nach heutigen Datenschutzgesetzen kaum denkbar wäre. Da finden sich Namen wie Anna Feinberg, Samuel Glas, Jan Goldberg, Samuel Jenny, Maximilian Katz, Heinrich Loew, Albert Mandelbaum, Heinrich Moses, Ernst Perl, Leopold Rosenberg, August Silberstein, Emil Zuckerkandl und noch viele andere.

Sie waren verstreut über die Monarchie von Bregenz über Wien und Brünn bis Lemberg. Vom Universitätsprofessor bis zum Fabriksbesitzer, vom Antiquitätenhändler, Juwelier und Lehrer bis zum Privatangestellten reicht die soziale Bandbreite. Es wäre interessant, diesen Namen einmal näher nachzugehen. Dass sie im Mitgliederverzeichnis dieses Vereins zahlreich vorkommen, ist nicht verwunderlich, denn sie waren zu dieser Zeit integraler Teil der Bevölkerung, in der Großstadt Wien vielfach assimiliert und sie interessierten sich als bürgerliche, gebildete Städter, gleich demselben nichtjüdischen Spektrum der Bevölkerung, für die in ihren Augen untergehende bäuerlich-ländliche Lebenswelt und deren materielle Zeugnisse und fanden es richtig und notwendig, diese zu sammeln und zu bewahren.

Die Stifter, Gönner, Mäzene und sonstigen finanziellen Förderer der Sammlungen und ersten Aufstellungen des Museums können für die ersten zwanzig Jahre, minutiös aufgelistet, den Jahresberichten entnommen werden. Darunter befanden sich Mitglieder der Hocharistokratie wie Fürst Johann von und zu Liechtenstein, Graf Heinrich Lamberg, Adolf Fürst von Schwarzenberg, von denen die meisten auch andere Museen Wiens unterstützten. Einzelne Donationen kamen aus dem Umkreis des Kaiserhauses selbst, das Sachgeschenke aus den Kronländern an das Museum weiterreichte und jährlich kleinere und mittlere Geldbeträge spendete (50–500 Kronen). Und im Versuch, dem damals – und übrigens bis heute – öffentlich (staatlich) nur marginal geförderten Unternehmen Volkskundemuseum eine Basis zu schaffen, klopfte man damals wie heute auch sonst noch an, wo Geld zirkuliert, bei Bankhäusern und Industriellen. Starthilfe und regelmäßige Unterstützungen in den Folgejahren leisteten hier besonders der Bankier Philipp Ritter von Schoeller, das Bankhaus Rothschild und die Erste österreichische Spar-Casse sowie die Fabrikantenfamilien Trebitsch und Mautner. Viele weitere Namen, Firmen und Bankhäuser finden sich in der Stifterliste des Jahres 1917, wo man den Umzug des Museums von der Wiener Börse in das neue Haus im Gartenpalais Schönborn zu bewältigen hatte.

In wissenschaftlicher Hinsicht wusste der Museumsgründer und studierte Indologe Michael Haberlandt, einen engagierten Schülerkreis um sich zu scharen. Darunter befanden sich auch zwei Persönlichkeiten aus jüdischen Familien, die sich in die Geschichte und die Sammlungen des Museums nachhaltig eingeschrieben haben. Beide hatten einschlägige Studien absolviert, und dazu kam aufgrund des großbürgerlichen, finanziell abgesicherten Hintergrunds und der damit verbundenen Weltläufigkeit die Möglichkeit, ihre Sammeltätigkeit und Forschungen international auszurichten und über die damaligen Grenzen der Monarchie weit hinauszugehen.

In der Folge stelle ich sieben Forscher- und Sammlerpersönlichkeiten vor. Über einige wurde schon aus verschiedenen Blickwinkeln gearbeitet, andere sind weniger oder, zumindest in unserem Fach, gar nicht bekannt.

Im Jahre 1908 taucht erstmals der Name Rudolf Trebitsch (1876–1918) in den Inventaren auf. Er war Sohn eines Wiener Seidenfabrikanten, der dem Geschäft des Vaters weniger abgewinnen konnte als den Wissenschaften. Zunächst absolvierte er ein Medizinstudium, dem jedoch keine entsprechende Berufslaufbahn folgte, sondern weitere Studien der Anthropologie und Ethnologie. Reisen führten ihn nach Grönland, Irland, Wales, Schottland, in die Bretagne und das Baskenland. Die mitgebrachten Ethnographica überließ er dem Völkerkundemuseum und dem Österreichischen Museum für Volkskunde. In das Wiener Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften gelangten Tonaufnahmen, die er im Zuge sprachwissenschaftlicher Untersuchungen auf seinen Reisen aufzeichnete und die, zusammen mit den gesammelten Objekten, heute ausgesprochene Raritäten darstellen.

Das Österreichische Museum für Volkskunde bewahrt Trebitschs Sammlungen aus der Bretagne (ca. 300 Objekte von 1911) und aus dem spanischen Baskenland (über 400 Objekte, gewidmet 1914), sowie kleinere Kollektionen aus Irland, der römischen Campagna, und Einzelobjekte aus Rumänien und Ungarn auf. Die begleitenden Dokumentationen sind spärlich und mehr (reise)beschreibender als wissenschaftlicher Natur.

Von 1910 bis 1916 wird Rudolf Trebitsch auch in der Spenderliste im Jahresbericht des Vereins und Museums geführt, und zwar mit namhaften Beträgen zwischen 2.000 und 5.400 Kronen jährlich, die im Jahr 1912 von der stolzen Summe von 15.000 Kronen plus Objekten im Wert von weiteren 5.000 Kronen überragt werden. Er wusste dem Museum

überdies »in eifriger Propaganda« noch zusätzliche »munifizente Gönner zu gewinnen«[3]. Auf diese Weise erscheint Trebitsch 1913 im Verzeichnis der Stifter und bereits 1914 wird er in den illustren Ausschussrat berufen, obwohl er kein hohes akademisches Amt bekleidete, kein Vertreter der hohen Beamtenschaft oder des Adels war, wie die meisten anderen Vorstands- und Ausschussmitglieder dieser Zeit. Man könnte dies in sachlicher Auslegung auch als eine eingekaufte Ehre interpretieren, denn, folgt man der unlängst in einem ausführlichen Aufsatz dargelegten Argumentation des Sprachwissenschaftlers und Baskologen Bernhard Hurch, zieht dieser die fachlichen Qualifikationen des promovierten Ethnologen Rudolf Trebitsch stark in Zweifel.[4] Michael Haberlandt erwähnt Trebitsch in den Jahresberichten der Zeitschrift jedoch mit großer Dankbarkeit.

Nach dem Suizid Rudolf Trebitschs knapp vor dem Ende des Krieges 1918, übergab dessen Vater, der Fabrikant Oskar Trebitsch im Sinne des Sohnes ein bedeutendes Legat von 80.000 Kronen an das Museum, das im Zuge der großen Inflation nach dem Ersten Weltkrieg allerdings seinen Wert verlor. Im Juni 1920 wurde eine von der Familie Trebitsch gewidmete Gedenktafel aus Bronze im Museumshof enthüllt, und in der Gedenkrede verfügte der Museumsdirektor, dass die baskische Sammlung »für immerwährende Zeiten den Namen ›Dr. Rudolf Trebitsch-Sammlung‹ führen« werde.[5]

Kommerzialrat Oskar Trebitsch spendete dem Museum, wohl im Gedenken an seinen Sohn, bis 1934 auch weiterhin Jahr für Jahr namhafte Summen. Doch ungeachtet dessen, was das Museum seinem Förderer Trebitsch zu verdanken hatte, verhielt man sich im Museum nicht erst aber besonders ab 1938 systemkonform. Die Gedenktafel wurde entfernt und mit der lapidaren Eintragung im Herkunftsakt »1940 ausgeschieden, Metallspende« an die entsprechende Stelle abgegeben.

Heute erfährt die Sammlung Trebitsch, die nicht nur das baskische Material umfasst, sondern auch die Objekte aus anderen Sammelregionen sowie handschriftliche Notizen und über eintausend Photographien,

3 Jahresbericht des Vereines für österreichische Volkskunde für das Jahr 1915, S. 2.

4 Bernhard Hurch: Zum Verständnis und Unverständnis von Rudolf Trebitsch. Der Beitrag eines Ethnologen zur Baskologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXIII/112, 2009, S. 5–70, hier S. 25.

5 36. Jahresbericht des Vereines und Museums für Volkskunde für das Jahr 1920. In: Wiener Zeitschrift fürVolkskunde 27, 1921, S. 5.

hausintern und in den anderen Institutionen, wo Teile der Trebitsch-Hinterlassenschaften aufbewahrt werden, neue Wertschätzung. Seine frühen, außergewöhnlichen Tonaufnahmen wurden vom Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2003 publiziert.[6] Das Material im Volkskundemuseum wird zurzeit neu evaluiert und bearbeitet,[7] und die Ergebnisse sollen in den kommenden Jahren sowohl in eine Publikation als auch in eine Ausstellung münden.

Eine Zeitgenossin Trebitschs, deren wissenschaftliche Hinterlassenschaften im Österreichischen Museum für Volkskunde nicht weniger nachhaltig geblieben sind, war Eugenie Goldstern (1883–1942). Dieser Forscherin und ihrem Werk wurde in den vergangenen Jahren große Aufmerksamkeit zuteil. Den entscheidenden Anstoß dazu gaben die biographischen Recherchen des Münchner Kunsthistorikers Albert Ottenbacher[8], denen 2004 eine Ausstellung der Sammlung Goldstern im Österreichischen Museum für Volkskunde in Wien[9] und deren Einbettung in den wissenschaftlichen Kontext der Zeit, vertieft durch ein Symposion 2005[10] folgten. Für den französischen Teil der Sammlungen interessierten sich daraufhin Kollegen in Chámbery und Grenoble, wo Teile der Sammlung Goldstern mit verändertem Fokus und neuen Schwerpunktsetzungen, welche die tragische persönliche Geschichte der Forscherin stärker ins Bild setzten, 2007 und 2008 gezeigt wurden. Für diese Präsentationen entstanden ein eigener Katalog und eine französische Über-

6 Insgesamt verzeichnet das Phonogrammarchiv der ÖAW 240 Tonaufnahmen von Rudolf Trebitsch, vgl. Dietrich Schüller: General editor's preface. In: The collections of Rudolf Trebitsch, Series 5/1–3, Wien 2003, S. 12.

7 Vgl. Margot Schindler: Europäische Ethnologie: Das Trebitsch-Projekt. Skizzen zu einem interdisziplinären und internationalen Forschungs- und Ausstellungsprojekt am Österreichischen Museum für Volkskunde. In: Begegnungen. Festschrift für Konrad Köstlin zur Emeritierung am 30. September 2008 (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 32). Wien 2008, S. 274–287.

8 Albert Ottenbacher: Eugenie Goldstern. Eine Biographie. Wien 1999.

9 Franz Grieshofer, Kathrin Pallestrang, Nora Witzmann: Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, 85). Wien 2004.

10 Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Abschlusssymposions zur Ausstellung Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern (=Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 18). Wien 2005.

setzung der gesamten Schriften Eugenie Goldsterns.[11] 2009 wurde man aufgrund einer französisch-österreichisch-ukrainischen Initiative von diplomatischer Seite im Rahmen eines Runden Tisches zum Thema »Emigranten, Exil, Europa« auch in der Geburtsstadt Eugenie Goldsterns, in Odessa, auf das Schicksal dieser ungewöhnlichen Frau aufmerksam. Im Museum für Regionalgeschichte und Heimatkunde der Stadt Odessa zeigte man daraufhin im Mai 2009 eine kleine, von Franz Grieshofer zusammengestellte Ausstellung über Goldstern, gestaltet mit Dokumenten und ihren Publikationen aus dem Wiener Volkskundemuseum.

In Bezug auf die biographischen Daten zu Eugenie Goldstern verweise ich auf die hier zitierten Publikationen aus den vergangenen Jahren. Zu ihrer Verbindung mit dem Wiener Volkskundemuseum hier ein paar knappe Rahmendaten: Eugenie Goldstern trat in den Jahren 1910/1911 in den Umkreis des Museums, als sie bei Michael Haberlandt Volkskunde zu studieren begann. Von 1912 bis 1923 unternahm sie immer wieder Expeditionen in das schweizerische Wallis, in die französische Maurienne, nach Abtenau in Salzburg, in das Münstertal und das Aostatal. Von all diesen Reisen brachte sie Sammlungsmaterial mit, das insgesamt ungefähr 800 Objekte umfasst. Eine genaue Sammlungsdokumentation findet sich im Ausstellungskatalog von 2004.[12] Aus diesem Material erwuchs das wissenschaftliche Oeuvre der Forscherin, das neben dem Hauptwerk von 1922, einer Ortsmonographie über Bessans[13], fünf Aufsatztitel[14], alle publiziert in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, aufweist.

Eugenie Goldsterns Leistungen für und Widmungen an das Wiener Volkskundemuseum werden von Michael Haberlandt, parallel zu jenen Trebitschs und gleich jenen nichtjüdischer Vereinsmitglieder und Förderer, mit großer Wertschätzung in den Jahresberichten des Vereins und Museums bedankt. Von 1920 bis 1923 hatte Eugenie Goldstern sogar das Amt der Rechnungsprüferin im Verein inne, ein damals vermutlich

11 Eugénie Goldstern (1884–1942) Être ethnologue et juive dans l'Europe alpine des deux guerres. Grenoble 2007. Eugénie Goldstern (1884–1942), ethnologue de l'arc alpin. Oevres complètes traduites de l'allemand par Mireille Gansel. Grenoble 2007.

12 Grieshofer, Pallestrang, Witzmann (wie Anm. 9), S. 46–47.

13 Eugenie Goldstern: Hochgebirgsvolk in Savoyen und Graubünden. Ein Beitrag zur romanischen Volkskunde. 114 Seiten, 28 Bildtaf., 6 Textabb. Wien 1922 (Ergänzungsband XIV der Wiener Zeitschrift für Volkskunde).

14 Grieshofer, Pallestrang, Witzmann (wie Anm. 9), S. 43.

ebenso wenig wie heute beliebtes, jedoch in der öffentlichen Wertschätzung noch wesentlich höher veranschlagtes Ehrenamt, das honorige Herren auszuüben pflegten. In diesem Amt folgte ihr übrigens der um zwei Jahre jüngere Baron Robert von Heine-Geldern nach, der die Funktion dann bis 1935 innehatte[15]. Heine-Geldern war zu dieser Zeit Mitarbeiter am Naturhistorischen Museum Wien, wurde 1931 zum Professor an der Universität Wien ernannt und arbeitete in den 40er Jahren, nachdem er als Jude zur Emigration gezwungen war, u.a. in New York mit der Anthropologin und Ethnologin Margaret Mead zusammen, bevor er 1950 wieder nach Wien kam. Bis 1935 war er jedenfalls nachweislich dem Verein für Volkskunde verbunden.

Hätte man nach Eugenie Goldstern wieder eine Person jüdischer Herkunft in ein Vereinsamt geholt, wäre die Tatsache einer jüdischen Abstammung Mitte der 1920er Jahre für Michael und seinen inzwischen ihm in der Direktion nachgefolgten Sohn Arthur Haberlandt bereits so bedeutsam gewesen? Diese möglicherweise Marginalie soll nicht davon ablenken, dass sich antisemitische und deutschnationale Töne im Museum bereits vor der NS-Zeit breitgemacht hatten, aber immerhin die Behauptung relativieren, die immer wieder aufgestellt wird, dass Eugenie Goldstern aufgrund ihrer jüdischen Herkunft, die sie übrigens nie betont hatte, im Museum beruflich nicht reüssiert hat.[16] Ob sie eine derartige beamtete Stellung überhaupt angestrebt hat, wissen wir nicht. Belegt ist hingegen ihr immer wieder auftretendes Leiden an Depressionen, das sie schwer bedrückt und in der Arbeit behindert hat.[17] Auch ihre Stel-

15 In den Mitteilungen aus dem Verein und dem k.k. Museum für österreichische Volkskunde wird bereits 1913 die geschenkweise Überlassung von Abbildungen durch Robert v. Heine-Geldern erwähnt.

16 Albert Ottenbacher: Eugenie Goldstern. Eine Biographie. Wien 1999. Gerhard Milchram: Konrad Mautner und Eugenie Goldstern: Identitätsstiftung in den Alpen oder universale Ethnologie? In: Hanno Loewy und Gerhard Milchram (Hg): Hast du meine Alpen gesehen? Eine jüdische Beziehungsgeschichte. Jüdisches Museum Hohenems und Jüdisches Museum Wien, 2009, S. 167–168.

17 Z. B. in einem Schreiben ihres Bruders, des ärztlichen Leiters einer Kuranstalt und zugleich Sanatoriums im 9. Bezirk in Wien, Dr. Samuel Goldstern an Michael Haberlandt von 1918, in dem er von der langsamen Besserung und wiederholten Rückfällen ihrer »seelischen Depression« und ihrem Aufenthalt in der Heilanstalt Dr. Binswanger in Kreuzlingen in der Schweiz berichtet. Darin hofft er, dass »sie ihre frühere Lebensfreude und Arbeitslust sowie Arbeitsfähigkeit wiederum gewinnen wird.«

lung als Frau in einer damals noch männerdominierten Akademikerwelt greift als Argument nicht wirklich, beschäftigte das Museum doch von 1924 bis 1938 als einzige akademisch gebildete Mitarbeiterin neben dem Direktor eine Frau jüdischer Herkunft. 1938 wurde sie von den Nationalsozialisten als »Halbjüdin« eingestuft, was ihre sofortige Enthebung vom Dienst »aus rassischen Gründen« nach sich zog.

Ihr, Adelgard Perkmann, widmete Herbert Nikitsch »eine fachgeschichtliche Notiz« in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde[18], wie auch noch zwei anderen jüdischen Protagonisten im Umkreis des Museums für Volkskunde[19], dem Lehrer und Sammler Heinrich Moses, der sich später Moser nennen musste, um in seinem ländlichen Lebensumfeld antisemitischen Anfeindungen nicht so massiv ausgesetzt zu sein, und der wie Adelgard Perkmann aus gutbügerlich-mittelständischem Elternhaus stammenden Marianne Schmidl, die gleich Perkmann als Bibliothekarin arbeitete, allerdings in der Nationalbibliothek.

Heinrich Moses war Vereinsmitglied der ersten Stunde und dies bis zu seinem Tod 1920. Er hat all die Jahre hindurch für das Museum gesammelt und für die Zeitschrift kleinere Beiträge verfasst. Auch Adelgard Perkmann hat kleinere Schriften und Rezensionen beigetragen, doch sie war, wie die Tätigkeitsberichte des Museumsvereins ausweisen, hauptsächlich durch Vorträge am Haus, in Volkshochschulen und besonders im Rundfunk intensiv in die »volksbildnerische« Arbeit des Museums eingebunden. Marianne Schmidl lernte das Museum durch ein einjähriges Volontariat (1913) kennen und scheint in der Folge in den Tätigkeitsberichten als Sammlerin, etwa in Bulgarien (1925), auf.[20] Adelgard Perkmann hat, »psychisch zerrüttet«[21], wie es Nikitsch formulierte, das Kriegsende nur um wenige Monate überlebt. Marianne Schmidl wurde im Konzentrationslager Izbica ermordet.[22] Herbert Nikitsch

18 Herbert Nikitsch: Adelgard Perkmann – eine fachgeschichtliche Notiz. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIII/102, 1999, S. 359–369.

19 Herbert Nikitsch: Moser, Schmidl, Trebitsch & Co. Halbvergessenes aus der Geschichte des Vereins für Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIX/108, 2005, S. 257–294.

20 Im selben Jahr erscheint von Marianne Schmidl auch ein Beitrag »Zur Kenntnis der Trachten von Südwest-Bulgarien«. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 30, 1925, S 46–60.

21 Nikitsch (wie Anm. 19), S. 292.

22 Ebd.

situiert in seinen fachhistorischen Beiträgen alle drei Genannten in ihren jeweilig unterschiedlichen gesellschaftlich-politischen und weltanschaulichen Kontexten, sodass ich hier im Weiteren nur auf diese Texte verweise.

Ein gänzlich anders gelagerter Fall als alle bisher Genannten ist der im Fach Volkskunde mit klingendem Namen bekannte Konrad Mautner (1880–1924). In der Fachgeschichtsschreibung wird er hauptsächlich mit der steiermärkischen Volkskunde und insbesondere jener des steirischen Salzkammergutes verbunden. Als die in Wien ansässige bedeutendste Textilfabrikantenfamilie der Monarchie, steht die Familie Mautner jedoch auch mit dem Wiener Volkskundemuseum in, wie wir sehen werden, wechselvoller Verbindung.

Konrad Mautner erscheint erstmals im Jahr 1909 im Inventar des Volkskundemuseums mit der Schenkung einer Lodenjoppe aus der Steiermark. Im nächsten Jahr folgen ein slowakisches Männer- und Frauenkostüm und bis 1923, ein Jahr vor seinem Tod, bringt er insgesamt 63 Objekte ein, die zum klassischen Sammelgut eines Volkskundemuseums gehören (Schützenscheiben, Votivfiguren, Andachtsbildchen, Kienleuchter, etc.).[23] Das meiste wird als Geschenk verzeichnet, doch hin und wieder wird auch getauscht (Hauben und Hüte), denn Mautner sammelt auch für eine eigene »Trachtenkammer«.[24]

Zwischen 1907 und 1921 erscheinen kleinere Beiträge bis vierzigseitige Berichte von Konrad Mautner in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde. Er behandelt Themen wie die »Unterhaltungen der Gößler Holzknechte« (1909), »die Ausseer Tracht« (1910) oder er berichtet über »alte und neue [Schieß]Scheiben am Grundlsee, bäuerliche Gelegenheitsdichtungen und Malereien der Ausseer Gegend« (1911).

Das alles sind Beobachtungen aus seiner allernächsten Umgebung aus dem Ausseerland, wo er und seine drei Geschwister, entgegen jeglichen Gepflogenheiten großbürgerlicher Familien, während der Sommermonate gemeinsam mit den rundum wohnenden Dorfkindern auf-

23 Auch sein Bruder Stephan Mautner tritt zwischen 1911 und 1930 als Einbringer von Sammelgegenständen in Erscheinung.

24 Gerlinde Haid: »...mit Grazie und nicht ohne Humor«. Konrad Mautner als Volksliedforscher und Volkskundler. In: Nora Schönfellinger (Hg.): »Conrad Mautner, großes Talent«. Ein Wiener Volkskundler aus dem Ausseer Land (=Grundlseer Schriften, 3). Grundlsee 1999, S. 87.

wachsen durften. Das erweckte in ihm eine tiefe Verbundenheit zum bäuerlichen Leben, zur Tracht, zum ländlichen Singen und Musizieren und verband ihn mit Leuten wie Michael Haberlandt oder später Viktor Geramb, die genau solche enthusiastischen Mitstreiter suchten, um ihre jeweiligen, wohlgemerkt unterschiedlichen, wissenschaftlichen Ziele zu erreichen.

Bei Konrad Mautner mag es ebenso wie bei Rudolf Trebitsch eine Abneigung gegen das Joch des Familienunternehmens gewesen sein – in beiden Fällen übernahmen die älteren Brüder die Fabriken und Betriebe. Doch während der eine in die entlegensten Gegenden am Rande Europas floh, zog sich Konrad Mautner, der offenbar ungern aber doch auch im familiären Unternehmen eingebunden war[25], Jahr für Jahr in die Welt seiner Kindheit und der einfachen Leute zurück. Auch das war eine entlegene Gegend am hintersten Ende des Grundlsees, doch hier suchte und fand er vermutlich etwas wie Heimat und Verwurzelung. »Versuchte Erdung« hat dies Konrad Köstlin einmal im Zusammenhang mit dem »jüdischen Beitrag« zur Wiener Kultur genannt und »das Sammeln von Volkskultur [...] als Ausdrucksform und Versuch der Konfirmation einer Verläßlichkeit und Sicherheit« gedeutet. Eine »Domäne des Jüdischen« sei dies jedoch nicht, meint er in der Folge, vielmehr »ein selbstverständliches, übliches und mögliches Muster urbaner Umgangsweisen mit dem Ländlichen als Gegenwelt«.[26]

Als Michael Haberlandt endlich 1914 ein eigenes Haus für sein Museum, das in den Räumen der Wiener Börse bereits aus allen Nähten platzte, gefunden hatte, stand er vor der Aufgabe, mitten im Krieg die für die Renovierung des abgewohnten Gartenpalais Schönborn und die Übersiedlung von zehntausenden Objekten benötigten Finanzen aufzutreiben. Hier zeigten sich wieder sein Talent zum Netzwerken und seine Überzeugungskraft. Es gelang ihm, ein »liebenswürdiges Damenkomitee« unter dem Ehrenpräsidium von Gräfin Nandine Berchtold zu ge-

25 Johanna Palme: Da liabe Bruada Hrod und seine Goessler Komroden. In: Schönfellinger (wie Anm. 24), S. 60.

26 Konrad Köstlin: Versuchte Erdung. Oder: Der »jüdische Beitrag« zur Wiener Kultur. In: Freddy Raphaël (Hg.): »...das Flüstern eines leisen Wehens...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle zum 60. Geburtstag. Konstanz 2001, S. 451–466.

winnen, das die dafür nötige »dankenswerteste Werbearbeit geleistet«[27] hat.

Diesem Komitee gehörte auch Frau Kommerzialrat Jenny Mautner, die Mutter Konrad Mautners an, die auch dank des Firmenhintergrunds einen Teil der umfangreichen Kistentransporte kostenlos besorgen ließ[28]. 1920, im Jahr der Eröffnung des Museums in der Laudongasse, scheinen dafür Vater und Sohn, Isidor und Konrad Mautner, als Ausschussräte des Vereins auf. Jenny und Isidor Mautner hatten 1917 auch als Stifter tief in die Tasche gegriffen.

Konrad und sein Bruder Stephan Mautner stellen sich nochmals 1923 als Spender ein und im Jahresbericht 1924 wird dann, nach dem frühen Tod des erst 44-jährigen Konrad Mautners, das »Hinscheiden des bewährten Freundes und Mitarbeiters« angezeigt[29] und von einer Kranzablösungsspende von inflationären 2.250.000 Kronen zugunsten des Museums berichtet.

Zehn Jahre lang gibt es dann keine Belege für einen weiteren Kontakt zwischen der Familie Mautner und dem Museum. Doch 1934 findet sich eine einzige aber interessante Eintragung im Inventarbuch. Die Witwe Konrads, Anna Mautner, überlässt dem Museum als Gegenleistung für die Entlehnung von Druckmodeln vier Stoffdruckmodel aus der Oststeiermark. Bereits vor 1930 hatte Anna Mautner im Versuch, sich und ihre vier Kinder selbst durchzubringen, in Grundlsee eine Handdruckerei gegründet. Sie wollte im Sinne ihres verstorbenen Mannes weiterwirken und der Tracht durch geschmackvolle Stoffe zur Verbreitung helfen. Ebenfalls 1934 gründete Viktor Geramb in Graz am Volkskundemuseum auch das erste Heimatwerk Österreichs. Von diesem Freund ihres Mannes hatte Anna Mautner ebenfalls Druckmodeln aus dem steirischen Volkskundemuseum bekommen. Die Idee, neue Produkte nach

27 Jahresbericht des Vereines für österreichische Volkskunde für das Jahr 1916. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 23, 1917, S. 23. Ähnliche Aktivitäten entfaltete in Berlin der jüdische Unternehmer und Mäzen James Simon, der Anfang des 20. Jahrhunderts für das Museum für Deutsche Volkskunde eine Werbekommission mit über dreißig Damen, die überwiegend aus dem reichen jüdischen Bürgertum stammten, gegründet hatte, die das Museum unterstützen sollten. Freundlicher Hinweis von Dr. Konrad Vanja.

28 Wie Anm. 27, S 27.

29 Ein Nachruf auf Konrad Mautner, verfasst von Michael Haberlandt, erschien in der Wiener Zeitschrift für Volkskunde 29(3–4), 1924, S. 71–72.

alten Vorbildern akademisch sanktionieren zu lassen und mit »Echtheitszertifikat« zu versehen, wird Viktor Geramb zugeschrieben.[30] Sie war zu Beginn des austrofaschistischen Ständestaates, in der das bäuerlich Althergebrachte sozusagen in der Luft lag, auch die richtige Geschäftsidee.

1938 kommt es zu einer weiteren »Episode« im Verhältnis zwischen dem Museum und der Familie Mautner. Ich zitiere hier nach Vorarbeiten von Birgit Johler für ein Forschungsprojekt zur Geschichte des Österreichischen Museums für Volkskunde im Zeitraum von 1930 bis 1950, das seit April 2010 im Österreichischen Museum für Volkskunde durchgeführt wird.

»Im August 1938 berichtete die Kanzleiangestellte Ida Schuster ihrem in Tirol auf Sommerfrische weilenden Direktor, dass ›durch die N.S.D.A.P. bei der Fam. Mautner volkskundliche Gegenstände sichergestellt und ins Museum gebracht‹[31] worden seien. Eine Bestandsliste weist den Erwerb von 205 Inventarnummern aus dem Besitz Anna Mautner aus: Kästen, Truhen, Stühle, Tabakpfeifen, Trachtenfiguren, Trachtenskizzen, Abschriften von Liedern aus dem Salzkammergut und vieles mehr.[32] Die Liste mit dem Hinweis auf den Kaufpreis über RM 420,- ist hier als Nachweis eines Verwaltungsprozesses einer erfolgten »Arisierung« zu lesen.

Im Februar 1939 sah sich Anna Mautner offenbar erneut gezwungen, Gegenstände aus dem Nachlass ihres Mannes zu veräußern. Diesmal waren es überwiegend Radierungen, Lithographien, Ölbilder, die gegen eine Ankaufspauschale von RM 1.000,- ins Museum gelangten.[33] Aus welchem Grund Anna Mautner diese Sammlung veräußerte bzw. veräußern musste und ob sie beide Summen erhalten hat, ist ungewiss. Die für die Unterschrift vorgezeichneten Felder sind nicht unterschrieben, ein Erhalt der Ankaufsbeträge somit nicht dokumentiert. Die Erwerbungsgeschichte nicht nur dieser Sammlung muss im Detail im Zuge

30 Gexi Tostmann: Die Liebe zum Ausseer Gwand. Konrad Mautner als Trachtenforscher. In: Schönfellinger (wie Anm. 24), S. 129.

31 Ida Schuster an Arthur Haberlandt, 9.8.1938, ÖMV, Ktn. 24, Verwaltung/Personal.

32 Bestandsliste der aus dem Nachlass Konrad Mautner angekauften volkskundlichen Gegenstände und Aufzeichnungen, 14.10.1938, ÖMV, Ktn. 25, Museum/Ankauf von Sammlungen.

33 Bestandsliste der von Anna Mautner aus deren freiwilligem Anbot angekauften Gegenstände bzw. Trachtenbilder, ÖMV, Ktn. 25, Museum/Ankauf von Sammlungen.

einer konsequenten Provenienzforschung erst rekonstruiert werden.«[34] Das Volkskundemuseum hat dafür bereits die notwendigen Vorarbeiten geleistet. Eine Entscheidung zur Durchführung dieser Provenienzforschung im Rahmen der dafür vom Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur eingerichteten Kommission ist trotz mehrfacher diesbezüglicher Bemühungen des Museums bis dato noch nicht erfolgt.

Anna Mautner gelang mit ihren Kindern die Flucht nach England und Amerika. Nach dem Krieg kehrte sie wieder zurück und setzte am Grundlsee ihre Tätigkeit als Stoffdruckerin fort.[35] Das Inventar des Volkskundemuseums verzeichnet 1951 die Eintragung: »15 verschiedene Druckmodelabzüge aus Stoffmaterial. Belegstücke der Grundlseer Werkstatt ›Mautner Handdruck‹ für die in Arbeit stehenden Modeln aus dem Besitz des Museums für Volkskunde«. Man tat, als hätte die Zeit von 1938 bis 1945 gar nicht stattgefunden.

Vorstellen möchte ich weiters eine Sammlerin, die aus gänzlich anderen Kontexten kommt als die bisher genannten Personen, deren Verbindung zum Volkskundemuseum daher umso erstaunlicher ist. Albert Ottenbacher hat sie ausfindig gemacht, und auf seine Recherchen stütze ich mich hier auch bei den biographischen Angaben.

Im Jahresbericht 1910 erscheint in der Bedankung für »Zuwendung oder Beschaffung wertvoller Museumsobjekte« neben Konrad Mautner, Rudolf Trebitsch und zahlreichen weiteren Persönlichkeiten »Miß A.S. Levetus«. In den Mitgliederverzeichnissen von 1916 und 1928 ist sie unter der Adresse Wien XVIII, Peter Jordanstraße 27 und der Berufsbezeichnung »Schriftstellerin« gelistet. 1935 überlässt sie »einen umfangreichen Lichtbilderstoff aus Deutschösterreich und den Nachfolgestaaten sowie Ungarn«, insgesamt 480 Nummern. Im Objektinventar erscheinen Geschenke in den Jahren 1909 bis 1914: Tonkrüge vom Markt in Lemberg, Steingutkrug in Männchenform, Bär aus Ton, verfertigt von ungarischen Bauern, Klöppelspitzen aus der Grafschaft Bedford, Teil eines Bettes mit Reliefschnitzwerk, Irland.

Arthur Haberlandt publizierte eines der Objekte, ein »Hochzeitstuch mit farbiger Seidenstickerei, um 1780, Bosnien«, und stellte eine

34 Birgit Johler: Das Österreichische Museum für Volkskunde in Zeiten politischer Umbrüche. Erste Einblicke in eine neue Wiener Museumsgeschichte. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXII/111, 2008, S. 247.

35 Lutz Maurer: An der schoenen blauen Donau. In: Schönfellinger (wie Anm. 24), S. 46.

Vergleichsstudie über west-östliche Stilprägungen an.[36] Der Beitrag erscheint 1939 in der Wiener Zeitschrift für Volkskunde, unterschlägt bei der Bildunterschrift jedoch den Namen der Spenderin. Im Direktionsexemplar der Zeitschrift vermerkt Haberlandts Nachfolger, der gerne sarkastische Bemerkungen über die Arbeit seines Vorgängers machte, handschriftlich mit Bleistift die Notiz: »Von wem ..., Herr Direktor? Es ist nämlich Nr. 22.508 von Miß Levetus!«[37].

Amelia Sarah Levetus wird 1858 in Birmingham geboren. Die Gebrüder Levetus arbeiten als Juweliere und Silberschmiede, der Vater betätigt sich ehrenamtlich in der jüdischen Gemeinde. Sie erhält eine vorzügliche Ausbildung an den Universitäten Birmingham, Cambridge und Aberdeen und beschäftigt sich in der Folge mit Fragen zur Frauenarbeit um die Jahrhundertwende und zu sozialen Reformen. Ab 1891 lebt sie in Wien und pflegt Verbindungen zu englischen und österreichischen Arbeiter-, Reform- und Friedensbewegungen. Sie publiziert in internationalen Zeitschriften, u.a. im »Studio«, wo sie diverse Reisen in Europa dokumentiert und ist mit privaten Sammlern und Museen in der ganzen Monarchie in Kontakt. Von ihr gesammelte Objekte sollen sich auch im Joanneum in Graz, im Ferdinandeum in Innsbruck oder im Rudolfinum in Laibach befinden.

Sie beobachtet die künstlerischen Entwicklungen im Wien der Jahrhundertwende und korrespondiert mit Künstlern, Architekten und Förderern der angewandten Künste. Levetus stirbt am 9. Jänner 1938 in Wien und ist am Zentralfriedhof begraben.[38] Ihr Kontakt mit dem Wiener Volkskundemuseum war vermutlich loser Natur, doch die im Museum von ihr gefundenen Spuren lassen auch hier das damalige jüdische Verständnis von »Volkskunde und -kultur« erkennen.

Über jüdische Volkskunde in Wien kann nicht gesprochen werden, ohne den Namen Friedrich Salomo Krauss (1859–1938) wenigstens zu erwähnen.[39] Seine Biographie und sein Werk sind bekannt. Im Rahmen

36 Arthur Haberlandt: Eine südslawische Bildstickerei west-östlicher Stilprägung. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde XLIV, 1939, S. 65–71, 2 Abb. auf Taf.

37 Ebd., S. 66.

38 Die biographischen Daten zu. A.S. Levetus stützen sich auf Recherchen von Albert Ottenbacher, für deren Zusendung ich herzlich danke.

39 Zu F. S. Krauss siehe u.a. Bernd Jürgen Warneken: Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss. In: Raphaël (wie Anm. 26), S. 149–171.

des Instituts für Gegenwartsvolkskunde der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, das vormals aus dem Österreichischen Museum für Volkskunde hervorgegangen war, ist anlässlich seines 50. Todestages eine Biobibliographie über den Folkloristen und Verfechter einer ethnologischen Sexualforschung erschienen, als späte Referenz sozusagen.[40]

Zu seinen Lebzeiten fand Krauss keinen Zugang zum Verein für Volkskunde, denn einer seiner heftigsten Gegenspieler, der Slawistik-Philologe Vatroslav Jagić, bekleidete hier ab 1898 für viele Jahre das Amt des 1. Vizepräsidenten. Immerhin wurden seine Werke eine zeitlang durchaus positiv im Publikationsorgan des Vereins, der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, rezensiert. Indirekt, über Umwege, ist Krauss als Sammler aber trotzdem im Museum präsent, wenn auch nur mit einem einzigen, jedoch symbolischen Objekt. 1897 schenkt Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg dem Museum eine Wiege, »von Fr. S. Krauss in Bosnien oder Slawonien erworben«.

Mit diesem Objekt wende ich mich dem Sammlungsbestand des Österreichischen Museums für Volkskunde, mit speziell fokussiertem Blick auf »das Jüdische«, zu. Durch die bisherigen Ausführungen hoffe ich klargemacht zu haben, dass »das Jüdische«, von Sammlerinnen und Sammlern jüdischer Herkunft in unser Museum bis Ende der 1920er Jahre eingebracht, nicht spezifisch »Jüdisches« reflektiert, sondern die ganz gewöhnliche europäische Sachkultur ländlich-bäuerlicher Prägung, die dem damals von den wissenschaftlichen Vertretern des Faches aufgestellten volkskundlichen Kanon entsprach.

Doch daneben finden sich in den Sammlungen eben auch Objekte, die unter dem Begriff »Judaica«[41] subsumiert werden können, und die unter der Bezeichnung »Jüdische Sammlung«[42] bis 1938 ausgestellt wa-

40 Raymond L. Burt: Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis. Mit dem Beitrag von Michael Martischnig: »Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese. Wien 1990.

41 Zur Begriffsklärung des Terminus »Judaicum/Judaica« vgl. Jens Hoppe: Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland (=Internationale Hochschulschriften, 393). Münster 2002, S. 9–11.

42 Bernhard Purin zeichnet den Weg der Profanisierung von Ritualgegenständen zu Kunstgegenständen bis hin zum Museumsexponat unter dem Titel »Jüdische Altertümer« in Europa nach in: Bernhard Purin: Dinge ohne Erinnerung. Anmerkungen zum schwierigen Umgang mit jüdischen Kult- und Ritualobjekten zwischen Markt

ren.[43] Als »jüdisches Objekt« Nummer eins kam bereits 1896 ein Schofar, ein aus Horn gefertigtes Blasinstrument für rituelle Zwecke, mit dem Herkunftsvermerk »Wien-Floridsdorf, Sammlung Herzfeld III« in die Sammlung. Von Herzfeld werden 1919 noch einmal neun, als jüdisch bezeichnete Objekte genannt.

Metallgegenstände bilden im Österreichischen Museum für Volkskunde einen eigenen Sammlungskreis, in dem etliche Kultobjekte inkludiert sind. Darunter befinden sich elf Objekte mit dem Eingangsdatum 1901, die von Michael Haberlandt persönlich in der Bukowina gesammelt und angekauft wurden. Sie entsprechen einer Konstruktion der spezifisch ostjüdischen, besonders »altartigen« Kultur, von der um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert das jüdische wie das nichtjüdische Publikum angezogen war. Darunter befinden sich etwa Tisch- und Wandleuchter, z. B. mit Doppeladler und durchbrochenen Mustern verziert, die als »Synagogenleuchter« bezeichnet werden. 1908 findet sich ein Einzelstück, ein doppelarmiger Standleuchter, angekauft vom Antiquitätenhändler R. Grünbaum in Brünn. Aus dieser Quelle sind von 1908 bis 1915 rund 130 Stück Ankäufe gelistet. Ein aus einer Kollektion L. Jakibiuk aus Kossov stammender Kerzenleuchter findet sich im Inventar von 1912, ein fehlender Seitenarm ist vermerkt.

Im Inventar von 1919, aus der bereits erwähnten Herzfeld-Sammlung, wird ein »Geschenk der jüdischen Braut an den Bräutigam« ein »Tefillinbeutel« genannt. Er ist mit einem Monogramm J (oder L) K und der Datierung 1866 versehen. Tefillin sind Gebetsriemen, die beim Gebrauch um Hand und Arm gewickelt werden, sonst jedoch in unterschiedlichen Behältern, häufig eben auch in bestickten Täschchen aufbewahrt werden. Das genannte Exemplar besteht aus violetter Seide mit Goldfadenstickerei.

Ein Objekt aus der ehemaligen jüdischen Gemeinde von Kittsee kam 1920 durch Ankauf ins Haus, als »Aufsatz eines jüdischen Vorbeterpultes (›Lemmer‹) zum Aufrufen des Thorapsalms am Schabes«. In einem mit Strahlenkranz eingefassten Oval mit Schrifttafelaufsatz ist eine auf Mes-

und Museum. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLVII/96, 1993, S. 147–166, hier besonders S. 150–154.

43 Arthur Haberlandt: Führer durch das Museum für Volkskunde. In: Wiener Zeitschrift für Volkskunde 25, 1930, S. 129–130. »Kasten 5 zeigt eine nicht unansehnliche Sammlung Judaica, Leuchter und Zinnschüsseln für rituelle Feste, Gebetsriemen, Beschneidungsmesser in schnitzverziertem Kästchen, Räuchertürmchen, usw.«

singblech gemalte hebräische Inschrift nur noch schlecht zu entziffern. Darunter befindet sich ein unvollständiger Davidstern. Die gespreizten Stützen sind nur mehr teilweise vorhanden. Die jüdische Gemeinde des nahe bei Bratislava/Pressburg gelegenen burgenländischen Grenzortes Kittsee siedelte sich ab dem 17. Jahrhundert unter der Schutzherrschaft der Familie Esterházy an. Die vielen Grabstellen des heute noch bestehenden jüdischen Friedhofs zeugen von der ehemaligen Größe der Gemeinde. Die Synagoge, der das Objekt vermutlich entstammt, wurde 1950 abgetragen.[44]

In der größeren Gruppe der Objekte aus der Patriotischen Kriegsmetallsammlung befinden sich ebenfalls einige Judaica, darunter qualitätvolle Stücke wie Synagogen- und Chanukka-Lampen, oft mit steigenden Löwen als Sinnbild Judas geschmückt, Besamimbüchsen (Gewürzbehälter, häufig in Form von durchbrochenen Türmchen), ein Thoraschild, drei Zinnteller mit hebräischen Inschriften, eine davon mit 1788 datiert.

Zu Beginn des Ersten Weltkriegs rief das Kriegsministerium diese Kriegsmetallsammlung ins Leben. Damit sollte vor allem das Heer mit dem für die Rüstungsindustrie erforderlichen Metall versorgt werden. Bis 1916 lieferte die Bevölkerung Gegenstände aus Bunt- und Edelmetallen ab.[45]

Ab 1915 begann eine für diesen Zweck eigens gegründete »Kunstabteilung der patriotischen Kriegsmetallsammlung« die abgelieferten Gegenstände von historischem und künstlerischem Wert auszusortieren. Der k.u.k. Hauptmann und Kunsthistoriker Alfred Walcher Ritter von Molthein, Ausschussmitglied im Verein für Volkskunde, stand dieser Kunstabteilung vor. Unter den fünf Fachleuten, welche rund ein halbes Jahr lang die Gegenstände sichteten, befand sich auch Arthur Haberlandt. Ca. 3.000 dieser Objekte präsentierte das Kriegsministerium 1915/16 in einer Ausstellung im Militärkasino am Schwarzenbergplatz in Wien, zu der ein bebilderter Katalog erschien, der insgesamt 5.600 Objekte auflistet.

1923 liquidierte man die Kunstsammlung und teilte sie fünf Sammlungen zu, dem Technischen Museum, dem Kunsthistorischen Muse-

44 Felix Schneeweis, Helmut Wallmann (Red.): Kittsee. Ein historischer Spaziergang. Kittsee o.J. (2005), unpag.

45 Vgl. http://www.tmw.at/default.asp?id=2375&cid=73&tal=Deutsch (Zugriff: 26.11.2010).

um, dem Heeresgeschichtlichen Museum, der Bundesmedaillensammlung und dem Volkskundemuseum, wo die Objekte auch gleich im selben Jahr inventarisiert wurden. Einer diesbezüglichen Korrespondenz ist zu entnehmen, dass neun Inventarnummern aus dieser Sammlung 1928 dem Jüdischen Museum (vermutlich Wien) abgetreten wurden. (Übernahme bestätigt durch Unterschrift von Dr. Paul Diamant.)[46] Zu diesem Konvolut gehören u.a. eine Kandelaberbekrönung (Davidstern mit Hohepriesterkappe), mehrere Chanukka-Lampen (mit Doppeladler, mit paarig steigenden Löwen), manche davon unvollständig, Besamimbüchsen, ein Thoraschild und die besagten drei Zinnteller.

Zwischen 1938 und 1945 wurden acht jüdische Ritualobjekte inventarisiert. Wieder handelt es sich um Chanukka-Lampen, einen gravierten Kiddush-Becher mit Joshua und Khaleb und ein Schofar. Eine Mesusa, laut Inventarbuch »aus einem jüdischen Haus im Gebiet der schwarzen und weißen Theiß (Alsoapsa) Karpatho-Ukraine 1944 [...] entnommen«, wurde 1947 an das Museum geschenkt. Derartige Herkunftsangaben erfordern noch dringend eine kompetente Provenienzforschung.

Im Wege des Ankaufs oder als Schenkungen kamen, wie bereits erwähnt, zum Großteil vor 1920, weitere jüdisch konnotierte Objekte in die Sammlungen: Thorazeiger (1921); Brautkrönchen aus Galizien; ein jüdisches Gebetbuch; ein Treidel-Spiel, das gern an Chanukka gespielt wurde, 1911 als Geschenk des Lehrers Moses aus Neunkirchen inventarisiert; ein kleines Ölbild »Jude mit Rabbiner«, mit einer Widmung auf der Rückseite »Meinem Freund Löwy und seiner Frau zur freundlichen Erinnerung. Wien, 28.III.1922. Josef Danilowatz«; und die Krippenfiguren »zwei Juden im Gespräch« aus einer Zwittauer Krippe, Mähren, 1918.

Während diese Figuren als gängiges Krippeninventar noch durchaus positiv gesehen werden können, kann das für andere Objekte keinesfalls gelten. Der Jude als Judas wurde im katholischen Kontext negativ karikierend und als Bösewicht dargestellt. Auch dafür enthalten die Sammlungen des Volkskundemuseums Beispiele, wie etwa eine Stabpuppe aus einer polnischen Szopka, einer der ältesten erhaltenen Krakauer Weihnachtskrippen, die um 1900 hergestellt worden war. Das Negativszenario wird durch die Figuren »Tod« und »Teufel« ergänzt. Eine geschnitzte und bemalte kleine Holzplastik aus Böhmen zeigt »Judas mit

46 Österreichisches Museum für Volkskunde, Archiv/Herkunftsakte.

den Silberlingen« (Eingang 1913), wie überhaupt Karfreitagsspiele eine willkommene Möglichkeit boten, katholischen Antisemitismus offen auszudrücken.

In dieses Milieu gehören auch die Darstellungen von Ritualmordlegenden, in unserem Museum repräsentiert durch einen Kupferstichzyklus zur Legende um das »Anderl von Rinn« und durch eine Darstellung eines derartigen Mordes an einem Kind in Form von geschnitzten Figuren in einem Glaskästchen, bislang unbekannter Herkunft.

Der Vollständigkeit halber sind auch noch die Photosammlung und die Bibliothek des Museums zu erwähnen, die beide natürlich ebenfalls Material zu »jüdischer Volkskunde« enthalten. Hier sind, wie auch in den Objektsammlungen, erste Sondierungen geschehen, doch sind dies bislang nützliche jedoch keineswegs ausreichende Vorarbeiten, die weder eine seriöse Provenienzforschung[47], noch eine befriedigende Hausgeschichtsschreibung[48] ersetzen.

47 Die Arbeit des Museums für Volkskunde wird dank regelmäßiger Dotationen des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur ermöglicht und durch Personal dieses Ministeriums betrieben, ist aber de jure kein Bundesmuseum. Rechtsträger des Museums und damit Eigentümer der Sammlungen ist der Verein für Volkskunde. Infolgedessen findet das 1998 erlassene österreichische Kunstrückgabegesetz auf dieses Haus keine Anwendung. Der Vorstand des Vereins für Volkskunde hat jedoch 2007 beschlossen, sich im Umgang mit seinen Erwerbungen aus der Zeit zwischen 1938 bis1945 ebenfalls an den Vorgaben dieses Gesetzes orientieren zu wollen. Die Direktion des Museums bemühte sich in den letzten Jahren mehrmals, eine Provenienzforschung am Österreichischen Museum für Volkskunde zu verankern und eventuell bedenkliche Erwerbungen offenzulegen. Die dafür nötigen kompetenten Recherchen sind aus eigenen Kräften allerdings nicht zu leisten. Es wurden jedoch bereits nicht unerhebliche Vorarbeiten in Bezug auf die Inventarisierung und das Museumsarchiv durchgeführt, so dass eine systematische Aufarbeitung der Herkunft der Objektbestände in den entsprechenden Jahren durch eine Expertin/einen Experten jederzeit beginnen könnte. Die Entsendung eines Mitarbeiters, einer Mitarbeiterin durch die Kommission für Provenienzforschung des Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur ist seit zwei Jahren versprochen, aber bislang noch nicht erfolgt.

48 Im April 2010 startete im Österreichischen Museum für Volkskunde ein vom Fonds für wissenschaftliche Forschung gefördertes Forschungsprojekt unter dem Titel »Museale Strategien in Zeiten politischer Umbrüche. Das Österreichische Museum für Volkskunde in den Jahren 1930–1950«. Die Geschichte des Museums – das von seinen Sammlungsbeständen her größte volkskundliche Museum Österreichs – ist aus heutiger Perspektive für die Zeit des Austrofaschismus, des Nationalsozialismus und der ersten Jahre der Zweiten Republik unzureichend bearbeitet. Das dreijähri-

Beschließen möchte ich den Beitrag mit zwei aus dem Burgenland der 1950er Jahre stammenden Objekten ganz unterschiedlicher Art. Vom damaligen Direktor des Burgenländischen Landesmuseums, Albert Riedl, wurden dem Wiener Volkskundemuseum 1952 drei Matzesbrote geschenkt, die in der Sammlung bis heute überdauert haben. Und 1950 hat ein damaliger Mitarbeiter des Museums das für diesen Artikel namengebende Objekt inventarisiert: »Alter Jude, Ton, glasiert«. Das Halbrelief, laut Inventar vom ältesten Sohn des Töpfermeisters J. Graf gefertigt, ist bleiglasiert und bemalt. Es zeigt durch Nase, Spitzbart und Schläfenlocken die üblichen Merkmale der landläufigen Darstellungen von Juden. Wer war der Töpfer? Wer oder was hat ihn dazu veranlasst, dieses Relief zu schaffen? Für welchen Zweck war es ursprünglich gedacht?

Was bedeuten diese Objekte in der Sammlung des Österreichischen Museums für Volkskunde heute? Welche Zwecke können sie erfüllen? Wie holen wir sie in die Gegenwart und geben ihnen neuen Sinn? Hier gibt es zweifellos Bedarf für eine tiefergehende Beschäftigung mit diesen Sammlungsteilen. Zunächst soll dies 2011 im Zuge einer Lehrveranstaltung am Institut für Europäische Ethnologie an der Universität Wien geschehen. Daran anschließend und darauf aufbauend können weitere Schritte ins Auge gefasst werden.

ge Forschungsprojekt untersucht die institutionelle, wissenschaftliche und museale Praxis des Hauses vor dem Hintergrund sich ändernder politischer Machtverhältnisse. Ausgangspunkt und Grundstock des Projektes bildet ein bemerkenswerter und in weiten Teilen unbearbeiteter Quellenbestand, die Direktionsakten des Museums.

Jüdische Volkskunde in der Tschechoslowakei vor 1939? Eine Bestandsaufnahme

Magda Veselská

Die böhmischen Länder wurden an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in mancher Hinsicht vom Geschehen in den Nachbarstaaten (Deutschland sowie den unmittelbar angrenzenden Teilen der Österreich-Ungarischen Monarchie) beeinflusst. Das treffendste Beispiel aus dem Bereich, dem unser Interesse gilt, ist die Gründung eines jüdischen Museums in Prag im Jahre 1906, das den Museen in Wien, Hamburg und Frankfurt am Main folgte. Das Thema dieser Tagung führte mich deswegen zur Frage, ob für die böhmischen Länder auch die Disziplin der Jüdischen Volkskunde relevant war. In meinem Beitrag versuche ich die Entwicklungstendenzen zu charakterisieren, die in jener Zeit die jüdische Gemeinschaft auf dem Gebiet der böhmischen Länder prägten, und festzustellen, ob diese Gemeinschaft auch Erkenntnisse sammelte, die zur Jüdischen Volkskunde als Wissenschaftsdisziplin zu reihen gewesen wären. Weiter beschäftige ich mich mit der Frage, ob und in welcher Form die Majorität in den böhmischen Ländern in ethnographischer Hinsicht über die jüdische Minderheit reflektierte, und was sie dazu gebracht haben könnte.

Unter dem Terminus *böhmische Länder* verstehe ich in meinem Beitrag die historischen Länder der Böhmischen Krone, das heißt Böhmen, Mähren und Österreichisch-Schlesien. Die Tschechoslowakei als selbstständiger Staat entstand erst später, in Folge des Ersten Weltkriegs im Herbst 1918. Die genannten, ab diesem Zeitpunkt *tschechischen* (mit der gemeinsamen Sprache, dem Tschechischen) Gebiete wurden damals mit der Slowakei (ehemals Teil Oberungarns) und Karpathorussland verbunden. So entstand ein Land, in dem verhältnismäßig viele Juden lebten. Die Masaryk-Tschechoslowakei betonte die gleichberechtigte Stellung aller Minderheiten im Staat der zwei Nationen, der Tschechen und der Slowaken und zu diesen respektierten Minderheiten gehörten auch die Juden.

Dabei handelte es sich allerdings nicht um eine einheitliche jüdische Gemeinschaft: das Leben der Juden in Böhmen unterschied sich aus verschiedenen Gründen wesentlich vom Leben der Juden in Mähren. Die allgemein religiöseren Juden in der Slowakei und Karpathorussland waren überwiegend osteuropäische Juden und wurden von den Kontakten mit dem unmittelbar angrenzenden Galizien beeinflusst, aus dem zwar die Juden in einige Regionen in Mähren und Schlesien (z. B. in die industrielle Ostrava-Region im Norden), nicht aber nach Böhmen (mit der Ausnahme von Prag) wanderten. Die Unterschiede unter den jüdischen Gemeinden in den böhmischen Ländern betrafen verschiedenste Aspekte: Zu ihnen zählten z. B. demographische Merkmale, die mit der historischen Entwicklung der jüdischen Besiedlung von Mähren (kleinere Städte) und von Böhmen (zersplitterte Besiedlung des Landes und eine dominante jüdische Gemeinde in Prag) zusammenhingen. Auch das Leben innerhalb der Gemeinden war unterschiedlich – in Böhmen gab es vor allem die mit dem Gesetz von 1890 definierten jüdischen Kultusgemeinden, in Mähren (mit Hinsicht auf die eindeutigere Ausschließung der Juden in einem abgegrenzten Bereich einer kleineren Stadt) gab es sowohl jüdische Kultusgemeinden als auch (seit 1852) jüdische politische Gemeinden als selbstständige Verwaltungseinheiten. Jüdische Gemeinden in Böhmen pflegten engere Kontakte mit Deutschland. Jüdische Gemeinden in Mittel- und Südmähren standen in regem Kontakt zu Wien und Ungarn, in der Vergangenheit erlebten sie dank den Emigranten mehrmals auch einen intensiven Austausch mit Polen und Galizien. Die Zahl der tschechisch sprechenden Juden war in Böhmen höher. In Mähren war die Reaktion auf den Zionismus stärker. Diese Beispiele zeigen, dass die jüdische Identität in den böhmischen Ländern von verschiedensten Faktoren von außen sowie von innen geformt wurde, welche auch eine unterschiedliche Wahrnehmung seitens der Juden selbst zur Folge hatten.

Da das Leben der jüdischen Minderheit, ihre Wechselwirkung mit der Majorität und ihre Reflexion gerade seitens der Majorität in Böhmen und Mähren bis jetzt nicht detaillierter untersucht wurden, konzentriere ich mich in meinem Beitrag vor allem auf diese Gebiete.

Neben den äußeren Faktoren sind an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zwei Grundtendenzen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu verfolgen: zum einen die Identifikation der Juden mit der offiziellen, das heißt deutschen, Sprache und Kultur, die ihnen eine leichtere Etablierung in der Gesellschaft ermöglichte, und zum anderen ihre

Identifikation mit der tschechischen Sprache und Kultur. Die »Češi-židé« (»Tschechen-Juden«) nahmen sich als Tschechen wahr und teilten bewusst auch die politischen Anliegen der tschechischen Nationalisten. Die Bewahrung ihrer jüdischen Identität war für sie im unterschiedlichen Maße wichtig; so wurden etwa hebräische Gebete ins Tschechische übersetzt (*Sidur, Machsor*). Einen dritten Trend bildete im Rahmen der jüdischen Gemeinschaft der sich allmählich entwickelnde Zionismus. Seine religiös eher halbherzigen Anhänger verbanden jedoch ihre künftige Existenz meistens nicht mit dem Gebiet der böhmischen Länder und bauten ihre jüdische Identität durch das Erlernen des Neuhebräischen (*Iwrit*) und Konzentration auf die Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes de facto neu auf.[1]

Die Entwicklung der Volkskunde in den böhmischen Ländern

Neben den geographischen, sprachlichen und kulturellen Aspekten ist hinsichtlich der Erforschung der Präsenz bzw. Abwesenheit der Jüdischen Volkskunde auf dem tschechischen Gebiet noch ein weiterer Punkt zu ergänzen – und zwar der Kontext der allgemeinen Volkskunde in den böhmischen Ländern um die Jahrhundertwende: Die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich entwickelnde Volkskunde, die von den Ideen Johann Gottfried von Herders (1744–1803) beeinflusst wurde, konzentrierte sich bis dahin eher auf die »Folkloristik« (aus dem Englischen folk-lore), d. h. vereinfacht gesagt auf die sprachlichen Äußerungen als Form der geistigen Kultur, da es in erster Linie die Sprache war, die die Tschechen von den Deutschen unterschied. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts bekam die volkskundliche Disziplin durch zwei wichtige Ereignisse Impulse auch zur Erforschung materieller Kultur, für die sich schließlich der Begriff »Ethnographie« (im Tschechischen »etnografie«) durchsetzte: der erste 1891, als im Rahmen der Všeobecná jubilejní zemská výstava [Allgemeine Jubiläum-Landesausstellung] in

1 Kateřina Čapková: Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách, 1918–1938 [Tschechen, Deutsche, Juden? Die nationale Identität der Juden in Böhmen, 1918–1938]. Praha, Litomyšl 2005; Hillel J. Kieval: The making of Czech Jewry: national conflict and Jewish society in Bohemia, 1870–1918. New York 1988.

Prag die erste bedeutende Sammlung ethnographischer Gegenstände der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, und der zweite im Jahr 1895, als in Prag eine selbstständige Národopisná výstava českoslovanská [Volkskundliche tschechoslawische Ausstellung] stattfand, die über mehrere Jahre vorbereitet worden war. In der Ausstellung wurden der Öffentlichkeit die einzelnen volkskundlichen Regionen in den böhmischen Ländern, ihre Bräuche und Traditionen, das alltägliche Leben (Landwirtschaft, Trachten, Wohnungen etc.) vorgestellt.[2] Die jüdische Minderheit als solche wurde hier jedoch nicht thematisiert.[3]

Zur Vollendung der Národopisná výstava českoslovanská wurde im Jahr 1896 das Národopisné museum českoslovanské [Tschechoslawische Museum für Volkskunde] gegründet. Die Ausstellung sowie das Museum, wie schon ihre Namen andeuten, wurden zur Demonstration der nationalen Kultur in den böhmischen Ländern, deren Bevölkerung sich immer deutlicher als ein selbstständiges Volk mit eigener Sprache, Kultur, Geschichte und Tradition profilierte, und zwar mit Betonung seiner Zugehörigkeit zu den slawischen Völkern. Im Einklang mit ihrer Identifikation mit dem tschechischen Volk reagierte auch die Bewegung der »Tschechen-Juden« auf die Ausstellung. Einer ihrer wichtigsten Repräsentanten, Edvard Lederer (1859–1944), formulierte damals in ihrem zentralen Periodikum »Česko-židovský kalendář« [Tschechisch-jüdischer Kalender] den Vorschlag, ein jüdisches Archiv und Museum zu gründen. Er betonte vor allem die Wichtigkeit eines Archivs, das die Dokumente historischen sowie ethnographischen Charakters mit Bezug auf tschechische Juden sammeln sollte. Auf dieser Grundlage sollte es möglich sein, den Beitrag der tschechischen Juden zur tschechischen (aber auch der deutschen) Kultur in den böhmischen Ländern zu dokumentieren und zu beurteilen, ihre Kulturgeschichte zu schreiben und einen »besonderen jüdischen Typ in böhmischen Ländern« zu charakterisieren. Neben dem

2 Výkonný výbor (Hg.), Josef Kafka (Red.): Hlavní katalog a průvodce [Národopisné výstavy českoslovanské v Praze 1895] [Hauptkatalog und Führer durch die Volkskundliche Tschechoslawische Ausstellung in Prag 1895]. Praha 1895.

3 Einige »jüdische« Gegenstände (Lampen) wurden nur in der bildenden und kirchlichen Abteilung in der Metallsammlung ausgestellt, dazu siehe Ilustrovaný katalog památek výtvarných a oddělení církevního (s podrobným plánem národopisného paláce) [Illustrierter Katalog der bildenden Denkmäler und der kirchlichen Abteilung (mit detailliertem Plan des Etnographischen Palais)], Národopisná výstava českoslovanská v Praze 1895. Praha 1895, S. 41.

Archiv sollte auch ein ethnographisches Museum entstehen, das Lederer dem Tschechoslawischen Museum für Volkskunde anschließen wollte und das er als »eine Sammlung der Gegenstände jüdischen kirchlichen sowie profanen Lebens« beschrieb.[4] Dieser Vorschlag Lederers zur Jahrhundertwende zeigte jedoch unter den Tschechen-Juden keine konkreten Ergebnisse.[5] Und für die deutsch sprechenden Juden, die in Mähren und vor allem in Prag überwogen, konnte damals die Absicht, die tschechischen Juden aus der Distanz zu erforschen, mit dem erklärten Ziel, die Assimilation[6] der Juden mit dem tschechischen Volk[7] voranzutreiben, von keinem großen Interesse sein.

Jüdische Volkskunde – Jüdische Museen

Gerade aus dem Kreis der deutschsprachigen Prager Juden ging aber im Jahre 1906 die Initiative zur Gründung eines Jüdischen Museums hervor, das ein Bild des jüdischen Lebens im historischen Land Böhmen und vor allem in Prag kreieren sollte. Die Hauptaufgabe und zugleich das einzige Ziel des Vereins war der Aufbau einer Sammlung, nicht aber breitere Forschungsaktivitäten. Diese blieben konkreten Einzelpersonen und ihrer privaten Tätigkeit (von den Vereinsmitgliedern war es z. B. der Schriftführer Salomon Hugo Lieben, der u. a. in der Lehranstalt Joseph Breuers in Frankfurt am Main, an der Ludwigs-Universität in Giessen und der Karls-Universität in Prag studierte, und sich als Privatmann mit historiographischen Quellen zur Geschichte der Juden in Böhmen beschäftigte), oder später verschiedenen Gesellschaften und Vereinen (z. B. der »Gesellschaft für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowa-

4 Die Aufzählung der Gegenstände, die in die Museumssammlung eingereiht werden sollten, unterscheidet sich dabei nicht von den Sammlungen der späteren jüdischen Museen in der Tschechoslowakei.

5 Edvard Lederer: Archiv a museum židovské [Jüdisches Archiv und Museum]. In: Česko-židovský kalendář [Tschechisch-Jüdischer Kalender], 1898–1899, S. 59–65, ders.: Je tomu právě rok... [Es ist gerade ein Jahr her...]. In: Česko-židovský kalendář [Tschechisch-Jüdischer Kalender], 1899–1900, S. 61–64.

6 Wobei hier Assimilation eher die kulturelle Assimilation unter Bewahrung jüdischen Glaubens bedeutete, worauf Kateřina Čapková aufmerksam machte. Čapková (wie Anm. 1), S. 9–10.

7 Lederer 1898 (wie Anm. 5), S. 60.

kei«, gegründet 1928)[8] vorbehalten. In dieser Hinsicht unterschied sich der Museumsverein von seinen ausländischen Pendants, die ihre Existenz – mindestens theoretisch – auf eine breiter ausgerichtete Interessensgemeinschaft (z. B. für den Erhalt und zur Erforschung jüdischer Denkmäler) stützten. Die Sammlungen des 1906 gegründeten Prager Museums, die bis zum Beginn des 2. Weltkriegs eingebracht wurden, enthielten eine Reihe von synagogalen sowie häuslich-rituellen Gegenständen und nur vereinzelt Objekte, die mit dem profanen privaten Leben irgendeinen Zusammenhang hatten (hier z. B. handgeschriebene Kochbücher in »Judendeutsch«). Die Sammlung wurde jedoch nicht bewusst, systematisch und gezielt aufgebaut – auf ihren Inhalt übten zu viele Umstände Einfluss aus. Unter den Mitgliedern des Vereins fand sich darüber hinaus keiner, der bereit gewesen wäre, sich mit den Gegenständen und ihrem Kontext zu beschäftigen. Die Informationen, die zu der Sammlung bis zur nationalsozialistischen Herrschaft gewonnen und veröffentlicht wurden, riefen mit Recht die Kritik anderer Fachleute hervor. In Zusammenhang mit unserem Thema ist z. B. die Polemik zwischen Erich Toeplitz und S. H. Lieben zum Kultcharakter von Eheringen und Gläsern mit der Inschrift »masel tow« zu erwähnen.[9]

Etwas anders war die Situation im Fall des slowakischen Jüdischen Museums in Prešov (Eperies) (1928). Mit Hinblick auf die Religiosität und die wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in der dokumentierten Region, d. h. in der Mittel- und Ostslowakei, unterschied sich auch der Charakter der Sammlung von jener des Prager Museums: es überwogen selbst hergestellte Gegenstände, einfache Materialien (Holz, Messing, Keramik) und Techniken und auch Ornamente – im Gegensatz zu den

8 Die Gesellschaft beabsichtigte, sich mit der Geschichte der tschechischen Juden durch wissenschaftliche Forschung und Veröffentlichung der Archivquellen zu beschäftigen. Ihr Jahrbuch wurde in zwei Sprachversionen, im Deutschen und im Tschechischen, herausgegeben. Unter den Mitgliedern des Redaktionscomités waren auch S. H. Lieben vom Prager jüdischen Museum und Alfred Engel vom Nikolsburger jüdischen Museum. Vergleiche Samuel Steinherz: Vorwort. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik 1929, S. V–VII und weiter z. B. das von Steinherz kritisierte Buch Bohumil Bondy, František Dvorský: K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. 906 až 1620 [Zur Geschichte der Juden in Böhmen, in Mähren und in Schlesien. 906 bis 1620]. Praha 1906.

9 Magda Veselská: Defying the Beast. The Jewish Museum in Prague, 1906-1940. Prague 2006.

Ritualgegenständen aus Böhmen. Sie spiegeln nicht nur zeitgenössische, kulturell geprägte Ästhetik und Handwerkstradition, sondern symbolisieren auch – als Geschenke wenig vermögender Jüdinnen und Juden an die Synagoge – die tief empfundene Religiosität der jüdischen Bevölkerung. Nicht einmal im Prešover Museumsverein fand sich jedoch jemand, der sich mit dem Kontext der Gegenstände und ihrer Auswertung beschäftigt hätte. Eugen Barkány (1885-1967), Vorsitzender des Museumsvereins, konzentrierte sich als Bauingenieur vor allem auf unbewegliche Denkmäler und die Dokumentation der jüdischen Gemeinden allgemein,[10] die er auch nach dem 2. Weltkrieg weiter vorantrieb.[11]

Erst 1936 wurde offiziell das Jüdische Zentralmuseum für Mähren-Schlesien in Mikulov (Nikolsburg) gegründet. Das Interesse seiner Gründer, ein historisches Bild des Judentums in den beiden Ländern zu zeichnen, stimmte mit ähnlichen Aktivitäten in Böhmen, resp. im Prager Museum überein. Den Ton gaben in beiden Fällen, in Prag wie in Nikolsburg, jene Personen an, die sich auch am meisten in den Vereinsaktivitäten engagierten: in Prag war es der schon erwähnte Salomon Hugo Lieben. In Nikolsburg studierte Alfred Engel (1881–1944) in der kurzen Zeit des Bestehens des Museums mit größtem Interesse vor allem die erworbenen Archivdokumente. Er veranstaltete Fachsymposien, an denen ähnlich spezialisierte Fachleute teilnahmen, oft aus den Reihen der mährischen Rabbiner, wie beispielsweise Heinrich Flesch (1864–1939).[12]

Die Teilnehmer dieser Symposien waren in der Fachwelt nicht unbekannt, sie tauchen immer wieder in der Fachliteratur jener Zeit auf, ihre Forschungsanstrengungen waren also nicht nur einmalig. Ein Resultat ihrer Tätigkeit war z. B. das vom Editor und Verleger Hugo Gold (1895–1974)[13] herausgegebene Kompendium, dessen erster Band der

10 Arno Pařík: The Slovak Jewish Museum in Prešov (Eperies). In: Judaica Bohemiae 30–31, 1994–1995, S. 91–107.

11 Eugen Barkány, Ľudovít Dojč: Židovské náboženské obce na Slovensku [Jüdische Kultusgemeinden in der Slowakei]. Bratislava 1991.

12 Magda Veselská: Židovské ústřední museum pro Moravsko-Slezsko v Mikulově [Jüdisches Zentralmuseum für Mähren-Schlesien in Nikolsburg]. In: RegioM, 2005, S. 80–87.

13 Z. B. Evelyn Adunka: Über den israelischen Verleger und Historiker Hugo Gold. In: Zwischenwelt. Literatur – Widerstand – Exil 19, 2002, 1, S. 51–58 und neulich Miroslava Kyselá auf der Konferenz Židé a Morava 2009 [Juden und Mähren 2009] in Kroměříž, Sammelband zu dieser Konferenz im Druck.

Vergangenheit und Gegenwart der jüdischen Gemeinden in Mähren (1929)[14], der zweite Band den Gemeinden in Böhmen (1934)[15] gewidmet war. Die Beiträge beschäftigten sich auf einer breiten Quellenbasis mit der Geschichte einer konkreten jüdischen Gemeinde, mit ihren wichtigsten Persönlichkeiten, Denkmälern, Institutionen usw. Signifikant für die damalige Situation in den böhmischen Ländern ist, dass sowohl tschechisch als auch deutsch geschriebene Beiträge vertreten sind, die die Muttersprache des jeweiligen Verfassers widerspiegelten.

Hugo Gold war auch der Herausgeber der »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei« (1930–1938), zu der eine Reihe von Autoren aus dem In- sowie Ausland beitrug. Ein überwiegender Teil der Beiträge widmete sich der »jüdischen Lokalgeschichte«; sie sollten laut den Editoren »eine Materialsammlung bieten, die dem künftigen Forscher wertvolle Dienste leisten wird, wenn er darangeht, die Zusammenhänge organisch zu binden«. Neben der genealogischen Forschung und Veröffentlichung von Archivquellen als Hauptziele formulierten die Herausgeber in ihrem Geleitwort auch ihre optimistischen Erwartungen, die sie mit der Erforschung der jüdischen Traditionen und Bräuche verbanden: »Die jüdische Folkloristik wird besonders in den so reichlich fließenden Quellen aus der Slowakei und Karpathorussland Nahrung finden und die jüdische ›Volks- und Heimatkunde‹ durch ein eigenes Organ wieder zu Ehren bringen.«[16]

Auch wenn in den wenigen Nummern, die die Zeitschrift bis 1938 publizierte, die genealogischen und historischen Studien überwogen, kommen auch andere Artikel vor: Was unser Thema betrifft, ist ein deutsch geschriebener Beitrag aus dem Jahre 1933 vom Jiddist Franz Josef Beranek (1902–1967) von Bedeutung. Sein Artikel trägt den bezeichnenden Titel »Jüdische Volkskunde«. Dort definiert er »das Wesen der jüdischen Volkskunde als das Produkt der Auseinandersetzung jüdischer religiöser Tradition mit der nichtjüdischen Umwelt« und fasst die Ausgangspunkte zusammen, die eine Forschung in diesem Bereich in der Tschechoslowakei gehabt hätte: »Um diese Buntheit in ihrer ganzen

14 Hugo Gold (Hg.): Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart. Brünn 1929.

15 Hugo Gold (Hg.): Die Juden und Judengemeinden Böhmens in Vergangenheit und Gegenwart. Brünn 1934.

16 Verlag (Hugo Gold), Geleitwort. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei 1 (1930-1931), Heft 1 (September 1930), S. 1–3.

Pracht zu erleben, müssen wir schon weit nach dem Osten gehen, wo die Juden noch, gegen die Umwelt strenger abgeschlossen, seit Jahrhunderten ihr gleiches, fast unveränderliches Leben führen. In unseren westlichen Ländern, wo die Juden schon seit langem im Bannkreise mitteleuropäischer Zivilisation leben, sieht es damit ungleich trauriger aus. Vieles ist bereits in Verlust geraten, dem nichtjüdischen Leben angeglichen worden. Kaum wissen wir heute in Einzelheiten, wie die Juden etwa Böhmens und Mährens vor hundert, zweihundert Jahren gelebt haben.« Beranek stellte weiter fest, dass sich mit der Jüdischen Volkskunde in der Tschechoslowakei bis dahin niemand systematisch beschäftigt hatte und wollte daher die »Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei« für diese Erkenntnisdisziplin öffnen. Um Richtlinien herausarbeiten zu können, was »gesammelt und aufgezeichnet« werden sollte, schlug er vor, diesbezüglich eine Umfrage in der Zeitschrift zu veröffentlichen.[17]

Und hier kommen wir zum Kern der Sache: neben dem ziemlich strikt historisch oder kulturhistorisch abgegrenzten Interesse der tschechischen jüdischen Forscher für ihre eigene Geschichte, dem Mangel an Fachleuten sowie Institutionen, die sich mit der Jüdischen Volkskunde im engeren Sinne beschäftigt hätten,[18] stellte das Grundproblem für eine Erforschung der Bräuche oder der Sprachspezifika (»Judendeutsch«) die Tatsache dar, dass die tschechische jüdische Gemeinschaft in so einem Maße assimiliert schien, dass hier – sogar nach der Ansicht der Juden selbst, obwohl überspitzt formuliert – für die potentiellen Forscher kein »authentisches Material« mehr zu finden und zu untersuchen war. Deswegen machte Hugo Gold auch in seinem Geleitwort darauf aufmerksam, dass nur die Regionen der (Ost)Slowakei und Karpatorusslands Quellen für die Jüdische Volkskunde in der Tschechoslowakei liefern

17 Franz J. Beranek: Jüdische Volkskunde. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei 3 (1932-1933), Heft 2 (Februar 1933), S. 133–136, Zitat S. 136.

18 Die einzige bis jetzt bekannte Ausnahme stellt die Mitarbeit Friedrich Thiebergers (1888–1958) an dem Sammelband Jüdisches Fest. Jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk. Unter Mitwirkung von Else Rabin, herausgegeben von Friedrich Thieberger, Berlin 1936, dar. Zu diesem Sammelband trugen viele Autoren, u. a. Max Grunwald, bei. Thieberger stammte aus Golčův Jeníkov (Goltsch Jenikau), sein Vater war dort Rabbiner. Thieberger lebte vor dem Krieg in Prag und ist vor allem bekannt als Hebräischlehrer von Franz Kafka.

könnten. Und Beranek führt an, dass man sich für eine Untersuchung der Bräuche nur an die ältesten Mitglieder der einzelnen jüdischen Gemeinden wenden könne, wobei er auch betont, dass so ein Studium eigentlich nur vor dem Hintergrund der Majoritätsgesellschaft erfolgen könnte.[19] Die Assimilation der tschechischen jüdischen Bevölkerung war kontinuierlich und ziemlich ungestört, in dieser Hinsicht war die jüdische Gemeinschaft relativ homogen. Im Unterschied zu den Nachbarländern, die Flüchtlinge aus dem Osten (die so genannten Ostjuden) aufnahmen, welche, einmal niedergelassen, neue Impulse, u. a. durch die Gründung von Synagogen und Gemeinden, für das religiöse Leben lieferten, waren die böhmischen Länder für die Ostjuden aus mehreren Gründen nicht attraktiv. Die meisten Bewohner dieser Gebiete erinnerten sich deswegen nur kaum an die Ostjuden und an ihren kurzen Aufenthalt in Böhmen und Mähren und wenn doch, wurden sie vielfach als

19 Die Situation ist etwas besser im Bereich der Folkloristik, die sich auf die geistigen Äußerungen eines Volkes konzentrierte, die in Geschichten, Legenden und Sagen erhalten blieben. In der jüdischen Umgebung findet man sie z. B. bei Wolf Pascheles (Hg.): Sippurim: eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte. Prag [1846] oder bei Siegfried Kapper: Prager Ghettosagen. Prag [1876]. – In den Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde (fortan MGJV) erschienen nur wenige Beiträge, die entweder Böhmen oder Mähren betreffen. Unter ihnen überwogen historische Artikel, zu den wenigen Ausnahmen zählen die Beiträge von einer gewissen Frau Lissau aus Wien. Siehe E. Lissau: Das Lied von der Erschaffung der Welt (gedichtet? und) vorgetragen von dem Marschalik Gabriel Nachod in Prag (ca. 1780–1850). In: MGJV 1905, S. 104–106, und dies.: Prager Redensarten und geflügelte Worte. In: MGJV 1905, S. 107. Unter den aufgezählten Redewendungen dominieren die deutschen, bzw. judendeutschen, nur eine einzige Ausnahme kombiniert das Judendeutsche mit dem (übrigens falsch transkribierten) Tschechischen: »Penize ne mam ale chuzpe mam [Geld habe ich keines, aber Chuzpe habe ich schon]«. – Die Geschichten und in einem gewissen Maße auch die Lebensweise der Juden auf dem böhmischen Lande verarbeitete z. B. der jüdische Schriftsteller Vojtěch Rakous (Adalbert Österreicher), der auf Tschechisch schrieb. Seine Werke wurden ins Deutsche übersetzt, z. B. ders.: Die Geschichten von Modche und Resi und anderen lieben Leuten. Aus dem Tschechischen von Emil Saudek. Prag 1922. – Das von der Majorität gelieferte Bild des Lebens der Juden auf dem böhmischen und mährischen Lande und ihrer Interaktion mit der Majorität, die uns einige tschechische Ruralisten zeigen, ist jedoch unterschiedlich; tendenziös und vorwiegend negativ, dazu vgl. z. B. die Bücher von Jindřich Šimon Baar, vor allem aber František Sokol Tůma.

»exotisch« in Erinnerung behalten.[20] Eine ähnliche, also im Prinzip vergängliche Wirkung hatten auch die Prager Auftritte einer Jiddisch spielenden Theatergesellschaft (1911), die nur einige wenige zur Erforschung der eigenen Identität und Wurzeln inspirierten – der berühmteste von ihnen ist wohl Franz Kafka. Einer der wenigen Chassiden in Prag in den 1910er-Jahren war der Schriftsteller Jiří Langer (1894–1943), der 1913 mehrere Monate in Galizien verbrachte. Nach seiner Rückkehr zog er auf der Straße die Aufmerksamkeit der Passanten auf sich, da er Kaftan trug und Peies hatte und im Prager Kontext fremdartig und auffallend wirkte.[21] Die Erinnerungen der Schoa-Überlebenden im Jüdischen Museum in Prag zeigen, dass ein beträchtlicher Teil der Befragten die jüdischen Feste nicht mehr feierte, die Grundsätze der *Kaschrut* nicht kannte bzw. einhielt, sowie nur selten in die Synagoge ging, in erster Linie an hohen Feiertagen. Den Traditionen begegneten sie zumeist in der Lebenswelt ihrer Großeltern. Sie selbst beschäftigten sich mit ihrer jüdischen Identität oft gar nicht mehr und zum ersten Mal wurden sie mit ihr – und hier umso überraschender – mit den Nürnberger Gesetzen konfrontiert.

Was die jüdische Gemeinschaft anbelangt, ist also festzustellen, dass es in den böhmischen Ländern vor dem 2. Weltkrieg weder Institutionen noch einzelne Personen gab, die sich gezielt und systematisch mit der Jüdischen Volkskunde beschäftigt hätten, auch wenn sie für eine für die Untersuchung der eigenen Geschichte sehr wichtige Erkenntnisdisziplin gehalten wurde. Für eine eventuelle Forschung gab es hier jedoch nach

20 Dazu siehe z. B. photographische Dokumentation des Lebens der Juden aus Galizien im Flüchtlingslager in Havlíčkův Brod (Deutsch Brod) im Státní okresní archiv (Staatsbezirksarchiv) daselbst.

21 Nach seiner Rückkehr aus Galizien verarbeitete er die Sagen und Legenden über die chassidischen Rabbiner in: Georg Langer: Neun Tore – Das Geheimnis der Chassidim. Neu-Isenburg 2004 (Neuauflage, aus dem Tschechischen anscheinend ursprünglich von Friedrich Thieberger). Langers Bibliographie ist allgemein sehr interessant; in unserem Kontext sind seine zwei Artikel in Imago zu erwähnen: Georg Langer: Zur Funktion der jüdischen Türpfostenrolle. Separatabdruck aus: Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, hg. von Sigmund Freud, 14(4), 1928, und ders.: Die jüdischen Gebetriemen (Phylakterien). Mit Anhang: Verwandtschaft mit afrikanischen Kulturkreisen. Das Feuer – Die Schlange. Sonderabdruck aus: Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, hg. von Sigmund Freud, 16, 1930.

der Ansicht der wenigen, die sich mit dieser Disziplin auseinandersetzen wollten (Hugo Gold, Franz J. Beranek), wegen des hohen Maßes der Assimilation der meisten tschechischen Juden im Prinzip – abgesehen von ein paar Ausnahmen – keine Quellenbasis. Es bleibt also die Frage, ob und in welchem Maße sich die nichtjüdische Majorität mit der jüdischen Kultur und jüdischen Traditionen beschäftigte, was sie zu diesem Interesse in konkreten Fällen brachte und inwieweit ihre Erkenntnisse heute eventuell zu benutzen sind.

Die Beschäftigung mit jüdischen Traditionen in der nichtjüdischen Volkskunde

Kurze Beiträge, die über die Anwesenheit der jüdischen Minderheit in böhmischen Ländern reflektieren, sowie Buchrezensionen findet man gelegentlich in den beiden wichtigsten tschechischen volkskundlichen Periodika vor dem 2. Weltkrieg, in »Národopisný věstník československý« [Tschechoslawischer Volkskundeanzeiger] und »Český lid« [Das tschechische Volk]. Die unterschiedlichen und zumeist kurzen Texte deuten an, dass die den jüdischen Themen gewidmete Aufmerksamkeit nicht konsequent war, obwohl der Herausgeber des Tschechoslawischen Volkskundeanzeigers Jiří Polívka die Literatur und Periodika im Bereich der *Jüdischen Volkskunde* rezipierte.[22] Zu erwähnen ist hier nur ein einziger Text, und zwar ein Volksspiel über Königin Esther, das in der Zeitschrift »Das Tschechische Volk« von einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der tschechischen Volkskunde, Čeněk Zíbrt, in ungekürzter Fassung veröffentlicht wurde. Zíbrt wusste zwar, dass es sich um eine biblische Geschichte handelte, die sich in diesem konkreten Fall gegen Ende des 19. Jahrhunderts in einer nordböhmischen Region abspielte; er erwähnt jedoch nicht die Bedeutung der Geschichte von Königin Esther

22 Vgl. z. B. Jpa (Jiří Polívka): Sagen polnischer Juden. Ausgewählt und übertragen von Alexander Eliasberg. München 1916 (Georg Müller), Str. 220 [220 Seiten]. In: Národopisný věstník československý [Tschechoslawischer Volkskundeanzeiger] 12, 1917, S. 198 f. Polívka erwähnt sowohl die polnischen Zeitschriften zur Volkskunde der polnischen Juden, als auch die von Friedrich Salomon Krauss redigierte Zeitschrift »Der Urquell« und die Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde.

im jüdischen Purim-Brauch.[23] Es ist fraglich, ob er sie kannte, obwohl er sich verhältnismäßig häufig mit jüdischen Themen beschäftigte. Im Fall etlicher seiner kleineren Beiträge im »Kalendář českožidovský« [Tschechisch-jüdischen Kalender][24] handelt es sich meistens um Veröffentlichungen von Archivquellen, die Zíbrt als Bibliothekar des Tschechischen Nationalmuseums in die Hand bekam oder auf die ihn seine zahlreichen Mitarbeiter auf dem Land aufmerksam machten. Diese wurden jedoch ohne Kontextualisierung oder tiefere Einsicht in die Problematik und mit Hinsicht auf den Auftraggeber, die Bewegung der Tschechen-Juden, publiziert.[25] Seine monographische Arbeit über die Lieder Chad Gadja und Echad Mi Jodea konzentriert sich auf die Suche nach Parallelen der »Aufzähllieder« und -reime in anderen Sprachen und steht unter dem gleichen Einfluss.[26]

Die Anwesenheit der jüdischen Minderheit wird an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auch im umfangreichen Projekt des Verzeichnisses der historischen sowie künstlerischen Denkmäler im Königreich Böhmen berücksichtigt.[27] Als repräsentativ ist hier der dem politischen Bezirk Mladá Boleslav (Jungbunzlau) gewidmete Band zu nennen (1905), in dem der Autor als interessante und wertvolle Denkmäler auch die jüdischen Baudenkmäler und das Museum der jüdischen Kultusgemeinde in Jungbunzlau erwähnt. Seine Informationen sind umso bedeutender, als es sich dabei um den ersten und auch einzigen veröffentlichten Text über diese Judaika-Sammlung handelt. Im Kontext unseres Themas

23 Čeněk Zíbrt: Lidová hra staročeská: Ester [Altböhmisches Volksspiel: Ester]. In: Český lid [Das tschechische Volk] 23, 1914, S. 277–296 und S. 353–368. Nach den überlieferten Informationen wurde das Stück am 4. März 1867 und am 4. März 1869 gespielt.

24 Obwohl der Titel der Zeitschrift leicht variierte, handelt es sich auch hier um denselben Kalender wie in der Anm. 5.

25 Např. Čeněk Zíbrt, K. Jugl: O slavení svátku radosti zákona u českých židů roku 1745 [K. Jugl über das Feiern des Festes der Gesetzesfreude bei böhmischen Juden im Jahre 1745]. In: Kalendář českožidovský 47, 1927–28, S. 67–73.

26 Čeněk Zíbrt: Ohlas obřadních písní velikonočních (Haggadah: Chad Gadja, Echad Mi Jodea) v lidovém podání [Widerhall der zeremoniellen Osterlieder (Haggadah: Chad gadja, Echad mi jodea) in Volksdarbietung]. Praha 1928. Für die Hilfe bei der Besorgung von Informationen und Quellen zu den Haggadot bedankt sich Zíbrt im Vorwort z. B. bei Tobias Jakobovits, Bibliothekar der Prager jüdischen Gemeinde.

27 Später (nach 1918) wurde aus diesem Projekt Soupis památek historických a uměleckých v Republice československé [Verzeichnis der historischen und künstlerischen Denkmäler in der Tschechoslowakischen Republik].

ist jedoch die Sicht des Verfassers auf diese liturgischen Gegenstände wichtiger, denn sie spiegelt den persönlichen Zugang wider: Für den wichtigsten Gegenstand der Synagoge und der Liturgie hält er nämlich – wahrscheinlich parallel zur römisch-katholischen Liturgie – den Kelch.[28] Da er sich jedoch nur auf die Beschreibung der Gegenstände beschränkt, ist der Wert seiner Informationen begrenzt. Auf der anderen Seite beweist die Tatsache, dass er diese Informationen in den Band aufnahm, seine Wahrnehmung der jüdischen Denkmäler – und somit der jüdischen Minderheit – als untrennbaren Bestandteil der tschechischen Gesellschaft und ihrer Kultur. Auch in einem ähnlichen, jedoch nicht identischen Projekt für das Land Mähren wurde die Anwesenheit der Juden reflektiert: viele Bände der Vlastivěda Moravská [Heimatkunde Mährens] enthalten zahlreiche Informationen über das Leben der Juden in der konkreten Stadt oder Region (historische Rahmenbedingungen, Institutionen, Berufe, etc.).[29]

Einzigartig ist der Text von Břetislav Rérych (1872–1936), u. a. Direktor der Schule und des Stadtmuseums in Polná. Sein intensives Interesse für die jüdische Gemeinde in der kleinen Stadt Polná, die vor allem durch die antisemitische Hilsner-Affäre (1899) bekannt wurde, spiegelt sich sowohl in der so genannten jüdischen Ecke in seinem Museum, als auch in seinem komplexen Text über die Juden in Polná wider. Dieses Werk stützt sich zum Teil auf seine und František Půžas Archivforschung (Geschichte der jüdischen Besiedlung, der einzelnen Häuser im Ghetto und ihrer Besitzer usw.), zum Teil auf Informationen, die er u. a. in Gesprächen mit Zeitzeugen gewann, und wahrscheinlich auch auf seine persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse. In dem Manuskript findet man die Beschreibung des Inneren und Äußeren der Synagoge in Polná, in die Beschreibungen von einigen Bräuchen eingewoben sind (wobei bei einigen falsch transkribierten hebräischen Worten nicht zu bestimmen ist, ob es sich dabei um ein Missverständnis oder eine verzerrte

28 František Bareš: Soupis památek historických a uměleckých v Království českém od pravěku do počátku XIX. století. XXI. Politický okres mladoboleslavský [Verzeichnis der historischen und künstlerischen Denkmäler im Königreich Böhmen von der Urzeit bis Anfang des 19. Jahrhunderts. Nr. 21 – Politischer Bezirk Jungbunzlau]. Praha 1905, S. 284–289.

29 Beispielsweise Jan Knies, Vlastivěda Moravská II. [Heimatkunde Mährens II.], Brněnský kraj [Kreis Brünn], čísl. [Nr.] 5, Boskovský okres [Bezirk Boskowitz]. Brno 1904.

oder dialektale Aussprache handelt), ein Wörterbuch des »Jargons« der Juden in Polná, gebräuchliche Redewendungen, Verwünschungen, aber auch allgemeine Informationen über den jüdischen Kalender, das Alphabet usw.[30] Dieses komplexe Material bietet – unter der Anwendung kritischer Methoden – Möglichkeiten zur breiten Nutzung. Es ist Ergebnis der intensiven und freundlichen Kontakte zwischen Rérych und den Vertretern der dortigen jüdischen Gemeinde, Ausdruck seiner persönlichen Einstellungen und Wissbegier und – im Kontext der oben erwähnten Hilsner-Affäre – vielleicht auch ein Versuch, die verfolgte jüdische Gemeinde in den Augen der fanatisierten Majorität zu rechtfertigen.

Obwohl Rérychs Text singulär ist, ist die Tatsache, dass er Judaika der dortigen jüdischen Kultusgemeinde in die Sammlung des Stadtmuseums in Polná einreihte, keinesfalls als ungewöhnlich zu bezeichnen. So finden wir auch in anderen böhmischen und mährischen Museen Judaika in die Sammlungen inkludiert. Repräsentativ in dieser Hinsicht ist zum Beispiel die Tätigkeit Ladislav Lábeks im Národopisné museum Plzeňska [Museum für Volkskunde der Pilsner Region] (1915). Lábek dokumentierte die Region quer durch die sozialen Schichten, Religionen usw., da er die Meinung vertrat, dass sich die einzelnen – unterschiedlich definierten – Gruppen und Schichten der Bevölkerung gegenseitig beeinflussten. Die Museumssammlungen in Pilsen enthielten daher schon vor dem 2. Weltkrieg eine umfangreiche Kollektion von Judaika und Hebraika, aber auch Antisemitika, Moritatenlieder etc., die in einem breiten Spektrum sowohl das Leben der jüdischen Minorität als Bestandteil der Gesellschaft, als auch die gegenseitigen Beziehungen von Minorität und Majorität reflektierten. Lábek hielt diese Kollektion für einen untrennbaren Bestandteil der Museumssammlungen und es gelang ihm auch, sie während des 2. Weltkrieges zu retten. Wie schon angedeutet, handelte es sich dabei um keinen Einzelfall, weshalb sich auch eines der aktuellen Forschungsprojekte des Jüdischen Museums in Prag mit der Dokumentation der Judaika in tschechischen Museen befasst.[31]

30 Břetislav Rérych, František Půža: Děje židovské obce v Polné [Die Ereignisse der jüdischen Gemeinde in Polná]. Ohne Jahr. Das Manuskript befindet sich im Městské muzeum v Polné [Stadtmuseum in Polná].

31 Dazu vergleiche Magda Veselská: Documentation of Judaica and Hebraica in Bohemian and Moravian Memory Institutions. In: Judaica Bohemiae 44(1), 2009, S. 105–114.

Die letzte Informationsquelle, die hier zu erwähnen ist, sind die Aktivitäten der christlichen, konkret römisch-katholischen Forscher. Ihre Beziehung zum Judentum wurde von der Wahrnehmung der Juden als biblisches Volk und von Palästina als Schauplatz der biblischen Ereignisse beeinflusst. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Tätigkeit von Jaroslav V. Sedláček (1860–1925), Theologe und Forschungsreisender, der sich auf semitische Sprachen spezialisierte.[32] Unter seinen Veröffentlichungen findet man sowohl Lehrbücher für Hebräisch und Arabisch, als auch den Führer durch das biblische Museum mit seiner vergleichsweise differenzierten Sammlung, das nach dem Muster seines englischen Vorgängers in Prag gegründet wurde.[33] Wertvoll – weniger für die Jüdische Volkskunde in den tschechischen Ländern damals als für die Forschung allgemein – ist auch eine komplexe Beschreibung des Lebens im damaligen Palästina, die der Verfasser auf Basis seiner Reiseerfahrungen niederschrieb. Ein bedeutender Teil dieser Broschüre stellt das Überblickskapitel »des Heiligens der biblischen Feste bei den Juden« dar, wobei Sedláček die neueste, auch jüdische Literatur zu diesem Thema berücksichtigt.[34] Seine Informationen beziehen sich jedoch auf Juden allgemein und nicht speziell auf die tschechischen Juden, weswegen der Wert dieser Publikation für die Jüdische Volkskunde in den tschechischen Ländern begrenzt ist.

Aus diesen Darstellungen lässt sich zeigen, dass, sofern sich die nichtjüdische Majorität mit der Anwesenheit der Juden auf dem tschechischen Gebiet beschäftigte, sie dies meist ohne eine tiefere Kenntnis der jüdischen Traditionen, Bräuche oder der jüdischen Kultur allgemein tat. Bei der Auswahl der Informationen und ihrer Dokumentation folgten die nichtjüdischen Forscher ihrer eigenen Perspektive, ohne zu versuchen, die Spezifika beispielsweise der jüdischen Liturgie zu verstehen

32 Für seine Bibliographie siehe A. Podlaha: Th. Dr. Jaroslav Sedláček. In: Časopis katolického duchovenstva [Zeitschrift der katholischen Geistlichkeit] 66(91), 1925, S. 74–76.

33 Jaroslav V. Sedláček: Museum biblických starožitností [Museum biblischer Altertümer]. Praha 1906.

34 Von den Werken, die Sedláček gekürzt zitiert, gelang es folgende Titel zu identifizieren: William Rosenau: Jewish Ceremonial Institutions and Customs (neue Ausgabe 1992); Theodor Schärf: Das gottesdienstliche Jahr der Juden. Leipzig 1902; Eduard Schwartz: Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. Sedláček verfolgte offensichtlich die zeitgenössische Literatur in diesem Fach und dem entspricht auch das Niveau seines Textes.

oder aufzunehmen. Das Interesse für diese Informationen deutet jedoch an, dass die Juden – vielleicht weil sie so »anders« waren – von den Verfassern dieser Texte für beachtenswert gehalten wurden. Trotz aller Vorbehalte blieben uns dank der Tätigkeit dieser Autoren Informationen erhalten, die heute kaum mehr zu eruieren wären. Sie können deswegen zur Erforschung historischer jüdischer Traditionen und jüdischer Lebensweise beitragen, denen sich die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Jüdischen Museums in Prag in jüngster Zeit intensiv widmen. Zu den Ergebnissen dieser Forschungen zählen u. a. Publikationen, sich mit den Bräuchen böhmischer und mährischer Juden auseinandersetzen.[35]

35 Dana Veselská: Mazal Tov – hodně štěstí – Good Luck. Jewish Wedding Ceremonies: Past and Present. Prague (Jewish Museum in Prague) 2006; Dies. (Hg.): May God Let Him Grow: A Child's Birth in the Culture and Customs of Bohemian and Moravian Jews. Prague (Jewish Museum in Prague) 2009.

Gott, Gemeinde, Mitmensch
Versöhnungsrituale im jüdischen Spätmittelalter

Martha Keil

Rituale existieren, seit Menschen versuchen, ihre individuellen und kollektiven Bedürfnisse in Einklang mit ihrem sozialen und natürlichen Umfeld zu bringen und die Herausforderungen des Lebens durch Transzendenz zu erklären und zu überhöhen. So gut wie alle Gesellschaften benützen in den lebenszyklischen Krisen Symbole und Rituale, »die als übergeordnete Instanzen das Verhalten in der Wirklichkeit regulieren.«[1] In den letzten zwanzig Jahren entstanden je nach Fachbereich und Blickwinkel unterschiedliche Theorien und Methoden zur Ritualforschung, die im Großen und Ganzen von folgender Definition ausgehen: Ritual ist ein »regelgerechtes, symbolisch gestaltetes Handlungsgefüge, das der Einverleibung (Internalisierung) jener normativen Kontexte dient, die das Handeln in der sozialen Welt einer Gemeinschaft oder Gruppe motivieren.«[2] Im Unterschied zu Zeremonien, die zwar ebenfalls aus regelgerechten und symbolbehafteten Handlungen bestehen, aber nur eine stabilisierende Wirkung in der Gesellschaft beabsichtigen, haben Rituale das »Potential zur Umwandlung und Veränderung.«[3]

Die dazu entwickelten soziologischen Theorien »[...] konzentrieren sich auf die Aspekte der Konfliktvermeidung, der Schaffung von Soli-

1 Zu den grundlegenden Begriffen siehe Thomas Luckmann: Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol. In: Florian Uhl, Artur R. Boelderl (Hg.): Rituale. Zugänge zu einem Phänomen (=Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, 1). Düsseldorf, Bonn 1999, S. 11–28, hier S. 27 und zu Begriffen und Theorien allgemein Andréa Belliger (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2006.

2 Dietrich Harth, Axel Michaels: Ritualdynamik – Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive. Heidelberg 2003, http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581, S. 15 f (Zugriff: 6.9.2010).

3 Tobias Benzing: Ritual und Sakrament. Liminalität bei Victor Turner. Frankfurt a. M., Berlin, Bern u.a. 2007, S. 36.

darität (*communitas*), der Kontrolle und Hierarchie, der Internalisierung normativer Kontexte sowie auf Fragen der Macht, des Status und auf die Legitimationsprobleme des für die jeweilige Gemeinschaft verbindlichen Ethos.«[4] Da in der Vormoderne Ordnung und Ethos göttlich begründet und legitimiert wurden, haben Rituale immer sakralen Charakter. Man kann daher mit Gerd Althoff und Barbara Stollberg-Rilinger von einer weitgehend »homogenen Ritualkultur im christlichen West- und Mitteleuropa der Vormoderne« sprechen.[5] Wenn wir »homogen« nicht als einheitlich und einförmig, sondern als eine von Ort, Zeit, Akteuren und passiven Teilnehmern abhängige Vielfalt verstehen, trifft dies auch maßgeblich auf die jüdische Gesellschaft zu.

Versöhnungsrituale und *Ritual Studies*

Dieser Beitrag untersucht jüdische Rituale zur Umkehr und Verzeihung (*tschuwa* und *mechila*) aus dem spätmittelalterlichen Aschkenas, also dem deutschsprachigen jüdischen Siedlungsgebiet, die in einigen Aspekten in strenggläubigen traditionellen Gruppen noch heute praktiziert werden. Gemeinsam ist diesen rituellen Handlungen, nach einer Verletzung von Normen, Regeln und Ehre eine »Heilung der Verletzung«, wie es Rabbi Jakob Weil (gest. 1453 in Erfurt) ausdrückte,[6] zu bewirken. Ein Gemeindemitglied, das sich durch seine Tat außerhalb des Gemeindeverbands gestellt hatte, konnte durch ein Ritual Verzeihung erlangen und Wiederaufnahme und neuerliche Integration in seine Gruppe finden. Dabei wurde, so legt der Ausdruck »die Verletzung heilen« nahe, die Gemeinschaft als Körper wahrgenommen, der durch das Fehlverhalten eines

4 Harth, Michaels (wie Anm. 2), S. 9 f.

5 Gerd Althoff, Barbara Stollberg-Rilinger: Spektakel der Macht? Einleitung. In: Dies. (Hg.): Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800. Katalog [21. September 2008–4. Januar 2009 im Kulturhistorischen Museum Magdeburg]. Darmstadt 2008, S. 15–19, hier S. 17.

6 Jakob Weil: Sche'elot u-Teschuwot. Hg. von Izchak Sela. Venedig 1549, repr. Jerusalem 1988, S. 8 f., Nr. 12. Jakob Weil, einer der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wurde ca. 1390 geboren, studierte in Mainz, war Rabbiner in Nürnberg von ca. 1422 bis 1429, dann in Augsburg bis 1438, darauf vermutlich in Bamberg. Spätestens 1443 übersiedelte er nach Erfurt, wo er 1453 starb. Siehe Germania Judaica, Bd. III/1. Hg. von Arye Maimon in Zusammenarbeit mit Yacov Guggenheim: Ortschaftsartikel Aach – Lychen. Tübingen 1987, S. 46, Nr. 12.

seiner »Glieder« erkrankt oder verwundet worden war und durch einen therapeutischen Prozess wieder gesunden musste. Dieser Prozess führte den Übeltäter durch erniedrigende und demütigende Passagen, die dieser freiwillig auf sich nahm und die von der Öffentlichkeit der Gemeinschaft bzw. ihrer qualifizierten Vertretung aufmerksam und bestätigend zur Kenntnis genommen wurden. Die Bestandteile des Rituals lassen sich als szenische Performanz in Interaktion zwischen Akteuren und den passiven, aber Anteil nehmenden Zuschauern lesen und sind meist von phänomenologischen Kriterien wie besondere Kleidung in symbolhaften Farben, Requisiten wie Ketten und Ringe, Veränderungen oder Behandlungen des Körpers wie Waschung und Rasur bzw. uneingeschränkter Haarwuchs begleitet.[7] Dies wird sich auch für die hier gewählten Beispiele bestätigen lassen.

Mit diesem hoch komplexen prozesshaften Geschehen beschäftigen sich seit den 1960er Jahren die *Ritual Studies*. Sie nahmen ihren Ausgang in der Ethnologie, insbesondere in den Arbeiten von Arnold van Gennep[8] zu Übergangsritualen, *rites de passage* und wurden von dem Ethnologen und Theaterwissenschafter Victor Witter Turner entscheidend weiterentwickelt.[9] Dieser unterscheidet zwei Gruppen von Ritualen: die Rituale der Lebenskrise (*life-crisis rituals*), z. B. Geburtsrituale, Initiation, Amtseinsetzung und Bestattung, sowie Affliktions- oder Heilungsrituale (*rituals of affliction*) zur Wendung einer Notsituation oder zur Wiederherstellung der Harmonie.[10] Der umfassende Begriff »Übergangsritual« fand in zahlreichen Forschungen zu Ritualen des Lebenszyklus verschiedener Gemeinschaften Anwendung. In der deutschsprachigen Mediävistik beschäftigte sich Gerhard Althoff mit den Aspekten der »rituellen Kommunikation« und der Ausübung von Macht mittels Ritualen.[11] In die Medieval Jewish Studies fanden die *rites de passage* 1996 mit Ivan

7 Harth, Michaels (wie Anm. 2), S. 10–13.

8 Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M., New York, Paris 1986.

9 Victor Witter Turner: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Neuaufl. Frankfurt a. M., New York 2005.

10 Benzing (wie Anm. 3), S. 42–44.

11 Gerd Althoff: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003, S. 10 und S. 20 f.

Marcus' Untersuchung »Rituals of Childhood« Eingang, der mit ihrer Methode schriftliche und bildliche Quellen zum ersten Unterricht des jüdischen Knaben analysierte.[12]

Während die Rituale des Lebenszyklus, insbesondere Geburt und Beschneidung sowie Tod und Begräbnis sowohl Forschungsthemen der jüdischen Volkskunde vor der Schoa als auch der modernen *Jewish Cultural Studies* waren und sind, sind die Buß- und Versöhnungsrituale meines Wissens noch kaum untersucht. Hier wäre ein Vergleich mit christlichen Ritualen dieser Art lohnend, der hier nur in oberflächlichen Ansätzen erfolgen kann. Gemeinsam ist allen Rechtsritualen, dass ihr rechtlicher Inhalt und ihre äußere Form als »untrennbare Einheit« verstanden werden.[13] Grundlegend ist aber folgender Unterschied festzustellen: Die katholische Kirche in ihrer hierarchischen und universalistischen Ausrichtung hatte das Bedürfnis nach Regulation und legte Bußbücher an, die für die jeweiligen Vergehen die Bußübungen, Strafen und öffentlichen Rituale festschrieben.[14] Im jüdischen Rechtsbereich hingegen hinterließ das Bußwesen keine eigene Quellengattung; die Bußrituale sind Teile von rabbinischen Rechtsgutachten und Urteilen. Die Sammlung und Edition dieser Responsen (hebr. *Tschuwot*, Antworten) erfolgten nach dem Verfassernamen, ihre Zahl geht für das 10. bis 15. Jahrhundert in die Tausende. Anleitungen zu Bußritualen sind daher nur schwer auffindbar und somit auch bisher nicht systematisch erfasst.

12 Ivan G. Marcus: Rituals of childhood. Jewish acculturation in medieval society. New Haven/Conn. 1996. Kurz dazu Martha Keil: Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich. In: Eveline Brugger, Martha Keil, Christoph Lind u.a.: Geschichte der Juden in Österreich (=Österreichische Geschichte, Erg.bd.). Wien 2006, S. 15–122, Anm. S. 573–585, hier S. 96 f. mit Illuminierungen der Ritualteile aus dem Machsor Lipsiae und weiterführender Literatur.

13 Hans-Jürgen Becker: Artikel »Rechtsritual«. In: Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. IV. Berlin 1990, Sp. 337–339, hier Sp. 338.

14 Emil Göller: Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V., Band I: Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV., 2 Teilbde., Bd. II: Die päpstliche Pönitentiarie von Eugen IV. bis Pius V., 2 Teilbde. Rom 1907–1911. Siehe Enno Bünz: Rezension von Sara Risberg, Kirsi Salonen (Hg.): Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410–1526 (=Diplomatarium Suecanum Appendix. Acta Pontificum Suecica 2. Acta Poenitentiariae). Stockholm 2008, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2010-3-049 (Zugriff: 20.10.2010).

Straf- und Bußrituale

Strafrituale mit Elementen von Erniedrigung wie etwa körperlicher Züchtigung oder Selbstunterwerfung werden hauptsächlich für Vergehen verhängt, für die die biblischen Gesetze die Todesstrafe vorsehen. Der psychische Prozess des »sich zu Tode Schämens« und gleichsam Verschwindens des persönlichen Stolzes symbolisiert und ersetzt die physische Hinrichtung. Diese stellvertretende Todesstrafe lässt sich auch bei Strafritualen der christlichen mittelalterlichen Gesellschaft beobachten, wie etwa bei dem berühmten Bußgang der sechs Bürger von Calais 1347, die als freiwillige Stellvertreter der kapitulierenden Stadt mit einem Strick um den Hals als symbolisch Todgeweihte vor Edward III. von England treten mussten.[15] Auguste Rodin hat sie 1895 in seiner expressionistischen Bronzeskulptur »Die Bürger von Calais« eindrucksvoll verewigt.[16]

Zwar sind in den spätmittelalterlichen Responsen nur wenige derart drastische Buß- und Versöhnungsrituale überliefert, doch finden sich sowohl die grundlegenden Ideen als auch einzelne Elemente davon in den weitaus öfter überlieferten Versöhnungsritualen nach einer Ehrenbeleidigung. Auch kirchliche Bußrituale weisen ähnliche Erscheinungsformen auf. Die gemeinsamen Wurzeln liegen in dem Bedürfnis und der Notwendigkeit, nach der Zerstörung des Zweiten Tempels die stellvertretenden Sühneopfer des Priesters durch individuelle Reue und Buße mit den drei *poenitentia salutaris*, nämlich Gebet, Fasten und Almosen, zu ersetzen. Im frühen Kirchenrecht war, Matthäus 18, 15–18 folgend, bei schweren Sünden wie Totschlag, Ehebruch und Blasphemie nach mehreren Ermahnungen der Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft vorgesehen, der die biblische Todesstrafe ersetzte.[17] Auch im jüdi-

15 Althoff (wie Anm. 11), S. 184. Weitere Beispiele zur rituellen Unterwerfung bringen Geoffrey Koziol: Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France. Ithaca, London 1992 und Gabriela Signori: Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474–1477). In: Historische Zeitschrift 264, 1997, S. 281–327.

16 Abbildung: http://de.wikipedia.org/wiki/Die_B%C3%BCrger_von_Calais (Zugriff: 7.10.2010). Die Güsse stehen an 12 Standorten, darunter im Rodin-Museum in Paris.

17 Friederike Neumann: Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters. Verfahren – Sanktionen – Rituale. Köln, Wien 2008, S. 13 und 25.

schen Recht erfolgt bei Verbrechen, die in der Bibel mit *Karet*, Ausrottung bestraft worden waren, die Verhängung des *Cherem*, des schweren Banns. Der lebenslange Ausschluss aus der jüdischen, religiös definierten Gemeinschaft betraf die ganze Familie und bedrohte auch die rechtliche Sicherheit und materielle Existenz, denn der Schutz der christlichen Herren und die Erlaubnis zur Berufsausübung erforderten die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde. Ein aus seiner Gemeinschaft verbanntes Individuum war, wenn der oder die Betreffende nicht die Taufe annehmen wollte, auf sich selbst gestellt und vogelfrei.[18] Nur die *Tschuwa*, die freiwillige Umkehr in einem öffentlich inszenierten, mit Symbolhandlungen aufgeladenen Ritual, konnte die Versöhnung mit Gott, Gemeinde und Mitmensch wieder herstellen.

Ein Strafritual für Mord

Eines der nach den biblischen Geboten todeswürdigen Verbrechen ist Mord und Totschlag: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat Er den Menschen gemacht.« (Genesis 9, 6) Ein Fall aus der Mitte des 15. Jahrhunderts beschäftigte die Rabbinate von Lemberg, Breslau und Prag. Auch Rabbi Israel Bruna, zuerst Rabbiner in Brünn und ab 1454 bis zu seinem Tod 1480 in Regensburg tätig, wurde von den Lemberger Rabbinern um ein Rechtsgutachten ersucht. Der Tathergang war folgender: Ein gewisser Nachman – sein Herkunftsname wird nicht erwähnt – und sein Genosse Simcha von Breslau hatten unter Alkoholeinfluss einen Mann namens Nissan totgeschlagen. Zeugen bezeichneten das Opfer als »völlig Ungebildeten, der nicht einmal den Buchstaben *alef* kannte«; der Mann hatte die beiden Täter am Tag davor provoziert und eine Entschuldigung oder Sühne verweigert. Die Gewalttat selbst geschah im Affekt und im alkoholisierten Zustand, sie wurde durch den Zeugen Mosche ben Ascher genau beschrieben: Nachman hatte damit begonnen, auf Nissan einzuschlagen und dann Simcha mit lautem Geschrei dazu angefeuert.

18 Siehe David L. Lieber, Louis I. Rabinowitz: Artikel »Banishment«. In: Encyclopaedie Judaica, 2nd Edition, Vol. 3. Detroit-Jerusalem 2007, S. 109–111; Eric Zimmer: Harmony and Discord: An Analysis of the Decline of Jewish Self Government in 15th Century Europe: New York 1970, S. 90–103.

Dieser hatte darauf Nissan »mit einem Holz, das man *keul* nennt, geschlagen, bis er zu Boden fiel und auch, als er bereits vor ihm lag, noch drei Mal auf ihn eingeschlagen.«[19] Da in Zeiten ohne gerichtsmedizinische Untersuchungsmöglichkeiten nicht geklärt werden konnte, an welchen Verletzungen das Opfer unmittelbar gestorben war, erklärte Israel Bruna beide Täter für Mörder. In der Urteilsverhängung ergab sich aber aus der geistigen Einstellung der beiden ein gravierender Unterschied: Nachman bereute seine Tat in keiner Weise und verweigerte jede Buße. Er wurde daher gebannt, von allen »heiligen Dingen« ausgeschlossen, als Zeuge und zum Eid untauglich erklärt, aus der Synagogengemeinde verbannt und aus Breslau ausgewiesen. Seine Wiederaufnahme konnte nur erfolgen, falls er sich einem Umkehrritual unterwerfen sollte.

Im Unterschied zu Nachman hatte Simcha seine Reue kundgetan und um Sühne gebeten. Diese Haltung und die Tatsache, dass das Opfer in seiner Ehre gemindert war, weil er »ein völlig Ungebildeter« gewesen war und die Einhaltung der Gebote vernachlässigt hatte – Israel Bruna erwähnt, dass Nissan niemals Gebetsriemen angelegt hatte –, veranlasste den Rabbiner zur Abmilderung der vorgesehenen Buße. Er stützte sich auf ein Strafritual des Eleasar ben Juda von Worms (ca. 1175 Mainz – 1238 Worms), einem Vertreter der »Frommen von Aschkenas« (Chasside Aschkenas), der für Blutverbrechen Bußrituale gefordert hatte, die »bitter wie der Tod sind«.[20] Israel Bruna setzte die von Eleasar vorgeschriebene Bußzeit von drei Jahren auf ein Jahr herab:

»Und hiermit gebe ich eine Ordnung für das Umkehrritual (*tschuwa*) dieses Simcha, wie es mir aus den Briefen richtig erscheint, aber ich kenne den Mann und seine Gedanken und auch seine Natur nicht. Wenn daher die Gelehrten von Posen meinen, etwas hinzuzufügen oder wegzulassen, liegt das in ihrer Autorität. Und das ist die Ordnung (*seder*) seiner Umkehr: Sein Exil soll ein Jahr dauern, ein volles Jahr soll er in der Fremde umherziehen und jeden Tag, an dem er zu einer Synagoge kommt, zumindest aber am Montag und am Donnerstag, soll er sich drei eiserne Reifen machen, zwei über seine Hände, damit man an ihnen eine Verbindung machen kann, und einen über seinen Körper, und bei

19 Israel me-Bruna: Sefer Sche'elot u-Tschuwot. Stettin 1860, S. 109, Nr. 264.

20 Eleasar von Worms, Sefer Ha-rokeach, Per. 11, zitiert in Asher Rubin: The concept of Repentance among the Hasidey' Ashkenas. In: Journal of Jewish Studies 16, 1965, S. 161–176, hier S. 172.

seinem Eintreten in die Synagoge bindet man sie zusammen und er betet in ihnen. Und am Abend soll er auch in die Synagoge gehen und bevor der Chasan das *we-hu rachum* (»und Er ist barmherzig«) spricht, öffentlich ausrufen und sagen: ›Wisst, meine Herren, dass ich ein Mörder bin, denn ich habe den Nissan böswillig getötet, und das habe ich gesühnt. Bittet für mich um Erbarmen.‹ Und beim Verlassen der Synagoge soll er sich auf die Schwelle legen und die Leute gehen über ihn hinweg, aber sie sollen nicht auf ihn treten.«[21]

Das Gebet *we-hu rachum* wird an Montagen und Donnerstagen zwischen dem Nachmittags- und Abendgebet (*Mincha* und *Ma'ariv*) gebetet. Der Text hat Schuld und Versöhnung zum Inhalt: »Und Er ist barmherzig, sühnt die Schuld und vertilgt nicht, wendet immer wieder seinen Zorn ab und erweckt nicht seinen ganzen Grimm. Du, Ewiger, entziehst uns dein Erbarmen nicht, deine Gnade und deine Treue bewahre uns stets [...].«[22]

Weiters musste Simcha ein Jahr lang fasten, er durfte in diesem Zeitraum weder seine Haare schneiden noch seinen Bart scheren, musste auf hartem Lager schlafen und den freudigen Ereignissen des sozialen Lebens fernbleiben. Die Hinterbliebenen des Opfers musste er direkt um Verzeihung bitten, an den Jahrestagen des Mordes fasten und sein ganzes Leben lang Wohltaten üben. Außer der rituellen hatte er auch materielle Buße zu leisten, indem er den Erben des Ermordeten Unterhalt zahlte.[23]

Zwar wissen wir nicht, ob diese Norm auch in die Praxis umgesetzt, also das Ritual in der von Israel Bruna geforderten drastischen Weise tatsächlich durchgeführt wurde, doch ist vermutlich mit gutem Grund der konkrete Fall mit dem Tathergang und den namentlich genannten Beteiligten sowie die Bitte Simchas um Sühne überliefert. Die schwe-

21 Israel me-Bruna (wie Anm. 19), S. 110r, Nr. 265. Kurz zitiert bei Zimmer (wie Anm. 18), S. 93. Den Tathergang beschreibt Israel Bruna im vorhergehenden Rechtsgutachten an die Gemeinde von Lemberg, ebd., S. 109v, Nr. 264.

22 Selig Bamberger (Hg.): Sidur Sefat Emet [Gebetbuch Die Sprache der Wahrheit]. Basel 1992, S. 50.

23 Einen weiteren Fall von Totschlag mit Sühneritual beschrieb ich in: »Und wenn sie die Heilige Sprache nicht verstehen...«. Versöhnungs- und Bußrituale deutscher Juden und Jüdinnen im Spätmittelalter. In: Ernst Bremer, Jörg Jarnut, Michael Richter u.a. (Hg.): Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam (Mittelalter Studien, 11). München 2006, S. 171–189, hier S. 179–182.

re Strafe sollte der Nachwelt als Abschreckung, die Reue und Sühnebereitschaft des Täters als mahnendes Beispiel dienen. Im Nachsatz seines Responsums bringt Rabbi Israel Bruna – oder sein Kommentator, das lässt sich in der Edition nicht feststellen – Simchas Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zum Ausdruck, die im Kontrast zu dem uneinsichtigen Mittäter Nachman steht: »Und weil dieser Simcha bereut und Umkehr und Buße erbat, ist er sofort, sobald er sich erniedrigt hat, in allen Belangen der Heiligkeit unser Bruder [...].«[24] Die dauerhafte Verbannung aus dem Gemeindeleben und der Ausschluss aus dem Gottesdienst erfolgten also nicht.

Ein Strafritual für Ehebruch

Schwere Körperbußen waren nicht auf männliche Täter beschränkt, sie konnten auch über Frauen verhängt werden, wie in einem weiteren Responsum Israel Brunas und zum selben Fall von Jakob Weil behandelt wird.[25] Sie beschreiben ein Sühneritual für eine Ehebrecherin, das ebenfalls von den überaus strengen »Chasside Aschkenas« unter Jehuda dem Frommen von Regensburg beeinflusst war.[26] Die Frau musste ihre *Mechila*, die Bitte um Verzeihung, öffentlich gegenüber ihrem Ehemann und vor männlichen Zeugen vorbringen. Als Symbol ihrer »losen Sitten« musste sie ihre Haube abnehmen und die Bußformeln mit gelöstem Haar sprechen. Nach einer weiteren Selbstanklage, diesmal vor den Frauen der Gemeinde in der *Frauenschul*, verhängten die Rabbiner schwere und entehrende Körperstrafen. Aus dem *Sefer Chassidim* (»Buch der Frommen«) übernahmen sie das unbekleidete Sitzen in eiskaltem Wasser oder an einem Bienenstock für die Dauer einer Viertelstunde, auch hier an den traditionellen Fasttagen Montag und Donnerstag. Des Weiteren musste sich auch die Ehebrecherin ein Leben lang in der Körperhygiene und der Kleidung einschränken, regelmäßig fasten und auf hartem Lager schlafen.[27]

24 Ebd., Nr. 265, Schluss.

25 Zu seinen Lebensdaten siehe Anm. 6.

26 Siehe die Details bei Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 185–188.

27 Israel me-Bruna (wie Anm. 19), S. 93b, Nr. 225 und Weil (wie Anm. 6), S. 8 f., Nr. 12. Die Formeln und Details sind beschrieben in Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 185–188.

Das Sitzen im eiskalten Wasser sieht der *Sefer Chassidim* auch für männliche Ehebrecher vor, und zwar »so lange, wie seine Sünde gedauert hat: von dem Augenblick, als er mit ihr sprach und die Sünde im Sinn hatte, bis die Sünde vollendet war.«[28] Dies ist umso bemerkenswerter, als die eheliche Treue für den Mann kein biblisches Gebot ist, da er ja nach biblischem Recht mehrere Frauen heiraten darf. In Aschkenas war die Polygamie zwar bereits im 11. Jahrhundert abgeschafft worden, doch wurde der männliche Ehebruch weitaus weniger streng gewertet als der biblisch sanktionierte weibliche, auf den theoretisch die Todesstrafe stand. Die »Frommen von Aschkenas« legten hier also auch für den Mann strenge Moralmaßstäbe an, die vermutlich von der christlichen Sakralisierung der Ehe beeinflusst waren.

Es ist kein Zufall, dass gerade die Verfasser des *Sefer Chassidim* die Bußrituale in einem derart drastischen Ausmaß verschärften. Die großen jüdischen Gelehrten des Mittelalters, wie der Arzt, Philosoph und Rabbiner Maimonides, waren zwar ebenfalls der Meinung, dass bei schweren Verfehlungen eine ausschließlich innerlich vollzogene Buße und Reue nicht genüge und zur Vergebung von Sünden, die in der Bibel die Todesstrafe nach sich ziehen, auch körperliches Leiden notwendig sei. Der Fokus lag aber auf der inneren Reue; Handlungen wie Fasten und Kleiden in Sack und Asche seien nur als äußerliche Zeichen für eine entsprechende Geisteshaltung von Wert. Der *Sefer Chassidim* hingegen argumentiert, dass Leiden und Schmerz als höchst wirksame Mittel zur Läuterung die Buße begleiten müssen, und differenziert vier Elemente: *Tschuwa ha-ba'a*, das künftige Standhalten vor der Versuchung; *Tschuwat ha-katuw*, das auf sich Nehmen der Schmerzen, die in der Bibel für diese Sünde stehen; *Tschuwat ha-geder*, die Vermeidung aller Situationen und Dinge, die zur Wiederholung der Sünde führen könnten, und *Tschuwat ha-mischkal*, das Gleichgewicht des Schmerzes der Strafe mit dem Lustgewinn aus der Sünde.[29] Diese Ideen finden sich im frührabbinischen Schrifttum nicht. Vor allem in der Betonung auf die Vermeidung von verführerischen Situationen lassen sich aber Parallelen zu den Schriften des Franziskanermönchs David von Augsburg, seines Schülers Berthold von Regensburg und anderer zeitgenössischer Theologen feststellen. Insbesondere die beinahe schon zwanghafte Absonderung der Männer

28 Sefer Chassidim MS Parma, §19, zitiert in Rubin (wie Anm. 20), S. 171.
29 Ebd., S. 163 f.

von den Frauen zum Zweck der Vermeidung jeder »fleischlichen Versuchung« fällt sowohl in frühen christlichen Bußbüchern als auch im – immerhin von verheirateten Rabbinern verfassten – *Sefer Chassidim* auf.[30]

Öffentlicher Raum und Symbolik

Wie in allen Ritualen dieser Kategorie ist auch bei den beschriebenen Strafritualen die freiwillige Unterwerfung Voraussetzung für die erstrebte Verzeihung und Versöhnung. Zur Erhöhung der Wirksamkeit und der Akzeptanz der Zielgruppe verlangen die Rituale eine möglichst große und qualifizierte Öffentlichkeit und einen Raum, der dem sakralen Charakter des Geschehens Rechnung trägt. Diese Ansprüche erfüllte in einer mittelalterlichen jüdischen Gemeinde nur die Synagoge. Hier galt es aber, eine Diskrepanz zu lösen: Die Synagoge war und ist nicht nur der Hauptraum der religiösen und weltlichen Öffentlichkeit, sondern auch ein Raum, in dem den Gemeindemitgliedern auf vielfältige Weise, etwa durch die Sitzordnung oder durch rituelle Handlungen rund um die Toralesung, Ehre erwiesen wird.[31] Ein Teil der Strafe für schwere Sünder bestand aber gerade darin, sie aus diesem Raum der Ehre auszuschließen. Das beschriebene Strafritual des Mörders Simcha fand daher zwar in unmittelbarer Nähe der Synagoge, nämlich in ihrem Eingangsbereich statt, aber nicht im Hauptraum selbst. Ob auch ein männlicher Ehebrecher eine öffentliche mündliche *Mechila* durchführte, berichtet der *Sefer Chassidim* nicht, und dies scheint auch angesichts der »nur« moralischen und nicht halachischen Verfehlung nicht erforderlich gewesen zu sein. Bei einer Frau lag der Charakter dieser Sünde tief in den Ursprüngen des jüdischen Rechts, also der Tora, verankert und hatte einen starken Aspekt von kultischer Unreinheit. Ihre *Mechila* benötigte daher

30 Sefer Chassidim, MS Parma § 38, zitiert in ebd., S. 166–168. Zum Frauenbild der Chasside Aschkenas siehe auch Judith Baskin: From Separation to Displacement: The Problem of Women in Sefer Hasidim. In: The Journal of the Association for Jewish Studies Review XIX/1, 1994, S. 1–18 und dies.: Images of Women in Sefer Hasidim. In: Karl Grözinger, Josef Dan (Hg.): Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenahic Judaism. Berlin, New York 1995, S. 93–105.

31 Martha Keil: Die mittelalterliche Synagoge als Konstruktionsraum von Öffentlichkeit. In: Petra Ernst, Gerald Lamprecht (Hg.): Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten. Innsbruck, Wien, Bozen 2010, S. 33–50.

Öffentlichkeit und einen sakralen Raum. Entsprechend der allgemeinen weiblichen Ausgrenzung aus dem Hauptraum, der *Männerschul,* fand ihr Versöhnungsritual in der »Stube«, wo im Winter gelernt wurde, bzw. in der *Frauenschul,* dem Gebetsraum der Frauen, statt.

Solche Rituale werden, wie dies Gerd Althoff ausdrückt, »wie auf einer Bühne vor Zuschauern inszeniert«, deren »Teilnehmer sind Zeugen und Garanten der Gültigkeit« und »bekräftigen die Ordnung als Ganzes«.[32] Die spektakulären öffentlichen Bußen mit ihrer drastischen Entwürdigung dienten durchaus den Interessen der kirchlichen und rabbinischen Macht- und Würdenträger. Sie waren nicht nur als Strafe für die Untat gedacht, sondern sollten abschreckende Beispiele statuieren.[33] Die lebenslangen Einschränkungen dienten sowohl der Memoria der Tat als auch als Ersatz für die für solche Verbrechen in der Tora geforderte Todesstrafe bzw. symbolisierten die lebenslange Verbannung aus der Gemeinschaft. Die Büßenden verloren während ihrer Bußzeit ihren festen Platz in der Synagoge und wurden von allen feierlichen Ereignissen ausgeschlossen. Die rituelle Bestrafung durch das Kollektiv bzw. durch dessen Vertreter als Repräsentanten der göttlichen Ordnung stellte symbolisch ihre Verbindung zur Gemeinde wieder her.

Ziel jüdischer und christlicher Rechtsprechung war aber auch, die Opfer der Straftaten zum Verzicht auf Rache anzuhalten und damit den Frieden in der Gemeinschaft zu wahren.[34] Als im 13. Jahrhundert im Christentum die Privatbeichte als religiöse Praxis bereits fest verankert war, verlangte die Kirche deshalb für – dies war ein gewichtiges Argument – allgemein bekannte und schwere Vergehen trotzdem eine öffentliche Buße. Ihre Einrichtung stammte aus der Karolingerzeit und wurde bis ins 16. Jahrhundert praktiziert.[35] Beispielsweise musste sich ein Totschläger in Konstanz an einem bestimmten Sonntag barfuß, mit nacktem Oberkörper, einem Strick um den Hals und der Tatwaffe in der

32 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

33 Gerd Schwerhoff: Verordnete Schande? Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ehrenstrafen zwischen Rechtsakt und sozialer Sanktion. In: Andreas Blauert, Gerd Schwerhoff (Hg.): Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main 1993, S. 158–188.

34 Neumann (wie Anm. 17), S. 23, zieht für diesen Aspekt der Friedenswahrung die Forschungen von Gerd Althoff heran.

35 Ebd., S. 30 und S. 116–118. *Chamurot,* schwere Sünden, sind auch im jüdischen Recht ein Terminus technicus.

Hand vor dem Kirchentor geißeln lassen und dabei das Miserere beten.[36] Auch in der jüdischen Strafpraxis sind basierend auf der Tora (Numeri 35:9–34; Deuteronomium 19:1–13; 15-21) Geißelhiebe, *Malkot*, als Körperstrafe für schwere Vergehen festgelegt.[37] In ihrer Bitte um Erbarmen entsprechen einander auch die bei den Körperstrafen gesprochenen Gebete »Miserere« und »we-hu rachum« inhaltlich.

In beiden Religionen dienten – und dienen in manchen ihrer traditionellen Gemeinden noch heute – bestimmte Feiertage im liturgischen Jahreskreis als Ort für öffentliche Bußrituale: im Judentum der Versöhnungstag, *Jom Kippur*, im Christentum die Karwoche.[38] Sie boten Sündern, deren Sünden »offenkundig und bekannt« waren (*peccata manifesta*), die Möglichkeit, diese auch öffentlich in einer *poenitentia publica* zu sühnen, und in einer *emenda publica* wieder feierlich in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Zusätzlich musste eine *satisfactio* geleistet werden, meist eine Geldbuße an die verschiedenen Beteiligten, also an Opfer, Kirche und eventuell eine Rechtsbehörde. Eine jüdische Besonderheit besteht in der am Jom Kippur von allen Gemeindemitgliedern praktizierten persönlichen Aussöhnung mit dem Geschädigten.

Rituale verlangen bestimmte Kriterien, darunter symbolische Attribute und äußere Formen.[39] Auch diese ähneln einander im jüdischen wie im christlichen Bereich: Besondere Kleidung wie ein härener Bußkittel oder der weiße Sterbekittel zu Jom Kippur, das Verwirren der Haare und Vernachlässigung des Äußeren, Gebärden der Selbsterniedrigung wie das sich zu Boden Werfen, Fasten und öffentliche Sündenbekenntnisse, wie das *Mea culpa* oder das *Vidduj* sowie Geißelung sprechen eine gemeinsame symbolische Sprache.

Einige mittelalterliche *Minhagim*-Bücher – Sammlungen von Bräuchen und Gewohnheitsrechten – geben eine Anleitung zum Bußritual am Jom Kippur, wie Rabbi Jakob ben Mosche ha-Levi Mulin, genannt

36 Ebd. S. 73; zu den Quellen aus der Karolingerzeit S. 61–64.

37 Zu den Interpretationen von Schlägen (hebr.: *Makkot*) und Geißelhieben (hebr.: *Malkot*) siehe Amnon Bazak: Peshat and Derash in the Law of Lashes, http://www.vbm-torah.org/parsha.61/44kitetze.htm (Zugriff: 20.10.2010).

38 Wie etwa bei orthodoxen Gruppierungen in Jerusalem: http://www.zimbio.com/pictures/NXAgkFUGxJr/Religious+Jews+Repent+Yom+Kippur+Eve/OOAbutfZyf6 (Zugriff: 20.10.2010) und in manchen katholischen Gemeinden auf den Philippinen: http://www.spiegel.de/fotostrecke/fotostrecke-41469-2.html (Zugriff: 20.10.2010).

39 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

Maharil, Rabbiner in Mainz bis zu seinem Tod 1427, in seinem *Sefer Minhagim*: »Es ist Brauch in Aschkenas, dass sich die ganze Gemeinde mit 40 Geißelhieben geißelt, in der Synagoge nach dem Mincha-Gebet, denn dadurch gibt er es seinem Herzen ein, von den Sünden, die in seiner Hand sind, zu Gott umzukehren.« Darauf zitiert Maharil seinen Lehrer Rabbi Abraham Klausner von Wien (gestorben 1408): »Am Abend des Jom Kippur pflegt das Volk zu geißeln, und der, der gegeißelt wird, sitzt nicht [und steht nicht, so die Minhage Klausner], sondern er beugt sich vor, und wenn er gegeißelt wird, sagt er das *Vidduj aschamnu* (das Bekenntnis, wir haben gesündigt).[40] Und der, der schlägt, sagt das *we hu-rachum* (»und Er ist barmherzig«) [und zählt 3 mal 13 Absätze, so ein Zusatz]. Und man schlägt mit einem Riemen aus Kalbsleder.«[41]

Im Machsor Vitry des Simcha von Speyer vom Anfang des 12. Jahrhunderts findet sich außerdem die Anweisung, »mit aller Kraft«, *be kol kocho*, zu schlagen. Nach Salo Wittmayer Baron ist diese Quelle gemeinsam mit dem Gebetbuch des Rabbi Schlomo ben Izchak von Troyes (Sidur Raschi), Simchas Lehrer, der früheste Hinweis auf die Geißelung am Jom Kippur. Wie schon bei der oben erwähnten Auffassung der Chasside Aschkenas, dass zwischen Sühne und Buße eine Entsprechung herzustellen sei, ist auch bei dieser kollektiven Buße am Jom Kippur kein Vorläufer im frühen rabbinischen Schrifttum vorhanden. Deshalb nimmt auch Baron hier eine Übernahme von christlichen Bräuchen an.[42] Der Talmud kennt dieses Ritual nicht.

40 Dem Minhag des Rabbi Eisik Tirna (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts in Tyrnau/Nagyszombat, Ungarn) zufolge ist das Sündenbekenntnis in der Ich-Form zu sprechen, wie es auch Juspa Schammasch in seinen Minhagim übernommen hat: Juspa Schammasch: Minhagim deKehila keduscha Wormaisa, 1. Teil. Jerusalem 1988, S. 173 f., Erew Jom Kippur, mit Anm. 34.

41 Shlomo Spitzer (Hg.): Sefer Maharil, Minhagim schel Rabenu Jakob Molin. Jerusalem 1989, Hilchot Erew Jom Kippur, S. 317, Nr. 5. Der zitierte Minhag von Abraham Klausner in Jona J. Dissen (Hg.): Sefer Minhagim le-Rabenu Abraham Klausner. Jerusalem 1978, S. 27, Nr. 34.

42 Salo Wittmayer Baron: The Jewish Community. Its history and structure to the American Revolution, Bd 2. Philadelphia 1945, S. 225.

Versöhnungsrituale als »Soziales Drama«

Nach diesem Fokus auf Strafe, Buße und rituelle Umkehr und Versöhnung soll nun die methodische Anwendbarkeit von Viktor Turners Konzept des »Sozialen Dramas« auf das mittelalterliche jüdische Versöhnungsritual überprüft werden.[43] Laut Turner, der diese Methode, wie erwähnt, in Weiterführung der Übergangsrituale von Arnold van Gennep entwickelt hatte, besteht das Soziale Drama aus vier Stufen: Die erste besteht im Bruch mit der sozialen Norm, die zweite aus der Phase der Krise und des Konflikts. In der dritten Stufe geschieht ein Anpassungsprozess, der zum Beispiel Gerichtsprozesse und/oder den Versuch der Konfliktlösung durch ein Ritual beinhalten kann. Schließlich folgt viertens die Reintegration in die betreffende Gruppe oder, falls dies nicht gelingt, die Anerkennung der irreparablen Spaltung. In jedem Fall ist das Ritual ein prozesshaftes Geschehen mit ungewissem Ausgang.[44] Versöhnungsrituale entsprechen durchaus dieser besonderen Struktur.

Victor Turner selbst unterscheidet klar Rituale und Zermonien: Rituale lösen in der betreffenden Person eine Transformation aus und verändern deren Position in der Gemeinschaft. Zeremonien, so Turner, stellen lediglich einen ursprünglichen Zustand wieder her. Für den pragmatischen Historiker Althoff ist auch bei einem Ritual »die Veränderung der Wirklichkeit« das Kriterium, also zum Beispiel die soziale Realität einer Wiederaufnahme nach einem Ausschluss.[45]

Die einzelnen Akte des Sozialen Dramas nach Turner möchte ich konkret anhand eines Ehrenbeleidigungsprozesses aus Ulm aus den Jahren 1439/1440 darstellen:[46] Seine Vorgeschichte lag im Konkurrenzverhältnis zweier gelehrter und vermögender Männer: Simlin (mit hebräischem Namen Simon oder Schmuel ben Menachem) Walch, ein vermö-

43 Turner (wie Anm. 9) und Ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einer aktuellen Einleitung von Erika Fischer-Lichte. Neuausgabe Frankfurt a. M., New York, Paris 2009.

44 Till Förster: Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre (Basel 2001), http://www.unibas-ethno.ch/redakteure/foerster/dokumente/Turner2.pdf (Zugriff : 20.10.2010).

45 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

46 Der Fall mit einem Schwerpunkt auf die gesprochene Sprache in den Ritualformeln in Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 179–182.

gender Geldleiher und *Chawer* – der Titel bezeichnet einen Gelehrten, der aber (noch) nicht als Rabbiner ordiniert ist – war 1428 seinem Vater Menlein oder Menly von Mellingen, der bereits seit 1423 in der Stadt Ulm aufgenommen worden war, nach Ulm gefolgt.[47] Aufgrund seiner rabbinischen Kenntnisse nahm Simlin in der Gemeinde eine Führungsposition ein; ob er auch Gemeinderabbiner war, wie Hermann Dicker behauptet, lässt sich nicht nachweisen.[48] Seine bedeutende Stellung als Mitglied des Rabbinatsgerichts und der Kommission zur Aufnahme von Gemeindemitgliedern und Steuerfestsetzung[49] geriet ins Wanken, als 1430 der um einiges vermögendere Gelehrte Seligmann (mit hebräischem Namen Isaak ben Abraham; in Italien wurde er Bonaventura genannt) von Coburg nach Ulm übersiedelte. Seligmann erwarb 1435 um die stolze Summe von 300 Gulden eines der prächtigsten Häuser im Judenviertel, mietete ein weiteres für seine *Jeschiwa* und betrieb weitverzweigte und hochkarätige Geldgeschäfte, einige auch mit seiner selbst überaus vermögenden Frau Jentlin von Konstanz.[50] Simlin behinderte die Integration Seligmanns in die Gemeinde, wo immer es ihm möglich war; beispielsweise versuchte er die Anmietung des zweiten Hauses zu

47 Zu ihm kurz Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Hg.): Germania Judaica III: 1350–1519, Teil 2. Tübingen 2003, S. 1507, Nr. 26 und Hermann Dicker: Die Geschichte der Juden in Ulm, ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. Diss. Zürich, Rottweil 1937, S. 63–66. Für die Übersendung von Kopien aus der Arbeit danke ich Christian Scholl, der am Arye-Maimon Institut für Geschichte der Juden an der Universität Trier über die Geschichte der Juden in Ulm im Spätmittelalter dissertiert (http://www.uni-trier.de/fileadmin/fb3/fb3/forschung/ami/Juden_Ulm.pdf, Zugriff : 18.10.2010).

48 Dicker, ebd., S. 63.

49 Ferdinand Strassburger: Zur Geschichte der Juden von Ulm nach Resp. 147 des Jacob Weil (1439/1446) zusammengestellt auf Grund einer Vorarbeit des sel. Jes. Strassburger in Ulm von s. Bruder und Nachfolger Ferdinand Strassburger. In: Festschrift zum 70. Geburtstage des Oberkirchenrats Dr. Kroner, Stuttgart. Hg. vom Württemberg. Rabbiner-Verein, Breslau 1917, S. 224–236, hier S. 229. Auch diesen Artikel verdanke ich Christian Scholl. Siehe auch die Rechtsgutachten von Jakob Weil (wie Anm. 6), Nr. 22, 97, 106, 107, 118, die kritische Bemerkungen zu Simlin enthalten.

50 Germania Judaica (wie Anm. 47), S. 1506 f., Nr. 25. Zu Seligmann siehe auch Strassburger, ebd., S. 225–229. Zu Jentlin (Jentli, Gentil, Gentlein) siehe Martha Keil: Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas. In: Michael Toch (Hg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (=Schriften des Historischen Kollegs München, Kolloquien 71). München 2008, S. 153–180, hier S. 161.

verhindern, da das Gemeindestatut pro Mitglied nur ein Haus vorsah. Da Seligmann erstens einflussreich und zweitens Rabbiner war und das zweite Haus nicht aus wirtschaftlichen Gründen, sondern zum Zweck der Lehre mietete, wendeten sich Simlins Boykottmaßnahmen eher zu seinem eigenen Nachteil.[51]

Der Anlass für den Streit, der die Gemeinde in ihrer Substanz gefährdete, ist also vor dem Hintergrund einer jahrelang schwelenden persönlichen Hassbeziehung zu sehen. Er brach bei einer Gelegenheit aus, die grundsätzlich jüdische Gemeinden im Spätmittelalter (und darüber hinaus) an die Grenzen ihrer Selbstregulation brachte: die Steuereinhebung. Simlin nahm 1438 und 1439 als Beauftragter der jüdischen Gemeinde Ulm an den Steuerverhandlungen mit Konrad von Weinsberg um den Dritten Pfennig an Albrecht III. und nach dessen Tod am 27. Oktober 1439 an Friedrich III. in Nürnberg teil.[52] Im Zuge dieser Verhandlungen hatte Simlin die Teilnahme an der Kollektivsteuer seiner Gemeinde verweigert und um eine Sondervereinbarung angesucht.[53] Ein solches Vorgehen konnte für die Gemeinde nachteilig sein, wenn nämlich ihr kollektiver Steueranteil gleich blieb, obwohl aufgrund des Sonderprivilegs des betreffenden Gemeindemitglieds ein maßgeblicher Beitrag ausfiel. Um diesen Schaden abzuwenden, hätte Simlin mit dem kaiserlichen Steuereinheber eine Herabsetzung der Gemeindesteuer um seinen Anteil verhandeln müssen. Da er dies entweder nicht versucht hatte oder ihm die Reduktion nicht gelungen war, wäre er nach jüdischem Recht gezwungen gewesen, von der Sondervereinbarung Abstand zu nehmen.[54] Das war anscheinend nicht geschehen. Daher verurteilte ihn sein langjähriger Gegenspieler Seligmann im Sinne des Gemeinwohls, seinen individuellen Steuerbeitrag in die Gemeindesumme zu inkludieren. Seligmanns rabbinische Verfügung brachte wohl die emotionale Anspannung zum Zerreißen und verursachte eine Überreaktion. Simlin akzeptierte nicht nur Seligmanns Urteil nicht, er bezeichnete ihn auch als *Mamser,* also als in einer *halachisch* unerlaubten Verbindung gezeugtes Kind, und dessen Gelehrsamkeit als die eines Kindes. Zusätzlich klagte er beim christli-

51 Dicker (wie Anm. 47), S. 64. Strassburger, ebd., S. 230, schreibt in diesem Zusammenhang, den Vorurteilen seiner Zeit entsprechend, von der »wälschen Natur Simlins«.

52 Germania Judaica (wie Anm. 47), S. 1507, Nr. 26.

53 Strassburger (wie Anm. 49), S. 231–233.

54 Keil 2006 (wie Anm. 12), S. 45 f.

chen Stadtgericht, weil ihn einige Juden von der *Bima* gestoßen hätten, wobei er sich die Rippen gebrochen habe. Eine Klage bei den »Behörden der Gojim« ohne Zustimmung des Angeklagten wurde aber als Denunziation und Verrat (*Messira, Malschinut*) gewertet und zog nach der gängigen Rechtsprechung der Zeit den Bann nach sich.[55]

Simlins Ausgangssituation als erste Stufe des »Sozialen Dramas« war also ein Zustand des Bruchs mit seiner Gemeinde, nämlich in der Loyalität bei der Steuerzahlung. Die zweite Stufe, die Phase der Krise und des Konflikts, war darüber hinaus durch die verletzte Ehre von Rabbi Seligmann gekennzeichnet, wovon auch dessen Eltern und seine Lehrer betroffen waren, die Simlin ja indirekt ebenfalls beleidigt hatte. Der Prozess um die Steuerproblematik landete auf Betreiben beider Parteien beim Ulmer Stadtgericht, das auch einen Teil des Strafvollzugs übernahm. Dass das nach außen Tragen dieses innerjüdischen Konflikts nicht zum Nachteil der gesamten Gemeinde ausschlug, war dem, wie der Rabbiner Jakob Weil anerkennend vermerkte, »gegen Juden und Christen ehrlichen und gerechten« Ulmer Bürgermeister »Estreicher« zu verdanken.[56] Nach einer Haftstrafe schwor Simlin am 27. August 1440 Urfehde, er unterzeichnete also eine Verzichtserklärung auf künftige Rachebestrebungen.[57]

Der »Anpassungsprozess« im Sinne Turners, also die innerjüdische Wiederherstellung des Friedens, sprengte die Möglichkeiten der durch diesen Prozess gespaltenen Ulmer Gemeinde und wurde daher dem Rabbinatsgericht von Jakob Weil und Seligman Katz von Nürnberg übertragen.[58] Die beiden schöpften alle Möglichkeiten der jüdischen

55 Ebd., S. 52. Siehe auch Dicker (wie Anm. 47), S. 64 f.

56 Jakob Weil (wie Anm. 6), S. 94–100, Nr. 147; zitiert in Moritz Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit. Bd. 3: in Deutschland während des XIV. und XV. Jh. nebst bisher ungedruckten Beilagen. Wien ²1888, Nachdruck Amsterdam 1966, S. 149 f. Bei dem Bürgermeister, den Jakob Weil mit »Estreicher« angibt, handelt es sich laut Dicker, ebd., S. 106, Anm. 23 um Walter Ehinger, laut Germania Judaica (wie Anm. 47), S. 1503 Pkt 12 um Hans Ehinger (1426–1442). Einige Mitglieder der Familie Ehinger trugen allerdings tatsächlich diesen Beinamen. Die Denunziation schildert auch Strassburger (wie Anm. 49), S. 281.

57 Germania Judaica, ebd., S. 1503 Pkt 13a. Das Original ist wie zahlreiche andere mittelalterliche Urkunden aus Ulm nicht erhalten, doch ist ein Regest vorhanden, das die beiden Rabbiner Salman und Jakob Weil erwähnt. Strassburger, ebd., S. 233 f.

58 Jakob Weil (wie Anm. 6), S. 94–100, Nr. 147.

Strafgerichtsbarkeit aus: die Höchststrafe von 40 Geißelhieben oder das hohe Äquivalent von 40 Gulden für die *Zedaka*, die Aberkennung des Chawer-Titels und ein Jahr Fasten sowie das Fernhalten von Festen. Folge dieser Maßnahmen war wie bei den eingangs zitierten Fällen ein teilweiser Ausschluss aus der Gemeinde.

Um einen Einblick in die liturgisch geprägte formelhafte Sprache eines Versöhnungsrituals zu geben, zitiere ich hier die Formeln aus dem Responsum von Jakob Weil. Er verhängte, dass Simlin den Seligmann auf den Torapulten (*Bimot*) der Synagogen von Ulm, Konstanz und Nürnberg um Verzeihung bitten musste. Auch bei dessen Eltern musste er sich an ihrem Grab in Ulm für die Beleidigung, sie hätten einen Mamser zum Sohn, öffentlich entschuldigen.[59] Die Toten waren also noch immer als Mitglieder der heiligen Gemeinde zugehörig und, anders als im Christentum, Rechtspersönlichkeiten mit Ehre und einem Anspruch auf Ehrerbietung. Damit auch die Frauen und die Ungebildeten die *Mechila* verstehen, bezeugen und anerkennen konnten, schrieb Jakob Weil sie in *laschon aschkenas*, also auf Jiddisch (wortwörtlich: »in deutscher Sprache«) vor, übersetzte sie aber auch ins Hebräische, vielleicht um für nicht Deutsch sprechende Gemeinden eine Vorlage zu schaffen: »Ich hon *moreinu ha-rov* Seligman ein *mamser* geheissn, damit hon ich *pauge we-nauge* gewesen an *ha-nikhbad rov* Avraham *s'l kowed* und seins weip *marat* Mina *s'l. Chatosi, owisi, poschosi.* Ich bitt den *baure jis'(borekh)*, das er mirs *moichel* sei un' daer noch *ha-nikhbad rov* Avraham *s'l* un' fur Mina *s'l.*«[60]

In heutigem Deutsch heißt das etwa: »Ich habe Unseren Lehrer, den Meister Seligman einen *Mamser* genannt, dadurch habe ich an der Ehre des geehrten Herrn Abraham, sein Andenken zum Segen, gerührt und sie verletzt, und an der seiner Frau, Frau Minna, ihr Andenken zum Segen. Ich habe gesündigt, gefehlt und eine Übertretung begangen. Ich bitte den Schöpfer, gepriesen sei Er, dass Er mir verzeihe, und danach den geehrten Herrn Abraham und Frau Minna.«

Die zweite, längere Mechila für die Synagogen lautet in hochdeutscher Übersetzung:

59 Zu Seligmanns Mutter Min(n)a siehe Strassburger (wie Anm. 49), S. 235 f. und Keil 2006 (wie Anm. 23), S. 180, Anm. 33.

60 Jakob Weil (wie Anm. 6), Nr. 147; Die übersetzten Formeln sind mit dem jiddischen und hebräischen Original in Keil, ebd., S. 181 f abgedruckt.

»Hört zu, meine Herren, ich habe einen Verrat begangen, ich habe die Vereinbarungen (betreff der Steuer, M. K.) gebrochen, welche die Rabbiner getroffen haben und die auch ich unterschrieben habe, ich habe auch an die Familienehre des Lehrers und Meisters Seligman gerührt und sie verletzt. Ich habe auch die Ehre von Rabbi Seligman verletzt, als ich sagte, dass er kein Rabbiner sei, dass ein Kind mehr weiß als er, und damit habe ich auch diejenigen Rabbiner verleumdet, die ihn zum Rabbiner ordiniert haben. [...] Ich habe gefrevelt, gesündigt und eine Übertretung begangen (hebr.). Ich bitte den Schöpfer, gepriesen sei Er (hebr.), dass er mir verzeihe (hebr.), und die Rabbiner, den Seligman, die Gemeinde, und auch die Zeugen und Richter, ich bitte alle um Verzeihung.«[61]

Die Mechila enthält das Schuldbekenntnis (*Vidduj*) aus der Liturgie am Versöhnungstag auf Hebräisch, denn die Bitte um Verzeihung richtet sich sowohl an die geschädigten Mitmenschen als auch an »den Schöpfer gepriesen sei Er«. Diese Verortung im Ritus sowie die Verlautbarung auf der *Bima*, auf der sonst die Torarolle aufgerollt und verlesen wird, macht das Ritual zu einer sozialen und religiösen Komposition, die, wie bei allen Ritualen zu beobachten, weltliche und religiöse Elemente enthält. Leider ist nicht erwähnt, ob Simlin in einer bestimmten Kleidung oder barfuß erscheinen musste, doch waren allgemein bei Ritualen solche für den Betroffenen wichtige Details Gegenstand von Verhandlungen. Zum Beispiel konnten sich die aufständischen Bürger von Braunschweig zur Schlichtung der 1374–1380 währenden innerstädtischen »Großen Schicht« das Tragen von Hut und Mantel ausbedingen, während sich, wie erwähnt, die Bürger von Calais dem englischen König barfuß, im Bußhemd und mit einem Strick um den Hals unterwerfen mussten.[62]

Auch bei diesem »Sozialen Drama« im mittelalterlichen Ulm war, Turners Definition vom Ritual als »prozesshaftes Geschehen mit ungewissem Ausgang« entsprechend, das Ergebnis in Schwebe: Sollte Simlin die Mechilot nicht innerhalb von 30 Tagen ausführen, würde Seligmann über ihn den *Cherem*, den schweren Bann, vollstrecken. Ob er sich dem

61 Leicht abweichende Übersetzung bei Dicker (wie Anm. 47), S. 65.

62 Siehe Katrin Bourrée: Rituale und Konflikte in der Vormoderne. Instrumente des »sozialen Friedens« und Bedrohungen der gesellschaftlichen Ordnung. In: Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 60 und Althoff (wie Anm. 11), S. 181–186, bes. S. 184.

Ritual unterwarf, ist nicht bekannt; aus seinen Gemeindeämtern wurde er jedenfalls dauerhaft entfernt.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag untersuchte nicht nur einige jüdische Versöhnungs- und Bußrituale in ihrer Form, Sprache und ihrem sozialen Umfeld, sondern er prüfte auch methodisch, ob sie Victor Witter Turners Konzept des »Sozialen Dramas« entsprechen. Seine Definition von Ritual lautet: »A ritual is a stereotyped sequence of activities, involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests.«[63] Gerd Althoff fand ähnliche Worte, allerdings seinem Ritualkonzept entsprechend ohne religiösen Bezug: »Unter Ritual verstehen wir feierliche demonstrative Handlungen, die aus einer Reihe relativ fester Formen bestehen: Bestimmte Personen vollziehen bestimmte Gesten und Gebärden, und zwar meist in besonderer Kleidung, mit besonderen Gegenständen und sprachlichen Formeln, an einem besonderen Ort, zu einer besonderen Zeit und vor einem besonderen Publikum.«[64]

Die hier behandelten Rituale sind allerdings ohne religiösen Bezug nicht denkbar, denn ihr »Ort« war die jüdische Gemeinde des Spätmittelalters, die sich als »heilige Gemeinde« mit der *Halacha* als Verfassung der göttlichen Ordnung auf Erden sah. Sie bestanden aus einem mehr oder minder stereotypen Ablauf von Formeln, begleitet von demonstrativen Körperhaltungen wie das sich zu Boden Werfen oder Beugen. Sie benützten Requisiten wie eiserne Reifen oder weiße Kleidung und verwendeten die Synagoge oder bisweilen den Friedhof als besonderen »abgeschiedenen« Ort (*sequestered place*). Sie ordneten sich in einen sozialen und sakralen Kontext ein, in der Absicht, den »Bruch zu heilen« und die Versöhnung mit Gott, der Gemeinde und den an Körper oder Ehre verletzten Mitmenschen herzustellen. Glückte das Ritual, fand jedenfalls eine soziale Transformation statt. Ob damit auch eine spirituelle oder psychische Bewusstseinsveränderung der Beteiligten verbunden war, verraten uns die Quellen nicht.

63 Victor Turner: Symbols in African Ritual. In: Science 179, 16, 1972, S. 1100–1105. Zitiert in Förster (wie Anm. 44).

64 Althoff, Stollberg-Rilinger (wie Anm. 5), S. 15.

»Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien zu konservieren, sondern Leben zu bewahren«

Was die Erforscher jüdischer Kultur im Burgenland suchen, finden, bewahren und pflegen woll(t)en und was sie damit bezweck(t)en

Peter F. N. Hörz

Früher als in anderen zuvor dem nationalsozialistischen Herrschaftsbereich zugehörig gewesenen Gebieten setzte nach 1945 die wissenschaftliche wie populäre Auseinandersetzung mit der jüdischen Kulturgeschichte des Burgenlandes ein. Und nicht nur das: Die Auseinandersetzung mit Dokumenten, Sachzeugnissen und Überlieferungen zur jüdischen Kultur wurde im Burgenland mithin intensiver betrieben als andernorts. Dabei mag die bereits 1946 vorgelegte und in der Folge immer wieder zitierte Dissertationsschrift von Gertrud Langeder über »Die Beziehungen zwischen Juden und Grundherrschaft im Burgenland«[1] hinsichtlich ihres Entstehungszeitraumes gewiss eine bemerkenswerte Ausnahmeerscheinung darstellen. Aber auch die 1963 von Adonyahu Krauss vorgelegte, in hebräischer und jiddischer Sprache verfasste Veröffentlichung zur jüdischen Gemeinde von Lackenbach[2] und die drei Jahre später erschienene Publikation über »Das Eisenstädter Ghetto« von Josef Klampfer[3] dürfen im Blick auf den Zeitpunkt ihres Erscheinens durchaus noch als Pionierleis-

1 Gertrud Langeder: Die Beziehungen zwischen Juden und Grundherrschaft im Burgenland. Diss. phil. Wien 1946.

2 Adonyahu Krauss: Lackenbach Holy Community. Jerusalem 1963 (hebr.).

3 Josef Klampfer: Das Eisenstädter Ghetto. Eisenstadt 1966 (=Burgenländische Forschungen, 51).

tungen einer Auseinandersetzung mit burgenländisch-jüdischen Themenstellungen gelten.

Bemerkenswert ist aber auch, dass sich bereits in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Zahl der Veröffentlichungen über die ausgelöschten jüdischen Gemeinden im östlichsten Teil Österreichs deutlich verdichtete: Zu verweisen ist hier zunächst auf das 1970 in Tel Aviv erschienene, von Hugo Gold herausgegebene »Gedenkbuch der untergegangenen Judengemeinden des Burgenlandes«.[4] Erwähnt werden müssen freilich auch ein Aufsatz von Nikolaus Vielmetti über »Das Schicksal der jüdischen Gemeinden des Burgenlandes«[5], der in einem 1971 erschienenen Sammelband veröffentlicht worden ist und die Erinnerungen an das Leben »Im Ghetto« des nach 1938 vertriebenen Mattersburger Arztes Richard Berczeller.[7] Zu nennen sind darüber hinaus die 1975 erschienenen »Beiträge zur Geschichte der Mattersdorfer Judengemeinde im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh.« von Fritz P. Hodik[8].

4 Hugo Gold: Gedenkbuch der untergegangenen Judengemeinden des Burgenlandes. Tel Aviv 1970.

5 Nikolaus Vielmetti: Das Schicksal der jüdischen Gemeinden des Burgenlandes. In: Burgenländisches Landesarchiv (Hg.): 50 Jahre Burgenland. Vorträge im Rahmen der landeskundlichen Forschungsstelle am Landesarchiv. Eisenstadt 1971, S. 196–214.

6 Zum besseren Verständnis der historisch-geografischen Gemengelage wie auch der politischen Rahmenbedingungen der jüngeren jüdischen Kulturgeschichte in dieser Region: Jenes Gebiet, welches das heutige Burgenland umfasst, war bis zum Untergang der Monarchie ein – zumindest teilweise mehrheitlich deutschsprachiger – Teil des Königreiches Ungarn. Gemäß dem Friedensvertrag von Trianon (1920) sollte dieses Gebiet komplett an Österreich angegliedert werden, wobei Sopron (Ödenburg) als Hauptstadt des neu zu gründenden Bundeslandes »Burgenland« vorgesehen war. Der Vollzug dieser Vertragsbestimmung in Gestalt des Einzugs der österreichischen Gendarmerie wurde jedoch durch den bewaffneten Widerstand ungarischer Freischärler verhindert. Auf Vermittlung Italiens wurde in Teilen des Gebietes 1921 eine Volksabstimmung abgehalten, welche zu Gunsten des Verbleibs bei Ungarn ausging. Der Großteil von Deutsch-Westungarn indessen gelangte 1921 an die Republik Österreich und bildet seither – mit Eisenstadt als Landeshauptstadt – das Bundesland Burgenland. Vgl. u.a.: Ignác Romsics: Der Friedensvertrag von Trianon. Herne 2005; Christine Gruber: Von Deutschwestungarn zum Burgenland. Die Entstehungsgeschichte eines österreichischen Bundeslandes. In: Elisabeth Deinhofer, Traude Horvath (Hg.): Grenzfall Burgenland 1921–1991. Veliki Boristof, Großwarasdorf 1991, S. 11–41.

7 Richard Berczeller: Im Ghetto. In: Ders., Norbert Leser: Mit Österreich verbunden. Burgenländerschicksal 1918–1945. Wien, München 1975, S. 308–309.

Schriften, in welchen die Autoren auf ihre je eigene Weise die lange jüdische Siedlungsgeschichte im österreichisch-ungarischen Grenzraum thematisieren und Bezüge zwischen dem reichen materiellen wie immateriellen Erbe der jüdischen Kultur in dieser Region und den historischen Zusammenhängen in welchen dieses Erbe produziert worden ist, herstellen. Zugleich aber auch Arbeiten, in welchen jüdische wie nichtjüdische Autoren – ausgesprochen oder implizit – das zu rekonstruieren und zu memorieren versuchen, was 1938 durch die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung des Burgenlandes gewaltsam beendet worden ist.

Die erst nach Ende des Kalten Krieges zögerlich in Frage gestellte Staatsdoktrin der Zweiten Republik, der zufolge sich Österreich als erstes Opfer der nationalsozialistischen Expansionspolitik begriff[9] und somit keine Verantwortung für die Vertreibung und Ermordung der österreichischen Juden zu tragen bereit war, erleichterte zweifellos diese Auseinandersetzung mit der regionalen jüdischen Kulturgeschichte – ungeachtet dessen, dass nach dem »Anschluss« gerade im Burgenland die *Judenreinheit* mit besonderer Eile und großem Eifer angestrebt und nicht (nur) von einem unbestimmten »Oben« angeordnet, sondern zumindest *auch* aus der Mitte der burgenländisch-nichtjüdischen Bevölkerung heraus betrieben worden war. Denn die Frage nach der Verantwortung für die Vertreibung und ihre näheren Umstände war a priori geklärt, so dass nur noch zu belegen war, dass das Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden in Deutsch-Westungarn bzw. im Burgenland vor 1938 innerhalb eines geteilten Lebenshorizontes stets gut und nahezu konfliktfrei funktioniert habe. Diese Argumentationslinie, die – ausgesprochen oder nicht – von nichtjüdischen wie jüdischen Autoren gleichermaßen geteilt und bis in die achtziger Jahre hinein in zahlreichen Publikationen selbstverständlich und unhinterfragt reproduziert worden ist, hat Jonny Moser in einer vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes herausgegebenen Publikation aus dem Jahre 1979 wie folgt legitimiert: »Die Annexion Österreichs durch Hitler-Deutschland überraschte und

8 Fritz P. Hodik: Beiträge zur Geschichte der Mattersdorfer Judengemeinde im 18. Jh. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. Eisenstadt 1975 (=Burgenländische Forschungen, 65).

9 Eine gelungene Überblicksdarstellung zu Fragen des österreichischen Selbstverständnisses und zur österreichischen Selbstfindung nach 1945 findet sich bei: Dieter A. Binder, Ernst Bruckmüller: Essay über Österreich. Grundfragen von Identität und Geschichte 1918–2000. München 2005.

erschütterte die Juden im Burgenland mehr als die Juden in den anderen Bundesländern. Seit Jahrhunderten waren die burgenländischen Juden mit dem Land und mit den Leuten auf das engste verbunden. Burgenland war ihre Heimat, und für das Burgenland hatten sie wie alle anderen Bewohner ihre Opfer gebracht und ihr Blut hingegeben. Jetzt aber, nach dem sogenannten Anschluß, wurden sie durch die nationalsozialistische Doktrin des Antisemitismus über Nacht zu Parias erklärt, von allen gemieden und aus der burgenländischen Volksgemeinschaft ausgestoßen.«[10]

Den wenigen, vor allem in den achtziger und frühen neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erhobenen kritischen Stimmen, welche Konflikte vor 1938 thematisierten und die »Plötzlichkeit« des Antisemitismus in Zweifel zogen,[11] wurde das über Jahre hinweg wieder und wieder reproduzierte Bild einer multikulturellen Musterlandschaft entgegengestellt, welche von den Nationalsozialisten zerstört worden sei, wobei meist impliziert wurde, dass diese von außen gekommen beziehungsweise plötzlich und aus unerklärlichem Grunde da gewesen seien.[12]

10 Jonny Moser: Einleitung zu Kapitel VII. Die Juden. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): Widerstand und Verfolgung im Burgenland 1934–1945. Wien 1979, S. 294.

11 Z. B. Roland Widder: Die »Unschuld vom Lande« – Argumente gegen die Plötzlichkeit. Eine sozialpsychologische Annäherung an das Burgenland vor 1938. In: Burgenländisches Landesarchiv (Hg.): Burgenland vor 1938. Vorträge des Symposiums »Die Auflösung des Burgenlandes vor 50 Jahren«. Eisenstadt 1989, S. 38–58.

12 Genau dies impliziert freilich auch die oben zitierte Passage aus dem Text von Jonny Moser (wie Anm. 10), was zumindest auf den ersten Blick erstaunlich ist, weil das Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes seinem Selbstverständnis nach durchaus kritisch mit der Frage nach den österreichischen »willigen Helfern« umzugehen versucht. Auf den zweiten Blick allerdings ist Mosers unkritischer Blick auf die burgenländischen Verhältnisse vor 1938 durchaus verständlich, weil einerseits in Rechnung zu stellen ist, dass Moser im Zeitkontext der späten siebziger Jahre argumentiert, andererseits, dass Mosers biografische Erfahrungen als vertriebener jüdischer Burgenländer die Erinnerungen an Kindheit im Burgenland entscheidend mit geprägt haben. Seine Erinnerungen an Vertreibung und Migration hat Moser – eingebettet in historische Zusammenhänge – in einem umfangreichen autobiografischen Werk niedergelegt: Jonny Moser: Wallenbergs Laufbursche. Jugenderinnerungen 1938-1945. Wien 2006. Zum Selbstverständnis des Dokumentationsarchivs vgl.: Brigitte Bailer-Galanda, Wolfgang Neugebauer: Das Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes. In: Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes (Hg.): 40 Jahre Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes 1963–2003. Wien 2003, S. 26–37.

Eine Darstellung, die nicht zuletzt aus dem Kontext der Volkskunde heraus, im Rahmen eines von Olaf Bockhorn geleiteten, in den Jahren 1991 und 1992 durchgeführten Studienprojektes in Zweifel gezogen wurde, wiewohl in den seinerzeit von Studierenden des damaligen Wiener Instituts für Volkskunde[13] durchgeführten Zeitzeugen-Befragungen stets das gute Verhältnis zwischen Nichtjuden und Juden vor dem »Anschluss« hervorgehoben und deren Vertreibung im Frühjahr 1938 und ihre näheren Umstände als unerwartetes und unerwartbares Ereignis dargestellt worden waren. Darüber hinaus eine Darstellung, die der Autor selbst in seiner Dissertationsschrift über »Jüdische Kultur im Burgenland« schon deshalb weitergehend hinterfragt hat,[14] weil zwischenzeitlich mehr und mehr Anhaltspunkte dafür ans Licht gekommen sind, dass die Vorstellung von einer multireligiösen Idylle im Burgenland vor 1938 so nicht haltbar ist.[15]

Historiker, Judaisten, Journalisten, kulturwissenschaftliche Laien und auch – spät aber doch – Volkskundler arbeiteten somit nach 1945 mit ihren je eigenen Prädispositionen und Zugangsweisen zur Materie

13 Heute Institut für Europäische Ethnologie.

14 Details zur Vertreibung der burgenländisch-jüdischen Bevölkerung und zu Fragen des Erinnerns, Vergessens, Verdrängens und Zurechtbiegens der Ereignisse von 1938 vgl. auch: Peter F. N. Hörz: Jüdische Kultur im Burgenland. Historische Fragmente – volkskundliche Analysen. Wien 2005, S. 61–97.

15 So ist z. B. über das Jahr 1848/49 im Sterbebuch der Deutschkreutzer Gemeinde davon die Rede, dass das Jahr »unendliche Leiden«, »Pest«, »Schwert« sowie das »Judenhassergesindel, das uns verfolgt hat« mit sich gebracht habe. Vgl. Schlomo Spitzer: Die jüdische Gemeinde von Deutschkreutz (Unter Mitarbeit von Milka Zalmon). Wien, Köln, Weimar 1995, S. 47. Darüber hinaus lassen die schriftlich niedergelegten Lebenserinnerungen einzelner jüdischer Burgenländer darauf schließen, dass Juden und Nichtjuden auch im 20. Jahrhundert nicht ganz so harmonisch miteinander lebten, wie dies bis in die jüngste Vergangenheit stets von den meisten Autoren dargestellt worden ist. Z. B. berichtet Berth Rothstein davon, dass die Bewerbungsgespräche seines Vaters in den zwanziger Jahren meist nicht länger als bis zur Beantwortung der Frage nach seinem religiösen Bekenntnis geführt hätten. Berth Rothstein: Der »Bela von Güssing« aus dem Burgenland (Österreich) erzählt seine 70jährige Lebensgeschichte (1918–1988). Frankfurt/M. 1988, S. 15. Oskar Schiller aus Eisenstadt hingegen verweist auf einen »Antisemitismus gesellschaftlicher Art«, der sich etwa darin äußerte, dass ihm als Gymnasiast in Eisenstadt der Zugang zur katholischen Studentenverbindung und zum Deutschen Turnverein versagt geblieben sei. Oskar Schiller: Nach Eisenstadt zurück war richtig. In: Salzburger Nachrichten, 14.10.1991.

an der Konstruktion eines Bildes von jüdischer Kultur im Burgenland. Und sie alle arbeiteten – wie sich an der mittlerweile vergleichsweise stattlichen Zahl von Monographien, Aufsätzen, Tagungsdokumenten, Rundfunkmanuskripten und Zeitungsbeiträgen ablesen lässt – mit einigem Fleiß an der Konstruktion dieses Bildes. Und mag an diesem Bild auch, aus den oben genannten Erwägungen, unter sorgsamem Verzicht auf jeden Grauton allzu lange in Pastellfarben gemalt worden sein, so ist doch bemerkenswert, dass die Arbeit an diesem Bild nicht nur früher begonnen, sondern auch intensiver betrieben worden ist als andernorts ...

Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Kulturgeschichte des Burgenlandes begann aber nicht erst nach Vertreibung, Schoa und Befreiung vom Nationalsozialismus: Vielmehr zeigt sich, dass die jüdische Kultur dieser Region bereits Anfang des 20. Jahrhunderts in den Fokus kulturhistorischer Aufmerksamkeit gerückt ist. Etwa in das Blickfeld von Moritz Markbreiter, der 1908 seine »Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Eisenstadt«[16] veröffentlichte oder auch in jenes von Alfred Fürst, der 1908 Aufzeichnungen über »Sitten und Gebräuche einer Judengasse«[17] – und zwar der Judengasse von Eisenstadt – gedruckt vorlegte und darin durchaus Gegenstände aufgriff, die im engeren Sinne als »volkskundliche« Gegenstände verstanden werden können. Was aber bei Fürst noch vergleichsweise unsystematisch wirkt und willkürlichem Sammeleifer geschuldet zu sein scheint, wurde in der Zwischenkriegszeit zunehmend geordnet und strukturiert angegangen. Zum Beispiel von Leopold Moses, der Mitte der zwanziger Jahre »Inschriften und Urkunden aus den Siebengemeinden«[18], also des »Dachverbandes« der jüdischen Gemeinden von Eisenstadt, Kittsee, Frauenkirchen, Mattersdorf, Kobersdorf, Lackenbach und Deutschkreutz, sowie »Urkunden und Inschriften aus dem südlichen Burgenland«[19] zusammentrug und sein sammlerisches Interesse Ende der zwanziger Jahre noch einmal durch

16 Moritz Markbreiter: Beiträge zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Eisenstadt. Wien 1908.

17 Alfred Fürst: Sitten und Gebräuche einer Judengasse. Székesfehérvár 1908.

18 Leopold Moses: Inschriften und Urkunden aus den Siebengemeinden. Frankfurt/M. 1927.

19 Ders.: Urkunden und Inschriften aus dem südlichen Burgenland. In: Jüdisches Archiv. Zeitschrift für jüdisches Museal- und Buchwesen, Geschichte, Volkskunde und Familienforschung 2, 1928, 6, S. 19–22.

die Herausgabe einer »Zeitschrift für jüdisches Museal- und Buchwesen, Geschichte, Volkskunde und Familienforschung«[20] bezeugte.

Auf dem Gebiet des Sammelns und Festhaltens war zeitgleich aber auch der Historiker und Bibliothekar der Wiener Israelitischen Gemeinde, Bernhard Wachstein, aktiv, der 1922 eine Dokumentation über »Die Grabinschriften des Alten Judenfriedhofes in Eisenstadt«[21], vier Jahre später eine Kollektion von »Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeinden«[22] vorlegte und damit, wenn schon kein im engeren Sinne volkskundliches, so doch zumindest ein kulturhistorisches Interesse am jüdischen Erbe des Burgenlandes erkennen lässt. Ohne dass Wachstein selbst dies näher ausführen würde, wird bei der Lektüre seiner Schriften doch deutlich, dass sein Interesse der Produktion von Herkunftsgeschichte gilt, welche er für die Gegenwart mit prägend hält, seien doch in jedem »beliebigen Abschnitte gesellschaftlichen Lebens [...] die Keime des Folgenden enthalten.«[23] Und weil Wachstein von einer ungefähren Gleichheit der Lebensbindungen der Juden im deutschen Sprachgebiet zumindest seit dem 11. Jahrhundert ausgeht, hält er die mit der Dokumentation verbundene Absicht, »ein Stück Leben aus einem Winkel in seiner Unmittelbarkeit vorzuführen«, nicht nur für lokalgeschichtlich relevant, sondern zugleich in Bezug auf den gesamten deutschen Sprachraum für aussagekräftig.[24]

Zugleich aber klingt bei Wachstein bereits – vorsichtig, aber nicht völlig überhörbar – jene Glorifizierung der Lebensverhältnisse der Juden auf dem Esterházy-Territorium an, welche später den Diskurs über jüdisches Leben in Deutsch-Westungarn bzw. im Burgenland prägte und mitunter vergessen machte, dass die Juden auch in dieser Region unter dem Druck der nichtjüdischen Mehrheitsbevölkerung standen, dass es durchaus Gewalt gegen Juden von unterschiedlicher Qualität gegeben, und dass diese Gewalt eine lange Geschichte hat. Auf die Judenpolitik

20 Nach bibliographischen Recherchen des Autors umfasst die unter dem Obertitel »Jüdisches Archiv« erschienene Zeitschrift zwei Jahrgänge mit sechs (1927) bzw. neun (1928) Ausgaben.

21 Bernhard Wachstein: Die Grabinschriften des Alten Judenfriedhofes in Eisenstadt. Wien 1922.

22 Ders.: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeinden. Wien, Leipzig 1926.

23 Ebd., S. XII.

24 Ebd.

der Esterházy eingehend und die guten Beziehungen zwischen Grundherrschaft und Juden herausstreichend – offenbar waren diese Beziehungen gut genug gewesen, dass die persönliche Vorsprache des einzelnen jüdischen Untertanen an höchster Stelle möglich gewesen war – schreibt Wachstein: »So lebten diese Menschen froh ihrer Seßhaftigkeit, vermöge derer sie nun Wurzel faßten [...], frei der Fesseln, die ihnen in dieser Hinsicht anderswo angelegt wurden.«[25]

In der Vorrede zur eigentlichen Dokumentation der Urkunden tritt aber auch noch ein weiterer Aspekt zu Tage: Wachstein begriff seine Arbeit auch als ein Remedium der Modernisierung, weshalb er antrat, das Überkommene zu dokumentieren und öffentlich zu machen, um den höheren Wert des Dokumentierten zu unterstreichen. Ein höherer Wert, der offenbar gegen die Dynamik und das akzelerierte Leben der Großstadt im weiteren wie auch gegen das großstädtisch-jüdische Leben im engeren Sinne gerichtet ist. Vorsichtig formuliert und in eine geschichtsphilosophische Betrachtung gegossen heißt es über die im Burgenland beheimateten Juden: »Das Beherrschende im Leben dieser Menschen ist jedoch die Tradition, die Religion ihrer Väter. Innerhalb dieser Grenzen wickelt sich das Leben mehr oder minder friedlich ab. Als im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich die Ideen über die Gleichheit aller Menschen immer mehr Bahn zu brechen begannen und die führenden Kreise der Judenheit ihr Recht energisch zu betreiben suchten, teilte sich die Bewegung auch unseren Bewohnern mit, zumal ihnen die Abwerfung ihrer schweren Bürde winkte. Aber gleich darauf wurden sie stutzig. Das Geduldetsein war ihnen etwas Gegebenes, mit ihrer religiösen Existenz Verbundenes, allerdings etwas kostspielig. Die großstädtischen Kreise pflegen ein wenig leichtsinnig zu sein. Sie geben heute aus, um morgen wieder zu erwerben. Der Provinzler trennt sich von seinem Besitze nicht so bald. Die bange Frage: ›Was soll nun aus der Religion werden?‹ will sie mitten in den Tagen des Weltensturmes nicht verlassen.«[26]

In Bezug auf Interessen, inhaltliche Ausrichtung und Motivation der kulturhistorischen Arbeit ähnlich ausgerichtet und mit Wachstein in Kooperation stehend, entfaltete seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch der Eisenstädter Wein-Industrielle Sándor Wolf sammlerisch-dokumen-

25 Ebd., S. XX.
26 Ebd., S. XXVIII.

tarische Aktivitäten auf dem Gebiet des jüdisch-kulturellen Erbes. Allerdings gingen Wolfs Sammelinteressen wie auch seine Sammelpraxis weit über jene Wachsteins hinaus: Denn während Wachstein sich auf Abschriften von Grabdenkmälern und auf die Sichtung und Dokumentation von Akten konzentrierte, sammelte Wolf Judaica und Altertümer aus dem westungarischen Raum im weitesten Sinne und legte damit den Grundstein für eine umfangreiche Sammlung, die – wiewohl später zuweilen als Grundstock des Burgenländischen Landesmuseums bezeichnet – größtenteils im Jahre 1958 an ein Schweizer Auktionshaus gelangte.[27]

Auffällig an Wolfs Arbeiten ist, dass es ihm offenbar nicht zuletzt darauf ankam, Zeugnisse von historisch besonders frühen Niederlassungen von Juden liefern zu können. So versuchte Wolf etwa 1928 in den »Mitteilungen des burgenländischen Heimatschutzvereines« zu belegen, dass das Eisenstädter Ghetto eine Gründung von Juden gewesen sei, die 1670 aus Wien vertrieben worden waren.[28] Und mehr noch: Im Geleitwort zu dem von Wolf herausgegebenen, von Wachstein verfassten Buch über »Die Grabinschriften des Alten Judenfriedhofes in Eisenstadt« deutet Wolf zumindest an, dass die jüdische Siedlungsgeschichte im pannonischen Raum bereits viel früher begonnen habe, denn: »Kelten, Römer und Germanen haben hier gelebt. Dieser glückliche Erdenwinkel zeigt Spuren ältester Kultur – und deutscher Fleiß hat dort eingesetzt, wo das

27 Wolfs Sammlung, die aus vorgeschichtlichen und antiken Funden und Kunstgegenständen bestand, umfasste 1932 ca. 5800 Objekte. 1938 zum Verzicht auf seine Kollektion genötigt, floh Wolf im Frühjahr 1939 von Wien aus über Triest nach Palästina und verstarb dort 1946. Das Burgenländische Landesmuseum erwarb 1958 einige Gegenstände aus der Sammlung von Wolfs Erben. Da Wolf 1938 im 34. Semester als außerordentlicher Hörer an der Universität Wien studierte und dies nach dem »Anschluss« nicht mehr durfte, wird er aktuell im Rahmen der Ausstellung »Ausgegrenzt, vertrieben, ermordet« des Instituts für Kunstgeschichte der Universität Wien gewürdigt. Vgl. hierzu: http://www.univie.ac.at/geschichtegesichtet/, http://www.univie.ac.at/geschichtegesichtet/2010/s_wolf.html (Zugriff: 25.7.2010).
Zur Wolf-Dynastie im weiteren und zu Sándor Wolf im engeren Sinne vgl.: Sabine Lichtenberger, Gert Tschögl: Zur burgenländisch-jüdischen Geschichte. In: Gert Tschögl, Barbara Tobler, Alfred Lang (Hg.): Vertrieben. Erinnerungen burgenländischer Juden und Jüdinnen. Wien 2004, S. 494–513.

28 Sándor Wolf: Das heutige Eisenstädter Ghetto – eine Gründung der Wiener Exulanten des Jahres 1670. In: Mitteilungen des burgenländischen Heimatschutzvereines 2, 1928, 3, S. 66–69.

Römertum aufgehört hatte. Auch Juden wohnten seit alten Zeiten hier, wenn auch urkundlich erst seit dem 14. Jahrhundert nachweisbar.«[29]

Ob es tatsächlich schon im römischen Pannonien jüdische Siedlungen gegeben hat oder ob die im städtischen Museum von Szombately bewahrten antiken *Menorot* und Keramikölleuchter von Juden stammen, welche nicht ständig in der Region gelebt haben, kann auch heute nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden, doch wollen gerade Wolfs Versuche, eine möglichst lange jüdische Siedlungsgeschichte in der Region nachzuweisen, bemerkenswert erscheinen. Bemerkenswert deshalb, weil es in einer Zeit, da die Zugehörigkeit des Burgenlandes zu Österreich noch keine Selbstverständlichkeit war und sich die burgenländische Bevölkerung (wie auch die österreichische Bevölkerung insgesamt) erst allmählich selbst finden musste, darauf ankam, die Präsenz der Juden in der Gegenwart durch den Nachweis der langen Dauer ihrer Anwesenheit zu legitimieren.[30]

Legitimiert werden jedoch sollte mit den von Wolf herausgegebenen und geförderten Arbeiten Wachsteins aber durchaus noch mehr: Etwa der Fortbestand der autonomen jüdischen Gemeinde von Eisenstadt-Unterberg, wie sich aus Wolfs Vorwort zu Wachsteins zweiter dokumentarischen Burgenland-Arbeit herauslesen lässt: Explizit nimmt der Herausgeber hier Stellung gegen die Anfang der zwanziger Jahre einsetzenden Bestrebungen, die in dieser Funktion noch junge Landeshauptstadt Eisenstadt mit der – auch politisch – selbstständigen jüdischen Gemeinde zu fusionieren und somit deren Selbstverwaltung zu beenden, wobei ausdrücklich darauf verwiesen wird, dass die Urkunden und Akten der Siebengemeinden den Beleg dafür erbrächten, dass Juden sich sehr wohl »selbst regieren« könnten.[31] Folglich fordert Wolf einen Ausweg, »der den Fortschritt zu einem Groß-Eisenstadt nicht hemmt und uns doch

29 Sándor Wolf: Geleitwort. In: Wachstein (wie Anm. 21), S. V–VIII, hier S. V–VI.

30 Wolfs Bestrebungen lassen sich durchaus analog zu den Gründungen Jüdischer Museen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert deuten, welche Konrad Köstlin als den Versuch begreift, die (lange) eigene Geschichte der Juden *am Ort* als Nachweis der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und der Verwurzelung am Ort zu belegen. Vgl.: Konrad Köstlin: Versuchte Erdung. Oder: Der »jüdische Beitrag« zur Wiener Kultur. In: Freddy Raphaël (Hg.): »... das Flüstern eines leisen Wehens ...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 451–466.

31 Sándor Wolf: Geleitwort. In: Wachstein (wie Anm. 22), S. V–VII, hier S. VI.

dieses kulturhistorisch und menschlich so interessante Denkmal, das soviel Schönheit in sich birgt, nicht raubt.«[32]

All dies sind Statements, welche auf zweierlei verweisen: Einerseits darauf, dass ganz offensichtlich aus der Defensive heraus gedacht wurde, da es darum ging, die autonome Gemeinde gegen äußeren Druck in ihrem Bestand zu retten und dafür nicht zuletzt der regionalhistorisch untermauerte Beleg einer Staatsfähigkeit der Juden ins Feld geführt wird. Andererseits aber auch darauf, dass das Eisenstädter Judenviertel in seinen Strukturen bereits als denkmalwürdig und somit ungleichzeitig erkannt wird. Die Begründung für die Bewahrung alter Kulturgüter liefert Wolf unmittelbar im Anschluss: »Das moderne Leben hat schon zu viele Verbindungen mit der Vergangenheit vernichtet und so viele Menschen entwurzelt.« Und ganz so, als ließen sich aus der Präsenz des Gleichzeitig-Ungleichzeitigen in Eisenstadt-Unterberg und in den jüdischen Gemeinden des Burgenlandes insgesamt geistige Endorphine gewinnen, warnt Wolf: »Hüten wir uns darum, dort, wo die Tradition noch unversehrt erhalten ist, die Axt an diese Wurzel von Glück und Zufriedenheit zu legen.«[33]

Für Wolf also war die Thematisierung und Erhaltung des Überkommenen und die Konservierung der als *traditionelle* Lebensweisen ausgedeuteten jüdischen Alltage ein Gebot, das sich aus der als Abwärtsbewegung begriffenen Modernisierung der Gesellschaft ergab. Die wirtschaftliche, gesellschaftliche und infrastrukturelle Zurückgebliebenheit des Burgenlandes der Zwischenkriegszeit geriet für den begüterten Intellektuellen Wolf somit zum Glücksfall für die Bewahrung eines jüdischen Lebens, das ihm hier noch vormodern und ursprünglich erschien. Nicht ohne Verklärung schreibt Wolf 1928 in einem Beitrag für die burgenländischen »Vierteljahreshefte für Landeskunde, Heimatschutz und Denkmalpflege«: »Diese Weltabgeschiedenheit versetzt den Betrachter in Gedanken um viele Jahrhunderte selbst Jahrtausende zurück und so ist das Eisenstädter Ghetto eine Merkwürdigkeit, wie man sie sonst nur selten in Europa so lebendig – nicht museal-konserviert – finden kann.«[34]

32 Ebd.

33 Ebd., S. VII.

34 Sándor Wolf: Das Ghetto in Eisenstadt, sein Friedhof und seine Altertümer. In: Burgenland. Vierteljahreshefte für Landeskunde, Heimatschutz und Denkmalpflege 2, 1928, S. 116–118, hier S. 117.

Lassen sich die bislang herangezogenen Arbeiten zur jüdischen Kultur in Deutsch-Westungarn nicht unbedingt in das Fach »Volkskunde« eingemeinden, so nimmt die Auseinandersetzung mit der burgenländisch-jüdischen Kulturgeschichte etwa zeitgleich mit dem Erscheinen von Wachsteins und Wolfs Arbeiten dort eindeutig ethnographische Züge an, wo sich Max Grunwald, Rabbiner und Vordenker einer »jüdischen Volkskunde« mit burgenländischen Verhältnissen beschäftigte: In seinem 160 Seiten langen Beitrag für das von ihm selbst herausgegebene »Jahrbuch für Jüdische Volkskunde« des Jahrgangs 1924/25 legte dieser ausführlich Geschichte, Statuten und Steuerwesen der jüdischen Gemeinde des damaligen Mattersdorf und heutigen Mattersburg dar,[35] beschrieb Architektur und Innenraumgestaltung der Synagoge und die dortselbst vorgefundenen Inschriften und Ornamente wie auch das gesamte Spektrum der der Synagoge zuzuordnenden materiellen Kultur, bis hin zu den Beleuchtungskörpern.[36]

Auffällig ist bereits in diesen Beschreibungen, mehr aber noch in der Darstellung der Ausrufungen, Bräuche und Lieder, wie Grunwald in seinem Text ständig zwischen Präsens und Imperfekt pendelt, wie also der Autor jene Güter und Handlungen, die zum Zeitpunkt der Bestandsaufnahme bereits nicht mehr benutzt bzw. praktiziert werden, von jenen, die zum Zeitpunkt der Bestandsaufnahme noch präsent gewesen sein müssen, trennt. So erfährt der Leser etwa, dass die »[m]ännlichen Hausleute« »keine Kasserollen ausscharren und kein Herz essen *dürfen* [Hervorhebung P.H.]« und noch in den zwanziger Jahren im jüdischen Monat *Nissan* (März/April) keine Hülsenfrüchte gegessen worden sind, wohingegen der Brauch, zu Familienfesten »eigens zur Verteilung an arme Leute« »Flecken« zu backen, bereits ad acta gelegt worden sei.[37] Und über spezifische Rituale im Kontext der Ernährung heißt es einerseits im Imperfekt formuliert: »Am Freitag *wurde* [Hervorhebung P.H.] früher als sonst zu Mittag gespeist, und zwar nicht bei Tische, sondern in der Küche wurde eine Mahlzeit eingenommen, bestehend aus Zutaten der Sabbatspeisen, wie Grünzeug, Grieben, Leber usw., oder einem Einkoch, wie Grieß, Apfelkräpfel u. dgl.« Andererseits erfährt der Leser

35 Seit 1924 Mattersburg.

36 Max Grunwald: Mattersdorf. In: Jahrbuch für Jüdische Volkskunde 1924/25, S. 403–563.

37 Ebd., S. 443.

im Präsens: »Für Schabbos *darf* [Hervorhebung P.H.] nicht bezimzum, d. h. knapp gekocht werden.«[38] Und an anderer Stelle heißt es über die Mattersdorfer jüdische Feuerwehr, dass diese »heute noch in M. besteht«.[39]

Ohne dass Grunwald dies ausführlich reflektiert, wird somit an seinem Aufsatz über die Mattersdorfer Judengemeinde deutlich, dass die Judensiedlung zum Zeitpunkt der Aufzeichnungen bereits ein Reliktgebiet darstellt. Ein Ort, an dem es gerade noch gibt, was im Umfeld der Großstadt – also dort, wo Grunwald seinen Lebensmittelpunkt hat – bereits in Vergessenheit zu geraten droht, weil eine zunehmend verbürgerlichte und zunehmend säkularisierte urban-jüdische Bevölkerung keinen Bezug mehr zu diesen Bräuchen hat. Grunwald selbst nimmt hierzu in seinem Mattersdorf-Aufsatz nicht ausdrücklich Stellung. Wohl aber lässt sich das, was er generell über Mattersdorf sagt, dahingehend deuten, dass er die jüdische Gemeinde gerade deshalb des volkskundlichen Blickes würdigt, weil sie in ihrer Ungleichzeitigkeit heraussticht und weil die dort seinerzeit noch präsenten Kulturformen im Kontrast dazu stehen, was nach dem Ersten Weltkrieg Standard jüdischer Alltage in den urbanen Zentren ist. So heißt es im Anschluss an die Schilderungen einiger »Petites«, die aus der Sicht des Rabbiner-Volkskundlers offenbar dazu geeignet waren, die Mattersdorfer Juden als Schelme erscheinen zu lassen,[40] »[daß] die Mattersdorfer besser als ihr Ruf« seien, wofür er als Beleg ins Feld führt, »daß in dieser Gemeinde seit Jahrzehnten kein Cridafall oder auch nur eine Zahlungseinstellung zu verzeichnen ist.«[41] Der *Rabbiner* Grunwald zählt die Gemeinde deshalb zu den »ehrwürdigsten«, um schließlich darzutun, was diese aus der Sicht des *Volkskundlers* eigentlich interessant macht: »Was sie [die Gemeinde, P.H.] vor vielen anderen jedenfalls voraus hat, ist eine Achtung gebietende Treue gegen die Überlieferungen der Väter. Gerade für den Folkloristen bietet sich darum hier eine Fülle wertvollen Stoffes, wie sie sonst selten anzutreffen ist.«[42]

38 Ebd., S. 442–443.

39 Ebd., S. 411.

40 Tatsächlich sind die Inhalte der wiedergegebenen Zuschreibungen harmloser Natur, geht es doch darum, dass man sich erzählt habe, die Mattersdorfer hätten einmal – an welchem Gewässer wo auch immer – ein Dampfschiff davongetragen oder um die Kunstgriffe eines gewitzten Hausierers. Ebd., S. 403.

41 Ebd., S. 404.

42 Ebd.

Gewiss, Grunwald schreibt nicht, *wie sie sonst nur noch selten anzutreffen ist*, doch liegt angesichts all dessen, was wir heute über den Bevölkerungsrückgang bei den jüdischen Gemeinden im Burgenland infolge von Abwanderung nach den Städten und Binnenmigration nach attraktiveren Orten sowie über die Modernisierung jüdischer Lebensstile an einzelnen dieser Orte wissen,[43] der Schluss nahe, dass genau dieses *nur noch* eigentlich gemeint war.

Einmal mehr fungierte die Volkskunde – hier in Gestalt der von Grunwald betriebenen *jüdischen Volkskunde* – somit als Todansagerin für überkommene kulturelle Güter und Praktiken, und des Autors ständige Sprünge zwischen Formulierungen in Vergangenheit und Gegenwart lassen bereits erahnen, dass die Mitte der zwanziger Jahre noch im Präsens dargestellten Phänomene ebenfalls keinen langen Bestand mehr haben sollten.

Was Grunwald in Mattersdorf suchte und fand, sind neben Phänomenen, die sich durch schriftliche oder dingliche Zeugnisse erschließen lassen, vor allem solche Erscheinungsformen, die gerade noch im »kommunikativen Gedächtnis«[44] von Gewährsleuten[45] aus der lokalen Bevölkerung präsent waren, und jene ungleichzeitig-gleichzeitigen Relikte, die

43 Im Fall von Mattersdorf lässt sich etwa zeigen, dass sich im Zeitraum von 1857 bis 1934 – bei einem Zuwachs der Bevölkerungszahl insgesamt – die Zahl der jüdischen Bevölkerung nahezu halbierte; ähnliche Entwicklungen lassen sich für die anderen Gemeinden nachzeichnen. Noch deutlicher tritt diese Entwicklung in Schlaining in Erscheinung, wo sich die jüdische Bevölkerung bereits zwischen 1857 (312 Personen) und 1880 (125) annähernd halbierte und wo 1920 nur noch 56 Personen jüdischen Glaubens gezählt wurden. Hier allerdings ist dies nicht nur durch Abwanderung nach den Großstädten, sondern vor allem auch durch regionale Binnenmigration, insbesondere nach den größeren und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch Eisenbahnanschlüsse aufgewerteten Orten Großpetersdorf und vor allem Oberwart bedingt. Vgl. Hörz (wie Anm. 14), S. 262 und 386–387.

44 Als »kommunikatives Gedächtnis« bezeichnet Jan Assmann die meist informell vollzogene mündliche Weitergabe von individuellen Erinnerungen. Ihm zufolge ist das kommunikative Gedächtnis auf drei Generationen begrenzt. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, S. 48–66.

45 Schon auf Grund der Nähe von Grunwalds Wohnsitz in Baden bei Wien zu Mattersdorf darf geschlossen werden, dass der Volkskundler den Ort und einige seiner Bewohner auch persönlich kannte. Gleichwohl ist in seiner Veröffentlichung auch von »Gewährsmännern« die Rede, derer er sich bei der Materialsammlung bedient hat. Grunwald (wie Anm. 36), S. 403.

im ländlich-peripheren Raum noch den gelebten Alltag mit formierten. Damit freilich unterscheidet sich Grunwalds volkskundliches wie auch das kulturhistorische Interesse eines Sandór Wolf oder Bernhard Wachstein zunächst nicht grundsätzlich vom gleichzeitigen Interesse nichtjüdischer kulturhistorisch oder volkskundlich interessierter Gelehrter oder Laien – außer im Gegenstand des Forschungsinteresses! Denn die nichtjüdischen Kulturhistoriker, Landes- und Volkskundler im deutschsprachigen Raum lenkten ihre Blicke auf kulturhistorische Befunde meist weiträumig an jüdischen Phänomenen vorbei. Dies gilt – mit Ausnahmeerscheinungen wie dem Basler Volkskundler Eduard Hoffmann-Krayer[46] – für den gesamten deutschsprachigen Raum. Dies gilt aber auch für das Burgenland, wo Phänomene der jüdischen Kultur nichtjüdischen Volkskundlern auch dann kaum der Rede wert waren, wenn ethnografische Über-Blicke auf die Region gelenkt wurden: So widmete etwa der antisemitisch grundierte vormalige Direktor des Österreichischen Museums für Volkskunde, Arthur Haberlandt, in seiner 1935 erschienenen, 135 Seiten zählenden »Volkskunde des Burgenlandes«[47] der jüdischen Kultur lediglich einen sechs Sätze langen Absatz, in welchem er auf die Siedlungsformen und im Übrigen darauf verweist, dass die Mattersburger Juden-Häuser »mehr malerische als denkmalpflegerisch schätzbare Einblicke« ergäben.[48] Insofern Jüdisches also nicht per se von der Betrachtung ausgeschlossen wird, weil – wie Lutz Mackensen formuliert– »der Jude«, wiewohl deutschsprachig, »nicht zum deutschen Volkstum« zählen soll,[49] wurde es, aus

46 Auf Hofmann-Krayer geht die Gründung einer »Kommission für jüdische Volkskunde« in der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde zurück. Näheres zu seinen Aktivitäten und zu seinen Überlegungen zur jüdischen Volkskunde aus erster Hand bei: Eduard Hoffmann-Krayer: Jüdische Volkskunde. In: Schweizer Volkskunde 7, 1917, S. 93–94. Eine Würdigung seiner Arbeit findet sich bei: Florence Guggenheim-Grünberg: Eduard Hoffmann-Krayer und die jüdische Volkskunde. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 60, 1964, S. 133–140.

47 Arthur Haberlandt (Bearb.): Volkskunde des Burgenlandes. Hauskultur und Volkskunst. Wien 1935 (=Österreichische Kunsttopographie, XXVI).

48 Ebd., S. 6–7.

49 Wörtlich heißt es bei Mackensen im Zusammenhang: »Der deutschsprachige Jude gehört nicht zum deutschen Volkstum, aber der plattdänisch sprechende Nordschleswiger fühlt sich zum deutschen, nicht zum dänischen Volkstum zugehörig«. Lutz Mackensen: Volkskunde in der Entscheidung. Versuch einer Standortbestimmung. Tübingen 1937 (=Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften auf dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 63), S. 22.

jüdischer Perspektive, fremdbestimmt beschrieben und gedeutet und zwar in überwiegend pejorativem Tenor.

Aus der Perspektive des jüdischen Volkskundlers Max Grunwald musste es somit darum gehen, die Deutungshoheit über jüdische Kultur zu erlangen oder zumindest den negativ grundierten Fremddeutungen eine positive Selbstdeutung entgegenzusetzen und gegebenenfalls richtig zu stellen, was nichtjüdische Wissenschafter verzerrt oder gar falsch zur Darstellung gebracht haben. Grunwald selbst spricht davon, dass es seit drei Jahrhunderten christliche Gelehrte übernommen hätten, Gedankenwelt und Leben der Juden »literarisch zu erschliessen«, wobei »Arsenale für Angriffe auf das Judentum« geschaffen worden seien,[50] die es durch eine »jüdische Volkskunde« gleichsam zu neutralisieren galt. Jüdische Volkskunde – wie von Grunwald konzipiert und nicht zuletzt von ihm selbst im Zusammenhang mit seiner Arbeit für die Dresdner Hygiene-Ausstellung von 1911 praktiziert[51] – ist somit als ***bewusst*** und mit Bedacht gewählter Teilaspekt einer Defensivstrategie gegen die Dominanz von Antisemitismen im öffentlichen Diskurs über das Judentum zu begreifen.

Dies für sich genommen mag bereits ausreichen um Motivationen und Erkenntnisinteressen von Max Grunwald zu verstehen, und das Moment der Selbstbehauptung mag auch bei den Motiven, die hinter den Arbeiten von Bernhard Wachstein und Sándor Wolf stehen, unausgesprochen eine Rolle spielen. Aber da ist durchaus noch mehr – vor allem im Blick auf den jüdischen Volkskundler Grunwald und seine Arbeit: Um diese zu begreifen muss man wissen, dass die jüdische Bevölkerung der Region Deutsch-Westungarn – zumindest jener Teil, den man als höher qualifiziert, aufstiegs- und fortschrittsorientiert bezeichnen könnte – bereits seit der rechtlichen Gleichstellung von Juden und Nichtjuden in Österreich-Ungarn im Jahre 1867 massiv von seinem neu zuerkannten Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl des Wohnortes Ge-

50 Vgl.: Christoph Daxelmüller: Wiener jüdische Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XLI/90, 1987, S. 209–230, hier S. 224–225.

51 Vgl.: Christoph Daxelmüller: Jüdische Volkskunde in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität. Anmerkungen zum gesellschaftlichen Bezug einer vergessenen Wissenschaft. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien, Köln, Weimar 1994, S. 87–114, hier S. 101–104.

brauch zu machen und dem ländlichen Raum den Rücken zuzukehren oder zumindest innerhalb der Region neue Orte der Niederlassung zu suchen um dort neue, zeitgemäße Lebensformen zu entwickeln begann. Folgt man Monika Richarz, so sind es vor allem Standorte von Gymnasien und Orte mit Eisenbahnanschluss, welche zu dieser Zeit jenen aufstrebenden Juden interessant erschienen, die, einmal in den Städten angekommen, ihr Jüdischsein neu interpretiert und bislang selbstverständlich gewesene jüdische Lebensformen hinter sich ließen.[52] Eine Entwicklung, die für Grunwalds Arbeit von größter Relevanz ist, denn beide Teilaspekte dieses Prozesses, die Assimilation der landflüchtigen Juden im urban-bürgerlichen Kontext wie auch das Phänomen der zunehmend entvölkerten, überalterten und ihrer Eliten weitgehend verlustig gegangenen jüdischen Landgemeinden sind für Grunwalds Verständnis von jüdischer Volkskunde von Bedeutung. Von Bedeutung *einerseits* deshalb, weil infolge dieses Prozesses der Gegenstand von Grunwalds Betrachtungen, die überkommene ungleichzeitige jüdische Kultur des Burgenlandes, überhaupt erst als beachtenswertes Phänomen zu Tage tritt. Schließlich sind es erst die neuen, die bürgerlich-jüdischen Lebensformen, welche die überkommenen ländlichen Lebensformen zu besonderen und bewahrenswerten Gegenständen von Forschung und Traditionspflege und die noch im Burgenland verbliebenen Juden zu Trägern einer besonderen, weil nicht mehr selbstverständlichen Kultur machen. Erst die unter dem Gesichtspunkt der Modernisierung der Administration, unter behördlichem Druck 1903 erfolgte Fusion der autonomen jüdischen Gemeinde mit der nichtjüdischen Gemeinde von Mattersdorf macht verständlich, weshalb Grunwald in seinem Aufsatz die Statuten der autonomen Judengemeinde in voller Länge zitiert.[53]

Im Spannungsfeld von »Fund und Erfindung«[54] entsteht somit Grunwalds Bild von der Gemeinde Mattersdorf, wobei sich der Autor selbst scheinbar zurücknahm und *nur* aneinanderreihte, was er vor Ort gesammelt hatte. Grunwald idealisiert die Verhältnisse im Burgenland

52 Monika Richarz: Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945. München 1989, S. 19.

53 Ebd., S. 527–538.

54 Wolfgang Brückner: Fund und Erfindung. Erkenntniskritische Zugänge und sozialwissenschaftliche Theorienbildung der Volkskunde im Lichte des Konstruktivismus. In: Burkard Pöttler, Helmut Eberhart, Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.): Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser. Graz 1994, S. 55–66.

nicht explizit, indem er aber das Überkommene thematisiert, stellt er es automatisch den gegenwärtigen Realitäten gegenüber. Mag sein, dass sich – wie Christoph Daxelmüller ausgeführt hat – Grunwalds Positionen vor dem Hintergrund der Schoa, nach Flucht, Niederlassung in Palästina und Neuverwurzelung in Israel gewandelt haben, im Kern jedoch scheint es, als habe der Rabbiner-Volkskundler schon Mitte der zwanziger Jahre im Sinn gehabt, das zu tun, was er 1952 in seinen autobiographischen Notizen als Auftrag formuliert – nämlich »das ›Volk‹ zu erforschen«, »wie es in seinem ursprünglichen Zustand, autarkisch, einfach und verständlich sein jüdisches Leben lebt.«[55]

Von Bedeutung ist die beschriebene Entwicklung *andererseits,* weil Grunwald gerade die nach den Städten gezogene bürgerlich-jüdische Bevölkerung, insbesondere auch jene mit Konversionsabsicht, im Blick hatte, wenn er den Sinn seiner Arbeit reflektierte: Gerade in diesen jüdisch-säkularisierten Bevölkerungssegmenten wollte der Rabbiner-Volkskundler »die Liebe zum eigenen Volkstum« stärken.[56] Gerade dieses Publikum hatte Grunwald im Visier, als er jüdische Volksdichtung, Volkslieder, Rätsel, Symbole und Bräuche dokumentierte und publizierte, sollten diese doch »dem Verständnis und Herzen der Juden«, die eben in der Zwischenkriegszeit oft (im traditionellen Verständnis) so jüdisch nicht mehr waren, näher gebracht werden.[57]

Grunwald sammelte und publizierte somit nicht einfach nur aus einem Verlustempfinden, das der Erkenntnis geschuldet war, dass bei einer Fortsetzung der jüdischen Bevölkerungsentwicklung, wie sie in Deutsch-Westungarn bzw. im Burgenland im letzten Drittel des 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zu beobachten war, ein weitgehendes Verschwinden der jüdischen Landgemeinden erwartet werden konnte und weil eine auch im Burgenland allmählich einsetzende Modernisierung die überkommenen Kulturphänomene gefährdete. Auch lässt sich noch nicht einmal der Nachweis führen, dass Grunwald den Verlust des Überkommenen bedauerte, und dass seine Beschäftigung mit jüdischer Volkskunde als Remedium der Moderne zu begreifen ist. Gewiss, Grunwald sammelte und publizierte, um mit dem Titel einer

55 Max Grunwald: »Kapitlekh fun an Oytobiografiye« (1952), zit. in: Daxelmüller (wie Anm. 51), S. 97.

56 Daxelmüller (wie Anm. 50), S. 224–225.

57 Ebd.

österreichischen Editionsreihe zu sprechen, »Damit es nicht verloren geht...«.[58] Mit seiner Sammlungs- und Publikationsarbeit aber war ein Programm für die *Zukunft* der jüdischen Bevölkerung verknüpft, das – dem von Eric Hobsbawm angedachten Konzept der »Invention of Tradition«[59] nicht unverwandt – den Geschichtsverlust und die Entwurzelung der sich assimilierenden urbanen jüdischen Bevölkerungsschichten durch die Schaffung von Wissen über traditionelle Lebensformen, vor allem aber durch praktische Traditionspflege wettzumachen versuchen wollte. Dabei geht es letztlich darum, dass – wie Christine Schatz ausgeführt hat – das durch die volkskundliche Forschung gewonnene Wissen in das häusliche Leben der assimilierten bürgerlichen Juden zurückfließen und Eingang in deren Alltag finden sollte.[60] Grunwald selbst schreibt in seiner Bilanz über »Fünfundzwanzig Jahre jüdische Volkskunde« unter Bezugnahme auf die von ihm selbst veranstalteten Liederabende: »Wie in anderen Kreisen die Volkskunde aus dem Rahmen wissenschaftlicher Zurückgezogenheit herausgetreten und, z. B. in Schlesien durch die Wiederbelebung der Spinnstube, praktische Erfolge erzielt hat, so ist auch der jüdischen Volkskunde eine Erweckung des jüdischen Volksgeistes gelungen.«[61]

Die Erforschung der Relikte voremanzipatorisch-jüdischer Lebensweisen also sollte dazu dienen, Elemente des Traditionellen in die nachemanzipatorisch-jüdische Gesellschaft zu implantieren[62] und somit gleichsam die bürgerlich-urbane jüdische Existenz mit jener der voremanzipatorisch-ländlichen zu versöhnen. Damit hatte Grunwald etwas anderes im Sinn als jene Budapester und New Yorker jüdischen Intellektuellen, die – etwa zeitgleich mit Grunwalds Mattersdorf-Forschungen – die als besonders ungleichzeitig und zurückgeblieben bekannte Ge-

58 »Damit es nicht verloren geht...« Editionsreihe des Böhlau-Verlags, hrsg. von Michael Mitterauer und Peter P. Kloß.

59 Eric Hobsbawm: Introduction: Inventing Traditions. In: Ders., Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983, S. 1–14.

60 Christine Schatz: »Angewandte Volkskunde«. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: VOKUS 1/2 (2004), S. 121–134, hier S. 126; online unter http://www.kultur.uni-hamburg.de/volkskunde/Texte/Vokus/2004-1u2/vokus2004-1u2_s121-134.pdf (Zugriff: 11.10.2010).

61 Max Grunwald: Fünfundzwanzig Jahre jüdische Volkskunde. In: Jahrbuch für Jüdische Volkskunde 1923, S. 1–22, hier S. 10.

62 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Klaus Hödl in diesem Buch.

meinde Schlaining[63] entdeckten und Überlegungen anstellten, auf welche Weise und mit welchen Maßnahmen diese in die Zukunft gerettet werden könnte.[64] Grunwald wollte aber nicht konservieren, sondern die erforschten Kulturformen in das gegenwärtige Leben implantieren. Somit war seine jüdische Volkskunde stets zukunftsorientiert, und schon für seine Forschungstätigkeit in Mattersdorf darf unterstellt werden, dass sie genau dem Zweck dienen sollte, den er der jüdischen Folklore in seiner Autobiographie zuweist – dass sie nämlich dazu beitragen sollte »eine feste Grundlage für die Zukunft unseres Volkes zu erbauen«.[65] Und diese Vorstellung von der Funktion volkskundlichen Wissens unterstreicht Grunwald noch einmal wenn er, ebenfalls in autobiographischer Rückschau, schreibt: »Treue zur Tradition heißt nicht, Mumien zu konservieren, sondern Leben zu bewahren«.[66]

Auch angesichts der beiden letzten Grunwald-Zitate ließe sich freilich sagen, dass die individuelle Erfahrungsperspektive, geprägt von den Eindrücken des zum Fanatismus gesteigerten Antisemitismus, der praktischen Judenverfolgung, der Schoa, der Migration und des Neuanfangs in Palästina/Israel die Wahl der Worte mit bedingt haben dürften. Denn die Rede von einer »festen Grundlage für die Zukunft« dessen, was Grunwald als jüdisches Volk begriff, hatte zweifellos in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts einen anderen Klang als in der Zwischenkriegszeit, und die Vorstellung von der Leben bewahrenden Funktion der Traditionstreue musste nach 1945 anders ausgedeutet werden, als wäre sie vor 1938 niedergeschrieben worden. Zieht man jedoch eine Verbindungsli-

63 Seit 1991 Stadtschlaining.

64 In seiner Publikation über die jüdische Gemeinde von Schlaining berichtet Gerhard Baumgartner – bedauerlicherweise ohne allzu detaillierte Verweise auf die Herkunft seiner Informationen zu liefern – davon, dass in den zwanziger Jahren »in allen großen Zeitungen von Budapest bis New York, Artikel über dieses Kleinod jüdischer Kultur« erschienen seien, dass sich vor allem orthodoxe Gruppierungen aus aller Welt für die burgenländischen Gemeinden zu interessieren begonnen hätten, wobei die Gemeinde von Schlaining hier im Mittelpunkt gestanden sei. Ein Interesse, das – Baumgartner zufolge – »von primär romantischem Charakter« gewesen sei und »phantastische, wenngleich unrealistische« Projekte zur Bewahrung und Zukunftssicherung der Gemeinde (etwa die Einrichtung einer *Jeschiwa*) nach sich gezogen habe. Gerhard Baumgartner: Geschichte der jüdischen Gemeinde von Schlaining. Stadtschlaining 1988, S. 30–31.

65 Grunwald (wie Anm. 55), S. 97.

66 Ebd.

nie zwischen Grunwalds vor der Schoa publizierten programmatischen Vorstellungen von jüdischer Volkskunde als Medium zur Weckung von Verständnis und Gefühlen für die Tradition und dem, was er über die Aufgabe der Volkskunde in seinen autobiografischen Notizen niederlegt, so wird deutlich, dass sich Grunwald von diesen Gedanken bereits hat leiten lassen, als er in der Zwischenkriegszeit – scheinbar *wertneutral* und ohne explizit dargelegte Absichten – die Bestände des kulturellen Erbes der jüdischen Gemeinde von Mattersdorf dokumentierte.

Grunwalds Hoffnungen auf Einrichtung einer universitär verfassten jüdischen Volkskunde haben sich nicht nur, aber auch der historischen Ereignisse wegen, letztendlich nicht erfüllt – nicht in Österreich und in Deutschland, zunächst auch nicht in Palästina.[67] Ob der von Grunwald vorangetriebene Ansatz einer jüdischen Volkskunde daran scheiterte, dass die seinerzeitigen *nichtjüdischen Juden,* jene in den Städten ansässige jüdische Elite, die alles unternahm, um sich von der *Bürde* ihrer Herkunft zu befreien, um als Bürger unter Bürgern zu leben, Grunwalds Angebote nicht oder nicht hinreichend angenommen hatten, darüber kann heute nur noch spekuliert werden. Und Grunwalds Arbeit überhaupt als gescheitert zu betrachten, ist schon deshalb fragwürdig, weil der Rabbiner-Volkskundler ein ansehnliches Fundament für eine jüdische Volkskunde geschaffen hat, welche – gemessen am seinerzeitigen Stand der nichtjüdischen Volkskunde – durchaus als auf der Höhe der Zeit stehend betrachtet werden kann. Dass die jüdische Volkskunde in Europa in eine Sackgasse geführt hat, kann Grunwald und seiner Arbeit sicher nicht zum Vorwurf gemacht werden, weil dieser Umstand letztlich den historischen Entwicklungen ab 1933 beziehungsweise 1938 geschuldet ist. Dass Grunwalds Tätigkeit zu den im Kontext der deutschen und österreichischen Volkskunde[68] durchgeführten Forschungen zu Phänomenen der jüdischen Kultur und Lehrveranstaltungen zu »jüdischen« Themenstellungen als *anschlussfähig* gelten können, darf allerdings schon deshalb bezweifelt werden, weil der Grunwalds Arbeiten zu Grunde liegende »Volks«-Begriff wie auch Grunwalds politische Intenti-

67 Bereits 1932 hat Grunwald ein Memorandum »zur Errichtung einer Lehrkanzel für jüdische Volkskunde an der Hebräischen Universität in Jerusalem« verfasst. Vgl.: Daxelmüller (wie Anm. 50), S. 224–225.

68 Gemeint sind – ungeachtet der Namensgebung – alle (universitären) Forschungs- und Lehrinstitutionen, die sich als Erben der Volkskunde begreifen.

onen mit der von nichtjüdischen Volkskundlern betriebenen Arbeit über jüdische Themen – spätestens seit dem Erscheinen der »Judendörfer« von Utz Jeggle[69] – kaum mehr miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Für die Fachgeschichtsschreibung der Volkskunde ist Grunwald gleichwohl von Relevanz, lässt sich doch anhand seiner Arbeiten und den hinter diesen stehenden Absichten gut zeigen, wie volkskundliche Forschung und Praxis mit Absichten der Identitätsstiftung und der Gemeinschaftskonstruktion miteinander korrespondieren.

Von Relevanz ist Grunwald aber auf jeden Fall für die Erforschung der jüdischen Kultur im Burgenland, hat der Pionier der jüdischen Volkskunde doch mit seinem Mattersdorf-Text ein häufig zitiertes Fundament geschaffen. Ein Fundament, das den spezifischen Zielsetzungen eines Rabbiners, Volksbildners und Volkskundlers entspricht und das gerade dieser Ziele wegen eine positive Grundstimmung ausweist, welche die nachfolgenden Forschungen zur jüdischen Kultur im Burgenland nachhaltig geprägt hat.

Offensichtlich interessierte sich Grunwald nicht für jüdisch-nichtjüdische Interrelationen, wie sie Jahrzehnte später bei Utz Jeggle ins Zentrum des Erkenntnisinteresses rückten.[70] Grunwald fragte nicht vertieft nach Konflikten zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen in Mattersdorf und nicht nach deren möglichen Ursachen. Und Grunwald fragte auch nicht nach dem modernen Antisemitismus, der zum Zeitpunkt der Untersuchungen im Burgenland längst um sich griff.[71] Zwar erwähnt Grunwald am Rande seiner Ausführungen die antijüdische Hetze des Mattersdorfer Ortspfarrers[72] und spricht davon, dass der »Türkeneinbruch, der Judenhaß der Magistrate, geschürt von Gläubigern der Juden« und anderes mehr, dazu geführt hätten, »die Juden mit Leiden zu überhäufen«[73], doch wird all dies keiner vertieften Reflexion

69 Utz Jeggle: Judendörfer in Württemberg. Tübingen 1969 (=Volksleben, 23).

70 Ebd.

71 Nur kurze Zeit nach dem Entstehungszeitraum von Grunwalds Mattersburg-Arbeit heißt es etwa in einem Zeitungsbeitrag über »Die Schutzjuden von Kobersdorf«: »Ueberall das nämliche Lied von der antisemitischen Beamtenschaft, von den hakenkreuzlerischen Organen der Verwaltungs-, Finanz- und Polizeibehörden.« Otto Abeles: Die Schutzjuden von Kobersdorf. In: Wiener Morgenzeitung, 3.3.1927.

72 Grunwald (wie Anm. 36), S. 405.

73 Ebd., S. 405–406.

unterzogen, so dass es im Vergleich zu dem als mustergültig idealisierten jüdischen Gemeinde- und Alltagsleben letztlich marginal erscheint.

Diese Ausklammerung *ungemütlicher* und konfliktträchtiger Themen, für die sich Grunwald nicht interessiert hat oder nicht hat interessieren wollen, führte freilich dazu, dass spätere Rezipienten seiner Schrift – in gewissem Umfang gilt dies auch für die Arbeiten von Bernhard Wachstein und Sándor Wolf – die Lebensverhältnisse für die jüdische Bevölkerung in Deutsch-Westungarn beziehungsweise im Burgenland zwangsläufig als besonders günstige Lebensverhältnisse begreifen mussten. Somit eignen sich die Schriften von Grunwald, Wachstein und Wolf auch ganz hervorragend als Referenz für solche landeskundliche, regional- oder lokalhistorische Forschungen, in welchen – wie eingangs ausgeführt – eine friedlich-multikulturelle Musterlandschaft zu (re)konstruieren versucht wird, in der *bis zuletzt* ein ideales, weil von voremanzipatorischen und prämodernen Elementen nachhaltig geprägtes jüdisches Leben gelebt worden sei.

Vor dem Hintergrund der Publikationen von Grunwald, Wachstein und Wolf, lässt es sich knapp 50 Jahre nach deren Erscheinen und 25 Jahre nach der Befreiung vom Nationalsozialismus leicht darüber schreiben, dass »Christen und Juden instinktiv« gefühlt hätten, »daß ihr Bewußtsein und ihre Begriffe innerhalb des gleichen Horizonts lagen« und darüber, dass im Burgenland der »Jahreslauf in gleicher Weise von den kirchlichen wie von den jüdischen Festen bestimmt« gewesen sei.[74] Es berichtet sich leicht, dass die burgenländisch-nichtjüdischen Bauern beim Ertönen des *Schofars* zum jüdischen Neujahrsfest gesagt hätten, »›Jetzt blasen die Juden den Winter ein‹«.[75] Und angesichts der von Grunwald, Wachstein und Wolf erzeugten und nach 1945 immer wieder reproduzierten positiven Grundstimmung bei der Betrachtung der jüdischen Kultur des Burgenlandes lässt sich in einem »Rückblick auf die Zeit vor 1938« leicht der Schluss ziehen, dass das Burgenland besonders günstige Voraussetzungen für das »Aufblühen« der jüdischen Kultur geboten habe.[76] Dabei ist sicherlich in Rechnung zu stellen, dass die Besitzungen

74 Vielmetti (wie Anm. 5), S. 200.

75 Ebd.

76 Johannes Reiss: Jüdisches Leben im Burgenland. Ein Rückblick auf die Zeit vor 1938. In: Gerhard Baumgartner, Eva Müllner, Rainer Münz (Hg.): Identität und Lebenswelt. Ethnische und religiöse und kulturelle Vielfalt im Burgenland. Burgenländischer Forschungstag 1988. Eisenstadt 1989, S. 108–113, hier S. 110.

der Esterházy und Batthyány die einzige heute österreichische Region bilden, in welcher überhaupt eine lange Dauer jüdischer Sesshaftigkeit möglich gewesen ist. Zugleich aber werden bei derlei Aussagen nicht nur die bei Grunwald bereits anklingenden Konflikte außer Acht gelassen, sondern auch jene Dokumente, die auf »unendliche Leiden«, »Pest« und »Schwert« und das »Judenhassergesindel, das uns verfolgt hat«[77] oder den Antisemitismus der Zwischenkriegszeit[78] verweisen. Mag sein, dass manches von dem, was heute gewusst werden kann, in den siebziger und frühen achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts noch nicht hat gewusst werden können. Dies gilt definitiv für eine Reihe von Selbstzeugnissen und systematisch zusammengetragenen Erinnerungen von (ehemals) im Burgenland wohnhaft gewesenen Überlebenden der Schoa, die erst relativ spät gesammelt und veröffentlicht worden sind.[79]

Allerdings darf unterstellt werden, dass den Autoren, die sich in den siebziger Jahren mit jüdischer Geschichte und Kultur im Burgenland befasst haben, zumindest insofern es sich um Menschen aus der Region handelt, die Verstrickungen nichtjüdischer Burgenländer in die Vertreibung der Juden von 1938 und den in der Zwischenkriegszeit grassierenden Antisemitismus wohl bewusst gewesen ist. Ganz sicher aber kann unterstellt werden, dass im kommunikativen Gedächtnis der burgenländischen Bevölkerung in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts noch ausreichend Wissensbestände über die Verhältnisse in der Zwischenkriegszeit präsent gewesen sind. Mögen also eine ganze Reihe

77 Diese Hinweise finden sich für das Jahr 1848 im Sterbebuch der Deutschkreutzer Judengemeinde. Vgl.: Spitzer (wie Anm. 15), S. 47.

78 Vgl.: Abeles (wie Anm. 71).

79 Vgl.: Barbara Coudenhove-Kalergi: Paul Rosenfeld. Einer kam zurück. In: Wolfgang Plat (Hg.): Voll Leben und voll Tod ist diese Erde. Bilder aus der Geschichte jüdischer Österreicher (1190–1945). Wien 1988, S. 327–334; Paul Rosenfeld: Meine Lebensgeschichte. Vortragsmanuskript. O.O. (Frauenkirchen) o.J.; Schiller (wie Anm. 15); Tschögl, Tobler, Lang (wie Anm. 27); Georg Gesellmann: Jüdische Reminiszenz. Korrespondenz mit ehemaligen burgenländischen Juden als Versuch kommunaler historischer Kulturarbeit. In: Rudolf Kropf (Hg.): Juden im Grenzraum. Geschichte, Kultur und Lebenswelt der Juden im burgenländisch-westungarischen Raum und in den angrenzenden Regionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Symposium im Rahmen der »Schlaininger Gespräche« vom 19.–23. September 1990 auf Burg Schlaining. Eisenstadt 1993, S. 405–237.

80 Vgl.: Gerhard Baumgartner: »Idevalósi vagyok« – »Einer, der hierher gehört«. Zur Identität der ungarischen Sprachgruppe des Burgenlandes. In: Baumgartner, Müllner, Münz (wie Anm. 76), S. 69–84, hier S. 78.

wertvoller Zeugnisse erst ab den späten achtziger und neunziger Jahren gewonnen und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sein, so liegt doch der Schluss nahe, dass man sich vor dem Hintergrund der eingangs beschriebenen Verhältnisse in der Zweiten Republik und unter expliziter Berufung auf die aus den spezifischen Motivationen der Autoren Grunwald, Wachstein und Wolf entstandenen Schriften der Zwischenkriegszeit und auf Grund der von ihnen betriebenen Idealisierung der burgenländisch-jüdischen Kulturgeschichte um die Thematisierung dessen *gedrückt* hat, was man nur ungern thematisiert. Unter Bezugnahme auf Momente dieser Idealisierung und auf den durch die Staatsdoktrin der Zweiten Republik nachhaltig mitbestimmten Mythos von einem konfliktfreien, friedlichen, ja nachgerade *symbiotischen* Zusammenleben von Juden und Nichtjuden *vor 1938* lässt sich die Verantwortung für die Vertreibung und Ermordung der burgenländischen Juden – auch wenn diese besonders konsequent und besonders eilfertig nach dem »Anschluss« betrieben worden ist – *ausgemeinden* und auf die aus Deutschland gekommenen Besatzer abschieben. Dabei dürfte der zweifelsfrei nicht aus Deutschland nach dem Burgenland importierte antisemitische Spruch »Erger, Berger, Soósberger, minden szidó gezember« (Erger, Berger, Soósberger, jeder Jude ein Bastard)[80] unter der lokalen Bevölkerung bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts durchaus noch geläufig gewesen sein. Und nicht minder geläufig dürften die in der Nachkriegszeit zumindest teilweise durch die *Volksgerichte* geahndeten Verbrechen an der jüdischen Bevölkerung gewesen sein, in welchen keine auswärtigen, sondern *lokale* Funktionsträger und nicht explizit als Nationalsozialisten hervorgetretene *burgenländische* Personen, die 1938 an den Plünderungen jüdischer Geschäfte beteiligt gewesen sein sollen, angeklagt und zum Teil verurteilt worden sind.[81]

Sándor Wolf, ein jüdischer Weinindustrieller und von (jüdischen) Altertümern begeisterter Intellektueller, Bernhard Wachstein, ein jüdischer Bibliothekar und Historiker, Max Grunwald, ein Rabbiner und Vordenker einer jüdischen Volkskunde, dazu eine Reihe von nichtjüdischen Autoren, deren seit 1945 erschienene Arbeiten hier nicht aus-

81 Eva Holpfer: »Was ist Jungl, bist a no am Leben, hams dich nicht erschlagen?« Nationalsozialistische Verbrechen an Juden und Jüdinnen im Burgenland und ihre Ahndung durch die Volksgerichte (1945–1955). In: Felix Tobler (Hg.): Befreien – besetzen – bestehen. Das Burgenland von 1945–1955. Eisenstadt 2005, S. 241–264.

führlich behandelt worden sind – sie alle haben sich in unterschiedlichen historischen Epochen mit unterschiedlichen Herangehensweisen und inhaltlichen Schwerpunkten mit der jüdischen Kultur des Burgenlandes auseinander gesetzt. Was aber haben diese Autoren am Ende gemeinsam? Worin besteht das Gemeinsame von Wolf, der in seinen Arbeiten die lange Dauer jüdischer Siedlungstätigkeit im pannonischen Raum zu belegen und damit zugleich die aktuelle Präsenz der jüdischen Bevölkerung im Burgenland zu legitimieren suchte und überdies das im Burgenland seinerzeit noch *lebendige*, Jahrhunderte alte traditionelle jüdische Alltagsleben gegen die (urbane) Moderne ausspielte, von Wachstein, der die Grabinschriften des alten Eisenstädter Friedhofs dokumentierte und sie damit aus ähnlichen Motiven wie Wolf in die Zukunft retten wollte, von Grunwald, der mit jüdisch-volkskundlichen Forschungen pädagogische Absichten verfolgte, und von einem erheblichen Teil der Historiker, Landes- und Volkskundler, die nach 1945 jüdische Kultur im Burgenland thematisierten? Vordergründig besteht dieses Gemeinsame im Interesse an der jüdischen Kulturgeschichte des Burgenlandes, gewiss. Dahinter aber verbergen sich jeweils individuelle wie den Zeitumständen geschuldete *politische* Absichten, denn Wachstein, Wolf und Grunwald, wie auch die Historiker und Kulturforscher, die sich nach 1945 mit dem jüdischen Erbe beschäftigten, wollten mit ihrer Arbeit etwas erreichen, das jenseits der eigentlichen Themenstellungen lag. Wollten etwa Wolf und Wachstein vor allem Aufmerksamkeit für das Erbe wecken, die Tradition gegen die gesellschaftliche Modernisierung, das Ländliche gegen das Urbane setzen und die als Wert an sich erkannten überkommenen Lebensweisen in die Zukunft retten, so wollte Grunwald an einem modernen Judentum arbeiten, das durch das Bewusstsein um die Herkunft geeint werden sollte, weshalb diese Autoren das jüdisch-kulturelle Erbe des Burgenlands ideal überhöhten und damit die Voraussetzung dafür schufen, dass die Nachkriegs-Kulturforscher und Historiker in ihrem Bemühen, ein besseres und harmonischeres Bild des multikulturellen Zusammenlebens im Burgenland vor 1938 zu malen, brauchbare Vorlagen vorfanden. Für die Protagonisten der Erforschung der burgenländisch-jüdischen Kultur bildet das geistige und materielle Erbe der Juden dieser Region, bilden historische Dokumente und jeweils aktuelle soziografische Tatbestände stets eine Ressource, derer sie sich bedienen können, um im jeweiligen Heute, Hier und Jetzt Politiken der individuellen wie kollektiven Selbstverständigung und Selbstordnung im Kontext des jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Bezugsrahmens zu betrei-

ben.[82] Was bei den (kultur)historischen, historisch-volkskundlichen und – wenn man Grunwalds Mattersdorf-Erhebungen betrachtet – auch zum Teil gegenwartsethnografischen Arbeiten über jüdische Kultur im Burgenland thematisiert, was gesehen und übersehen wird und welche Aspekte des Gesehenen wie gewichtet werden, ist somit abhängig davon, wer mit welchen Intentionen, zu welchem historischen Zeitpunkt, innerhalb welcher gesellschaftlicher Kontexte welche Fragen an die historischen und gegenwärtigen (Be)funde richtet.

82 Zum Problem der durch politische und soziokulturelle Intentionen (mit)bestimmten Repräsentation des historischen oder gegenwärtigen »Anderen« vgl. u.a.: Johannes Fabian: Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. New York 1983; ders.: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/M. 1993, S. 335–364.

Der kategorisierende Blick der »Jüdischen Volkskunde«: Die volkskundliche Wissenschaft und das »Jüdische«

Barbara Staudinger

> »Freilich kommt es viel auf den Charakter, auf die Neigung eines Liebhabers an, wohin die Liebe zum Gebildeten, wohin der Sammlungsgeist, zwei Neigungen, die sich oft im Menschen finden, ihre Richtung nehmen sollen, und ebensoviel, möchte ich behaupten, hängt der Liebhaber von der Zeit ab, in die er kommt, von den Umständen, unter denen er sich befindet, von gleichzeitigen Künstlern und Kunsthändlern, von den Ländern, die er zuerst besucht, von den Nationen, mit denen er in irgendeinem Verhältnis steht.«[1]

Vorbemerkung

Wissenschaftliches Interesse und Sammeln, so könnte man das voran gestellte Zitat von Johann Wolfgang von Goethe weniger poetisch übersetzen, hängt nicht nur von der Persönlichkeit und den Interessen des Einzelnen ab, sondern mindestens im gleichen Maße von unterschiedlichen Faktoren wie Zeit, Umfeld, Ort und Kultur, von unterschiedlichen Kontexten also, die es zu untersuchen gilt, will man den Sammler verstehen. Eine weitere Ebene kommt hinzu, wenn die Objekte selbst, die Sammlung von Gegenständen oder auch Texten, in den Fokus des Interesses tritt. Denn die Objekte erzählen eine Geschichte, wurden durch

1 Johann Wolfgang von Goethe: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, hg. von Ernst Beutler. 23 Bde., 3 Erg.-Bde., Zürich, Stuttgart 1948–1971, Bd. 13: Schriften zur Kunst. Zürich, Stuttgart 1956. Der Sammler und die Seinigen, 1. Brief, S. 261.

den Sammler ihres Kontextes enthoben, durchliefen einen sozialen Prozess und wurden in einen anderen Kontext gestellt, verschriftlicht, musealisiert und verwissenschaftlicht. Damit änderte sich aber auch die Interpretation des Objekts oder des Textes. Durch die Verschriftlichung, durch die Sammlung wird das Objekt oder der Text zur kulturellen Äußerung erhoben, als »sammlungswert« spezifiziert und damit bewertet und interpretiert. Das ausgestellte Objekt hat damit die »Macht (...), über seine formalen Grenzen hinaus in eine umfassendere Welt hineinzuwirken und im Betrachter jene komplexen, dynamischen Kulturkräfte heraufzubeschwören, denen es ursprünglich entstammt und als deren – sei es metaphorischer oder bloß metonymischer – Repräsentant es vom Betrachter angesehen werden kann.«[2]

Im Folgenden sollen beide Perspektiven in den Fokus rücken: die des volkskundlichen Sammlers und die des gesammelten Volkskundlichen. Dabei will ich zum einen zeigen, wie politische, kulturelle und auch persönliche Faktoren auf die Entstehung eines Fachs bzw. einer Sammlung einwirken können, und zum anderen wie vor diesem Hintergrund die Sammlung gelesen werden kann. Es geht mir also um eine Kontextualisierung der historischen Jüdischen Volkskunde, die mit ihrer Wissenschaft das festlegte, was »jüdisch« sein sollte; sie kategorisierte und definierte das »Judentum« für ihre Rezipienten und das mit ganz klaren politischen wie kulturellen Zielen. Die Auswirkungen auf das, was hier als »jüdisch« festgelegt wurde, die Geschichte hinter der Sammlung, sind Gegenstand des folgenden Beitrags.

Die Erfindung der Jüdischen Volkskunde

Kurz vor der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert wurde mit der »Gesellschaft für Jüdische Volkskunde« durch Max Grunwald, damals Rabbiner an der Neuen Dammtor Synagoge in Hamburg, eine neue wissenschaftliche Disziplin, die sich am »Boom« der noch relativ jungen allgemeinen Volkskunde orientierte, ins Leben gerufen.[3] Dies er-

2 Stephen Greenblatt: Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern. Frankfurt a.M. 1995, S. 15.

3 Siehe dazu den Beitrag von Christoph Daxelmüller in diesem Band, sowie (unter anderen) ders.: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meïr) Grunwald und die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«. In: Aschkenas. Zeitschrift für Ge-

folgte nicht von ungefähr. Vieles hatte sich Ende des 19. Jahrhunderts gewandelt, was hier nur in Stichpunkten wiedergeben werden soll: Das Zentrum jüdischen Lebens hatte sich vom Land in die Stadt verlagert. Alte Landgemeinden, in denen noch im 19. Jahrhundert 80 Prozent aller deutschen Juden lebten, wurden aufgegeben, die städtischen Gemeinden wuchsen durch die Neuzuwanderer. So wuchs etwa die jüdische Bevölkerung Wiens von 1880 bis 1910 von 73.222 auf 175.318 und damit auf weit mehr als das Doppelte heran – bei etwa 2,03 Mio. Einwohnern im Jahr 1910 waren ca. 8,6 Prozent der Gesamtbevölkerung Jüdinnen und Juden.[4]

Kulturtransfers zwischen jüdischer und nichtjüdischer Kultur sorgten dafür, dass sich Normen und Werte veränderten. Und der Staat stellte wirksame Identifikationsangebote. Aus deutschen Juden wurden, stark verkürzt, deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens.[5] In den meisten großen europäischen Gemeinden sorgten die starken Zuzüge von jü-

schichte und Kultur der Juden 9(1), 1999, S. 133–143; ders.: Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Arno Herzig (Hg.) in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde: Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung »Vierhundert Jahre Juden in Hamburg« (=Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590–1990, 2). Hamburg 1991, S. 361–382; ders.: Vergessene Geschichte. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« in Hamburg. In: Albrecht Lehmann, Andreas Kuntz (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag (=Lebensformen, 3). Berlin, Hamburg 1988, S. 11–31; ders.: Jüdische Volkskunde in Deutschland vor 1933. In: Wolfgang Brückner, Klaus Beitl (Hg.): Volkskunde als akademische Disziplin. Studien zur Institutionenausbildung. Referate eines wissenschaftsgeschichtlichen Symposiums vom 8.–10. Oktober 1983 in Würzburg (=Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde, 12) Wien 1983, S. 117–142; daneben: Christine Schatz: »Angewandte Volkskunde«. Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg«. In: Vokus. Volkskundlich-Kulturwissenschaftliche Schriften 14, 2004, S. 121–134 (online unter: http://www.kultur.uni-hamburg.de/volkskunde/Texte/Vokus/2004-1u2/vokus2004-1u2_s121-134.pdf, Zugriff: 01.12.2010).

4 Zu den Zahlen: Marsha L. Rozenblit, Die Juden Wiens 1867–1914. Assimilation und Identität (=Forschungen zur Geschichte des Donauraumes, 11). Wien, Köln, Graz 1988, S. 24.

5 Dass dies durchaus diskutiert wurde, zeigt die Debatte um Volk und Nation im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Vgl. Michael Brenner: Religion, Nation oder Stamm: zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden. In: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hg.): Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Frankfurt/Main u. a. 2001, S. 587–601.

dischen Migrantinnen und Migranten aus Osteuropa, den so genannten »Ostjuden«[6], für tiefgreifende Veränderungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Den »deutschen Staatsbürgern jüdischen Glaubens« standen die tiefgläubigen »Ostjuden« gegenüber, die sich – mangels einer anderen, wie schon Joseph Roth schrieb – zur jüdischen Nationalität bekannten.[7] Die daraus resultierenden Konflikte, durch die soziale Problematik verschärft – die Zugewanderten waren zu einem nicht geringen Teil arm[8] –, wurden in die Gemeinden getragen. Für den noch jungen Antisemitismus und seine Anhänger stellten jedoch nicht nur die »Ostjuden« eine Projektionsfläche dar. Der Nationalstaat hatte Völker als Akteure seiner Geschichte gewählt und im Gefolge des Antisemitismus wurde begonnen, die gerade noch »deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens«, als ethnisch, religiös und kulturell fremd zu sehen.

Diese Entwicklungen verursachten um die Jahrhundertwende nicht zuletzt Verunsicherung bzw. ein Krisenbewusstsein innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Um die vermeintlich dem Untergang geweihte jüdische Kultur der Landgemeinden und Osteuropas zu bewahren, wurden Initiativen gegründet und jüdische Kultgeräte gesammelt, Bauwerke dokumentiert aber auch immaterielle kulturelle Zeugnisse archiviert. Jüdische Religion und Bräuche, von denen sich viele entfremdet hatten, wurden musealisiert – die Gründung jüdischer Museen seitens der jüdischen Gemeinden fällt in diese Zeit – und verwissenschaftlicht; unter anderem durch eine Jüdische Volkskunde. Jüdische Vereine wurden gegründet, entweder, um das »Jüdische« zu bewahren, oder um nichtjüdischen Ver-

6 Der Begriff »Ostjude« ist zwar zeitgenössisch, jedoch im deutschsprachigen Raum, vor allem durch den Antisemitismus negativ konnotiert. Da er dennoch als zeitgenössischer Begriff benutzt wird, wird er in Folge unter Anführungszeichen gesetzt. Zum Begriff: David A. Brenner: Marketing Identities: The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«. Wayne State University Press, 1998; Steven E. Aschheim: Caftan and Cravat: The »Ostjude« as a Cultural Symbol in The Development of German Anti-Semitism. In: Seymour Drescher, David Sabean, Allan Sharlin (Hg.): Political Symbolism in Modern Europe: Essays in Honor of George L. Mosse. New Brunswick (NJ) 1982, S. 81–99; Trude Maurer: Ostjuden in Deutschland: 1918–1933. Hamburg 1986 (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 12).

7 Joseph Roth: Juden auf Wanderschaft. München, 3. Aufl. 2010, S. 17.

8 Vgl. Klaus Hödl: Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien (=Böhlaus Zeitgeschichtliche Bibliothek, 27). Wien, Köln, Weimar ²1994, bes. S. 152–165.

einsgründungen ein jüdisches Pendant entgegen zu setzen.[9] In diesem Kontext rief Max Grunwald 1895 die Gesellschaft für Jüdische Volkskunde ins Leben.[10]

Was aber sollte im Detail gesammelt, bewahrt und erforscht werden? Der Kunsthistoriker Theodor Harburger, der in den 1920er Jahren ein Inventarisierungsprojekt zur jüdischen Volkskunst durchführte und in den bayerischen und fränkischen Landgemeinden »jüdische Kunstdenkmäler« fotografierte,[11] orientierte sich dabei an der Definition von Georg Dehio (1850-1932), dem Vater der Denkmalpflege.[12] Dass das, was er als »jüdische Kunst« fotografierte, oft Produkte christlicher Handwerkskunst waren, war Harburger dabei bewusst. Zwar legte er auch Wert darauf, dass die von ihm erfassten Gegenstände möglichst hohe künstlerische Qualität aufwiesen, wichtig war ihm jedoch auch, das »Typische« zu erfassen, das »Authentische«. Die beiden letzten Kategorien, das »Typische« und das »Authentische«, waren auch die wesentlichen Kategorien für das Sammeln immaterieller Güter. Auf diesen Aspekt werde ich noch zurückkommen.

9 Für Österreich siehe das in Kürze erscheinende Buch Evelyn Adunka, Gerald Lamprecht, Georg Traska (Hg.): Jüdisches Vereinswesen in Österreich im 19. und 20. Jahrhundert. Innsbruck, Wien, Bozen 2010 (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 18).

10 Siehe neben der in Anm. 3 angeführten Literatur Christoph Daxelmüller: Jüdische Volkskunde in Deutschland zwischen Assimilation und neuer Identität. Anmerkungen zum gesellschaftlichen Bezug einer vergessenen Wissenschaft. In: Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn u.a. (Hg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien u. a. 1994, S. 87–114. Auf diese Arbeiten aufbauend vgl. Schatz (wie Anm. 3). Zum Vereinsleben siehe z. B. Erika Hirsch: Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg. Jüdisches Selbstverständnis zwischen Antisemitismus und Assimilation. Frankfurt/Main 1996.

11 Theodor Harburger: Die Inventarisation jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern, hrsg. von den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem und dem Jüdischen Museum Franken – Fürth & Schnaittach. 3 Bde., Fürth 1998.

12 Vgl. z. B.: Georg Dehio: Denkmalschutz und Denkmalpflege im neunzehnten Jahrhundert. Festrede an der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg, den 27. Januar 1905. In: Ders.: Kunsthistorische Aufsätze. München, Berlin 1914, S. 261–281, hier S. 268: »Wir konservieren ein Denkmal nicht, weil wir es für schön halten, sondern weil es ein Stück unseres nationalen Daseins ist. Denkmäler schützen heißt nicht Genuß suchen, sondern Pietät üben. Ästhetische und selbst kunsthistorische Urteile schwanken, hier ist ein unveränderliches Wertkennzeichen gefunden.«

Wie die jüdischen Museen bzw. die kunsthistorischen Dokumentationen verfolgte auch die Jüdische Volkskunde primär den Zweck, kulturelle Traditionen zu sammeln, zu dokumentieren und damit vor dem Vergessen zu bewahren. Darüber hinaus sollten diese Traditionen, wie wir sehen werden, durch die Rezeption in den häuslichen Alltag integriert und damit jüdisches Selbstbewusstsein geschaffen werden. Dieses intendierte »Rückbesinnen« auf die eigenen jüdischen Wurzeln war allerdings kein Wiederbeleben früher gelebter Traditionen, sondern vielmehr ein Formieren einer neuen jüdischen Identität zwischen religiöser Tradition und säkularer Moderne.[13]

Die Aufgabe der Jüdischen Volkskunde formulierte Max Grunwald in seinem Artikel »Über die Volkskunde der Juden«, der in der Israelitischen Monatsschrift 1897 veröffentlicht wurde, wie folgt:

> »Das Wahre, das Schöne, das Gute sind aber doch etwas allgemein Menschliches, nicht beschränkt Nationales. Alle jene Leistungen würdigen wir also mehr als Leistungen des Menschengeistes im allgemeinen, als Fortschritte auf dem Wege zum Menschheitsideal; soweit sie ferner Niederschläge der Geschichte sind, haben wir daran zu denken, dass Geschichte doch nicht das Werk eines einzelnen Volkes ist. Sie ist vielmehr das Resultat der Beziehungen dieses Volkes zu anderen Nationen. Und soweit wir Kunst, Wissenschaft, Religion und Recht auf ihre geschichtliche Entwicklung und Entstehung betrachten, erscheinen sie uns zumeist als Leistungen hervorragender Individuen, die unser Interesse vor ihrem nationalen Hintergrunde so deutlich und scharf abhebt, dass dieser Hintergrund selbst weit zurücktritt und an Bedeutung für uns verliert.
>
> Und gerade diesen Hintergrund zu erhellen und zu durchforschen, das ist der Zweck und die Aufgabe der Volkskunde. Nicht die Leistungen eines Volkes, sondern sein Leben, sein Thun und Trei-

13 So bemerkte etwa Theodor Harburger 1928, »daß Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins, daß Rückkehr zu den tiefsten Quellen des Judentums diese Entwicklung [den Verfall des jüdischen Gemeindelebens, B.S.] umbiegen kann zur Steigerung unserer Kräfte und damit zur Wiedererweckung jüdischen Lebens.« Theodor Harburger, Alte jüdische Kunst in Bayern. In: C.V.-Zeitung 7, 1928, S. 75–76, hier S. 76 (wieder abgedruckt in: Theodor Harburger (wie Anm. 11), S. 11–15, Zitat S. 14. Vgl. Schatz (wie Anm. 3), S. 126; Christoph Daxelmüller: Volkskultur und nationales Bewußtsein. Jüdische Volkskunde und ihr Einfluß auf die Gesellschaft der Jahrhundertwende. In: Jahrbuch für Volkskunde 12, 1989, S. 133–146.

> ben, sein Singen und Sagen; nicht die Literatur, sondern, wenn wir so sagen dürfen, die ungeschriebene Literatur, nicht die Kunst, sondern der kunstlose, naturwüchsige Kunsttrieb, nicht die Religion, der dogmatisierte, saktionierte Glaube, sondern der Volks- oder wie man auch zu sagen pflegt, der Aberglaube, nicht die Rechtsformen, sondern die Rechtsgebräuche, nicht der Staat, sondern die natürliche, ursprüngliche Stammesgliederung und soziale Sonderung, das sind die Gegenstände volksthümlicher Forschung.«[14]

In diesem Sinne präsentierte sich die Jüdische Volkskunde als eine Suche nach Identität und Authentizität – nach dem Echten, dem Wahren und dem Verborgenen. Dieses ist für Max Grunwald, und das ist festzuhalten, aber auch Ergebnis der Auseinandersetzung eines »Volkes« zu anderen »Nationen«, wie Grunwald es nennt, und damit, modern ausgedrückt, Ergebnisse des Kulturtransfers. Die Frage nach dem, was nun »authentisch« sei, führt zur Frage nach dem »Jüdischen«. Denn das, was als »jüdisch« definiert wurde, unterlag gerade in der Zeit des aufkommenden Antisemitismus und des Krisenbewusstseins im mitteleuropäischen Judentum einem tief greifenden Wandel.

Die Suche nach der jüdischen Identität

Diese Suche nach dem »Jüdischen«, nach einer jüdischen Identität, hatte mehrere Zielrichtungen, bzw. war in mehren Kontexten verortet. Nicht von ungefähr hatte dies auch seine Entsprechung in der Biographie Max Grunwalds.[15] Er, ein gebürtiger Oberschlesier, der seit 1903 Rabbiner in Wien war, setzte sich als jüdischer Nationalist zum einen vehement für die Integration der »ostjüdischen« Migrantinnen und Migranten ein, er kämpfte – zusammen mit seinem Schwiegervater, dem aus Galizien

14 Max Grunwald: Über die Volkskunde der Juden. In: Israelitische Monatsschrift 6, 1897 (=Wissenschaftliche Beilage der Jüdischen Presse), S. 21–22,; 7 ,1897, S. 25–26; 8 ,1897, S. 29–30, Zitat S. 21. Ganz ähnlich formuliert rund 35 Jahre später Franz J. Beranek: Jüdische Volkskunde. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei 3, 1932–1933, H. 2, S. 133–136, hier S. 134: »Alle volkskundlichen Formen sind als Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt aufzufassen.«

15 Seine unveröffentlichte Autobiographie befindet sich in den Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem) [CAHJP], Sign. P 97/3.

stammenden Floridsdorfer Rabbiner und Reichsrat-Abgeordneten Joseph Samuel Bloch – gegen den Antisemitismus und begriff, wie viele seiner Zeitgenossen und in Auseinandersetzung mit Antisemitismus und jüdischem Nationalismus die jüdische Kultur Deutschlands als Produkt des Kulturtransfers zwischen Deutschem und Jüdischem.[16] Im Jahr 1900 schrieb er in einem Artikel »Aus Hausapotheke und Hexenküche«, der in den »Mitteilungen für jüdische Volkskunde«[17] erschienen war, Folgendes zum Thema »Kabbala«: »Schon die älteste Quelle, aus der wir die Kenntnis dieser Mystik [also der Kabbala] schöpfen, ›das Buch der Frommen‹, zeigt, indem es selbst den Grundsatz aufstellt: ›Wie sich's christelt, so jüdelt's sich's‹, welch verschwindend geringen Anteil das Judentum an diesem Volksglauben hat, wie es echt deutsches Geistesgut ist, welches hier oft nur lose die jüdische Maske vorhält, nicht selten sie gänzlich verschmäht hat. Wie die Sprache der deutschen Juden, wie ihre Märchen und Sagen, Sitten und Bräuche, so erweist sich auch ihr Volksglaube als kerndeutsch.«[18]

Kulturelle Leistungen sind also das Resultat von Beziehungen, von Transfers würden wir heute sagen, so dass jüdischer Volksglaube als »kerndeutsch«, also als Teil einer deutschen Kultur bezeichnet werden kann. Damit veränderte sich nicht nur die Perspektive auf, sondern auch die Interpretation der jüdischen Kultur. Jüdische Kultur als Teil der deutschen Kultur sollte dabei nicht zuletzt ein Statement gegen den Antisemitismus sein, nach außen wie nach innen, das jeweils andere sollte nicht mehr als fremd wahrgenommen werden, die (historisch und kulturell) tiefe Verwurzelung der Juden in der deutschen Kultur gezeigt und damit bewiesen werden, dass Juden in den deutschsprachigen Ländern

16 Siehe insgesamt auch: Klaus Hödl: From Acculturation to Interaction: A New Perspective on the History of the Jews in Fin-de-Siècle Vienna. In: Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 25(2), 2007, S. 82–103.

17 Von 1898–1904 als »Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde«, von 1905–1922 (Neue Folge) als »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« und von 1923–1929 schließlich als »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« geführt; der Praktibilität halber werden sie im Text einheitlich »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« genannt.

18 Max Grunwald: Aus Hausapotheke und Hexenküche. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 1, 1900, S. 1–88, Zitat S. 6 f.

ein »Heimatrecht« besäßen.[19] Allerdings zog Grunwald nicht mit dem Schluss des Verbands nationaldeutscher Juden mit, der die Verbundenheit mit der deutschen Kultur als eine ausschließliche interpretierte.[20]

Der Kampf gegen den Antisemitismus zieht sich bei Max Grunwald nicht nur durch seine Biographie – nicht zuletzt zu diesem Zweck hielt er volksbildnerische Vorträge zur jüdischen Geschichte und Kultur an der Wiener Urania, bereits in seiner Hamburger Zeit war er Mitbegründer des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus,[21] mit seinem Schwiegervater wirkte er in der 1885 gegründeten »Österreichisch-Israelitischen Union« (später »Union deutsch-österreichischer Juden«)[22] – er bestimmte auch sein wissenschaftliches Oeuvre. So war auch die Jüdische Volkskunde, wie er sie verstanden wissen wollte, ein Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus. Gerade in der Betonung einer gemeinsamen jüdischen Geschichte, Kultur und Identität sollten Divergenzen überwunden und somit eine jüdisch-nationale Zusammengehörigkeit gestärkt werden. Forschungen zur Jüdischen Volkskunde sollten eine Möglichkeit sein, die Juden in ihrem kulturellen Umfeld zu verorten und sie – als Antwort auf den Antisemitismus – als Mitglieder der modernen Nationalstaaten vorzustellen, allerdings unter Wahrung einer eigenen jüdischen Identität.

So war die Formung einer neuen jüdischen Identität bzw. die Stärkung derselben ein explizites Ziel der Jüdischen Volkskunde. Im Kontext mit der Neuorientierung der Wissenschaft des Judentums[23] beschritt die Jüdische Volkskunde neue Wege, indem sie Themen herausgriff und sich mit diesen beschäftigte, die bisher für die Wissenschaft des Judentums Tabu gewesen waren. So berichteten die »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« regelmäßig über jüdische Volkskultur, Bräuche und »Aberglauben« der osteuropäischen Juden, der Landjuden in Deutschland,

19 Paul Rieger: Vom Heimatrecht der deutschen Juden. 3. Aufl., Berlin 1924; A. Eckstein: Haben die Juden in Bayern ein Heimatrecht? Berlin 1928. Siehe dazu die euphorische Rezension Max Grunwalds in: Menorah. Illustrierte Monatsschrift für die jüdische Familie 7(1), 1929, S. 63.

20 Vgl. Matthias Hambrock: Die Etablierung der Außenseiter. Der Verband nationaldeutscher Juden 1921–1935, Köln, Weimar, Wien 2003.

21 Memoiren Max Grunwald, [CAHJP], Sign. P 97/3.

22 Vgl. dazu z. B. Rozenblit (wie Anm. 4), S. 158–164.

23 Vgl. Ismar Elbogen: Neuorientierung unserer Wissenschaft. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 62, 1918, S. 80–96.

aber auch der jemenitischen Juden oder auch der kaukasischen Bergjuden. Und das tat sie nicht von ungefähr, sondern, wie es Max Grunwald in seinem erwähnten Artikel zur Volkskunde der Juden formulierte, um das »Stammes- und Volksbewusstsein«, kurz eine jüdische Identität zu wecken bzw. zu stärken, oder, anders formuliert, einen Anker in schlechten Zeiten zu bieten, um sich der Bräuche der »Väter« zu erinnern und an ihnen festzuhalten. Dass hier eine gemeinsame Geschichte und Kultur geschaffen wurde, die Divergenzen ausgeblendet und »Authentisches« konstruiert wurde, ist noch einmal hervor zu streichen. Dabei wurden die Sitten, Riten und Bräuche der orientalischen sowie der osteuropäischen Juden als ursprünglich interpretiert, als zur eigenen Vergangenheit gehörend und damit als Teil der eigenen Identität.

Um kurz zusammenzufassen, die Jüdische Volkskunde bot drei unterschiedliche Identifizierungsangebote: Jüdische Kultur konnte innerhalb der nationalen Kultur interpretiert werden, Jüdische Volkskunde konnte als Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus interpretiert werden und schließlich bot sie den Rahmen für ein neues jüdisches Nationalgefühl, das zionistisch geprägt sein konnte aber nicht musste.

Der kategorisierende Blick

Vor diesem Hintergrund will ich nun zur der Frage nach dem »Jüdischen« kommen, nach dem Typischen und Authentischen, nach dem Untersuchungsobjekt der Jüdischen Volkskunde. Überblickt man die Themen, die in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde«, die von 1898–1929 erschienen, so kann diese Frage wegen des breiten Fächers der Inhalte, die auch Themen, wie die jüdische Namenskunde, abdeckten und die heute nicht mehr Gegenstand volkskundlicher Forschung sind, kaum beantwortet werden. Analog zu einem Katalog über die Inhalte der Jüdischen Volkskunde und zu einem sehr allgemeinen Aufruf zur Sammlung volkskundlicher Materialien ist die Auswahl des Publizierten nahezu – so scheint es zumindest auf den ersten Blick – willkürlich. Materialsammlungen und Untersuchungen wechseln sich in loser Reihenfolge ab und auch zeitlich ist kein Fokus erkennbar. Vielmehr erscheinen die »Mitteilungen«, das Publikationsorgan der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, mehr als Sammelsurium denn als gezielt ausgewählte und angelegte Sammlung. Wo ist also hier der kategorisierende Blick der jüdischen Volkskunde festzumachen? Wo wurde hier Juden-

tum verortet/definiert und konstruiert? Oder: Ist hinter dem Zufälligen nicht vielleicht doch ein roter Faden zu erkennen?

Ich habe im Folgenden drei Ansatzpunkte gewählt, die ich nachfolgend ausführen will.

Erstens: Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich der Blickwinkel auf die vergangene jüdische Kultur gewandelt. Parallel zum Phänomen der Musealisierung, welches sich im Wunsch »jüdische Altertümer« in Ausstellungen und Museen präsentieren zu wollen äußerte,[24] begann die neu geschaffene Jüdische Volkskunde ihre Sammlung des »Volkstümlichen« aufzubauen. Wie gleichzeitig durch eine gesteigerte Aufmerksamkeit, die den jüdischen Kultgeräten zukam, auch ein Bedeutungswandel feststellbar ist, veränderten sich auch volkskundliche Inhalte durch ihre Sammlung und Archivierung. Aus dem kulturellen und historischen Zusammenhang entrissen, aber als identitätsstiftende und zu bewahrende Volkskultur entdeckt und in die Gegenwart transportiert, machten sie einen Wandel durch, der mit dem Schlagwort »from cult to culture«, also den Übergang von Kultur zum Kulturvermittler (und/oder auch vom Religiösen zum Profanen) umschrieben werden kann. Sogar Themen wie die kaukasischen Bergjuden, die weitab vom Interessensschwerpunkt eines deutschsprachigen an jüdischer Volkskunde Interessierten lagen, bekamen gerade durch ihren exotischen Charakter Bedeutung und kulturellen Wert. So standen sie für ein vermeintlich ursprüngliches, »wildes« Judentum, das sich unverfälscht – und in gewisser Weise auch ungebildet – in den abgelegenen Bergregionen Aserbeidschans und Dagestans erhalten hatte.[25]

Die Tatsache, dass in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« – nicht nur, aber auch – regelmäßig über orientalische und osteuropäische Juden berichtet wurde, wirft wiederum einen Blick auf die Frage, welches Volk hier welcher Kunde dienen sollte. Denn waren das Alltagsleben und auch die scheinbar »einfache«, ursprüngliche Kultur der orientalischen Juden oder der »Ostjuden« ein Thema für die Jüdische Volkskunde, so bestand kein gesteigertes Interesse – was nicht heißt, dass man gar nicht von ihnen berichtete – an den kulturellen Hinterlas-

24 Zur Geschichte jüdischer Museen vgl. die Beiträge in: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen 1, 1994/95.

25 Siehe etwa: Dorothea Weißenburg: Die kaukasischen Bergjuden. In: Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde 11, 1908, S. 123–127 und S. 160–171.

senschaften der deutschen Landjuden, die über das hinausging, was später durch das Inventarisierungsprojekt jüdischer Kunstdenkmäler von Theodor Harburger fotografiert wurde. Zwar sollte auch die Kultur der deutschen Juden dokumentiert und damit vor dem Untergang bewahrt werden, ein Identifikationsmodell stellten speziell die Landjuden jedoch in der Perspektive der Jüdischen Volkskunde offensichtlich nicht in dem Maße dar. Vielmehr konzentrieren sich die Beiträge in den »Mitteilungen«, die sich mit den deutschen Juden beschäftigen, auf städtische Gemeinden (etwa Hamburg[26]) oder Einzelpersonen (etwa, um ein weiteres Hamburger Beispiel zu bringen, Glückel von Hameln[27]). So lässt sich insgesamt feststellen, dass die »Kunde des Volkes«, wie es die Jüdische Volkskunde ja schon im Namen ausdrückte, bei weitem nicht auf die deutschen Juden beschränkt blieb. Im Gegenteil: Der »ostjüdischen« Volkskultur wurde wesentlich größerer Platz eingeräumt und auch über die orientalischen Juden wurde berichtet, während die deutschen Landjuden, ganz im Widerspruch zur Vielfalt der zur Zeit Grunwalds noch überlieferten schriftlichen Zeugnissen und noch erinnerten Bräuchen, relativ im Hintergrund blieben.

1928 konnte daher der Lehrer Abraham Strauss in seinem (übrigens nicht erfolgreichen) Aufruf zur Gründung eines »Landesmuseums für jüdische Altertümer« auf Folgendes hinweisen:

> »In vielen aufgelösten und auch noch bestehenden Kleingemeinden (die Fama behauptet sogar Mittelgemeinden) liegen auf den Dachböden der Synagogen in meterhohen Stößen, von Mäusen zernagt, vermischt mit hundertjährigem Staub und Moder, kunterbunt durcheinander: Alte Gebetmäntel, Gebetriemen mit und ohne Gehäuse, zerrissene Gebetbücher und Machsorien, einzelne Blätter, Faszikel, Buchdeckel, Vorhänge und Thoramäntelchen (oft in ruinösem Zustande noch sehr wertvolle Stoffe), Gemeindeakten oder einzelne Blätter von solchen, Aufzeichnungen geschichtlicher Natur aus fröhlichen und traurigen Anlässen, Pergamenturkunden und Omertabellen, Memorbücher, pergamentene Pessachhaggadas und farbige Vignetten, kleine Kultgegenstände u. a. m.«[28]

26 Z. B. Max Grunwald: Die Statuten der »Hamburg-Altonaer Gemeinde« von 1726. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 11, 1903, S. 1–64.

27 L. Ysaye: Einiges aus den Memoiren der Glückel von Hameln. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 7, 1901, S. 1–19.

Strauss sah in diesen Genisot bereits einen wertvollen Bestand (und das sind sie auch heute noch), dem jedoch vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten keine Beachtung geschenkt wurde – weder von Seiten der Museen noch von Seiten der Jüdischen Volkskunde.

Warum waren die orientalischen bzw. osteuropäischen Juden für die Jüdische Volkskunde interessanter bzw. wichtiger als die deutschen Landjuden? Die Antwort findet sich meines Erachtens in der politisch-ideologischen Ausrichtung der Jüdischen Volkskunde. Die bereits untergegangene Kultur der deutschen Landjuden taugte eben nicht – flapsig formuliert – zur Identifikation, sie war keine romantische Projektionsfläche eines »authentischen«, »echten« Judentums, sie war weder im Zentrum noch exotisch, nicht Fisch nicht Fleisch und daher von weniger Interesse als ein »wildes«, »ursprüngliches«, »mystisches« orientalisches Judentum, das kontrastierend wild sein konnte, aber genauso vorbildlich gläubig, zwar rückständig, aber die Tradition bewahrend. So lagen in einem universalistischen Anspruch der jüdischen Volkskunde die kaukasischen Bergjuden näher als die deutschen Landjuden.

Dies hatte übrigens auch seine Entsprechung in einigen Sammlungen, denn auch der Münchner Zahnarzt Heinrich Feuchtwanger, der gezielt jüdische Ritualgegenstände aus den jüdischen Landgemeinden in Deutschland sammelte, kaufte daneben orientalische Judaica.[29]

Zweitens: Ohne die Themen, die in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« im einzelnen statistisch erhoben zu haben, fällt bei der Durchsicht der »Mitteilungen« eine, nimmt man die ersten Jahrgänge aus, Schwerpunktsetzung auf die osteuropäischen Juden auf.[30] Klaus Hödl weist bereits in seinem Beitrag in diesem Band darauf hin, dass ein positiver Rückgriff auf das voremanzipatorische Judentum eine bewusste Strategie zur Überwindung der Krise des mitteleuropäischen Juden-

28 Abraham Strauß: Ein jüdisches Museum für München. In: Jüdisches Echo 15/24, 1928, S. 373–376, Zitat S. 375. Siehe dazu: Bernhard Purin: Theodor Harburger und das jüdische Museumswesen in Bayern. In: Harburger (wie Anm. 11). S. 51–63.

29 Siehe dazu: Barbara Staudinger (Hg.): Von Bayern nach Erez Israel – Auf den Spuren jüdischer Volkskunst. Ausstellungskatalog (=Sammelbilder, 4). München 2007, hier S. 24-28.

30 Vgl. vor allem die Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde ab dem Jg. 1913.

tums darstellte. So wurden die »Ostjuden« als authentisch, ja typisch und unverfälscht dargestellt und damit eine positive Norm gesetzt.

Die Suche nach dem »authentischen« Judentum, das man im Ostjudentum gefunden zu haben glaubte, war gleichzeitig romantisierendes Zurückbesinnen auf eine präaufklärerische Zeit mit ihrer – vermeintlichen – Wertetradition wie auch Programm. Jüdische Kultur, so formulierte es etwa der Schriftsteller Ludwig Strauss, heiße ostjüdische Kultur.[31]

Dies stand im Übrigen nicht im Gegensatz dazu, dass man die galizischen Juden durchaus abfällig als »Ostjuden« bezeichnen konnte, deren Sprache, Kleidung und mangelnde weltliche Bildung als rückständig empfunden wurde.[32] Denn auf der anderen Seite war es ihre Gläubigkeit und ihr scheinbar unbewegliches Verhaftetsein in Traditionen, die als romantisch verklärte Folie der eigenen Vergangenheit herhalten mussten. Zu den kulturellen und volksbildenden Aktivitäten, die mit dem Begriff »Jüdische Renaissance« zusammengefasst werden,[33] gehörte auch der Versuch der Rehabilitierung des Jiddischen. Hatte dieses als bestenfalls zu belächelnde altmodische Sprache gegolten, versuchten nicht nur Grunwald, sondern auch Wissenschaftler wie David Kaufmann sie wiederzubeleben.[34]

Der ostjüdische »Hype« bewirkte schließlich auch eine Neuentdeckung der burgenländischen Juden, deren Unberührtheit von der städtischen Dekadenz jüdische wie nichtjüdische Rezipienten nun zu bewundern lernten. Dazu trug nicht zuletzt der Artikel »Reise durchs Heanzn-

31 Ludwig Strauss: »Ein Dokument der Assimilation«. In: Die Freistatt 1(1), 1913/14, S. 19. Zur positiven Umbewertung des Ostjudentums siehe auch: Paul Mendes-Flohr: Im Schatten des Weltkrieges. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 4. 1918–1945, hg. von Avraham Barkai, Paul Mendes-Flohr, Steven M. Lowenstein. München 1997, S. 15–36, hier S. 22–26.

32 Als Beispiel des antisemitischen Diskurses siehe Ludger Heid: Achtzehntes Bild: Der Ostjude. In: Julius H. Schoeps (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus – Vorurteile und Mythen. Augsburg 1999, S. 241–251.

33 Vgl. Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000 (im englischen Original unter dem Titel »The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany«. New Haven u. a. 1996, veröffentlicht).

34 Vgl. etwa die Edition der Memoiren der Hamburger Kauffrau Glückels von Hameln durch David Kaufmann. David Kaufmann: Die Memoiren der Glückel von Hameln. Frankfurt/Main 1896.

land« von Joseph Roth, in »Der Neue Tag« im Jahr 1919 veröffentlicht,[35] bei, der auf das authentisch jüdische Leben in den Schewa Kehillot einging. Bei Max Grunwald findet sich dann die wissenschaftlich-dokumentarische Aufarbeitung dieser Nostalgie: Sein 1924 erschienener, ca. 160 Seiten umfassender Aufsatz zur Geschichte und Kultur der jüdischen Gemeinde im burgenländischen Mattersdorf (heute Mattersburg) behandelt vor allem die Bräuche und Riten dieser Gemeinde ausführlich. Das orthodoxe jüdische Leben von Mattersdorf, das »den ehrwürdigsten Gemeinden zuzuzählen« sei, sollte im Kontrast zum assimilatorischen Wien stehen.[36] Es war dies eine bewusste Rückbesinnung auf »das gemütvolle, sentimentale Judentum der Oppenheimischen Genrebilder« oder der ostjüdischen Motive Isidor Kaufmanns.[37] »Jüdisches« wurde im wissenschaftlichen wie auch im romantischen Diskurs zusehends mit »Ostjüdischem« gleichgesetzt.

Drittens: Wie Museen, so hatte sich auch die Jüdische Volkskunde bereits zu Beginn mit dem Problem auseinanderzusetzen, was nun »jüdisch« sei und was nicht. Kulturtransfers, wie den Forschern durchaus bewusst war, machten es oft nicht leicht, zwischen »jüdischer« und »nichtjüdischer« Kultur zu unterscheiden. Und wahrscheinlich waren sie sich auch der Problematik dieses Ausschlussprinzips, dass die jüdische Minderheit von der deutschen Mehrheitskultur trennte und als etwas »Exotisches« markierte, bewusst. Beispielhaft soll dies noch einmal für die Sammlung »Aus Hausapotheke und Hexenküche« besprochen werden. Max Grunwald betont bereits in seinem Vorwort, dass der »Volksglaube«, der in dieser Sammlung repräsentiert wäre, Ergebnis intensiver Kontakte zwischen jüdischer und deutscher Kultur sei, so dass jüdischer

35 Joseph Roth: »Reise durchs Heanznland«. In: Der Neue Tag, 9. August 1919; Wiederabdruck in: Klaus Westermann (Hg.): Joseph Roth Werke I: Das journalistische Werk 1915–1923. Köln 1989, S. 100–116.

36 Max Grunwald: Mattersdorf. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 26/27, 1924/25, S. 402–563, Zitat S. 404.

37 Auch dies hatte seine Parallele im Museum. Vgl. Bernhard Purin: Isidor Kaufmanns kleine Welt. Die »Gute Stube« im Wiener Jüdischen Museum. In: G. Tobias Natter: Rabbiner-Bocher-Talmudschüler. Bilder des Wiener Malers Isidor Kaufmann 1853–1921. Ausstellungskatalog. Wien 1995, S. 128–145; ders.: »Wo ein jüdisches Herz wirklich ausruhen kann...« Notizen zur jüdischen Volkskunst im Museum. In: Herbert Nikitsch, Bernhard Tschofen (Hg.): Volkskunst. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1995. (=Schriftenreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 14). Wien 1997 S. 103–123.

Volksglaube als ein Teil des deutschen Volksglaubens interpretiert werden müsse, obwohl er früher speziell in Zeiten der »Bedrängnis«, eine besondere Bedeutung für die Juden gehabt habe. Also schließt er daraus:

> »Nur eines kennzeichnet diese Rezepte, die hier ohne Auswahl gegeben werden, und, wie man aus den Wiederholungen ersieht, ein abgeschlossenes, bestimmtes Ganzes bilden, als spezifisch jüdisch. (...) [Es] findet sich in unseren Rezepten, im auffallendsten Gegensatz gegen den deutschen Volksglauben, nicht ein einziger Fall von Blutentziehung.«[38] Und daraus schließt er: »Abgesehen von diesen Besonderheiten, findet sich im jüdischen Volksglauben kaum etwas Jüdisches.«[39]

Obwohl sich Grunwald vom spezifisch »Jüdischen« der von ihm aufgezeichneten Rezepte und Zauber distanzierte, sondern viel mehr darauf hinwies, dass sie Teil der deutschen Volkskultur seien, nahm er sie trotzdem in sein Publikationsorgan auf und kategorisierte sie damit als »jüdisch«. Die Antwort auf diesen Widerspruch lieferte er selbst im Jahr 1902, ebenfalls in den »Mitteilungen«, in einem Beitrag zu »Bibliomantie und Gesundbeten«, also über Verwendung von Büchern, allen voran der Bibel, für die Zauberei. Auch wenn er im weiteren Kontext wiederum mehrmals auf die Einflüsse anderer Kulturen hinweist, streicht Grunwald gleich zu Beginn heraus, dass sich die zeitgenössische Bibliomantie auf »gewisse Kreise« der osteuropäischen und asiatischen Juden beschränke,[40] obwohl ihre ersten Spuren aus biblischer Zeit stammten. Damit interpretierte er ein weiteres Mal die osteuropäischen und asiatischen Juden als »authentisch« und die Tradition bewahrend, machte sie also – ganz im Gegensatz zu einer negativen Sicht der »Ostjuden« – zum Teil der jüdischen Vergangenheit, zur Metapher für die jüdische Kultur, die in Mittel- und Westeuropa nicht mehr so existierte. In diesem Kontext sind auch die Rezepte und Zaubereien aus der Sammlung »Aus Hausapotheke und Hexenküche« zu interpretieren. Einerseits sollten sie die tiefe Verwurzelung der jüdischen in der deutschen Kultur zeigen, andererseits aber auch, durch einen geschichtlichen Rückgriff bis in die

38 Grunwald (wie Anm. 18), S. 9.

39 Ebd., S. 9 f.

40 Max Grunwald: Bibliomantie und Gesundbeten. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 10, 1902, S. 81–98, hier S. 82.

biblische Zeit, auf die Bedeutung der Volkskultur für das Judentum verweisen, eine Volkskultur, die es vor dem Vergessen zu bewahren galt.

Zusammenfassung

Die Etablierung der Jüdischen Volkskunde war eine Reaktion auf die Krisenerfahrung des mitteleuropäischen Judentums der Jahrhundertwende um 1900. Aus dieser Krisenerfahrung heraus und der Notwendigkeit, dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, wurde das Jüdische durch die Jüdische Volkskunde, wie zuletzt ausgeführt, auf drei Ebenen verortet: Erstens auf der Ebene der nationalen Kultur, als Interaktion zwischen Juden und Nichtjuden. Zweitens auf der Ebene der Nivellierung kultureller Unterschiede im Kampf gegen den Antisemitismus und drittens als positive Umkehr desselben in eine spezifische jüdische nationale Identität.

Thematisch setzte die Jüdische Volkskunde nicht die deutschen Juden ins Zentrum der Forschung, sondern die Ostjuden, während sich markant weniger Studien mit entlegenen jüdischen Kultursplittern, etwa den orientalischen Juden, oder dem nahe liegenden, dem deutschen Landjudentum, beschäftigten. Auch wenn selbstverständlich ein großes Ungleichgewicht in der Dichte des Materials und der Untersuchungen festzustellen ist, glaube ich dennoch, dass sich die Kategorisierung des Jüdischen nicht nur vom Zentrum her, also von den Ostjuden, festmachen lässt, sondern im Zusammenspiel von Zentrum und Peripherie. So sind vermeintliche Randthemen von einer ebenso großen Bedeutung, wenn es um die Frage geht, wie das Judentum festgemacht werden kann, wie Themen, die sich mit dem beschäftigen, was als das »authentische« Judentum galt.

Salvaging Lives, Saving Culture: An-sky's Literary Ethnography in the First World War

Samuel Spinner

Shloyme Zanvyl Rappoport (1863–1920), who published under the pseudonym S. An-sky, was one of the foremost Yiddish writers of the late 19th and early 20th century. But in 1909, in a letter to his friend and frequent correspondent Chaim Zhitlowsky, he announced that he was turning his attention away from writing: »...I have decided to devote the rest of my life to the Jewish task, which I consider colossally important for the creation of a Jewish culture. This is the creation of Jewish ethnography, the collection of objects of Jewish folklore, etc.«[1]. An-sky had long harbored an interest in folklore, but early in his career this interest had been primarily in Russian rather than Jewish subjects – in fact, he had written extensively in Russian. By the end of the nineteenth century, his interest had come to include Jewish folklore, and he started writing more in Yiddish, but his 1909 announcement to Zhitlowsky of his turn to Jewish ethnography presumably entailed leaving behind his engagement with Russian folklore as well as his belletristic activities, whether Jewish or Russian in focus. An-sky's decision intimates a triage between literature and ethnography, which, in the eleven years preceding his death, he would ultimately refuse to implement in his own most important works, his seminal play The Dybbuk and his war memoir Khurbn Galitsiye, the latter of which forms the subject of this essay. These two works, his two most significant produced after his turn to Jewish ethnography, illustrate in two divergent but complementary ways the possibilities for a non-scholarly, ethnographically informed and engaged literature in Yiddish.

1 An-sky, qtd. in Benjamin Lukin: »An Academy Where Folklore Will be Studied‹: An-sky and the Jewish Museum.« The Worlds of S. An-sky: a Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century. Ed. Gabriella Safran & Steven J. Zipperstein. Stanford, California 2006, pp. 281–306, p. 287.

The Dybbuk was his masterpiece and a key work of modernist theater. It incorporates mystical and supernatural elements with a strong primitivist character, drawn from the folk tales and customs that he collected on the Baron Guenzburg Jewish Ethnographic Expedition through Volhynia and Podolia from 1912 through 1914. This was a literary work based on ethnographic sources, but not subject to them, manipulating them for its own dramatic ends, even as it showcased their richness and viability as art – an achievement that certainly fell in line with the goal he stated to Zhitlowsky of creating a Jewish culture based on ethnographic work. There is much more to say, of course, on The Dybbuk, but it has already been the subject of a quantity of scholarship that is, within the small discipline of Yiddish studies, extensive. I choose instead to focus here on An-sky's lesser known work, Khurbn Galitsiye[2], both because it has not been subject to extensive analysis, and, more importantly, because with this work he accomplished something remarkable. The Dybbuk is a literary work that made use of ethnographic materials, but Khurbn Galitsiye is a book that takes as its equal subjects literature and ethnography, placing them within the context of an engagement with Jewish culture that privileged, by necessity, the concerns of the present, rather than a scholarly past or an ideological future. That present was the First World War, and its primary concern for An-sky, unifying the ethnographic and the literary, was salvage – salvage of folklore and salvage of people. Khurbn Galitsiye is a document sprung from this goal and is also a record of the pursuit of this goal. The resulting text is more ambivalent about its relationship to ethnography but also more dependent on it than The Dybbuk.

The question of how to contextualize a project so explicitly focused on salvage by one of the masters of Yiddish literature (or, put bluntly, how to account for the exploitation for literary purposes of a society to which the author ostensibly belonged as a member and advocate) is complicated by the perspective that scholarship on Yiddish literature has generally taken. The standard position on literature describing the shtetl

2 »The Dybbuk« and »Khurbn Galitsiye« both have complicated publication histories, but the former was rapidly published in multiple languages, and has long been available in numerous editions. The latter was never published in its own right, appearing only in An-sky's collected works. It made its first and only appearance as a standalone book in the abridged English translation by Joachim Neugroschel, on which I draw in this paper for citations in English.

has been developed and articulated most clearly by the eminent Yiddishist and Hebraist Dan Miron in his book The Image of the Shtetl (2000). In an essay in that volume under the same title, Miron cites a comment by the Yiddish literary critic David Frishman from a 1910 essay on Mendele Moykher Sforim. Frishman writes,

> If, let us assume, a deluge comes, inundating and washing away from the face of the earth the Jewish ghetto and the Jewish life it contains, not leaving behind so much as a residue, a sign, except by sheer chance, Mendele's four major works... as well as two or three shorter works—then, I doubt not, with these spared, the future scholar would be able to reconstruct the entire map of Jewish shtetl life in Russia of the first half of the nineteenth century in such a manner that not even one iota would be left out.[3]

Miron swiftly takes Frishman to task for making »such an extravagant and blatantly wrong statement«. He claims that Frishman has »attributed total historical reality to fictional shtetlekh that had clearly been formed along generic lines« and that these places and Mendele's portrayal of them form »not an essentially realistic-mimetic approach to reality but rather a satirical-moralistic one«[4]. The focus of Miron's emphasis on genre here is not as important as the question of where Miron lays the blame, as it were, for Frishman's »blatantly wrong statement«. He acknowledges that there must be something more than »sheer cognitive failure« at play, both on the part of the author and of his readers, attributing to them two primary desires, which formed the basis of their presumed acceptance of Frishman's reading of Mendele. The readers of 1910, says Miron,

> needed to think that their literary masters had ›immortalized‹ that premodern, preurbanized Jewish way of life that they, as members of the modernized Jewish intelligentsia, had abandoned. They wanted the works of the masters not only to ›preserve‹ the world they had lost, but also to justify their ›betrayal‹; hence, these works not only had to be critical of traditional Jewish society, but also had to assuage

3 Frishman, qtd. in Dan Miron: The image of the shtetl and other studies of modern Jewish literary imagination. Syracuse 2000, p. 7.

4 Ibid.

> a sense of guilt as well as an unclear but growing awareness of the problematic status of Jewish modernity...[5]

This pop-psychological account of the ›needs‹ of the Yiddish speaking intelligentsia of 1910, stemming as it does from a broad-stroke reading of trends in the social history of the latter half of the nineteenth century is an unproblematized, facile viewpoint. Miron finds these needs extending even beyond both world wars, citing a reviewer of Zborowski and Herzog's pseudo-anthropological 1954 book on the shtetl, *Life is with People*, who maintained that the book was preempted and superceded by the works of Mendele. Miron has as little patience for that reviewer as he does for Frishman, writing: »The silliness of this argument is once again too blatant to be explained as sheer intellectual deficiency«[6]. He chalks it up, once again, to psychological and emotional needs, which, he says, underlie our contemporary and correct understanding that Mendele's works are, in fact, just literature, though this »realization is painful and involves a sense of loss«, a loss precipitated by the Holocaust. Miron's reaction to what he calls the »socio-historical« reading of shtetl literature is as impassioned as the viewpoint he criticizes; he simply iterates the flip-side of the coin, unwilling to take a step back and attempt to account in a substantive fashion for what is actually going on with Frishman's reading of Mendele. Indeed, if, as Miron claims, we contemporary readers temper our sophisticated reading of Mendele with a dose of Frishman as a palliative to the »sense of loss« the correct reading engenders, what possible reason for producing this kind of reading could Frishman himself have had, decades before the Holocaust?

In fact, while I agree with Miron that there is more going on here than intellectual deficiency, I also maintain that it is more than vague emotional needs. I will articulate my understanding of Frishman, as of all like-minded approaches to literature of the shtetl, presently, through a close reading of An-sky's memoir. But in order to finish setting the stage for my reading, I will extract the beginnings of my approach by putting a small amount of pressure onthe very review of *Life is with People* that Miron dismissively cites. The reviewer, as quoted by Miron, says of Mendele: »He created in his books a gallery of historical-sociological types

5 Ibid., p. 8.
6 Ibid., p. 10.

and constructs that rivals Balzac's *Comédie Humaine* and with the same conscious purpose of recording an epoch«[7]. The reviewer was unlikely to have felt a sense of loss for both Balzac's world and for Mendele's world; moreover, Balzac's world encompassed the provinces as well as Paris, and included all social strata, while Mendele generally restricted himself to the provincial and impoverished milieu of the shtetl. Placing Mendele and Balzac on equal footing is a clear indication that something broader than the needs and concerns of the Yiddish intelligentsia is at play in producing a reading of literature intent on preservation and reconstruction. I do not mean to suggest that Frishman's approach is or is not a viable reading of the Yiddish classics: as Miron demonstrates in his essay on Mendele, there are compelling alternatives to Frishman. I do want to suggest that the reasons for Frishman's reading of Mendele are of importance and interest and are more than a »tragic farce«. Slightly earlier, Miron first suggests and then quickly moves on from a fundamental point: »Literature was nominated as the official custodian of the national collective memory, guaranteeing the accessibility of the recent past to those who had drifted away from it«[8]. These very phrases: »national collective memory«, »accessibility of the past«, »official custodian« resemble closely the keywords of much recent scholarship on the history of museums, in particular ethnographic museums, in the period leading up to Frishman.[9]

7 Ibid., p. 10.

8 Ibid., p. 8.

9 For accounts of ethnography, anthropology and museums in Central Europe, especially Germany, see Andrew Evans: Anthropology at war: World War I and the science of race in Germany. 2002, n. pag.; Andre Gingrich: The German-Speaking Countries. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. Chicago 2005, pp. 61–93; Anja Laukötter: Von der »Kultur« zur »Rasse« – vom Objekt zum Körper? Völkerkundemuseen und ihre Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Bielefeld 2007; H. Glenn Penny: Traditions in the German Language. A New History of Anthropology. Ed. Henrika Kuklick. Malden, MA 2008, pp. 79–95; H. Glenn Penny, Matti Bunzl (eds.): Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire. Ann Arbor 2003; Andrew Zimmerman: Anthropology and antihumanism in Imperial Germany. Chicago 2001. For a more general historical view, see Tony Bennett: The birth of the museum: history, theory, politics. Routledge 1995; Bettina M. Carbonell: Museum studies: an anthology of contexts. Wiley-Blackwell 2004; Donald Preziosi, Claire J. and Farago: Grasping the world: the idea of the museum. Ashgate Pub. 2004.

The key element linking the ethnographic tasks of literature and museums is that identified by Frishman – how to respond to the possibility of cultural annihilation. The solution for ethnographers at that time was to collect – artifacts, folklore, and so on – as much as possible, in order to create the basis for subsequent analysis, once it was no longer possible to study the natives in situ or at all.[10] By Frishman's period, this practice, called salvage ethnography, was one of the governing principles of the discipline, despite the fact that it is, essentially, a paradox. Jean Baudrillard expressed the tension at work at the heart of this discipline most succinctly: »In order for ethnology to live, its object must die; by dying, the object takes its revenge for being »discovered« and with its death defies the science that wants to grasp it«[11]. Just as an ethnographic museum must destroy that which it seeks to enshrine, so too a literary repository of culture, like the works of Mendele, requires the elimination of its subjects, or at least the perception of their elimination, in order to make those works viable. Literature focused on salvage is, like the ethnographic museum, perched on the edge of the oblivion of memory, and so becomes an engine for the ethnographic project in its consumption and production of material. In the Jewish context of Central and Eastern Europe this was especially so. The conditions causing the rapid changes in Jewish society were very different from those wiping out traditional ways of life in the South Seas or the Wild West, but the dynamic of elimination and preservation was the same. Frishman's reading of Mendele was not an interpretive error, it was an imperative. His choice of Mendele is a reflection of the common reading – so infuriating to Miron – of Mendele's works as filled with ethnographic verities; Mendele is also synecdochical for Yiddish literature in the broadest sense – he was (and is) commonly considered the ›grandfather‹ of Yiddish literature. And the job of that literature, according to Frishman, was salvage.

As I have indicated, Frishman was not the only one who felt this way. In fact, one of the ›fathers‹ of Yiddish literature, Y.L. Peretz, conceived of the job of Yiddish writers as the collection and preservation of folkloric material, which was one of his primary interests. In 1911 Peretz

10 For a treatment of the origins of salvage as a fundamental component of anthropology see Jacob W. Gruber: Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology«. American Anthropologist 72(6), 1970, pp. 1289–1299.

11 Jean Baudrillard: Simulacra and simulation. University of Michigan Press 1994, p. 7.

wrote the following instructions for writers, »Collect, transcribe and inscribe. Come together and learn to read, sing together, recite, enjoy, create the atmosphere for the artistic... Later, genius will come and create«[12]. Clear from this quotation is Peretz' romantic, Herder-inflected conception of the purpose of folklore: contained within folklore is the raw material out of which true Yiddish art, i.e. art that is reflective of the essence of the Jewish people, can be produced. But here is also a loud echo of Frishman – the task of Yiddish writers in collecting and preserving is preparatory, not an end in itself. For Peretz the ultimate end is literary, and I understand Frishman in the same way: if Mendele's works contain the Yiddish world down to its smallest detail, what other venue than that of Mendele could possibly be appropriate for a recreation of his world?

And so the Jews became subjects of ethnography: in danger of disappearance, with literature their best hope of salvage. In this essay I hope to show, by means of a series of close readings of An-sky's Khurbn Galitsiye, how Yiddish modernist literature took part in the discourse of ethnographic salvage, providing Europeans with their first significant opportunity to be at once the collectors and the collected, to turn the ethnographic gaze on themselves. Forced by the First World War to stop the ethnographic expeditions he had organized as part of the mission he described in the letter to Zhitlowky, An-sky began extensive travels among Jewish towns along the Eastern Front during the First World War, keeping a detailed diary that eventually became *Der yidisher khurbn fun Poyln, Galitsiye, un Bukovino, fun tog-bukh 1914–1917* (the destruction of Jewish Poland, Galicia, and Bukovina, from diaries 1914–1917), generally called simply *Khurbn Galitsiye (*the Destruction of Galicia). Khurbn, a Yiddish word derived from Hebrew, does not simply mean destruction—it is the Hebrew word used in the formulaic phrase for the destruction of the temple, and thus metonymically for the destruction of Jerusalem and the exile of the Jews. It has therefore also since been used as the Yiddish word for the Holocaust. A khurbn is more than destruction, it is cataclysmic, utter destruction. In the sense that the original khurbn caused the Exile, it is thus also the precondition for the exist-

12 Peretz, qtd. in Mark W. Kiel: Vox Populi, Vox Dei: The Centrality of Peretz in Jewish Folkloristics. In: Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies 7, 1992, pp. 88–120, p. 103.

ence of Jewish culture in Galicia. In calling his record of the destruction visited upon the Jews of Galicia, Bukovina, and Poland a *Khurbn,* he is positing a number of conclusions: that the death and devastation that the Jews suffered was not only collateral damage of the war, but was a result of purposeful persecution and pogroms; and that the scope of the suffering could only be fathomed in reference to the greatest calamity in Jewish history, namely the destruction of the temple. In fact, this very connection to an iconic, yet remote precedent emphasizes how utterly unprecedented the destruction actually was.

During the War, An-sky set aside ethnography as his primary concern and turned to humanitarian work in the war zone, acting as an aid-worker at-large, roving around the Eastern Front and coordinating the efforts of different aid organizations, the Russian occupying army, and Jewish communities. He also set for himself the task of investigating and recording the state of the Jews along the front and the extent of their devastation and persecution. *Khurbn Galitsye* records his experiences in pursuit of both objectives – documentary and humanitarian. Aside from their simultaneity, these two objectives shared an underlying impetus, one that referred back to An-sky's lengthy career, but especially to his most recent pre-War ethnographic work. If salvage, from an ethnographic perspective, consists of collecting and preserving elements – folklore, songs, artifacts, and the like – of a culture that is under threat of disappearance, then the literary recording of the destruction of Jewish culture along the Eastern front, especially since it was coincided with the attempt to save Jewish lives, is a process that can be characterized as salvage.

Before the War, An-sky had led the first major Jewish ethnographic expedition on a collecting tour of Jewish towns and villages in Russia. He focused on two main objects of anthropological interest in the period, particularly as it related to Jews: folklore and material culture. His efforts were among the most systematic and far-reaching ethnographic projects ever attempted for Jews. In addition to the expedition, he also founded a museum; both these efforts were important precursors for the founding of YIVO (Institute for Jewish Research) in the 1920s. His social welfare activities during the War were, for the discipline of anthropology in that period, unusual. Compare, for example, the activities of German physical anthropologists in exploiting prisoners of war as

subjects for study.[13] An-sky, however, was not a typical anthropologist. In fact, his combination of anthropologically inspired and sourced literary works, field expeditions, and social welfare projects make him an overlooked predecessor of many contemporary anthropologists.

His working model during the War was consistent: in just about every town he came to for aid work, An-sky made sure to visit the synagogue, and if there was one, the court of the local Hasidic Rebbe. In Ger, the town that was home to the court of Poland's largest Hasidic group, the Gerer Hasidim, an old man lead An-sky through the deserted court of the Rebbe, and then to the synagogue which was

> a groyse, a likhtike, ober a farlozene, lang nisht oyfgeroymte. Aher in shul iz dos arayngefloygn der shrapnel, beshas do hobn zikh bahalten etlikhe toyzender yidn. Der shrapnel hot durkhgebrokhn in balkn a groys lokh, velkhes men hot itst farmoyert. Ober khuts dem zenen nishto in vant, nisht in der podloge keyn shum shpurn, vu der shrapnel iz aroys oder farblibn. Der shames hot mir oykh dertseylt di mayse, vi in shul hot der shrapnel keynem nisht geshedikt, nor, az men iz aroysgelofn oyf der gas, zenen dray'un'tsvantsik mentshn geharget gevorn. Az ikh hob im gefregt, vu iz ahingekumen der shrapnel, vos iz arayngefloygn in shul, hot er geentfert mit a geheymen, retzelhaftn ton: »-a -a! Ot dos iz dokh di mayse... keyner veyst nisht, vu er iz ahingekumen!« A milkhome-moyfes. Ver veyst, mit velkhe legendes der shrapnel iz shoyn arumgevaksn![14]
>
> /
>
> ...a large, bright, but desolate building, which hadn't been cleaned in ages. The shrapnel had entered the synagogue when several thousand Jews had taken refuge there. The shrapnel had torn a large hole in the ceiling, which was now patched up. Otherwise, neither walls nor floor showed any traces of where the shrapnel had exited or remained. The synagogue attendant also told me the story of how the shrapnel injured nobody in the synagogue, but when people had run out into the street, twenty three were killed.
>
> When I asked him what had become of the shrapnel that had flown into the synagogue, he replied in a secretive and enigmatic voice: »Ah, ah! That's the point – no one can tell what's become of

13 See Evans (see note 9).

14 S. An-sky: Gezamelṭe Shrifṭen. In Fuftsehn Bender 4, p. 83.

it.« A wartime miracle. Who knows what legends have sprung up around the shrapnel![15]

Here An-sky collects a folkloric artifact that was not in danger because of the war, but had been generated by the war, namely the story about the synagogue. Encapsulated in this oral artifact is the salvage of the synagogue itself; the story is thus both about salvage and is itself an act of salvage. The collection of ephemeral, newly generated folkloric material substitutes for the impossible task of collecting an entire building.

Throughout *Khurbn Galitsye*, An-sky makes note of several other wartime legends he encountered. Early in the book he discusses the phenomenon of the legends:

Di ershiterte yidishe bafelkerung, nisht hobendik di meyglikhkeyt tsu kemfn, nisht gegen di akhzoriyesdike farfolgungen un retsikhes, nisht gegen di shedlikhste bilbulim, hot, vi in di alte tsaytn, fun di eygene ziftsen un trern gevebt legendes, in velkhe zi hot geshept mut un treyst. In eyn ort hot men zikh gesoydet, az »der rebe shraybt vegn der milkhome a megile, velkhe vet ibershtaygn alts, vos iz biz itst geshribn geven, un az er vet endikn, vet kumen di geule oyf yidn.« In andere erter hot men fil geret vegn »kets«. Gezukht im in alte sforim un gerekhent, az dos zenen ongeshtanen di emese meshiekhs tsaytn. Nor mer fun alts zenen geshafn gevorn legendes vegn di shpiyonazh-bilbulim. Derbay hot di folks-fantaziye gearbet in derzelber rikhtung, vi bay aliles-dam. Bay aliles-dam hot dos folk gezen in yedn bilbul nisht an'oysgetrakhte mayse, nor a farbrekhn, vos andere zenen bagangen, kedey aroyftsuvarfn es oyf yidn. Derbay, farshteyt zikh, zenen di legendes, vi ale folks-legendes, durkhgedrungen mit a tifn optimizm. Mit dem gloybn, az sof kol sof muz zikh der emes aroysvayzn.

/

The Jews, frightened and cowed, had no way of fighting – neither the cruel, murderous persecutions nor the harmful lies. And so they wove their sighs and tears into legends, as they had done in the past, from which they drew comfort and courage. In one place it was ru-

15 S. An-sky: The Enemy at His Pleasure: A Journey Through the Jewish Pale of Settlement During World War I. 1st ed. Trans. Joachim Neugroschel. New York 2003, p. 42. The translations are taken from Joachim Neugroschel's abridged edition of the text, »The Enemy at his Pleasure«, which I have added to and altered in places to make the selections conform more closely to the Yiddish original.

> mored that the local Rebbe was writing a long saga about the war, »which would surpass anything ever written. When he finishes, the redemption will come.« Jews talked about the Messiah in many places; they consulted ancient texts and believed that the Messianic age was finally dawning. But more than anything, Jews told stories about the false espionage charges. The peoples' imagination operated in the same ways as with blood libels: as they saw it, blood libels were not outright lies but were sparked by crimes other people committed in order to turn the blame on the Jews. Of course, these legends, like all folktales, were filled with deep optimism, with the faith that in the end truth will out.[16]

The rumor of the literary Rebbe is ironically self-referential given An-sky's own lengthy saga about the war, but also implicates An-sky's subjects in the mechanism of folkloric production and collection. Although, like the Rebbe, An-sky was writing a book on the War, he can hardly be suspected of having harbored thoughts of divine redemption. In fact, the orientation of a salvage ethnographer is based on the assumption that things will not work out – that redemption will not come. Nevertheless, his persistence in his relief work and in producing a literary record of that work betrays a hopefulness that he also found in the wartime folktales he collected.

In part An-sky remained hopeful because the war had a become an active, dynamic mechanism for the production of folklore. Yet war was also, of course, a sinkhole of culture, exemplifying the paradoxical tension that salvage requires – in order to salvage something, it must be at risk of disappearance. Visiting the old synagogue in Brody, An-sky was shown

> fil alte, zilberne antikn, kesers, menoyres, laykhter fun 16-17ten yorhundert, vi oykh tayere poroykhesn.
>
> Ven ikh hob oyfgevizn di gaboim, az bay itstiker tsayt iz geferlekh tsu haltn do in shul azelkhe tayere khfeytsim, hobn zey mir geentfert mit a shmeykhl:
>
> --Zorgt nisht! Mir bahaltn di khfeytsim in aza ort, vu keyner vet zey nisht gefinen.

16 An-sky (see note 13), pp. 38–39; Neugroschel, ibid., p. 21.

> Hot zikh ayngegebn tsu bahaltn di ale zeltene antiken fun yidishn altertum beys di tseyndliker pogromen, vos zenen forgekumen in Brod biz der letster tsayt? Dos iz mir umbavust.
>
> /
>
> many ancient silver rarities: menorahs, crowns for Torah scrolls, candelabras from the sixteenth and seventeenth centuries, as well as lavish curtains for the Holy Ark. When I pointed out that this was a dangerous time for keeping these precious articles in the synagogue, the beadles answered with a smile: »Don't worry! We hid them in a place where no one could ever find them.«

Did they manage to hide these ancient treasures during the many pogroms that took place in Brody after my visit? I don't know.[17]

In another situation, An-sky was able to save the valuable artifacts. Arriving in Lutsk, he was given a trunk of artifacts from the synagogue:

> a keser fun 18ten yorhundert, tsvey zeltene zilberne laykhter geklapte, mit figuren fun ende 16ten oder onfang 17ten yorhundert, a zilberne leviim-kendl, a hodes, a yad, a blekh, alts zilber un alt kinstlerishe arbet, tsvey poroykhesn, a tishtekh, alte geshmikte mit gold. Der vert fun dem iz geven anerekh fun tsvantsik biz draysik toyzent rub.
>
> /
>
> an ornamental Torah crown from the eighteenth century and two rare hammered silver candelabra with sculpted figures – dating back to the late sixteenth or early seventeenth century. There were several other silver objects in an old artistic style: a Levite pitcher, a spice box, a pointer for Torah reading, and a plate. And there were also two ancient gold-embroidered items: a tablecloth and a curtain for the ark. The overall value of these treasures added up to some twenty or thirty thousand rubles.[18]

With the selective fastidiousness of a professional collector, An-sky lists everything of interest in the horde; he does not, however, provide the details of how he managed to spirit them away to St. Petersburg. The danger to these objects did not end there, though. An-sky describes how, »in yor 1918, az di sovyetishe makht hot gevolt opnemen dem yidishn

17 An-sky, ibid., p. 140; Neugroschel, ibid., p. 73.

18 S. An-sky: Gezamelṭe Shriften. In Fuftsehn Bender 5, p. 122; Neugroschel, ibid., p. 166.

muzey, hob ikh dem tshemodan tsuzamen mit fir kastns mit andere zeltene khfeytsim fun muzey opgegebn oyf tsu bahalten inem muzey fun Aleksander dem III unter a kvitung. Dos bafint zikh dort biz itst« ›in 1918, when the Soviet authorities were about to dismantle the Jewish Museum, I took the trunk together with four crates of other rare articles from the Jewish Museum to the Alexander III Museum for safekeeping; I was given a receipt for the lot, which is still in storage there‹.[19] Given the precarious security of these objects, a receipt seems a weak surety, but for An-sky that particular story was over – the objects were salvaged.

The Soviet threat to these objects, in addition to the receipt he received from the Alexander III Museum and his rough estimate of the ruble value of the items makes very clear that here, as in all ethnographic collections, more was at stake than culture. As soon as the objects left their original ritual homes, they became primarily commodities, and secondarily scholarly resources (commodities themselves). Less than a page before the description of the Lutsk synagogue artifacts, An-sky describes the aftermath of a pogrom in the nearby town of Poretsk, as he heard it from a firsthand witness. His description of the theft of Jewish property during the pogrom obliquely and uneasily forces a comparison with the acquisition of goods as part of a friendly ethnographic salvage effort.

After discussing the situation with local officials and victims, An-sky turned over 700 rubles for the survivors of the Poretsk pogrom, although the value of the property stolen from the Jews by the pogromists was probably much higher. An-sky contrasts the futility of relief operations in such a violent and unstable war-zone with the clear and quick success of a cultural rescue operation. And yet at least the Jews of Poretsk received 700 rubles compensation; the Jews of Lutsk got only a receipt.

An-sky's calibration of anthropology in service of his primary mission to distribute aid did not, however, preclude his espousal of prevailing anthropological prejudices. Yet these too could be turned to use by An-sky, if more abstractly: a group of anecdotes about the so-called ›Wild Division‹ of Caucasian soldiers in the Russian Army exposes, in almost parodic fashion, the prejudices of Western anthropology and their presence in the midst of the war. In an extended passage, An-sky writes:

19 An-sky, ibid., p. 122; Neugroschel, ibid., p. 167.

Di »vilde diviziye« hot geshpilt a gants vikhtike rol in der itstiker milkhome. Zey zenen geven formirt fun kavkazer aynvoyner, gruziner, tshentshentses un andere. Di halb vilde soldatn hobn nisht onerkent keyn shum distsiplin. Zey zenen geven shtark ibergegebn zeyer hoypt-komandir un hobn zikh oysgetseykhent mit an'emes vilden heldentum. Tsuzamen mit dem hobn zey zikh oysgetseykhent oykh mit zeyer vilder akhzoriyes, say benegeye tsum faynd, say benegeye tsu der fridlikher bafelkerung, iberhoypt tsu yidn. Mir iz oysgekumen tsu hern fil ertseylungen vegn zeyer oyfirung oyf der milkhome. In onfang hobn zey nisht farshtanen tsulib vos men lozt lebn di fridlikhe bafelkerung...

Eyn ofitsir hot dertseylt, az er iz eynmol gegangen oyf a »razvyedke« mit tsvantsik gruziner fun der divizye. Zey hobn zikh shtil derklibn tsu di pozitsiyes fun soyne un antdekt, az dort gefinen zikh tsvey oder dray polkn. Der ofitsir hot gegebn shtil a bafel umbamerkt umtsukern zikh tsurik. Nor di soldatn hobn gefodert, men zol onfaln oyfn soyne.

--Mit tsvantsik mentshn oyf tsvey polkn onfaln?-- Iz geven ershtoynt der ofitsir un kimat mit gvald genoyt zey umtsukeren zikh tsurik.

Zey zenen geven shtark oyfgeregt oyfn ofitsir far zayn pakhdones un gefodert, men zol im tsunemen fun zey.

A tsveyter ofitsir hot dertseylt, az in zayn rote zenen geven a foter mit tsvey zin, tshentshentses. Eynmol hot men gebrakht eynem fun di zin a toytn. Oyf morgn hot zikh der tsveyter zun gezegnt mitn foter un avekgegangen nekome nemen farn bruder. In a por teg arum hot men im oykh gebrakht a toytn, a tsehaktn oyf shtiker. Der foter hot nisht eyn trer farloyrn, nisht eyn vort gezogt vegn toyt fun zayne kinder. Er iz nor a gantsn tog geshtanen oyf di kni oyf zayn kavyor un mispalel geven. Oyfn tsveytn tog inderfri hot der genumen dem kinzhal in di tseyn un in di hent tsvey revolvern. Er iz aroysgekrokhen fun grobn un ruik avekgegangen ibern feld tsum grobn fun soyne. Derzeendik dos, zenen ale geven ershtoynt. Ven men hot fun di estraykhishe grobns derzen dem alten gruziner, velkher iz ruik gegangen tsu zey ibern ofenem feld, iz men dort oykh, aponim, geven shtark iberrasht. Nokhdem hot men genumen shisn inem altn. Nor di koyln hobn im nisht getrofn un er iz zikh gegangen ruik, vi frier, biz er hot dergreykht di grobns fun soyne un iz arayngeshprungen ahin. Vos er hot dort geton un tsi er hot tsayt

gehat nemen a velkhe es iz nekome far dem toyt fun zayne kinder, iz shver tsu zogn. Nor baynakht hobn di estraykher aroysgetrogn un avekgeleygt oyfn frayen feld zayn tsehaktn guf un derbay avekgeleygt nebn im zayn kinzhal. Dermit hobn zey oysgedrikt zeyer koved tsum heldnmut funm altn kemfer.

In zeyer oyffirung zenen geven riterishe shtrikhn fun di vilde tsaytn. Eynmol hot zeyers an'opteylung zikh arayngerisn in di grobns fun soyne. Di estraykher hobn gevorfn dos gever un oyfgehoybn di hend tsum tseykhn, az zey giben zikh unter. Ober di »vilde« hobn dos nisht farshtanen un nisht ongenumen.

--Tsulib vos varfn dos gever? Tsulib vos untergebn zikh? A shande!-- hobn zey oysgeshrien. Zey hobn derlangt di soldaten tsurik zeyer gever un genoyt zey shlogn zikh. Es farshteyt zikh, az bazigt hobn di »vilde« un oysgeshtokhn di fayndlekhe soldatn biz tsum letstn, ober in kamf zenen oykh etlekhe fun zey gefaln.

Baym farnemen a shtot, rekhenen di »vilde«, az alts, vos es gefint zikh in shtot, gehert zey. Un zey baroyben di shtot biz dem letstn fodem.

/

The Wild Division was important in the war. It consisted of Caucasians: Georgians, Chechens, and others... These half-wild troops accepted no form of discipline. They were devoted to their commander in chief and they stood out for their truly savage heroism. But they also excelled in barbaric cruelty toward the enemy and toward civilians, especially Jews. I heard many stories about their conduct in the war. Initially, they couldn't understand why civilians should be allowed to live...

One officer told me he had gone on reconnaissance with twenty Georgians from the Division. After sneaking over to enemy lines, they discovered two or three companies stationed there. The officer quietly ordered the soldiers to return undetected, but they insisted on attacking.

»Twenty men against two companies?« The officer was shocked and had to force them – practically with violence – to head back.

They were furious at his timidity and demanded that he be replaced.

Another officer told me that in his company there was a Chechen father with two sons. One day one son's corpse was brought back. The next day the second son said good-bye to his father and went off

to avenge his brother's death. Several days later they brought back his corpse too, hacked to pieces. The father didn't shed a single tear or utter a word about the death of his children. He simply knelt on his rug all day, praying. Early the next morning he put his dagger between his teeth and grabbed a revolver in each hand. Climbing out of the trench, he walked calmly across the open field toward the enemy trenches. The Russians were flabbergasted. And when the Austrians saw the old Georgian, calmly walking toward them over the open field, they were, it seems, greatly surprised. They started shooting but the man dodged the bullets, walking calmly as before, until he reached the enemy trenches and leaped in. It's hard to say what he did there and whether he had time to take his revenge for the death of his children. But late that night, the Austrians placed his mangled body in the field, with his dagger at his side, expressing their admiration for the old warrior's heroism.

In their conduct they followed a knightly code from a more savage time. Once a detachment tore into enemy trenches. The Austrians threw down their rifles and put up their hands in surrender, but the wild troops didn't understand and wouldn't accept this. »Why are you throwing down your weapons? Why are you surrendering? It's shameful!« they yelled. They handed the Austrians their rifles and forced the soldiers to fight. It goes without saying that the wild troops won, killing the enemy troops down to the last man, but they also lost a few of their men in the fight.[20]

Present in the phrase »a knightly code from a more savage time« is a typical Western admiration tempered with disdain for exotic peoples. Unlike the Russian troops, who were merely brutal, the Caucasian soldiers had a supposed ethics behind their brutality. Their behavior is still, in An-sky's presentation, to be contrasted sharply with that of Jews; and difference, as with the Russians, is constructed not only ethically, but ethnically. If the Russians are Europeans, then the Jews are Semitic, and better for it; if the Russians are barbaric Easterners, then the Jews are Europeans, and better for it. An-sky notes the Caucasian origins of the Wild Soldiers – they are wild, exotic, from the east, but they are essentially white, as they must be, since they are allied with the Russians, and so opposed to the Jews. The Jews, therefore, must be civilized, from

20 An-sky (see note 13), pp. 220–221; Neugroschel, ibid., pp. 108–109.

Europe, but essentially dark. This topsy-turvy calibration of ethnic and geographic identity attempts to maximize the reader's sympathy for the Jews and disdain for those who abused them by eschewing ethnography's presumed scientific rigor while maintaining its idiom.

An-sky was not only interested in stories produced by the war – he also collected standard folkloric fare, as he had before the War. In regions of the Hasidic heartland like Bukovina, this material consisted largely of Hasidic stories. I would like to treat in detail here what I read as the centerpiece of An-sky's book – the narration of a series of episodes in which the intertwining of literary and ethnographic tropes reaches its most complex level. In the town of Khorostkov, An-sky describes how an old woman burst in to a meeting he was holding with town officials, and announced her prestigious lineage: »Ikh bin R' Zusye Anipolyers an'eynikl un R' Leyvik Yitskhok Berditshevers an'ureynikl, fun der muters tsad shtam ikh fun Bal-Shem. In undzer mishpokhe zenen tsunoyfgeknipt zibetsn gute yidn un mit dem groysn Brodsken bin ikh a shlishe berevie!« (›I'm a granddaughter of Rabbi Zusye of Anipolye and a great-granddaughter of Rabbi Leyvi Yitskhik of Berditshev, and on my mother's side I'm a descendant of the Baal-Shem-Tov. Our family includes seventeen Rebbes, and I'm third cousins with the great rabbi of Brody!‹)[21] She succeeded in producing the opposite effect of the one she desired – An-sky cynically writes: »Staytsh, vos vil zi! Az m'shtamt fun azoy fil gedoylim hot men, farshteyt zikh, rekht oyf a gor bazundere shtitse. Az ikh hob ir geentfert, az far undz zenen nishto keyn meyukhosim, hot zi a vayle gekukt oyf mir farvundert, nokhdem a kvetsh geton mit di pleytses mitn hekhstn protest un iz aroysgegangen« (›Well, what did she want? If you're descended from so many notables, naturally you deserve special support. When I replied that we didn't go by illustrious ancestry, she glared at me for a while, then shrugged in supreme protest and walked out‹)[22]. Perhaps with reason, An-sky was not prepared to adopt the respect for lineage of the local Hasidic Jews. And though he seems not to have liked Hasidim, he certainly had a distinct liking for Hasidic stories. A few lines after deriding the elderly woman of noble lineage, An-sky describes how the town's cantor later approached him, and was immediately given aid, be-

21 S. An-sky: Gezamelṭe Shriften. In Fuftsehn Bender 6, p. 55; Neugroschel, ibid., p. 246.

22 An-sky, ibid., p. 56. Neugroschel, ibid., p. 246.

cause »Di shtitse, vos er hot gebetn, iz geven aza kleyne un aza rekhtfartike« (›the support he asked for was so minuscule and so justified‹)[23]. The gift did not, however, come without stipulation: An-sky the aid worker was working in concert with An-sky the ethnographer, immediately asking whether the cantor knew any Hasidic tales. To An-sky's delight, he did: »Un vi er hot dertseylt! Mit a hislayves, mit vunderlekhe detalen, vi an'ekhter dikhter. Yede mayse, vos er hot dertseylt, iz geven poshet a kinstler-verk« (›And what a storyteller he was! Filled with rapture, teeming with marvelous details like a true poet. Each tale he recounted was a work of art!‹). Haunting this exchange as in all of An-sky's other ethnographic endeavors, is the fear of loss: »Ikh hob gefilt an'emes'n tsar, vos ikh hob zey nisht gekont bukhshteblekh farshraybn« (›I felt true pain that I couldn't write them down word for word' he says of the stories‹). The joy of discovery is tempered by »true pain« caused by the ephemeral nature of the oral artifact and its impending loss—indeed, An-sky writes that he was only able to remember one of the cantor's stories. This story, however, confirmed his earlier assertion about the messianic nature of Jewish folktales during the War, as An-sky writes that all the cantor's stories were about the Messiah. In fact, »Ikh hob zikh shpeter ibertsaygt, az der gedank vegn meshiekhn hot shtark interesirt di eltere yidn in gants Galitsye .« (›Later on, I concluded that elderly Jews throughout Galicia were deeply interested in the Messiah‹).[24]

An-sky's evening seems to have been something of a sthetl pastiche, à la Fiddler on the Roof: after the excessively proud offspring of Rebbes and the storytelling cantor, an additional figure enters the scene:

> Beshas er iz gezesn un dertseylt, hot zikh hinter mir mit amol derhert a shtiler vaynender shpil fun a fidl. Geshpilt an'alten tif troyerikn nign. Ikh hob zikh umgekukt un derzen baym tir an'arumgerisenem, oysgehungertn un farbitertn yid fun a yor fuftsik, er hot geshpilt oyf an'alten oremen fidele. Un beyde hobn geveynt. Baym klezmer hobn zikh gegosn fun di oygn shtile trern un fun dem fidele hot zikh gegosn a shtiler, hartsraysnder geveyn.
>
> /
>
> While the cantor was sitting and telling his story, I suddenly heard a quiet, doleful violin emitting an ancient and deeply plaintive mel-

23 An-sky, ibid., p. 55; Neugroschel, ibid., p. 246.

24 An-sky, ibid., p. 56; Neugroschel, ibid.

> ody. I looked around and saw in the doorway a famished, tattered, embittered Jew in his fifties, playing an old, poor, violin. And both were weeping. Tears poured from the musicians eyes, and a quiet, heartrending cry poured from the fiddle.[25]

This sequence, true or not, is a ridiculous revue of sentimental figures, that were then, even though they may still actually have existed in some form or another, both nostalgic and archetypical. An-sky has cast these living people as tropes – a conceit enabled by the merging of the literary and ethnographic features in his writing. And for An-sky these figures were ethnographic sources in addition to being literary tropes. In describing the violinist, he transitions seamlessly from one mode to the other:

> Es iz geven zeyer rirend tsu hern un tsu zen, vi di fidl hot geveynt un vi bay dem hungerikn mentshn hobn zikh gegosn trern.
>
> Az ikh hob geforsht di verk fun folks-shafung, hob ikh zikh opgeshtelt oyf dem, vos in di folks lider un folks-mayses vert azoy oft geredt vegn klog un geveyn. »Hot men ongehoybn tsu veynen un tsu klogn«, »a yomer un a klog« u.a.v.
>
> /
>
> It was very touching to hear his violin weeping and to see the hungry man's tears.
>
> When I was engaged in ethnographic research, I had noticed that so many folk songs and folktales are full of grief and lament: »So they began to weep and wail,« »Woe and sorrow,« and so on.[26]

Although this passage is unambiguous in its depiction of An-sky's relationship to potential ethnographic subjects and sources, it is not as heartless as it may seem. An-sky continues, on the subject of the sorrowful folk-songs, that he »ho[t] shtendik gerekhent, az dos iz nor a poetisher oysdruk. Itst, in Galitsye , hob ikh zikh ibertsaygt, az dos iz a realer shtrikh. Ikh hob gezen vi mentshn bagisn zikh mit trern« ›had always seen this as merely a rhetorical figure. But now, in Galicia, I realized that it is true to life. I saw people »shedding torrents of tears««[27]. It is not his experience as an ethnographer that has enabled him to be more compassionate in his aid work, but the opposite: his experience as an aid worker

25 An-sky, ibid., pp. 56–57; Neugroschel, ibid., p. 247.
26 An-sky, ibid.; Neugroschel, ibid.
27 An-sky, ibid., p. 57; Neugroschel, ibid.

has provided him with the opportunity to elucidate a problem from his field work.

The intertwining of literary, humanitarian, and ethnographic concerns becomes deeply complicated in an episode quickly following the one just described. Still in the same town, Khorostkov, An-sky met the two owners of a Jewish antiquarian bookshop, Lipo Shvager and Rabbi Frenkel. An-sky describes their store as Galicia's largest for old and rare books and manuscripts. It was destroyed in the pogrom, and the owners had saved very little. What they did salvage An-sky says he took back to St. Petersburg. He then relates a story that Shvager told him: Shvager encountered the Rebbe of Kopetshinyets in a spa in Hamburg at the beginning of the War. Once the Russians had invaded Galicia, the Rebbe asked Shvager to go to Kopetshinyets to save a handwritten letter and an autograph by the Baal Shem Tov. These were obviously very rare, and were valued so highly that they warranted a trip into the war zone. An-sky writes that the Rebbe said to Shvager,

> ...for teykef umiyad in Kopetshinyets un rateve di briv. Oyb du vest nisht zayn bikhoyles umtsukern zikh, bahalt zey in a zikhern ort. Zolst visn, az in veg shteyen dir for fil sakones, du konst geharget vern fun a koyl, m'kon dikh umbrengen iber a bilbl, rakhmone litslan, ober di sakone tor dikh nisht meakev zayn oystsufirn di heylike shlikhes un rateven di briv.
>
> /
>
> ...please go to Kopetshinyets immediately and save these letters. If you're not able to come back here, store them in a safe place. You ought to know that your trip will be very perilous. You could be shot, or someone might kill you because of a rumor... but these dangers should not keep you from performing your sacred mission and saving those letters.[28]

Shvager asked the Rebbe about his property and other valuables, worth millions. The Rebbe responded, »Dos alts meg zikh farfaln geyn... nor dem Bal-Shems briv muzn geratevet zayn« (›All that stuff is expendable... but the Baal-Shem-Tov's letters must be saved‹).[29] Shvager made it to the town, but wasn't able to escape with the manuscripts, so he buried them deep in the basement of the Rebbe's house. Months later, after an

28 An-sky, ibid., p. 59; Neugroschl, ibid., 249.

29 An-sky, ibid, pp. 59–60; Neugroschel, ibid.

initial failure to retrieve the letters, Shvager finally found them, and saw that the writing had disappeared from the letter that the Baal-Shem-Tov wrote (although the autograph was still intact). After relating this story, An-sky writes:

> Dem emes zogndik, hob ikh nisht gor gegloybt der mayse. Ikh hob gerekhent, az dos iz eyne fun di geveynlekhe legendes, velkhe vern gring geshafen in aza mehume-tsayt. Derum hob ikh gebetn Shvagern, er zol mir vayzn di briv. Di briv hobn zikh gefunen in Kopetshinyets, bahalten in khadre-khadorim un Shvager hot nisht gevolt zey vayzn. Nor az mit a por vokhn shpeter hob ikh zikh mit im getrofn in Kopetshinyets un bin shtark tsugeshtanen tsu im, hot er, afile zeyer nisht gern, ayngeshtimt. Er hot gebrakht di briv in shul, zey zenen geven ayngeviklt in etlekhe papirn. Shvager hot mit a groysn erenfurkht, nisht onrirendik zey mitn hant, funandergeviklt. Ikh hob derzen tsvey zeyer alte, tsunoyfgeleygte boygelekh papir. Eyns iz geven bashribn fun ale zayten mit a dinem gedikhtn ksav... [iz] geven koym tsu bamerkn di untershrift mit sharfe lange eyntsike oysiyes: »Yisroel Bal-shem«. Der tsveyter, a halb farfoylter, (beyde briv zenen geshribn in yor 5513 [1753]), mit shvakhe flekn fun naskeyt oder trern, iz geven reyn, on a shpur fun oysiyes. Shvager hot gekukt oyf di briv mit a fartrakhtn mistishn blik un shtil aroysgeredt:
>
> --M'zogt, az di oysiyes zenen farshvundn fun naskeyt un mit khemishe mitlen kon men zey oyfshtelen... ober mir, khsidim, mir rekhenen andersh... gor andersh...
>
> /
>
> Frankly, I didn't put much stock in Shvager's tale. It was one of the usual legends that emerge during such tumultuous times. So I asked to see the letters. He said they were at the inner sanctum in Kopetshinyets and refused to show them to me. But when I met him there a few weeks later, I urged and prodded him, and he yielded, though very reluctantly. He brought the letters to the synagogue. They were wrapped in several sheets of paper. With great reverence he unfolded the letters without touching them directly. I saw two small sheets of ancient paper, both of them dated 5513 [1753]. One was covered on both sides with a dense and tiny handwriting... [with] a barely perceptible signature in long, sharp, single letters: »Yisroel Baal-Shem«. The second sheet, half decayed and with faint spots left by moisture or tears, was completely blank, with no trace of writing.

> Shvager, gazing at both letters with dreamy, mystical eyes, said: »I was told that the script vanished because of the dampness and that it can be chemically restored.... But we Hasidim have a different view....A very different view.«[30]

An-sky proceeds to provide his own interpretation of this story, but I will first pause here to parse what has already transpired. The Rebbe of Kopetshinyets sends Shvager on a mission, giving him the brief of an intrepid salvage ethnographer: »go... and save these letters... you ought to know that your trip will be very perilous... but these dangers should not keep you from performing your sacred mission and saving those letters.« It is the cultural value of the letters, not their monetary value that is of concern to the Rebbe – he tells Shvager not to try to save any of his property: »All that stuff is expendable... But the Baal Shem Tov's letters must be saved«[31]. Jewish law prohibits unnecessarily endangering of one's own life, and does not necessarily compel it in order to save a life. Accordingly, the Rebbe here has ascribed to these artifacts a value equal to, or perhaps greater than, that of a human life. Shvager's sacred mission' of salvage is worth his life. However it is neither the war nor the journey that proves to be of the greatest danger for Shvager. Instead, when Shvager goes to retrieve the letters and cannot find them, An-sky writes that »er iz shir nisht geshtorbn fun tsar« (›he almost died of shock‹)[32]. Although a hyperbole, it is the loss of the artifacts that is depicted as coming closest to killing him – salvage, even more than war, is a matter of life and death.

But the collector's work is not done – this was only An-sky's rendition of Shvager's story about his own salvage expedition, as it were. Now An-sky turns the story itself into an artifact, reasserting himself as the primary collector, writing: »Frankly, I didn't put much stock in Shvager's tale. It was one of the usual legends that emerge during such tumultuous times.« Like the earlier stories that An-sky collected, he categorized this as a newly minted folktale, with the difference that this folktale has something to say about the act of collecting itself. Moving from an external analysis back into a participatory mode, An-sky asked Shvager to see the letters. Shvager, now the native informant, his role

30 An-sky, ibid., pp. 60–61; Neugroschel, ibid., pp. 248–249.

31 An-sky, ibid., p. 249.

32 An-sky, ibid., p. 60; Neugroschel, ibid.

as collector having been taken up by An-sky, resists, protecting the religious mysteries that the ethnographer seeks, claiming they are in the »inner sanctum« of the Rebbe's court in Kopetshinyets. Shvager finally relents and displays the letters with, as Ansky writes, the »opgefloygene oysiyes« (›flown-away letters‹)[33], alluding to a story from the Talmud Bavli (Avodah Zarah 18a). This story is of great symbolic significance, and is reiterated in a martyrological elegy at the center of both the Tisha b'Av and Yom Kippur liturgies. It tells of Rabbi Chanina ben Teradion, whom the Romans wrapped in a Torah scroll as they burned him at the stake as punishment for teaching Torah. His students asked him what he saw in the midst of the flames, and he responded »The parchments are burning, but the letters are flying away.« The Baal-Shem's letters in turn reminded An-sky of a different scene, loaded with its own allusive weight: »...hob ikh mikh dermont on dem shtik aropgebrokhene lukhes, vos ikh hob gefunen in der khorever un gelesterter shul in Dembits. Oyf im zenen farblibn nor di verter: »tirtsakh«... »tinaf« (›I recalled the shard of the Ten Commandments that I had found at the profaned and shattered synagogue in Dembits. All that was left on the fragment were the words *kill* and *commit adultery*‹)[34]. This image, of course, recalls the shattered tablets of Moses. It is these two images—the broken tablets and the flying letters – that, writes An-sky, »summed up the life of the Galician Jews«[35]. These two iconic Jewish scenes are instances of major crisis in the transmission of the Torah, and, metonymically, in the survival of the Jewish people. They speak, therefore, to the same fundamental concern at play in An-sky's ethnographic and humanitarian aid journeys – survival and salvage. An-sky arrives at these two symbols by way of two stories of failed ethnographic salvage: a destroyed synagogue and a damaged letter. Elaborating on his reading of these two episodes, and reorienting them slightly, An-sky uses them to describe what was really at stake in the war; to track, in other words, the progression from ethnographic catastrophe to human catastrophe.

Earlier in the war,

di tragedye [iz] geven nokh an'oyserlekhe... es zenen untergeshnitn gevorn hunderter un toyzenter lebens, ruinirt gevorn farmegens,

33 An-sky, ibid., p. 61; Neugroschel, ibid., p. 250.

34 An-sky, ibid., Neugroschel, ibid.

35 Neugroschel, ibid.

> khorev gevorn groyse kulturele shatsn, ober der shturem hot nokh nisht ongerirt di tifenishn fun di neshome, nisht farnikhtet di mentshlekhe zelbstvirdikeyt... itst... di ale lebndike meysim zenen aroysgetrogn far mir shoyn nisht in geshtalt fun »tsebrokhene lukhes«, nor vi lukhes, fun velkhe es zenen »opgefloygen di oysiyes«; opgeton zikh dos hekhste heyliktum fun zelbstvirdikeyt...
>
> * * *
>
> the tragedy had still been purely external... hundreds and thousands of lives were cut short, fortunes destroyed, great cultural treasures wiped out. But the storm had not yet reached the depths of the soul, had not destroyed human self-worth... Now... all these living corpses trudged past me not as »shattered tablets« but as tablets from which the letters had flown away. These people had lost the supreme sanctity of human dignity.[36]

By means of these two instances of unsuccessful salvage and their refraction through their allusive origins back to their contemporary context, ethnography is finally turned to the service of humanity. Whereas the earlier suffering that An-sky had encountered offered him the opportunity to elucidate ethnographic problems or the means to produce folkloric material for collection, now the vector has been reversed – An-sky draws lessons about humanity from his work as a collector. It is precisely here, in the conjoining of a literary conceit and an ethnographic topos – of biblical allusion and the compulsion to salvage – that An-sky finds the clearest expression of his ethnographically inflected literary voice.

36 An-sky, ibid., pp. 62–63; Neugroschel, ibid., p. 251.

Samuel Spinner, Reisen zu den Juden: Literatur und die Suche nach Kultur zwischen den Weltkriegen

Als die Schriftsteller Arnold Zweig und Sammy Gronemann im Ersten Weltkrieg an die Ostfront kamen, erlebten sie zum ersten Mal Ostjuden in ihrem natürlichen Habitat. Die Werke, die aus diesen Erfahrungen entstanden, beinhalteten eine harsche Kritik am jüdischen Leben in Westeuropa, während sie das osteuropäische Judentum als besonders authentisch priesen.

Obwohl die Kritik am westeuropäischen Judentum längst Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung geworden ist, wurde der Diskurs der Authentizität nie mit einem anthropologischen Kontext in Verbindung gebracht, zum Beispiel mit Traditionen wie ethnographischen Reiseberichten, Museumsausstellungen und Völkerschauen.

Der anthropologische Zusammenhang kann jedoch erklären, warum zur gleichen Zeit in der jiddischsprachigen Welt ein Authentizitätsdiskurs entstand, der eindeutig nicht mit einer Kritik des Westjudentums korrelierte. Dies wird am Beispiel von S. An-sky deutlich, ein russischer Jude, dessen Reisen während des Ersten Weltkrieges wie bei Zweig und Gronemann zu einem literarischen Produkt führten: einem umfangreichen Bericht seiner Reisen zu jüdischen Gemeinden entlang der Ostfront, in dem er versucht Material von ethnographischem Interesse zu sichern.

Die ethnographische Orientierung, die diese Zwischenkriegstexte von deutschen und osteuropäischen Juden gemeinsam haben, ist der Anlass meines Vortrags, in dem ich die ethnographischen Tropen (z.B. Authentizität, Sammlung und »salvage«) beschreibe, die – mithilfe des literarischen Kunstgriffs der Reise – einen so wichtigen Teil der deutschen und jiddischen Literatur dieser Zeit ausmachen.

»Rimon-Milgroim«: Historical Evaluation of a Cultural Phenomenon[1]

Naomi Feuchtwanger-Sarig

> »Thy shoots are a park of pomegranates, with precious fruits...«
> (Song of Songs 4:13)

Introduction: The Nascence of a Jewish Arts Periodical

In 1994, Katharina Sabine Feil dedicated her dissertation to one of the pioneering scholars in Jewish art, Rachel Wischnitzer-Bernstein[2]. Her dissertation, entitled »A Scholar's Life: Rachel Wischnitzer and the Development of Jewish Art Scholarship in the 20th Century«, was submitted to the Jewish Theological Seminary of America in 1994[3]. In the introduction to her dissertation, Feil stated her main thesis: »More than any other scholar of the Twentieth Century, Wischnitzer was responsible for transforming the study of Jewish art into an accepted – and respected – discipline within the international academic community.« Her persistence and vision on the one hand, and her own studies that highlighted Jewish art on the other, were all the more pioneering in a period

1 This research was carried out during my term as Research Fellow at the Frankel Institute for Advanced Judaic Studies at the University of Michigan, Ann Arbor, in 2009/2010.

2 Minsk, April 14, 1885-New York, November 20, 1989. Rachel Wischnitzer began publishing under the name Wischnizer-Bernstein (Yiddish: Vischnitzer-Bernshtain), her married and maiden name. Later she used her married name only.

3 Katharina Sabine Feil: A Scholar's Life: Rachel Wischnitzer and the Development of Jewish Art Scholarship in the Twentieth Century. Ph.D. Dissertation, submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Hebrew Literature in Jewish History to the Jewish Theological Seminary of America, 1994 (CJH Dissertation Collection 7 M).

in which the question was posed time and again: »Y-a-t'il une peinture juive«, or in a broader sense: Does Jewish art exist?[4]

Wischnitzer, the »Doyenne of Historians of Jewish Art« in the eyes of one of her great admirers and followers, the late Bezalel Narkiss,[5] was a remarkable woman and scholar, who passed away at the age of 104 on November 20, 1989, 20 years ago.

The life of Rachel Wischnitzer-Bernstein is intimately related to one of the most interesting and challenging enterprises in the academic study of Jewish culture, literature and the visual arts that took place in Berlin in the early 1920s. At the time, Berlin played a significant role as staging post of Jewish émigré culture even though in the early 1920s Berlin had a population of more than 3 million of which a mere 210,000 were Jewish. And yet the small Jewish community was influential enough to shape modern intellectual concepts through its numerous literary and artistic venues.

The local thriving cultural scene attracted many writers in Hebrew and Yiddish, who came to Berlin from Eastern Europe and *Eretz Israel*.[6] Berlin became home – for a longer or shorter period – for authors

4 See, for example, the discourse that evolved from Adolphe Basler's rhetorical question in »Mercure de France« in 1925. Jewish art theory was debated at the time by other art historians as well. See Marina Dmitrieva-Einhorn: Kunstdiskurs in der jüdischen Press der Zwischenkriegszeit in Warschau, Kiew und Berlin. In: Susanne Marten-Finnis, Markus Winkler (Hg.): Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990. (Jüdische Presse. Kommunikationsgeschichte im europäischen Raum, 1: Selected papers presented at a conference entitled »The Jewish Press: Research in Progress in a European Perspective«, held at Queen's University, Belfast in May 2003) (Presse und Geschichte, 21). Bremen 2006, pp. 258–259. See further the more detailed article by Eva Frojmovic: Buber in Basle, Schlosser in Sarajevo, Wischnitzer in Weimar: The Politics of Writing about Medieval Jewish Art. In: Eva Frojmovic (ed.): Imaging the Self, Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period. London, Boston 2002, pp. 1–32.

5 Bezalel Narkiss: Rachel Wischnitzer, Doyenne of Historians of Jewish Art. In: Rachel Wischnitzer: From Dura to Rembrandt. Studies in the History of Art. Jerusalem 1990, pp. 9–25. See also the interview with Rachel Wischnitzer by Claire Richter Sherman: Rachel Wischnitzer: Pioneer Scholar of Jewish Art. In: Woman's Art Journal 1(2), 1989, pp. 42–46.

6 The cultural background of the literary Jewish activity and creativity in Berlin at the dawn of the twentieth century is illustrated in a number of articles by Delphine Bechtel, such as Les écrivains juifs allemands et la ›Volkskunde‹: culture, littérature et nationalism. In: Pardès; anthropologie, histoire, philosophie, literature 21, 1995,

such as Bialik, Tchernicovsky, David Frishman, Uri Zvi Greenberg, and many more. Others sought a venue there for publishing or contributing their literary production to Hebrew and Yiddish periodicals, all of which made Berlin a short-lived but vibrant microcosm of Jewish, mainly Yiddish literature.[7]

One of these contemporary Jewish publications was dedicated to art and culture. It appeared as a periodical named „Milgroim« in the Yiddish,[8] and »Rimon« in the Hebrew version. These were published in relatively small editions by the Rimon Publishing House,[9] established in Berlin and headed by Dr. Mark Wischnitzer.[10] »Rimon-Milgroim« was a magazine devoted to art in all its manifestations: painting, sculpture, music and theater.[11] As the colophon states, »special attention is devoted

pp. 105–114; Pardès: La Haskalah berlinoise. In: Jean Baumgarten [et al.] (eds.): Mille ans de cultures ashkénazes. [Paris] 1994, pp. 354–357; and Baumgarten: The Russian Jewish Intelligentsia and Modern Yiddish Culture. In: Michael Berkowitz (ed.): Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond. Leiden 2004, pp. 213–226. Delphine Bechtel: The Russian Jewish Intelligentsia and Modern Yiddish Culture. In: Michael Berkowitz (ed.): Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond. Leiden 2004, pp. 213–226.

7 The profile of the Yiddish literature published in Berlin in and around the 1920s is illustrated by Glenn S. Levine: Yiddish Publishing in Berlin 1919–1924. In: Leo Baeck Institute Yearbook 42, 1997, pp. 85–108, esp. 88–89.

8 The spelling, »Migroim«, was chosen by its editors, although in some studies it is referred to as »Milgroym«.

9 Replying to a question on this matter by David G. Roskies in Fall 1971, Rachel Wischnitzer recalled that the volumes of the periodicals were published »Only in the hundreds...Maybe one thousand.« See Francesco Melfi: A Rhetoric of Image and Word: The Magazine Milgroim/Rimon, 1922–1924 and the Jewish Search for Inclusivity, Ph.D. Dissertation, submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Hebrew Literature in Jewish History to the Jewish Theological Seminary of America 1996, p. 228.

10 Rimon Publishing House was not a prolific publisher, with a total of nine books, many in translation. The full list of these publications, mostly forthcoming, was incorporated in the issues of Rimon-Milgroim 1 and 2. See Levine (note 7), p. 96, A, Table 1, for the dates of publication of the books published by Rimon and a comparative list of publications in Yiddish in Berlin during the relevant period.

11 It was published by the Rimon Publishing Company – the Rimon-Verlag – established in Berlin and London by the Wishnitzers' and located at Hohenstaufenstraße 43, Berlin W30. A. Kogan, J. Paenson and Dr. M. Vischnitzer are registered as its »Directors« in an insert in the volumes of »Rimon-Milgroim«. The publishing house also issued a series of books on various topics in Jewish culture. These were ad-

to the artistic production of the Jews in the present and the past.« Its literary editors were Mark Vischnitzer and Moshe Kleinman,[12] and the art editor was the art-historian and critic Rachel Wischnitzer-Bernstein.[13] It contained contributions by various authors, some of whom were at the beginning of their artistic and literary careers. »Milgroim« and »Rimon« appeared between the years 1922 and 1924, during which only six issues were published. The essays on Jewish art, visual culture, Jewish folk-art and ethnography were ground-breaking, and some contain information on material artifacts that no longer exist. Sadly, this short-lived publication, which was established in 1922 and issued in Berlin, ceased to exist already in 1924, and issued a total of only 6 volumes.[14]

The impact of this pioneering endeavor was immense. The time and circumstances of its appearance were ripe; there had been earlier incentives in the work carried out by the Jewish Historical and Ethnographic Society which was inaugurated in St. Petersburg as early as in 1908, in which Marc Bernstein, among others, participated.[15] More specifically,

vertized in that same insert of each volume. For a full summary of the publications of the Rimon Publishing House, see Katharina S. Feil: Art Under Siege: The Art Scholarship of Rachel Wischnitzer in Berlin, 1921–1938. In: Leo Baeck Institute Yearbook 44, 1999, pp. 167–190, and 45, 2000, pp. 122–133, see p. 170, and n. 13.

12 Kleinman himself published an article entitled »On Exaggeration in Journalism« in Rimon 2, pp. 43–44. He later published three additional papers in Rimon 3, 1923, p. 40 and in Milgroim 3, 1923, pp. 46–48 and 5, pp. 25–26.

13 Rachel Wischnitzer's biography is covered by Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5).

14 Two volumes appeared in 1922, three in 1923, and only one in 1924 – far from the initial intention of the editors of the magazine(s) to publish bimonthly. A note appeared, for example, on p. V of volume 2 published in 1922, indicating that »The Magazine is published bimonthly in the format of the present issue.« A study of the historical background of the cultural milieu of the émigré intelligentsia from Eastern Europe – including Jews – residing in Berlin was carried out by Susanne Marten-Finnis, Igor Dukhan: Dream and Experiment. Time and Style in the 1920s, Berlin Émigré Magazines: »Zhar Ptitsa« and »Milgroim«. In: East European Jewish Affairs 35(2), Dec. 2005, pp. 225–244. It remains unclear to what extent Wischnitzer's own acquaintance with Jews involved in other fields of cultural-intellectual activity influenced the inclusion of their works in the volumes of »Rimon-Milgroim«. For example, was it her friendship with Shaul Tchernichovsky, whom she had met during her studies at the University of Heidelberg, which prompted him to contribute to »Rimon«?

15 For more on the forerunners of research into Jewish folk-art in Russia and their contribution to a »Jewish Art Renaissance« in the early twentieth century, see Benjamin

the history of »Rimon-Milgroim« must be seen in light of the cultural bloom in Post-World-War-I Berlin with its wealth of journals and publications, 34 of which were in Yiddish.[16]

The companion journals »Rimon« and »Milgroim«, which appeared in Hebrew and in Yiddish respectively, were journals dedicated to the arts (plural).[17] It was the emphasis laid on Jewish subject-matter and authorship by Jewish art historians and critics on general art that made »Rimon-Milgroim« unique.[18] The double periodical was similar to publications that emerged in the early twentieth century German Expressionist circles, such as »Der Sturm« or »Der Blaue Reiter«. Certainly well aware of this new trend and following the state-of-the-art model, Rachel Wischnitzer joined her husband,[19] Mark Wischnitzer,[20] and Baruch Krupnik (Karu)[21] as literary editors, with Moshe Kleinmann[22]

Nathans: On Russian-Jewish Historiography. In: Thomas Sanders (ed.): The Historiography of Imperial Russia. The Profession and Writing of History in a Multinational State. Armonk, New York 1999, pp. 397–432; as well as Seth Wolitz: The Jewish National Art Renaissance in Russia. In: Ruth Apter-Gabriel (ed.): Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art 1912–1928. Jerusalem 1987 (exhibition catalogue, The Israel Museum, 285), mainly pp. 24–26. For the Polish scene, see Itzik Nakhmen Gottesman: Defining the Yiddish Nation: the Jewish Folklorists of Poland. Detroit, Michigan 2003, pp. 75–110. See also Seth Wolitz: The Jewish National Art Renaissance in Russia. In: Ruth Apter-Gabriel (ed.): Tradition and Revolution, ibid., mainly pp. 24–26.

16 See Marten-Finnis, Dukhan (note 14), mainly p. 225.

17 The statement by the editors, on p. V of volume 2 of 1922, reads: »Rimon. A Hebrew illustrated magazine of art and letters... It will embrace the study, both retrospective and contemporary, of art in all its manifestations – painting, sculpture, music, theatre. Special attention will be devoted to the artistic production of the Jews in the present and past...«

18 This broad definition of the journals' scope enabled writers such as Franz Landsberger or Julius Meier-Graefe to introduce their scholarly study on topics ranging from Gothic art through Cézanne.

19 Rachel and Mark Wischnitzer had already collaborated on other literary productions while still in Russia. One example is the first issue of the »Istoria evreiskogo naroda«, delineating the history of the Jewish People, that appeared under the editorship of Mark and others, and which was designed by Rachel. See John Bolt: From the Pale of Settlement to the Reconstruction of the World. In: Apter-Gabriel (note 15), pp. 43–60.

20 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), of course, also refers briefly to the biography of Mark Wischnitzer, especially p. 15.

21 Krupnik, later Karu, (1899–1972), was a Hebrew writer, journalist, editor, and translator, who served on the editorial board of the German »Encyclopaedia Judaica« and

as translator into Hebrew as co-editor and David (or Dovid) Bergelson[23] and Der Nister as collaborative fiction editors, to found the periodical »Rimon-Milgroim« in Berlin[24]. Rachel Wischnitzer herself served as its art editor, while also contributing seven essays on diverse themes ranging from ancient to contemporary Jewish art.[25]

the Hebrew encyclopedia »Eshkol«. He joined the editorial board of *Rimon-Milgroim* in 1922 as associate editor with Mark Wischnitzer. See mainly Getzel Kresler: Leksikon haSifrut haIvrit baDorot haAharonim, [Merhavyah 1965–67], Vol. 2, 1967, pp. 794–795; Moshe Mevorakh: Anshei Ruach beYisra'el: Deyokna'ot Soferim. Tel Aviv 1956, p. 171.

22 The co-editor of the Hebrew »Rimon« as of volume 2 was Moshe Kleinman, who also edited »HaOlam« published by the Zionist Organisation.

23 On Bergelson (August 12, 1884–August 12, 1952), see mainly Joseph Sherman, Gennady Estraikh (eds.): David Bergelson: From Modernism to Socialist Realism. Sixth Mendel Friedman International Conference on Yiddish (Oxford, 2005). London 2007.

24 Rachel Wischnitzer had already arrived there in the summer of 1914, at the eve of World War I, while Mark joined her only several years later. She later lived there between 1921 and 1938. See Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 16–17. On Rachel Wischnitzer's life in Berlin in the years 1921–1938, see Feil (note 11). See also the brief summary of the publication by Menuha Gilboa: Rimon-Milgroim: An Unusual Arts Magazine in Hebrew and Yiddish 70 Years Ago. In: Qesher 14, Nov. 1993, p. 102–105.

25 Rachel Wischnitzer strove to embrace the entire scope of Jewish art, but also related non-Jewish art. The broad range of Wischnitzer's definition of Jewish art is hinted at in her article From my Archives. In: Journal of Jewish Art 6, 1979 (rep. in Rachel Wischnitzer [Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5], pp. 166–177), p. 6, where she says: »As art editor of »Rimon« and »Migroim« (Berlin, 1922–1924), I believe that I faithfully recorded the concerns of that time in promoting the discussion of Cézanne and Chagall, synagogue mosaics in Palestine, and a Babylonian cylinder.« Interestingly, illuminated manuscripts and iconography, to which she dedicated numerous publications, are completely absent from this brief statement. Her list of publications on Jewish art, »Jüdische Kunstgeschichtsschreibung«, published in Ismar Elbogen, Josef Meisel, Mark Wischnitzer (Hg.): Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag. Berlin 1930, pp. 76–81, covers a broad range of topics in the field. A full bibliography of Wischnitzer's oeuvre was compiled by Rochelle Weinstein: Rachel Wischnitzer: A Bibliography. In: Rachel Wischnitzer (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 180–187, comprising the remarkable total of 344 scholarly works.

Defining the Scope

In her autobiographical article »From my Archives«, which she wrote in 1979 at the age of 94, Rachel Wischnitzer reflected on Jewish art, declaring: »I have always regarded Jewish art as part of the general creative process molded inexorably by the times and the artist's personality, rather than by national characteristics.«[26] Her understanding of the place of Jewish art within the framework of general culture and art history as such evolved at a much earlier stage. Already in 1953, at a celebration of the thirtieth anniversary of »Rimon-Milgroim« organized by the Congress of Jewish Culture and the Jewish Museum of New York, she commented: »All too often Jewish art is dealt with as unique unto itself. We were a people among the peoples, a nation among the nations.«[27] The affirmation of this conviction may have been a principle that prompted her to place Jewish art at the focal point of Jewish public interest,[28] thereby joining her colleagues in giving birth to »Rimon-Milgroim«.[29]

The vision of the founding editors of this outstanding publication is remarkable. The history of »Rimon-Milgroim« and the personal biographies of its initiators and editors are closely linked, as are the prevailing circumstances that forged the cultural milieu of the time in general, and of the Jewish intelligentsia in particular.[30] It was a time of multinationality. People, ideas, ideals and cultural trends continuously crossed geographic boundaries, constantly re-defining and reshaping themselves,

26 Viewed from a different angle by Feil (note 11), p. 133, »Jewish art, according to Wischnitzer, was part of and yet apart from its surrounding culture, at times borrowing its forms but always filling those forms with distinctly Jewish contents«. See also Rachel Wischnitzer's own observation on the interrelation between art and history, in: Eine Selbst-Anzeige. In: Soncino Blätter. Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches 1, 1925, pp. 95–96.

27 Quoted in Feil (note 11), p. 171.

28 Notably, later in her article (p. 8), she declares: »illuminated Hebrew manuscripts were my chief concern«, although she was universally regarded mainly as an architectural historian and art critic – also by herself. See the compilation of publications on Jewish art, »Jüdische Kunstgeschichtsschreibung« (note 26).

29 Jewish art theory was of interest at the time to other art historians as well. See Dmitrieva-Einhorn (note 4), pp. 247–265, especially her evaluation of »Rimon-Milgroim«, pp. 254–265.

30 As noted by Feil (note 11), p. 168, albeit regarding the general wave of Russians seeking a new (cultural) home in Berlin, »Sociologically, emigration in those years consisted of mainly two groups: the upper class and the intelligentsia«.

examining their old traditions and exploring new terrain. The people who made »Rimon-Milgrom« were no different. They were examining their own identities through modernistic eyes, delineating their horizons. [31] Yet, while a number of scholars have already tried to place the periodical(s) within the framework of Jewish scholarship and as part of the cultural scene of the Russian émigré society in Berlin of the 1920s,[32] our goal is mainly to understand the motivation that led a group of intellectuals to such a daring, innovative venture. Perhaps even more challenging, however, is understanding what led to the ultimate demise of this publication.

Both questions seem to be intimately connected to the intended readership of the magazine(s), and as consequence the choice of the language – or languages – in which it was to be published. As observed by Feil, »Rimon/Milgroim clearly catered to a well-read and highly educated audience... Rimon/Milgroim was created to present high culture to an educated Jewish audience and to bring culture into Jewish homes in their own language.«[33] »We realized – according to Wischnitzer – that German, the language of Goethe, Schiller and Moses Mendelssohn was, after World War I, no longer the unifying cultural vehicle of the Jewish intelligentsia. We wanted to reach out to Jewish groups in America and the growing Jewish community in Palestine. Yiddish and Hebrew seemed to be indicated.«[34]

31 On the centrality of Yiddish to Eastern Jewry, and explaining the causes for the crisis in the Yiddish-speaking society, see Levine (Leo Baeck Institute Yearbook 42).

32 Beginning already in the seventeenth century with the »Dinstage un Fraitagische Kurantn«, published in Amsterdam in 1686–1687, Jewish press in various languages was more or less prominent all over Europe, including Holland, Germany, Rumania, Hungary, Russia, and other centers of Jewish cultural activity. Particularly on the local, contemporary level of Berlin in the 1920, »Rimon-Milgroim« was not conceived *ex nihilo*. The thriving Russian-Jewish community residing in Berlin published three daily newspapers and five weeklies, further nurturing its cultural enclave with its own theaters and bookstores. Intellectual interaction took place in the city's literary cafés, notably the »Leon«. On the cultural scene in Jewish-Russian Berlin see Otto Friedrich: Before the Deluge: A Portrait of Berlin in the 1920s. New York 1972, and – seen over a broader timeline – Robert Williams: Culture in Exile: Russian Émigrés in Germany, 1881–1941. Ithaca, London 1972. See also Leo and Renate Fuks: Yiddish Publishing Activities in the Weimar Republic, 1920–1924. In: Leo Baeck Institute Year Book 33, 1988, pp. 417–434.

33 Feil (note 11), p. 170.

34 Wischnitzer 1979 (note 25), p. 7; Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5),

Rachel Wischnitzer's first contribution to be published in „Rimon-Milgroim« was interestingly also the opening article in volume 1 of the respective journals.[35] Wishnitzer's appraisal of the interaction between traditional, mainly Jewish folk art, nationalism and modern Jewish art is revealed for the first time. Her ideas are already fully developed and confident. It is in the awareness of »unity« of the Jewish people and connection to the Jewish past that she attributes modern and contemporary manifestations of creativity in visual art. »The initial enthusiasm of Chagall, Rybak and others arose from these wall paintings [in the synagogues of Eastern Europe]. What they saw here engendered their entire creation and gave a free rein to their feelings,« she said, in the article entitled »Modern Art and Our Generation«.[36]

In another article, Wischnitzer addressed the cultural and historical background of the growing importance – or relevance – of manifestations of Jewish art to a larger spectrum of interested Jewish intellectuals. She regarded the contribution of Jewish artists as constructive, or even crucial, to the gradually increasing interest in Jewish visual representational art. In making leading artists aware of the phenomenon of the art of the painted synagogues in Eastern Europe at the dawn of the twentieth century, however, her vantage point may have been too emphatic

p. 18. Wischnitzer herself did not write in either of these languages. Her contributions to »Rimon-Milgroim« were translated from the original German by Baruch Krupnik to suit the official languages of the publications. On Yiddish periodicals in Berlin in the 1920s as a cultural phenomenon, see Susanne Marten-Finnis, Heather Valencia: Sprachinseln: jiddische Publizistik in London, Wilna und Berlin, 1880–1930 (=Lebenswelten osteuropäischer Juden, 4). Köln 1999. Other presses published in Hebrew and in Russian to serve the broad needs, interests and language preferences of the large émigré community of Russian Jews, as described by Feil (note 11), mainly pp. 168–170. See also Arthur Tilo Alt: The Berlin Milgroim Group and Modernism. In: Yiddish 6, No. 1, 1985, pp. 33–44. The contemporary ideological strife between the Yiddishists and the Hebraicists and the stance taken by the editors of »Rimon-Milgroim« on that issue is described by Feil (note 11), pp. 173–174.

35 Altogether Wischnitzer published a total of nine articles in the periodical during its existence, contributing to each volume. In addition to these, she joined other authors in three other publications in vols. 4 and 5.

36 Pondering the impact of this »national feeling«, in Rimon 1, p. 4, she expressed her firm belief that only an artist who is part of a living people can create an art that expresses national unity and that is founded on the common past. The article was published also in »Milgroim« of that same year, pp. 2–7.

37 Wischnitzer explicitly states that »It is significant, however, that not until artists

and monolithic.[37] The interest in Jewish folk art with which Wischnitzer was associated was part of a new interest in Jewish ethnography in all its manifestations, whose main protagonist was S. Ansky.[38]

A similar view is expressed in the words of Eliezer Lissitzky in his article »The Synagogue of Mohilev. Reminiscences«, published in 1923 in »Rimon« volume 3.[39] Calling the emerging Jewish artists of Eastern Europe »pioneers«, he says: »We, holding a pencil and a paintbrush, immediately began analyzing not only the nature surrounding us, but also ourselves. What and who are we? What is our place among the nations? What is our culture? And what should our art be?... Self-searching... we strove to look into the old mirror, to grasp ourselves through what is called ›folk culture‹.«[40]

Although one should not overestimate the role of figures like Ansky, Struck, Lissitzky, Rybak and Chagall in promoting the awareness of these paintings not as representations of some lesser folk-art, but as worthy works of art in the full sense of the word,[41] their work may by no means be seen as the discovery of Jewish art, but rather as its reappraisal, appropriation, and redefinition.[42] Thus, by quoting Chagall's probably

such as Lissitzki, Ryback and Chagall had become aware of the old synagogue folk art did it reach wider circles of the Jewish intelligentsia.« In her article The Wise Men of Worms. In: The Reconstructionist 25(9), June 15, 1959, p. 9.

38 On Ansky and the Jewish Ethnographic Society, from an art history perspective, see mainly the exhibition catalogue Tracing An-Sky: Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. Zwolle 1992–1994. The exhibition was co-organized by the Joods Historisch Museum, Amsterdam, and the State Ethnographic Museum, St. Petersburg.

39 Pp. 9–12, and pp. 9–13 in »Milgroim« of that same year.

40 E. L. [Eliezer Lissitzky]: The Synagogue of Mohilev. Reminiscences. In: Rimon 3, 1923, p. 9. Later, on the same page Lissitzky uses much different terminology when appraising the artwork of the Mohilev synagogue: »This is the fruit of high art.« The parallel article appeared in Milgroim of that same year, pp. 9–13.

41 Lissitzky is, however, also apologetic in his quest to prove Jewish art worthy of acknowledgement. His aforementioned (n. 41) article in Rimon and in Milgroim 3, p. 35 is, in many ways, an attempt to make his point. To a great extent, his view can be summarized in his own words toward the conclusion of the article: »We are a cultured people. Only elegant pedigree papers are wanting.«

42 Such a view is explicit in the chapter heading »The Discovery of Jewish Folk Art« in: Avram Kampf: Jewish Experience in the Art of the Twentieth Century, South Hadley, Massachusetts 1984, p. 17. Further information on the activities of these early attempts to collect and preserve the Jewish cultural is on pp. 17–23.

fictive affinity with Hayyim Segal of Sluzk, the artist of the Mohilev and Kopys synagogues – his »distant ancestor« in his own words – Wischnitzer, too, legitimized folk as part of the Jewish visual culture: »When Chagall called the painter of the Mohilev synagogue, Hayyim Segal, his ›distant ancestor‹ – and he meant blood relationship – a more than poetic link seemed to be established between folk art and the ›fine arts‹ of the day«.[43] This was to be her ideology as art editor of »Rimon-Milgroim«.[44]

The Inevitable End

The need to define the scope of the nascent publication, »Rimon-Milgroim«, was one of the stumbling-blocks that led to its demise. Although the persons who were active in creating – and later setting – the editorial tune of the publication were personally engaged in varied fields of Jewish cultural creativity and naturally propagated these specific fields of interest, there must have been undertones that set many opposing forces in motion. Rachel Wischnitzer clearly played a decisive role in the choice of subject-matter for the journal, extending far beyond the traditional role of an art-editor. In her opinion, »Rimon-Milgroim« was to act as catalyst for shaping an »art-educated public«. But what was her definition of »art«?

In an intriguing statement, entitled »Eine Selbst-Anzeige« (»self-indictment«), she sketched what would have been the blueprint of a forthcoming volume, paradoxically published in the first volume of »Soncino-Blätter« that appeared in 1925, after »Rimon-Milgroim« had already ceased to exist.[45] Concisely describing the journal, her ideas are crystal clear. Through »Rimon-Milgroim« she hoped to arouse public interest specifically in Jewish painting and sculpture and to educate all lev-

43 Wischnitzer (The Wise Men of Worms, note 37), p. 12.

44 The extent to which the inclusion of some early works by Chagall and other Jewish artists then making their debut within the pages of »Rimon-Milgroim« promoted their respective careers exceeds the scope of this paper. Some relevant remarks can be found in Rachel Wischnitzer, Berlin, the Early 1920s. In: Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 164–165.

45 See note 27.

els within Jewish society of its understanding and appreciation.[46] To be sure, her words made no mention of promoting other fields of art such as literature, music or theater![47] In a concluding statement in this same article her ideology becomes even clearer. It was her declared belief that »Rimon-Milgroim« was ideologically conceived primarily as a magazine of Jewish visual art, in which literature would play a secondary role.[48]

Yet the content of the magazines was not confined to Jewish art as such. The editors – mainly Rachel Wischnitzer – were open to contributions from other realms of art history as well. There were themes such as Chinese art,[49] the art and biography of Leonardo da Vinci,[50] or Paul Cezanne.[51] The same holds true for other manifestations of Jewish art and culture, mainly literature.[52] In an interview with David G. Roskies which took place in her home in the Fall of 1971, Rachel Wischnitzer reinforced this stance, saying: »Rimon‹ was not meant to be just a Jew-

46 Thus, »Bevor aber zu einer systematischen Herausgabe von Faksimile-Ausgaben der kostbaren illuminierten Handschriften und zu anderen großangelegten Untersuchungen geschritten werden kann, muß das künstlerische Interesse des jüdischen Publikums erst geweckt werden. Der Rimon-Verlag wurde zwangsläufig vor die Aufgabe gestellt, eine Kunstzeitschrift zu gründen, die den Boden zur Aufnahme kunstwissenschaftlicher Arbeit bereiten würde. Der Rimon und die jiddische Parallelausgabe, der Milgroim, sollten als Pfadfinder in die Welt hinauswandern, um die verschiedenen Schichten und Lagerungen des jüdischen Volkstums zu erfassen.« Op. cit.

47 In fact, the sole contribution on Jewish music that was published in »Rimon-Milgroim« was by A. Z. Idelson: Jewish Music in its National Aspect, published solely in Rimon 5, 1924, pp. 5–30. Notably, the article was never printed in the Yiddish counterpart, »Milgroim«. Interestingly, Melfi has created no category for Jewish music in his Appendix B: Subject Index, although Idelson's article is listed in Appendix A: Author Index, p. 205, under the letter J.

48 »Angesichts der speziell werberischen Aufgabe der Zeitschrift, in recht weit gezogenen Kreisen Kunstinteressen zu erzeugen, schien es nicht angebracht, die kunstwissenschaftliche Betrachtung von anderen Geistesgebieten zu isolieren: so wurde seine Zeitschrift für Kunst an erster Stelle, aber auch für Literatur.« Op. cit. (Soncino Blätter), p. 96.

49 W. Kohn: Chinese Painting. In: Rimon 5, 1923, pp. 13–17 and a parallel article in Milgroim, pp. 13–16.

50 O. Pevsner-Schatz: Leonardo da Vinci. A Biographical Study. In: Rimon 4, 1923, pp. 20–5 and that same year's Milgroim, pp. 19–26.

51 J. Maier-Graefe: Cezanne and His Work. In: Rimon 1, 1922, pp. 7–11, and a parallel article in Milgroim, pp. 8–15.

52 Such as works by Hugo von Hofmansthal (Milgroim 6, 1924, p. 7), or Vladimir Korolenko (Rimon 1, 1922, p. 13).

ish art journal – because we wanted the Jewish public to learn something about art in general. You can't consider Jewish art as something isolated. It had to be assimilated...«[53]

Things were by no means simple when it came to formulating the goals of »Rimon-Milgroim«. Other protagonists of the periodical – founders and editors – saw in it an opportunity to propagate the arts in the general sense of the term, with a pronounced emphasis on literature. A leading figure who hoped to take part in reshaping a modern Jewish-Yiddish literary expression was the Yiddish prose writer David Bergelson.[54] Seeking an »autonomous secular culture by which modern Jews, in search of emancipation without assimilation, could define their national identity,« he became a cultural activist in Russia.[55] Yet history took a different course. Disenchanted by his attempts to create a thriving Yiddish center in Russia,[56] Bergelson hoped to find a new intellectual life in Weimar Berlin – a cultural Mecca at the time – [57] where he hoped to establish a periodical in Yiddish.[58]

53 Cited by Melfi (note 9), Appendix D, p. 226.

54 Okhrimovo/Sarna, 1884–Moscow, 1952.

55 Joseph Sherman: Religious Tradition and Secular Radicalism: David Bergelson in Berlin, 1922. In: Midstream 54, 4, July–August 2008, p. 35.

56 Bergelson was very active in Jewish cultural circles and one of the founding directors of the Kultur Lige, established in Kiev immediately after the Russian Revolution. On Bergelson, see Sherman, Estraich (David Bergelson: From Modernism). A similar »renaissance« evolved in other manifestations of culture and the visual art as part of a wider movement that sought to re-define Jewish national art in a modern world. The broad phenomenon was described in various contributions to the exhibition catalogue by Ruth Apter-Gabriel (note 15).

57 Berlin of the 1920s was somewhat similar to St. Petersburg of the 1910s, serving as a center for the Jewish intelligentsia. The cultural background of Berlin in the 1920s is extensively discussed by Marten-Finnis, Dukhan (note 14), pp. 225–244. See also Delphine Bechtel: Babylon or Jerusalem: Berlin as Center of Jewish Modernism in the 1920s. In: Dagmar C.G. Lorenz, Gabriele Weinberger (eds.): Insiders and Outsiders; Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria, Detroit 1994, pp. 116–123; and Bechtel: Jiddische Literatur und Kultur in Berlin im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt; Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, pp. 85–95.

58 Sherman further discusses Bergelson's activities as a writer and his stance vis-à-vis the political atmosphere in Bolshevik Russia (Religious Tradition and Secular Religious).

Resonating to the initiative of the Jewish cultural elite in Berlin, yet perhaps to a no lesser degree in quest for an organ in which to publish his own writings, Bergelson joined the editorial board of the nascent »Rimon-Milgroim« both as one of its literary editors and contributor of his own literature and art.[59] Shortly after the first issue was published, Bergelson, along with his friend and co-editor, Der Nister (Pinchas Kahanovitsch, 1884–1950), resigned from their official roles in »Rimon-Milgroim«. According to Joseph Sherman, they were »alarmed by the fierceness with which they were assailed for having joined what were denounced as ›the forces of reaction‹, unable to reconcile their own sense of personal displacement with the Wischnitzers' conservative insistence on Jewish national unity, and unwilling to sever ties with colleagues in Soviet Yiddish centers...«[60] Dissociating themselves from their former literary haven, they publicly proclaimed their contacts with »Milgroim« and its editors severed in the third volume of »Strom 3«, published in 1922, in a short note addressed mainly to their pro-Soviet colleagues.[61]

Personal and ideological disagreements among the editors of »Rimon-Milgroim« were only one factor that rendered it such a briefly flickering episode in the history of Jewish cultural creativity. Printed on high-quality paper with superb color reproductions and masterly captions and embellishments, it was an outstanding work of art in itself. Yet post-war Germany was experiencing financial hardships that were a factor in the discontinuation of the publication. Reflecting on the course of events, with no outspoken anguish or poignancy, Rachel Wischnizer writes much later in retrospect: »The 6th issue of ›Rimon-Milgroim‹ (1924) was to be the last. The inflation in Germany had stopped, and with the dollars we received for copies sold in the U.S. losing their astronomical value, the magazines had to be discontinued.«[62] Summarizing the short-lived episode of »Rimon-Milgroim« in writing, the editors ap-

59 See his contribution At the Beginning of November 1919. A Sketch. In: Milgroim 1, 1922, pp. 25–26, and his illustration Onheyb Kislev 5769 in that same issue. The article did not appear in Hebrew in Rimon.

60 Loc. cit. The ideological clash between Bergelson and Der Nister and the editors of »Rimon-Milgroim« and the cultural atmosphere that hovered in the background are discussed by Melfi (note 9), pp.79–94.

61 Strom 3, 1922, appended to p. 83. The translated text of their one-line message is included in Sherman (note 55), p. 8.

62 Wischnitzer (Soncino Blätter. Beiträge), p. 10.

pended a list of the articles that had appeared in its respective volumes at the end of volume 6. In a sense, this served as the magazine's own necrology. The impact of the inflation in Germany was not the only negative financial factor. Initially supported – in more ways than one – by Ilya Paenson,[63] the periodicals ceased to have a sponsor when he withdrew his support after the second volume of »Rimon-Milgroim« appeared.[64]

To be sure, the message was written on the wall from the start, if not explicitly inscribed on it. A note to the potential readers of the Hebrew »Rimon« reads as follows: »The issues of ›Rimon‹ and ›Milgroim‹ are being sold to individuals in all the large Hebrew bookstores. Due to the daily fluctuating rates of exchange no subscription can be made in countries with a low value [currency]. Whoever wishes to receive the issues regularly is requested to send a certain amount [of money] and we will deduct upon each dispatch the fee of the volume from it, or they should please send us a message in writing that they wish to receive the issue by means of deferred payment.«[65]

On a more practical level, correspondence between various leading persons in the cultural scene reveals mismanagement and disorder in issues of maintaining »Rimon-Milgroim«. On September 25, 1922, the poet and journalist Elyohu-Khaim Sheps, alias A. Almi, sent a letter addressed to Dr. Mark Wischnitzer on a letterhead of »The Eagle Publishing Company, Limited,« of Canada, »publishers of the first and largest Jewish daily in the Dominion«.[66] After complimenting the edito-

63 Paenson, known also by his Hebrew given names Isaak Iosif, was born in Riga in 1898 and was in 1938 by the Stalinist Regime. On his role in the nascence of »Rimon-Milgroim« see Wischnitzer 1979 (note 25), p. 6.

64 Whether or not this had to do with the fact that as of issue 3 of »Rimon-Milgroim« the covers tended to be less elaborate and polychromatic remains a conjecture. See, however, Melfi (note 9), pp. 162–172.

65 Vols. 1 and 2 contain the following inscription in full on p. II Later, this inscription appeared in a shortened version in vol. 3, and ceased to appear subsequently. The parallel inscription in English appeared on p. V of the same volume and bears a slightly modified text: »...Copies of the RIMON and MILGROIM are obtainable at the principal bookshops and in all Jewish bookstores. Remittances should be sent by cheque or postal order and made out to the order of THE RIMON PUBLISHING COMPANY...« Ensuing volumes of »Rimon-Milgroim« did not include this inscription.

66 The letter is kept in the Mark Wischnitzer archive of the Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History in New York, file no. 676, box 1.

rial board for the superb new publication of »Milgroim«, Almi requests to be sent the first issue as well as ensuing future issues of the journal as »honorarium« for some poems from his own pen that he is offering for inclusion in a forthcoming volume.

One should also carefully consider the appraisal of Joseph Sherman of the cultural »Rimon-Milgroim« venture. To use his own words, »This was a highbrow, lavishly illustrated Yiddish periodical,[67] with a Hebrew counterpart entitled ›Rimon‹, edited and published in Berlin that aimed to heal the breach created by divisive Yiddish-Hebrew language politics in the process of drawing Jews towards an appreciation of Western high culture.«[68]

Sherman is pointing his finger to some of the major factors that may well have led to the downfall and discontinuation of what at the onset could have been not only an inspiring promise but also a great success on the cultural stage of the Jewish intelligentsia in respect to target readership, content, language, and visual format.

Let us consider the target readership of the joint venture, »Rimon-Milgroim«. Apparently the editors of the periodical(s) aimed at a broad readership of Jewish intellectuals in the newly formed Bolshevik Soviet Union and other communities in Eastern Europe, whose culture was deeply embedded in traditional »shtettel« traditions on the one hand and in current trends of a search for a new Jewish identity within the local society on the other. To quote Narkiss, »At the time, the ›enlightened‹ Jews were divided among three opposing groups: the first were the supporters of the more nationalistic aspect of the Enlightenment, namely the revival of the Hebrew language and the ensuing Zionist movement; the second were those who became entirely assimilated into the Euro-

67 Rachel Wischnitzer herself was influential in creating the visual appearance of the Hebrew titles used throughout the periodical by providing samples of script from medieval Hebrew illuminated manuscripts for the graphic artist Franciska Baruch, who was responsible for the Hebrew lettering of »Rimon-Milgroim«. See Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 18. According to Rachel Wischnitzer, p. 8, the actual layout and format of the volumes were influenced by the Russian art magazine »Jar Ptitza«, and, in fact, the first volumes of »Rimon-Milgroim« were published by Alexander Kagan, who was the producer of »Jar Ptitza«.

68 Op. cit., 35. A similar readership was aimed at for another contemporary Russian-language periodical »Zhar Ptista« issued in Berlin. Both »Zhar Ptista« and the Hebrew-Yiddish »Rimon-Milgroim« were launched by Aleksander Eduardovich Kogan, resulting in a similarity in layout and visual preferences.

pean way of life, retaining only some traditional Jewish cultural traits, such as the use of some religious festival customs; while the third were Yiddishists, who saw Yiddish as an East European *lingua franca* and the focus of Jewish life.«[69]

While it was probably not the second group mentioned by Narkiss which »Rimon-Milgroim« targeted, the two other components of East European Jewry most definitely were. The schism between these two groups can best be exemplified by the personal involvement of Bergelson and Der Nister with »Rimon-Milgroim«. The Jews in that part of the world were not a uniform group of intellectuals sharing the same goals, interests, and understanding of their Jewishness (much less ideology) in their religious and national identity. Neither were the American Jews, many of whom were émigrés from Eastern Europe, members of both the blue- and – to a lesser extent – white-collars. Once again, their feelings towards their respective homelands and the traditions they left behind in the East were ambivalent to say the least. »Rimon-Milgroim« struck this very chord, and reminded some of their past, from which they had tried to detach themselves, attempting to become an integral part of American society, while others had created a physical and mental »shtettel« of past times in the »New World«. And then there was the Jewish community in Palestine, exploring a sense of collectivity with other ethnic groups of Jews from Oriental and Sephardi cultures while struggling with a climate too hot and harsh to leave room for any intellectual inspiration, and while coming to terms with the Ottoman ruler and Arab fraction of the local dwellers of the land. One would naturally seek a common denominator in these very diverse societies, defined by Rachel Wischnitzer as the target readership of »Rimon-Milgroim«.[70] Apparently, the editors with their attempt to inaugurate a literary organ encompassing Jewish arts at large was doomed to failure from the start.

Limiting their scope to the eastern and western Ashkenazi intelligentsia, it seems that the schism between the Yiddishists and the Hebraists, the leaders of the Jewish cultural *avant-garde*, was too deep to

69 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 10. The battle went far beyond the technical question of language. It was all about culture of the Jews in a »new era«. See further Malgorzata Maksymiak-Fugmann: Zionistische Identitäten um 1900: Ein „Kulturkampf» zwischen Ost und West. In: Marten-Finnis, Winkler (note 4), pp. 167–178.

70 Wischnitzer 1979 (note 25), p. 7.

overcome.[71] Aiming to placate both worlds, they opted not to take an active stand where it may have been imperative to make a clear cultural – perhaps also political – statement, or to attempt an open dialogue on the language issue. »Neither the Hebrew ›Rimon‹ nor the Yiddish ›Milgroim‹ are party or clique organs«, stated Wischnitzer.[72] However, in the turbulence of the Jewish quest for a modernist self-definition, the result was markedly different from the original intention: the editors of »Rimon-Milgroim« ultimately alienated both opposing parties, thereby undermining their own success.[73] »Without proclaiming a political manifesto, ›Rimon/Milgroim‹ was meant to redefine Jewish identity and widen the view of Jewish culture by providing scholarly essays along with poetry and decorative graphics... the Wischnitzers specifically tried to address a Jewish audience by using the language of aestheticism and academia rather than the rhetoric of political radicalism.« This proclaimed low-key neutrality was premature or – at best – irrelevant in the cultural scene of Berlin in the 1920s. As a matter of fact, from the beginning the leading protagonists of »Rimon-Milgroim«, the Wischnitzers, did not create two identical journals. The content of the respective publications were adjusted to fit their target audience especially in respect to the literary content.

A Literary Post-Mortem of a Journal

»Rimon-Milgrom« did not enjoy the longevity it deserved. Its editors had high aspirations that could not under the circumstances come to fruition and sustain high standards for the long term. The subtitle of »Rimon« in its English rendering reads »A Hebrew Illustrated Magazine of Art

71 Note especially the grave opposition to »Rimon-Milgroim« expressed by the editors and supporters of the Yiddish periodical »Khalyastre«, as described by Seth Wolitz: Die Khalyastre: The Yiddish Modernist Movement in Poland. An Overview. In: Yiddish 4(3), 1981, pp. 5–19.

72 »Weder der hebräische Rimon, noch der jiddische Milgroim sind Partei- oder Cliquenorgane.« Wischnitzer (Eine Selbst-Anzeige, note 26), p. 96.

73 The course of events proved radicalism, too, to be wrong. The stern ideology of the propagators of »Khalyastre«, to mention one example, was inapt for its time, as described by Seth L. Wolitz: Between Folk and Freedom: the Failure of the Yiddish Modernist Movement in Poland. In: Yiddish 8(1), 1991, pp. 25–51.

and Letters«, further stating that »The Magazine is published bimonthly in the format of the present issue. It will embrace the study, both retrospective and contemporary, of art in all its manifestations – painting, sculpture, music, theatre. Special attention will be devoted to the artistic production of the Jews in the present and past. Each number will contain some 25–30 colored and black and white illustrations. The literary section includes fiction, poetry, and critical and philosophical essays«.[74] The subtitle of »Milgroim« is »A Yiddish Illustrated Magazine of Arts and Letters.« Written below the subtitle, the following inscription is found: »The Magazine is of the same size and character as RIMON, but differs in literary content.«

These two inscriptions, too often overlooked, represent the standards that the editors aspired to maintain, and the scope and range of unfulfilled promises that hampered the publication from the beginning. While it was the stated intention of its editors to publish it on a bimonthly basis, alone the paucity of material submitted for publication must have doomed both »Rimon« and »Milgroim« to a mere six issues between 1922 and 1924.[75]

The existing correspondence in the archive of Mark Wischnitzer can hardly be considered conclusively instructive simply because it represents only a fraction of the vast material that once existed. Hardships and relocations from St. Petersburg to London, Berlin, Paris, and New York via Portugal took their toll on a large part of the documents. Moreover, the Mark Wischnitzer archive, presently kept at the YIVO Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History in New York,[76] contains almost exclusively letters that were addressed to him, and not those that he wrote himself. Moreover, despite his position within the hierarchy of the editorial board of the magazine, potential contributors to »Rimon-Milgroim« often did not approach him, but rather either Rachel

74 A similar text appeared in Hebrew and Yiddish, with slight variations.

75 See also Melfi (note 9), pp. 6–8.

76 File no. 676, box 1. It is not clear what fate befell the archive that was formerly kept by Rachel Wischnitzer in her home in New York. Some of the documents referred to in 1971 by Shlomo Eidelberg: Zikhronot Nishkakhim (Forgotten Memories. From the Archive of Dr. Mordekhai Wischnitzer z«l). In: Charles Berlin (ed.): Studies in Jewish Bibliography History and Literature in Honor of I. Edward Kiev, New York 1971, pp. 9–11 – Hebrew section are apparently missing from the archive in its present location, at YIVO, New York.

Wischnitzer in her capacity of art editor, or other co-editors whose archives are no longer traceable. Nevertheless, from what we have it is clear that writers, poets, and artists offered contributions for publication to what seemed to them a distinguished, leading *avant-garde* periodical of Jewish arts. While some were already well established in their careers and were acknowledged and acclaimed, others were seeking to make a début in their respective careers on its pages. One interesting instance is seen in a letter sent in February of 1925 to the editors of »Rimon« by Simha (Alter) Ben-Zion Gutman – a Hebrew writer and educator who wrote under the pen name *S. Ben Zion*. Already a well known figure in the Hebrew literary scene, he is submitting six of his sonnets for publication instead of the requested novel, while adding a *post scriptum*, in which he introduces his son, the emerging artist Nahum Gutman, adding: »If you permit a father to speak for his own son, I testify that he has a real talent.«[77] The young artist was then known mainly as a children's illustrator. Making his art known through its inclusion in »Rimon-Milgroim« could have gained him international exposure. This plea is especially surprising in light of the fact that Nahum Gutman himself had already assumed his own contacts with Dr. Wischnitzer earlier on. Paving his way as an artist of Biblical themes he appended two different photos of his sculpture »Job and his Three Friends« for publication, adding that he would like to discuss the possibility to publish additional material with Wischnitzer at his forthcoming visit to Berlin.[78]

Other (potential) contributors needed to promote their cause and insist on having their materials published as per agreement between them and the editors of »Rimon-Milgroim«. Such was the case, for example, with Ari Ibn Zahav (formerly Leo Goldstein), known mainly as a writer and playwright. In a letter addressed to Dr. Wischnitzer from the fall of 1923 he complains that he had sent his own painting entitled »The Last Day« for the third volume of »Rimon«. Disappointed that the painting

77 The letter is found in the archive of Mark Wischnitzer at the YIVO Institute for Jewish Research at the Center for Jewish History in New York, file no. 676, box 1, mentioned above.

78 The letter, also kept at YIVO, *loc. cit.*, is dated 29 April 1922. Gutman further mentioned that he has made illustrations for the »Book of Job«, the »Passover Haggadah« and parts of the Bible, and has just finished printing some sketches from Eretz Israel, obviously meant to arouse the interest of the editors of »Rimon-Milgroim« in his artistic achievements.

was not reproduced, he demanded that it be returned to him immediately.

The letters of the Czech-Austrian poet Jiří Mordecai Dov Langer,[79] show a similar dissatisfaction in light of vague promises made by Mark Wischnitzer regarding the publication of Langer's poetry in »Rimon-Milgroim«. His growing impatience with Wischnitzer's conduct is apparent from his letters, dating between spring of 1922 and winter 1923.[80] It seems that the two could not come to terms on the nature of their collaboration. Wischnitzer was probably interested in promoting the journal in Prague by taking advantage of Langer's good offices and connections, while Langer wanted his poetry to be acknowledged and published. After being informed about the paucity of Hebrew readers in Prague, Wischnitzer's inclination to publish Langer's work may very well have diminished.

Was it mere mismanagement on the part of the editor(s) of »Rimon-Milgroim«, or was it the failure to balance purely artistic and literary evaluation with a more basic need to publish material that would benefit the Rimon Publishing House? Based on still visible stones in the mosaic, it seems that it was a combination of the two.

The circumstances surrounding the writings by Israel Vaxer, who passed away in 1919, are exemplary. In a series of letters, his brother Menashe Vaxer, then serving as Director of the Hebrew High School »Tarbut« in Rishkani, Region of Belz (Bessarabia), attempted to have some tales and other material published from the bequest of the late author in »Rimon-Milgroim«. In his first letter, dated October 12, 1922 and addressed to the editors Wischnitzer and Krupnik, he refers »our poet Bialik« as promoter of Vaxer's literary contribution – an implication that is reinforced in later correspondence from August 28, 1923, in which he refers to Bialik as »custodian« or »trustee« of Israel Vaxer's writings.[81] Finally, two of Vaxer's works were published in »Rimon«

79 Prague, 1894–Tel Aviv 1943.

80 The correspondence was published by Eidelberg (Leo Baeck Institute Yearbook, 42), p. 10. Other letters discussed in this article have no bearing upon the issue of this paper.

81 סופורטופא in the Hebrew original. YIVO, loc. cit. Bialik valued the work of the young writer greatly and dedicated an essay in his memory to volume 3 of Rimon: On the Posthumous Work of Israel Wachser. In: Rimon 3, 1923, pp. 33–34, with two tales by Waxer in Hebrew translation, 35–38, appended to it.

volume 3 through the good offices of Bialik, who wrote an obituary and appraisal of the work entitled »The martyr Yisrael Vaxer. A Letter to the Editorial Board«.[82]

On the technical-financial level, Menashe Vaxer requested in his letter of October 12, 1922, four copies of each issue of »Rimon-Milgroim« that would include his brother's works for his siblings in Russia and Ukraine. When he subsequently learned that 2 legends by his late brother were printed in volume 3 of the magazine, he addressed a further letter on April 10, 1923, to the editors demanding that this agreement be honored, further inquiring about a honorarium that was still owed to him. In his last extant letter to Dr. Wischnitzer, dated September 6, 1923, Menashe Vaxer gave his permission to have additional writings of his late brother published in Yiddish by the Rimon Publishing House, stipulating that it be printed in »a beautiful illustrated edition« to be published as soon as possible, and that 15% of the revenue of the book be sent to him.[83]

Regarding art history »Rimon-Milgrom« suffered from quite a different problem, namely technical language issues. Even though Jewish art was making its hesitant debut as a field of academic research, »there were no Hebrew or Yiddish writers in the field of art«.[84] While this statement was not fully accurate, as Lissitzky, Berlewi and Sukenik submitted their papers in Yiddish, it was true for Rachel Wischnitzer herself, who did not write in either Hebrew or Yiddish but German. Hers and other contributions had to be translated from either Russian or German, thereby adding cost to the production of each volume of the journal.

Other issues may have also been regarded as problematic in the eyes of at least one segment of the readership of »Rimon-Milgroim«. While generally appreciating contemporary creators of Jewish visual art, it was Wischnitzer who determined the artistic value of the artists represented. In a survey of the themes highlighted by »Rimon-Milgroim«, she mentions a handful of artists whose works are represented in it. Naming »Israels, Liebermann, Struck, H. Glicenstein, Emanuele Glicenstein, Marc Chagall, Altmann, Rybak, Band, Ludwig Meidner, Lisicki, Rahel Szalit-Marcus«, one is struck by the total omission of the artistic scene

82 This appeared on pp. 34–35, with Vaxer's posthumous contributions, selected by Bialik and possibly also in his translation into Hebrew, on pp. 35–36 and 37–38.

83 YIVO, loc. cit. Regarding the publication of a translation of some works into Hebrew, he once again proposed that Wischnitzer approach Bialik.

84 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 7.

outside the central- and east-European realm, such as the United States or *Eretz Israel*.[85] By then, Hermann Struck had already immigrated to Palestine and was to become one of the teachers at the Bezalel School in Jerusalem.[86] The emerging scene of Jewish arts and crafts in *Eretz Israel* was also totally overlooked, even though Wischnitzer herself was an avid advocate of folk art. True, neither the »Old Yishuv« in *Eretz Israel* nor leaders of the Zionist movement agreed as to the importance and contribution of the Bezalel School for arts and crafts, established by Boris Schatz in Jerusalem in 1906, but it certainly deserved public discussion within »Rimon-Milgroim«. Was it, once again, a deliberate decision not to take a stand on controversial issues, as was choosing both Yiddish and Hebrew for the publication? Were those who regarded the attempt to re-invent Jewish art and the quest for creating Jewish folk-art in *Eretz Israel*, promoted by the Zionist Movement, offended by the total lack of regard of this phenomenon? Although this may well have been an editorial consideration, Wischnitzer, the art-historian, expressed downright contempt for the outdated art of Boris Schatz. »We did not publish Boris Schatz. He was of the Antokolski generation, and he did not even have real talent.«[87] In a patronizing, severely critical tone, she commented on the new scene of Jewish art reborn in *Eretz Israel* as inapt and »provincial«, still in the shadows of the past century: »It was no art for the twentieth century... We were so much more advanced.«[88]

Indeed, the art-historical profile of »Rimon-Milgroim« was not only subjective – as might be expected in any case – but also too diverse to be of serious significance. Once again, as in the language dispute, trying to please almost everybody's artistic understanding was doomed to failure. It was clear from the onset that the editors' wish to cater to all artistic preferences, – not to mention a myriad of ideologies – would be met with severe criticism. Already the first issue of *Milgroim* provoked fierce protest for focusing on an elitist, alienated representation of Jewish art of the past rather than the authentic, indigenous living art of Eastern Europe.[89]

85 Wischnitzer (Eine Selbst-Anzeige, note 26), p. 95.

86 Gylia Gerda Schmidt: The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress 1901. Heralds of a New Age. Syracuse, NY 2003, pp. 85–119.

87 Wischnitzer 1979 (note 25), p. 7.

88 Interview with David G. Roskies, Fall 1997, quoted by Melfi (note 9), p. 228.

89 Marten-Finnis, Dukhan (note 14), p. 231. The authors go as far as to evaluate »Milgroim« as »a rupture in the evolution of ›organic‹ shtetl-based Jewish culture«.

It is true on the other hand, as Susanne Marten-Finnis and Igor Dukhan have observed, that »›Milgroym‹ followed up on the developments of nineteenth and twentieth century European art, thereby establishing a broad context for a new Jewish art«.[90] Nevertheless, Rimon-Milgroim's emphasis on the subjective definition of a »new Jewish Art«, led by Rachel Wischnitzer's editorial appraisals and preferences, were vague, to say the least, and surely not adequately in accord with contemporary trends in art historical criticism. Offering contributions on medieval illuminated manuscripts and Jewish iconography did not serve the purpose of advancing a new vocabulary of the modern Jewish artist or promoting it. True *avant-garde* was scant, if at all present: the emphasis was on conventional contemporary Jewish art.[91] Past and present – perhaps even the boundaries – of Jewish visual representation were treated in a hesitating rather than conceptual manner that would have fully complied with a consistently formulated ideological theory.[92] The revolution in creation of Jewish art in a modern cultural environment, and even more so – the intellectual evaluation of the new phenomena occurring in Jewish visual expression – required more time and reflection. Once the turbulent waters were calmed, new paths could be sought and found.

Competition for potential customers of Jewish magazines in the one language or the other may have been more pronounced in Berlin than elsewhere, further threatening the success and survival of »Rimon-Milgrom«.[93] In the second and third decades of the twentieth century, nearly 30 Yiddish journals were published in Berlin on a regular basis, seven

90 Marten-Finnis and Dukhan (note 14), p. 236.

91 This observation is critically summarized in the words of Arthur Tilo Alt: Ambivalence toward Modernism: The Yiddish Avant-Garde and Its Manifestoes. In: Yiddish 8(1), 1991, p. 33, namely: »To call Milgroim modern is safe, to call it truly avant-gardistic is problematic«.

92 Regarding Rachel Wischnitzer's book: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst, published in Berlin in 1935, Eja Frojmovic correctly articulates: »*Gestalten und Symbole* (sic!) is in my view colored by the traditionalist and authenticist aspects of the expressionist aesthetic, with its paradoxical modernist rejection of modernity.« The same can be said about the earlier editorial choices Wischnitzer made as art editor of »Rimon-Milgroim«. See Frojmovic (note 4), p. 30.

93 Notably, 107 publications were issued in Yiddish in Berlin in that period in the field of Belles letters, 65 translations, and 19 on art and music, with an additional range of other themes represented as well. See Levine (note 7), Appendix A. Table 2, p. 97.

94 Marion Neiss: Presse im Transit. Jiddische Zeitungen und Zeischriften in Berlin

of which had literary and artistic supplements.[94] Still one more required originality and a clear message to survive. It may well be that by trying to reach out to an audience that was perhaps too large, of both Hebraicists and Yiddishists, and by disregarding the differences in their cultural goals and interests vis-à-vis the strife over the revival of the Hebrew language in Cultural Zionist ideology, was instrumental in the failure of »Rimon-Milgroim«. This was not only about language;[95] it was about Jewish culture and the separate cultural heritages of the »Western Jews« (*Westjuden*) and the »Eastern Jews« (*Ostjuden*), about tradition versus the *moderna* (or assimilation), and about self-awareness of the Jews in a new, emancipated and enlightened world, and about the definition of new horizons of the Jewish cultural creativity.[96]

Final Remarks

In the history of Jewish periodicals, »Rimon-Milgroim« was, indeed, a »historically futuristic«,[97] albeit short-lived venture. Perhaps the best summary of its shortcomings came from the stylus of one of its main propagators, Rachel Wischnitzer herself. »What remains is the remembrance of things past, of a lost art, its mysticism and its humor, and its power to inspire.«[98] She did not, however, dwell emotionally on this destruction of a dream she was part of; she immediately returned to her occupations as a scholar of architectural history and her involvement in the field of Jewish art. Surprisingly so, since conceiving such a daring venture and making »Rimon-Milgroim« a reality as well as contributing so constructively and in so many ways to its success would have sorely dis-

von 1919–1925 (=Dokumente, Texte, Materialien, 44). Berlin 2002, p. 14.

95 See further Delphine Bechtel: La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish: l'exclusion de la langue yiddish de la haskalah à l'État d'Israël. In: Plurielles 7, 1998–1999, pp. 26–46

96 The dichotomy between the parties involved in this cultural debate was described by Delphine Bechtel: Transferts culturels entre ›Ostjuden‹ et ›Westjuden‹: les intellectuels juifs allemands et la culture yiddish 1897–1930. In: Esther Benbassa (ed.) : Transmission et passages en monde juif. Paris 1997, pp. 451–469.

97 To use Marten-Finnis and Dukhan's definition (note 14), p. 225.

98 Wischnitzer (The Wise Men of Worms, note 37), p. 12.

99 Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), p. 19.

appointed her. A partial explanation might have to do with the personal circumstances of the Wischnitzers in those years. As Narkiss states, »The end of the publication of ›Rimon‹ did not affect them financially, since Mark was Secretary General of the *Hilfsverein der Deutschen Juden*; [and] Rachel did not have to work in an office, or do housework... and could pursue her research, which resulted in many articles.«[99] It seems, though, that such a statement, in which the financial takes precedence over the emotional, is unjust and probably misleading. Rachel Wischnitzer was deeply saddened by the discontinuation of »Rimon-Milgroim«, which she and Mark had cherished.[100]

In the title of an essay on Rachel Wischnitzer, published in »The New York Jewish Week« in 1981, Steven Schnur seems to portray Rachel Wischnitzer as a pioneer in Jewish art scholarship. The essay, entitled »Rachel Wischnizer, 96, Has Widened Definition of Jewish Art Enormously«, starts with the following statement: »Rachel Wischnitzer was born at a time when virtually no art historian considered Jewish art a legitimate field of study.« Schnur states further: »Largely responsible for this transformation, Prof. Wischnitzer elevated the study of Jewish art through her seminal works on synagogue architecture, and illuminated Hebrew manuscripts and ancient Jewish synagogue frescoes.« »Yet, he continues, after nearly a century of scholarly work she insists that there is no such thing as Jewish art.«[101]

100 As reported by Narkiss (Rachel Wischnitzer, Doyenne, note 5), pp. 23, the 30th anniversary of »Rimon-Milgroim« was celebrated in the present of Rachel and Mark Wischnitzer in an event organized by Stephen Kayser.

101 Steven Schnur: Rachel Wischnitzer, 96, has widened definition of Jewish art enormously. In: The New York Jewish Week (Manhattan edition), 194(10), Aug. 2, 1981, p. 14.

Naomi Feuchtwanger, Den Samen des Granatapfels säen: Die Zeitschrift »Rimon-Milgroim« und ihre Rolle in der jüdischen Kunstgeschichte

In den frühen 1920er Jahren spielte Berlin eine wichtige Rolle als Bühne jüdischer Emigrantenkultur. Die florierende lokale Kulturszene lockte viele hebräisch- und jiddischsprachige Autoren an, die aus Osteuropa und Israel nach Berlin kamen. Berlin wurde für kürzer oder länger Heimat für Autoren wie Bialik, Tchernicovsky, David Frishman, Uri Zvi Greenberg und viele mehr. Andere suchten in Berlin einen Ort, um hebräische und jiddische Zeitschriften zu publizieren und machten die Stadt zu einem kurzlebigen aber pulsierenden Mikrokosmos jiddischer wie russischer Verlagstätigkeit.

Eine dieser Publikationen beschäftigte sich mit jüdischer Kunst und Kultur. Die Zeitschrift, die unter dem Namen »Milgroim« in einer jiddischen und »Rimon« in einer hebräischen Version erschien, widmete sich der Kunst in allen ihren Ausdrucksformen: Malerei, Bildhauerei, Musik und Theater. »Besondere Aufmerksamkeit soll von Juden produzierten Kunstwerken in Vergangenheit und Gegenwart gewidmet werden«, so die ausdrückliche Zielsetzung des Periodikums, dessen Herausgeber Mark Vischnitzer and M. Kleinman sowie die Kunsthistorikerin Rachel Ṿishnitser-Bernshṭain für den Inhalt verantwortlich zeichneten. Die Zeitschrift enthielt Beiträge verschiedener Autoren, von denen einige erst am Anfang ihrer künstlerischen und literarischen Karriere standen, wie El Lissitzky, Natan Altman, Marc Chagall und andere.

»Milgroim« und »Rimon« erschien von 1922 bis 1924 in nur sechs Nummern. Vor allem ihre Beiträge zur jüdischen Kunst waren wegweisend, manche verweisen zudem auf Material, das heute nicht mehr existiert. Der Beitrag untersucht den ideologischen Hintergrund, der zur Gründung der Zeitschrift führte und die Ursachen für ihre Einstellung.

Zur »Entdeckung« der historischen Synagogen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts: architekturgeschichtlich-volkskundliche Forschung und ihre Resonanz im Synagogenbau[1]

Ulrich Knufinke

»Dem jüdischen Volke«[2] widmet Kurt Goldenberg seine 1922 bei der Technischen Hochschule zu Dresden eingereichte Dissertation über den »Kultus- und Profanbau der Juden erläutert an Hand von Hamburg-Altona-Wandsbek«. Eine akademische Zweckschrift wie eine maschinenschriftliche Dissertation gleich einem ganzen Volk zuzueignen, mag, zumal im Fach Kunst- oder Architekturgeschichte, ungewöhnlich erscheinen. Parallel formuliert zur Inschrift über dem Portal des Berliner Reichstags, »Dem deutschen Volke«, dort angebracht 1916, zeigt die Widmung an, welchen Stellenwert der Architekt Goldenberg seinem Thema beimaß: Nicht »der jüdische Architekt« oder »der jüdische Bauherr« sollte sich der Funktionen und der Entwicklung jüdischer Bauwerke vergewissern, sondern ein ganzes Volk sollte es sich zur Aufgabe machen, diesen Aspekt seiner Kultur und Geschichte zu würdigen.

1 Anregungen für diesen Beitrag erhielt der Verfasser im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Architekturgeschichte jüdischer Gemeindeeinrichtungen in Deutschland seit 1945, das er zwischen 2006 und 2008 an der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa der Technischen Universität Braunschweig und des Center for Jewish Art der Hebrew University of Jerusalem durchführen konnte.

2 Kurt Goldenberg: Der Kultus- und Profanbau der Juden erläutert an Hand von Hamburg-Altona-Wandsbek. Masch. Man. Dresden 1922, Vorsatzblatt. Über Goldenberg konnten bislang keine weiteren Informationen ermittelt werden.

Goldenbergs Dissertation war wohl aufgrund ihrer Entstehungszeit in den Jahren des Ersten Weltkriegs und der frühen Weimarer Republik nur wenig verbreitet und ist, soweit bekannt, nur in zwei Exemplaren überliefert. In seinem Vorwort gibt der Autor, der sonst nicht mit wissenschaftlichen Publikationen in Erscheinung getreten ist, Hinweise auf den Hintergrund seiner Arbeit: »Die erste Anregung zu vorliegenden Untersuchungen erhielt der Verfasser vom ›Jüdischen Kunstarchiv‹ Berlin, Herrn E[rich] *Toeplitz* [i. O. gesperrt], weitere wertvolle Ratschläge, gerade in bezug auf die Nutzbarmachung des engeren Gebietes für eine allgemeinere Geltung, gingen von Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Cornelius *Gurlitt* [i. O. gesperrt] – Dresden und Herrn Prof. Dr. Oscar *Reuther* [i. O. gesperrt] – Dresden aus.«[3] Kurt Goldenberg stand also in Kontakt sowohl mit einem Forscher, der sich der jüdischen Volkskunde widmete, als auch mit Vertretern der akademischen Kunst- und Architekturgeschichte. Er nennt auch seinen Antrieb, sich mit dem »Kultus- und Profanbau der Juden« zu befassen: »Die erst in jüngster Zeit auftauchende Frage nach Existenz, Äusserungen und Wesen einer jüdischen Kunst, jüdischer Malerei und Plastik, Friedhofs-, Kleinkunst und Architektur, deren Erforschung, ebenso wie die jüdisch-religiös-wissenschaftlicher Probleme noch in den ersten Anfängen steckt, liess es dem Verfasser als notwendig erscheinen, den Versuch zu unternehmen, die grossen Zusammenhänge der für jüdische Zwecke entwickelten Bautätigkeit und Architekturformen aufzudecken.«[4]

Goldenberg unternimmt in seiner Arbeit den Versuch, Funktion und Gestalt der jüdischen Bauwerke zu analysieren, zu denen er alle jene Objekte rechnet, die von den jüdischen religiösen Regeln und Gesetzen beeinflusst oder abhängig sind. Methodisch wichtig ist für ihn, zunächst eine Materialgrundlage zu schaffen, deren Analyse ihn zu allgemeineren Erkenntnissen führen soll. So verdanken wir der Publikation Goldenbergs eine Reihe von sorgfältigen, von ihm selbst hergestellten

3 Goldenberg (wie Anm. 2), S. V. Erich Toeplitz war später Kustos am Museum jüdischer Altertümer in Frankfurt am Main und Leiter der Gesellschaft für Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler, deren Publikationen er herausgab. Oscar Reuther (1880–1954), Architekt, Stadtplaner und Archäologe und zeitweilig Rektor der Technischen Hochschule Dresden, war einer der Referenten für die Dissertation Goldenbergs.

4 Goldenberg (wie Anm. 2), S. V. Wie spärlich zu diesem Zeitpunkt die Forschungslage zu jüdischen Bauwerken war, belegt Goldenbergs Literaturverzeichnis, das hierzu lediglich sieben Titel auflistet; ebd. S. III und IV.

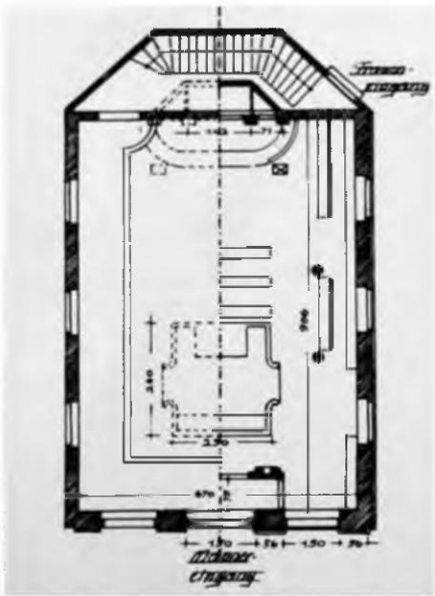


Abb. 1 Sephardische Synagoge in Hamburg-Altona, 18. Jahrhundert, Aufmaß von Kurt Goldenberg, publiziert 1922 (nach: Goldenberg, wie Anm. 2)

Aufmaßzeichnungen historischer Bauwerke jüdischer Gemeinschaften in Hamburg, die sonst nur mit wenigen Fotos oder anderen Darstellungen überliefert und bis auf eines seit der Zeit des Nationalsozialismus zerstört sind. Seine maßstäblichen Risse ermöglichen zum Beispiel die Rekonstruktion der Portugiesischen Synagoge in Altona oder der jüdischen Friedhofsbauten Hamburgs (Abb. 1). Die Vernichtung jüdischer Bauwerke macht aber nicht nur Goldenbergs Dokumentationen, sondern auch die seiner zeitgenössischen Kollegen in ganz Mittel- und Osteuropa zu wertvollen, unersetzlichen Quellen der architekturhistorischen Forschung bis in die Gegenwart.

Es ist bemerkenswert, aber von Goldenberg nicht weiter erläutert, dass er auch Bauwerke des 19. Jahrhunderts in seine Untersuchung einbezieht, einer Epoche, die von den meisten seiner Zeitgenossen als überholt und hinsichtlich einer spezifisch jüdischen architektonischen Stilistik geradezu entgegenstehend betrachtet wurde. Ob ein Objekt zur jüdischen kulturellen Sphäre zuzurechnen sei oder nicht, beurteilte er demnach nach funktionellen Kriterien.

Goldenbergs Vorgehensweise, zunächst die allgemeinen historischen »Faktoren« für den »Kultus- und Profanbau der Juden« aufzuführen, um anschließend funktionelle Gruppen zu definieren (»Gotteshäuser«, »Rituelle Bäder« usw.) und ihre jeweiligen aus der jüdischen Tradition abgeleiteten Spezifika zu erläutern, ist bis heute gängige Praxis typologisierend angelegter, an »Baugattungen« orientierter Architekturtheorie und Baugeschichtsschreibung.[5] Die kunsthistorische Architekturgeschichte, die damals als »Hausforschung« bezeichnete Baugeschichte und die Denkmalpflege waren im ausgehenden 19. Jahrhundert Forschungsfelder, die teilweise in den Bereich der Volkskunde hineinragten oder von ihr ausgingen. Die Erforschung von Bauwerken, die als »anonyme« Architekturen beschrieben werden können, sollte gleichsam evolutionäre Prozesse und ihnen zugrunde liegende Charakteristika der jeweiligen Völker freilegen.

Der Historismus und die historischen Bauwerke jüdischer Gemeinschaften

In der Epoche des Historismus war die Beschäftigung mit historischen Baudenkmalen – also mit Bauwerken, die nicht als Denkmale geschaffen wurden, sondern wegen ihres Alters, ihrer Gestalt oder wegen historischer Ereignisse zu denkwürdigen Objekten erklärt wurden – nicht allein auf Dokumentation und Erhaltung ihres »Quellenwertes« gerichtet. Aus der Kenntnis der Baugeschichte sollten auch Anregungen geschöpft werden, wie neue Bauwerke zu gestalten seien – und wie man eine entsprechende Stilwahl historisch begründen könne. Erfassung des Alten und Verarbeitung in Neues gingen Hand in Hand und so weit, dass eine »Verbesserung« des Historischen durchaus möglich und angebracht erschien, wenn man meinte, die »eigentlichen« Prinzipien zum Beispiel der Gotik besser erkannt zu haben als die gotischen Bauleute selbst. Romanisch-mittelalterliches galt als »deutscher Stil«. Jüdischen Architekten wie Edwin Oppler schien dieser Stil daher geeignet, mit

5 Vgl. zum Beispiel das grundlegende Werk zur Synagogenarchitektur in Deutschland: Harold Hammer-Schenk: Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933) (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen Juden, 8). Hamburg 1981.

Synagogenbauten den Anspruch auf Teilhabe und Anerkennung an der »deutschen Kultur« zu demonstrieren. Als Erklärung für seine Stilwahl beim Entwurf der Synagoge für Hannover (1864 bis 1870 errichtet) formuliert er: »Wahrlich, sind vom 9. bis 14. Jahrhundert die Synagogen im deutschen Style erbaut, schließt also der Ritus diesen Styl nicht aus, dann giebt es keine Frage mehr für den Baumeister der Neuzeit, ein jüdisches Gotteshaus auch im deutschen Style zu erbauen [...]. Der *deutsche* Jude muß also im *deutschen* Staate auch im *deutschen Style* bauen [Hervorhebungen i. O. gesperrt].«[6] Mittelalterliche Synagogen waren also in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus bekannt, und einzelne, herausragende Bauwerke kamen in den Blick der Denkmalpfleger und Architekten. So publizierte der Wiener jüdische Architekt Wilhelm Stiassny bereits 1864 eine Bauaufnahme der mittelalterlichen Altneuschul in Prag in der Zeitschrift des Vereins »Wiener Bauhütte«.[7]

In der Frage nach einem angemessenen Erscheinungsbild von Synagogen und anderen jüdischen Einrichtungen hatte die Suche nach einer Begründung der Stilwahl aus historischen Überlegungen im 19. Jahrhundert jedoch nicht zu einer einheitlichen und allgemein akzeptierten Antwort geführt – neben den in Deutschland seit ungefähr 1870 vorherrschenden neoromanischen Synagogen gab es solche in maurischer Einkleidung und in Formen der Renaissance. Der seinerzeit in Hamburg tätige Max Grunwald (1871–1953) konstatierte daher 1901 in der Allgemeinen Zeitung des Judentums: »Man baut Synagogen bisher entweder im Anschluß an die Umgebung, oder orientalisch oder [...] nach willkürlicher Stilbildung. *Einen eigenen jüdischen Stil giebt es nicht.*«[8] Für

6 Zit. n. Harold Hammer-Schenk: Edwin Opplers Theorie des Synagogenbaus. Emanzipationsversuche durch Architektur. In: Hannoversche Geschichtsblätter 33, 1979, 4, S. 110–117.

7 Die drei Zeichnungen der Altneuschul sind veröffentlicht in: Publikationen des Vereines Wiener Bauhütte 3 (1864), Sektion 2, Abb. Nr. 2, 29 und 60; vgl. Satoko Tanaka: Wilhelm Stiassny (1842–1910). Synagogenbau, Orientalismus und jüdische Identität. Wien, Diss. 2009, http://othes.univie.ac.at/6524/1/2009-08-02_0203702.pdf, Zugriff: 28.9.2010). Für den Hinweis danke ich herzlich Frau Satoko Friedl (Tanaka), Wien.

8 Max Grunwald: Wie baut man Synagogen? In: Allgemeine Zeitung des Judentums 65, 1901, 10, S. 115–117, hier S. 116, Hervorhebung i. O. gesperrt, dort auch das folgende Zitat. Zur Unterscheidung zwischen Tempel und Synagoge führt er zuvor an, dass man sie in der Geschichte nicht miteinander vermengt habe: »[Die Einrichtung der Synagoge] beschränkt sich auf einen Ort, an dem die Thorarolle aufbewahrt, und

die Geschichte des Synagogenbaus stellt er fest, man habe Synagogen zunächst in demselben Stil gebaut, »der gerade zeitgemäß und landesüblich war.«

Grunwald, selbst einer der Initiatoren der jüdischen Volkskunde, schließt Bauwerke also aus den Objekten aus, die Aufschluss über einen spezifisch jüdischen Stil geben könnten.[9] Ähnlich, aber mit einer Wendung, die fragende Neugier offen lässt, formuliert es der Architekt und Archäologe Ernst Hiller 1906 im Hinblick auf die zeitgenössische Situation im Synagogenbau: »Man ist überrascht, wenn man beim Betreten einer Synagoge oft denselben Eindruck empfängt, wie beim Eintritt in eine christliche Kirche. [...] Der Hauptgrund dieser [...] Erscheinung ist vielleicht darin zu suchen, dass wohl der synagogale Ritus eine Tradition hat, aber die Stätte, wo er seit Jahrtausenden in annähernd gleicher Form gepflegt wurde, die Synagoge, hat keine Tradition, wenigstens ist bis heute noch keine bekannt.«[10] Hillers Nachsatz lässt das Forschen nach einer spezifisch jüdischen Bautradition zumindest offen, und tatsächlich kamen jüdische Bauwerke in dieser Zeit in den Blick der Bauforschung.

einen zweiten, an dem sie verlesen wird. Jedenfalls ist von vornherein die Vorstellung auszuschließen, als habe man bei Synagogenbauten an das *Vorbild des Tempels* gedacht. Der Tempel war im wesentlichen der Ort, an dem geopfert wurde; die Synagoge die Stätte des Gebets. In der Synagoge versammelt sich das Volk, im Tempel waltet der Priester«; ebd., Hervorhebung i. O. gesperrt. Max Grunwald war 1898 einer der Gründer der Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg, wo er ein jüdisches Museum aufzubauen begann (vgl. Christine Schatz, Die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, in: Vokus. Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften 14, 2004, S. 121–134); online unter: http://www.kultur.uni-hamburg.de/volkskunde/Texte/Vokus/2004-1u2/vokus2004-1u2_s121-134.pdf (Zugriff: 28.9.2010). Grunwald gab ab 1898 auch die Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde heraus; vgl. Christoph Daxelmüller: Dr. Max (Meir) Grunwald, Rabbiner; Volkskundler; Vergessener. Splitter aus der Geschichte des jüdischen Wiens und seines Museums. In: Wiener Jahrbuch für jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen 1, 1994/95, S. 89–106.

9 So schlägt er in seinem Artikel vor, zukünftige Synagogen im Anschluss an die Gotik zu errichten – dies eventuell im Hinblick auf die neogotischen Synagogen des von Wien aus tätigen Architekten Max Fleischer. Zu den Wiener Synagogen vgl. zum Beispiel: Bob Martens, Herbert Peter: Die zerstörten Synagogen Wiens. Virtuelle Stadtspaziergänge. Wien 2009.

10 Ernst Hiller: Betrachtungen über den modernen Synagogenbau. In: Ost und West 6, 1906, 1, Sp. 29–36, hier Sp. 29. Vgl. auch die Interpretation von Hammer-Schenk (wie Anm. 5), S. 449–450.

Frühe Dokumentationsprojekte jüdischer Bauwerke

Die einschlägigen Gesellschaften und Vereine, die sich der Dokumentation und Erforschung jüdischer (Volks-)Kultur und Geschichte widmeten, nahmen in ihre Programme auch die Erfassung der Bauwerke auf, in denen sich jüdisches Leben abspielte. So heißt es in der ersten Ausgabe der Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, 1898 herausgegeben von Max Grunwald: »Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde, nach § 12 der Satzungen am 1. Januar 1898 gegründet, verfolgt den Zweck, die Erkenntnis des inneren Lebens der Juden zu fördern. Sie erstrebt deshalb eine möglichst vollständige Sammlung aller auf das Judentum und seine Bekenner bezüglichen Volksüberlieferungen und Kunsterzeugnisse und rechnet hierbei auf die Teilnahme aller, die für die Eigenart Israels Sinn und Interesse haben.«[11]

Auch die in Frankfurt auf Betreiben des nicht-jüdischen Kunsthistorikers Heinrich Frauberger (1845–1920) im Jahr 1897 gegründete »Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler« setzte es sich zum Ziel, solche Objekte zu dokumentieren und zu erforschen:[12] Es wird »Alles zu sammeln sein, was als Anschauungsmaterial für Kunst, Cultus und Cultur der Juden dienen kann; es werden also nicht nur die Werke der Architektur, Plastik und Malerei, sondern auch das weitverzweigte Gebiet der decorativen Künste in den hierzu geeigneten Schöpfungen berücksichtigt werden müssen.«[13] Offenkundig war den Beteiligten bewusst, dass diese Zeugnisse verloren zu gehen drohten: Die Migration und Verstädterung ließ die ländlichen jüdischen Gemeinschaften, in denen man am ehesten Belege für eine autonome jüdische »Volkskultur« zu finden glaubte, rapide schrumpfen, ihre Synagogen und anderen Einrichtungen verschwanden im Zuge der Modernisierung. Gleiches galt aber auch für nicht-jüdische Objekte und Bauwerke, so dass Denkmalin-

11 Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 1898, 1, S. 1.

12 Frauberger war einer der wenigen nichtjüdischen Wissenschaftler seiner Zeit, die sich mit dieser Thematik befassten; vgl. den Nachruf von Erich Toeplitz: Direktor Prof. Dr. Heinrich Frauberger. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums Neue Folge 28, 1920, 3, S. 235–236.

13 Zweck und Ziel der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt a. M. In: Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler 1, 1900, S. 3. Der Artikel ist nicht signiert, dürfte aber von Heinrich Frauberger stammen.

ventarisation und dokumentierende Volkskunde allgemein dem erwarteten »sicheren Untergange« der »Reste der Vergangenheit« entgegenzuarbeiten hatten.[14]

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde mit der systematischen Dokumentation von Synagogen begonnen, Aufmaße und maßstäbliche Zeichnungen sowie Fotografien angefertigt und gesammelt. Interesse an jüdischen Bauwerken entwickelte sich nicht nur in den jüdischen Kreisen der Volkskundler und Baumeister, sondern offenbar auch unter nicht-jüdischen Denkmalpflegern, Architekten und Museumsleuten. Ein Ergebnis dieser frühen Phase der Forschung war die Dokumentation polnischer Holzsynagogen, die in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts begonnen wurde. Ihre Veröffentlichung in deutscher Übersetzung in den »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, 1901, war der erste Beitrag zu Fragen der Architekturgeschichte in dieser Zeitschrift.[15] Entsprechend dem Ansatz der volkskundlichen Hausforschung, nicht nur eine architektonische Struktur, sondern auch ihr Inventar und damit ihre Funktion zu dokumentieren, werden sowohl maßstäbliche Zeichnungen der Gebäude als auch einzelner Ausstattungsstücke publiziert (Abb. 2). Ebenfalls 1901 erschien in der jüdischen Zeitschrift »Ost und West«, einem wichtigen Organ der kulturzionistischen Bewegung und Ort der Ausrufung einer »Jüdischen Renaissance« durch Martin Buber im selben Jahr, ein Beitrag von Binjamin Segal über »Synagogale Kunst«. Darin referiert er den Stand der Forschung zu polnischen Synagogen ganz im Sinne einer Hinwendung auf ein »ursprünglicheres« Judentum in Osteuropa.[16]

14 »Die außerordentliche technische und industrielle Entwicklung unserer Zeit, verbunden mit einer ungeahnten Entfaltung der Verkehrswege und Verkehrsmittel, haben die Sitten, Gewohnheiten und Neigungen, sowie die Gestalt und Erzeugungsform der Gegenstände, welche ihren sichtbaren Ausdruck bilden, so von Grund aus verändert, daß die Reste der Vergangenheit sich mit jedem Jahre verringern und alterthümliche Bauten, alte Geräthe, alte Volkstrachten, was ihren öffentlichen Gebrauch betrifft, in absehbarer Zeit dem sicheren Untergange geweiht sind«, so die allgemein anhebende Einleitung des Aufsatzes »Zweck und Ziel...« (wie Anm. 13), S. 3.

15 M. Bersohn: Einiges über die alten Holzsynagogen in Polen. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 8, 1901, 2, S. 159–183.

16 Binjamin Segal: Synagogale Kunst. In: Ost und West 1, 1901, 4, S. 275–290; Martin Buber: Jüdische Renaissance. In: Ost und West 1, 1901, 1, Sp. 7–10. 1901 beschäftigt sich auch Heinrich Frauberger in einem Aufsatz mit historischen Synagogen in der Absicht, Hinweise für den zukünftigen Synagogenbau zu geben. Osteuropäische

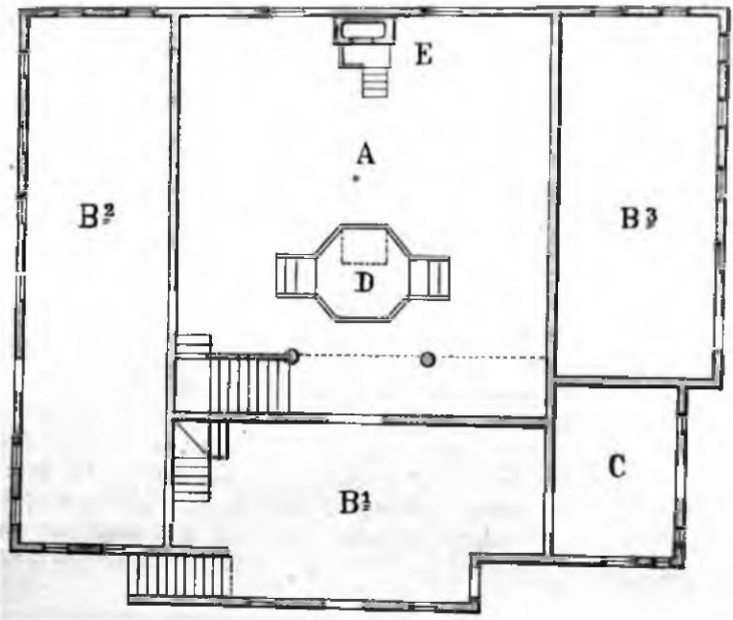


Abb. 2 Synagoge in Zabludowo, Grundriss, publiziert 1901 (nach: Bersohn, wie Anm. 15)

Die polnischen Synagogen der vormodernen Zeit als Zeugnisse einer zwar von der nicht-jüdischen Umwelt abhängigen, in diesem Rahmen aber genuin jüdisch entwickelten Architektur herauszustellen, bot die Möglichkeit, auf zukünftige Bauwerke einzuwirken. So formuliert es die Kunsthistorikerin Rachel Wischnitzer-Bernstein (1885–1989) im Jahr 1916: »In diesen Bauten [den polnischen Holzsynagogen des 17. und 18. Jahrhunderts] kommt eine ganz volkstümliche Kunst zum Ausdruck. Diese Kunst ist uns um so wertvoller, als wir annehmen können,

Beispiele nehmen dabei einen breiten Raum ein; vgl. [Heinrich] Frauberger: Über Bau und Ausschmückung alter Synagogen. In: Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt am Main 2, 1901, S. 3–43. Sein Interesse an religiös geprägten Objekten jüdischer Kultur findet Niederschlag in einem kurz darauf erschienenen Beitrag: Heinrich Frauberger: Über alte Kultusgegenstände in Synagoge und Haus (=Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler, 3 und 4). Frankfurt a. M. 1903.

daß sie vorwiegend von jüdischen Handwerkern ausgeübt wurde.«[17] Sie schließt den Aufsatz, der mit Stichen nach eigenhändig von ihr angefertigten Zeichnungen verschiedener polnischer Synagogen illustriert ist, mit einem kritischen Blick auf die Bauten ihrer Gegenwart und einem optimistischen Ausblick: »Eine weitere Entwicklung [des polnischen Synagogenbaus] war unter dem Druck der Verhältnisse nicht möglich gewesen. Die moderne Synagogenbaukunst hat die Anläufe, die vielfach so glücklichen Versuche, die die Vergangenheit bietet, unberücksichtigt gelassen. Aber das Interesse, das heute unseren vernachlässigten Baudenkmälern entgegengebracht wird, bürgt dafür, daß die zerrissenen Fäden wieder geknüpft und verarbeitet werden. So wird unsere Geschichte für uns, in uns lebendig werden.«[18] Aus der »volkstümlichen Kunst« der so genannten »Ostjuden« wird so eine Projektionsfläche eines auch angesichts der politischen Umwälzungen des Ersten Weltkriegs, die Wischnitzer-Bernstein ausdrücklich als Hintergrund ihrer Überlegungen nennt, neu zu entwickelnden jüdischen Selbstbewusstseins: »Noch ist unsere Stunde nicht gekommen. Aber heißt sich auf sie hin rüsten nicht – sie näher bringen?«[19]

Alfred Grotte (1872–1944), Architekt im böhmischen Tachau (Tachov), setzte mit seiner 1915 erschienenen Dissertation »Beiträge zur Entwickelung des Synagogenbaues in Deutschland, Böhmen und im ehemaligen Königtum Polen vom XI. bis Anfang des XIX. Jahrhunderts« einen mehr auf architekturgeschichtliche Fragen ausgerichteten Akzent.[20] Gezielt führte Grotte Bauwerksdokumentationen durch, die

17 R. Bernstein-Wischnitzer (= Rachel Wischnitzer-Bernstein): Synagogen im ehemaligen Königreich Polen. In: S. J. Agnon und Ahron Eliasberg: Das Buch von den polnischen Juden. Berlin 1916, S. 87–105, hier S. 99. Der ganze Band ist ein Zeugnis der entschiedenen Hinwendung der Protagonisten einer »jüdischen Renaissance« und des Kulturzionismus zum »Ostjudentum«. Für den Hinweis auf diesen Band danke ich Herrn Tobias Lamey, Aachen, sehr herzlich; seine Dissertation zu polnischen Synagogen wird 2010 erscheinen. Zu Wischnitzer-Bernsteins Engagement für die Erforschung jüdischer Kunst vgl. auch die Bibliographie in: Rachel Wischnitzer: From Dura to Rembrandt. Milwaukee 1990, bes. S. 180–187; sowie den Beitrag von Naomi Feuchtwanger-Sarig in diesem Band.

18 Bernstein-Wischnitzer (wie Anm. 17), S. 104.

19 Ebd. S. 91. Vgl. zu dieser Thematik zum Beispiel Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.

20 Alfred Grotte: Beiträge zur Entwickelung des Synagogenbaues in Deutschland, Böhmen und im ehemaligen Königtum Polen vom XI. bis Anfang des XIX. Jahrhunderts. Berlin 1915.

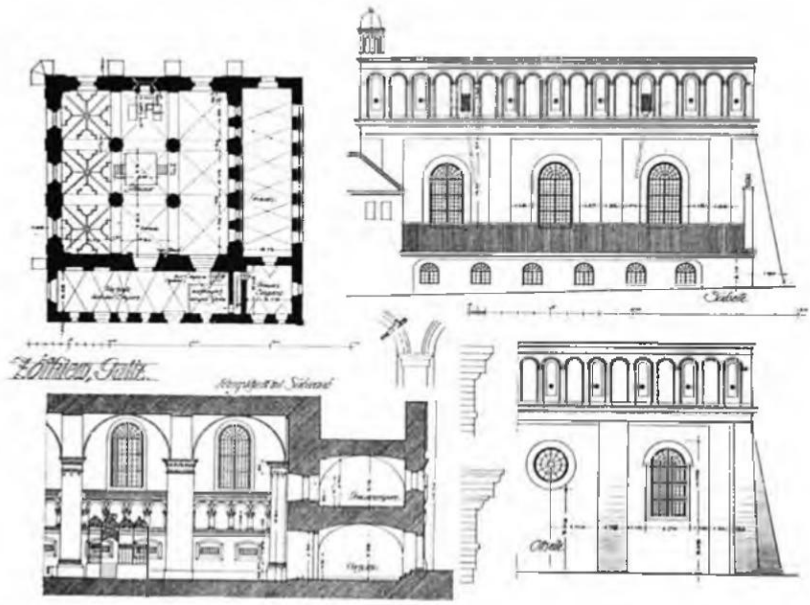


Abb. 3 Synagoge in Zolkiew, Aufmaß von Alfred Grotte, publiziert 1915 (nach: Grotte, wie Anm. 20)

seine historische Typologie des Synagogenbaus untermauern sollten (Abb. 3). Die nicht-architekturgebundene Ausstattung spielte bei ihm eine untergeordnete Rolle. Auch Grottes Arbeit entstand im engen Umfeld der jüdischen Volkskundler, sie wurde erstmals in den Heften VII und VIII der »Mitteilungen der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler«, Frankfurt, publiziert.[21]

Mit der Dokumentation der Bauwerke und ihrer Publikation verband sich das Interesse, weitere Kreise für diesen Aspekt der jüdischen

21 Grotte (wie Anm. 20), S. II. Die Dissertation wurde 1914 von der Technischen Hochschule zu Danzig anerkannt, Referent war Prof. Dr. Adalbert Matthaei (1859–1924), Lehrstuhl für Kunstgeschichte und Experte u.a. für mittelalterliche Architektur und Kunst, Korreferent war Prof. Ernst Petersen (Landbauinspektor a. D., 1912 tätig am Königlichen Kunstgewerbe-Museum in Berlin und seinerzeit Mitglied des Deutschen Werkbunds, auf den weiter unten noch zurückzukommen sein wird; vgl. www.deutscherwerkbund-nw.de/uploads/media/1912_Mitglieder.pdf, Zugriff: 28.9.2009).

Sachkultur zu interessieren. Nicht nur in den Publikationen der einschlägigen Vereine, sondern auch in weiter verbreiteten jüdischen Zeitschriften wie »Ost und West« und später »Menorah« wurden zahlreiche Aufsätze zu dieser Thematik veröffentlicht.[22] Gleichzeitig wurde versucht, für das Thema eine nicht-jüdische Öffentlichkeit zu gewinnen, indem man sich mit volkskundlich fundierten Beiträgen an Ausstellungsprojekten beteiligte. Hierbei spielte Architektur zwar nicht die zentrale Rolle, wurde aber gleichsam als »Rahmen« jüdischen Lebens präsentiert. Eine frühe Ausstellung, die sich historische Synagogen und ihre Ausstattung zum Thema setzte, fand, organisiert von Heinrich Frauberger, 1908 in Düsseldorf statt.[23] Wie immer bei Ausstellungen zu Architekturthemen, bestand auch hier das Problem, Bauwerke angemessen im Museum zu präsentieren: Fotos und Zeichnungen lieferten eine Fülle von Beispielen der älteren Synagogenarchitektur Palästinas und Europas. Ausstattungsstücke waren hingegen das, was als Original gezeigt werden konnte. Dies brachte eine Konzentration auf »sammlungsfähige« Objekte mit sich, die offenbar auch in der Forschung im Zentrum des Interesses standen.

Einen Schritt weiter ging man dort, wo Synagogeneinrichtungen geschlossen in einen musealen Kontext überführt wurden.[24] Das Konzept, komplette Räume einer historischen Epoche, einer sozialen Schicht, einer Berufsgruppe, einer Volksgruppe oder eines religiösen Bekenntnisses in Museen zu überführen, brachte auch »jüdische Räume« in entsprechende Sammlungen. Ein Beispiel ist die barocke Hornburger Synagoge, die 1925 ins Vaterländische Museum Braunschweig (heute: Braun-

22 Eine vollständige Bibliographie der in jenen Jahren erschienenen Artikel zur Architektur und Theorie des Synagogenbaus kann an dieser Stelle nicht gegeben werden.

23 Heinrich Frauberger: Ausstellung von jüdischen Bauten und Kunst-Gegenständen für Synagoge und Haus in Abbildungen und Originalen. Veranstaltet von der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler zu Frankfurt a.M., Kunstgewerbe-Museum zu Düsseldorf, 3. Mai bis 2. Aug. 1908. Düsseldorf 1908.

24 Zu Fragen der »Musealisierung« von Synagogen und ihrer Ausstattungen vgl. Sabine Offe: Ausstellungen, Einstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich. Berlin, Wien 2000; Katharina Rauschenberger: Jüdische Tradition im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Zur Geschichte des jüdischen Museumswesens in Deutschland (=Forschungen zur Geschichte der Juden, 16). Hannover 2002; Jens Hoppe: Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland (=Internationale Hochschulschriften, 393). Münster u.a. 2002.

schweigisches Landesmuseum) transferiert wurde.[25] Dem damaligen Direktor Karl Steinacker (1872–1944) war es in Kooperation mit dem Braunschweiger Landesrabbiner Kurt Wilhelm gelungen, eine baufällig gewordene Landsynagoge, die schon seit Jahrzehnten kaum genutzt und daher von den Umgestaltungen der jüdischen Reformbewegung unberührt war, erst sorgfältig zu dokumentieren und dann einschließlich einiger Architekturelemente ins Museum zu bringen (Abb. 4).[26] 1925 wurde sie mit einer neu geordneten Präsentation älterer Sammlungsbestände in der jüdischen Abteilung des Vaterländischen Museums eröffnet.

Mit der Person des Braunschweiger nicht-jüdischen Museumsdirektors Steinacker verbindet sich eine weitere Leistung: Als Verfasser des Denkmalinventars für den Landkreis Gandersheim im Herzogtum Braunschweig nahm er 1910 als einer der ersten eine neuzeitliche Synagoge mit einer recht umfangreichen Beschreibung und mehreren Abbildungen in seine Dokumentation auf, den Jakobstempel in Seesen, eingeweiht 1810 als früheste eigens errichtete Reformsynagoge.[27] Schon in den frühen Denkmalinventaren, die seit den 1880er Jahren publiziert wurden, tauchen Synagogen gelegentlich auf. Besondere Aufmerksamkeit erfuhren die mittelalterlichen Bauwerke wie die Synagoge

25 Vgl. Kurt Wilhelm: Die Hornburger Synagoge im Vaterländischen Museum zu Braunschweig. In: Menorah 8, 1930, S. 257–260. Ein weiteres Beispiel einer in einem allgemeinen, nicht-jüdischen historischen Museum präsentierten Synagogeneinrichtung war die Ausmalung der Synagoge in Kirchheim, die seit 1911 dem Luitpoldmuseum Würzburg (heute Mainfränkisches Museum) gehörte und dort im Zweiten Weltkrieg zerstört wurde. Die Ausmalung der Synagoge in Horb am Main, die ebenfalls schon lange nicht mehr von einer jüdischen Gemeinde genutzt wurde, war ab 1913 in Teilen in der Gemäldegalerie Bamberg ausgestellt. Seit 1968 ist sie im Israel-Museum Jerusalem aufgebaut. Das Konzept, Synagogenräume als Ganze in einen musealen Kontext zu überführen, um damit Vielfalt und gleichzeitig Einheit jüdischer Kultur zu demonstrieren, war bisher grundlegend für die Präsentation im Israel-Museum in Jerusalem, wo deutsche, italienische und indische Einrichtungen geschlossen präsentiert wurden. Ob dies nach dem Umbau des Museums wieder der Fall sein wird, ist dem Verfasser nicht bekannt.

26 Zur weiteren Geschichte der Ausstellung der Synagoge im Landesmuseum vgl. Wulf Otte: Die Hornburger Synagoge. Zur Ideologisierung eines Museumsobjektes in der Zeit des Nationalsozialismus. In: Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte 80, 1999, S. 219–226.

27 Karl Steinacker: Die Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Gandersheim (=Die Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogtums Braunschweig, 5). Wolfenbüttel 1910, S. 337–339.



Abb. 4 Synagoge in Hornburg, Foto vor der Translozierung des Inventars und einiger Architekturelemente, vor 1925 (nach: Wilhelm, wie Anm. 25)

in Worms, wogegen jüngere Bauten nur mit knappsten Erwähnungen Eingang fanden.[28] Diese Fixierung auf mittelalterliche Architektur und Kunst entsprach dem historistischen Interesse an jener Epoche, das jüngere Bauwerke – und vor allem die der ersten Jahre des eigenen Jahrhunderts – weniger würdigte. Auch wenn die Beschreibungen mancher Synagoge und ihres Inventars nur wenig Sachkenntnis des jüdischen Kontextes ihrer Entstehung erkennen lassen, waren jüdische Bauwerke damit als kunst- und kulturhistorisch wertvolle Objekte anerkannt und Gegenstand allgemeiner vergleichender Forschung geworden.[29]

28 Als Beispiele früher Erwähnungen seien genannt: Ernst Wörner: Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen. Provinz Rheinhessen. Kreis Worms. Darmstadt 1887; darin zur mittelalterlichen Wormser Synagoge ein umfangreicher, mit maßstäblichen Rissen und Detailzeichnungen reich illustrierter Artikel, S. 258–265. Im Denkmalinventar des Fürstentums Anhalt finden sich folgende Erwähnungen von Synagogen (Friedrich Büttner Pfänner zu Thal: Anhalts Bau- und Kunst-Denkmäler nebst Wüstungen. Dessau 1894): »Ballenstedt. Synagoge, im Hinterhof eines Privatmanns gelegen. Einfacher Fachwerkbau aus dem Ende des 18. Jahrhunderts (1790). In derselben sechs alte Messingkronleuchter, deren oberstes Glied, mit welchem dieselben an den Stricken festgemacht sind, je eine Figur bildet, dabei mehrere menschliche, und ein Doppeladler. Ferner ein neunarmiger Leuchter von Messing«, ebd. S. 12; »Kleinalsleben. Synagoge. Ohne Schmuck; darin einige Judenlampen«, ebd. S. 47; »Köthen. Die Synagoge ist 1805 [...] erbaut«, ebd. S. 251; »Dessau. Synagoge in der Schulstraße, ist 1686 erbaut, aber 1858 vollständig erneuert«, ebd. S. 350; »Wörlitz. Das nach dem Muster des Vestatempels zu Rom erbaute jüdische Gotteshaus am nördlichen Ende der Stadt, welches auch den jüdischen Einwohnern Oranienbaums, früher auch Koswigs, als Tempel dient, stammt aus dem Jahre 1787«, ebd. S. 410; »Koswig. Der Judentempel ist 1800 erbaut«, ebd. S. 505. Keine der Synagogen des an bedeutenden jüdischen Bauwerken reichen Fürstentums Anhalt ist abgebildet. Trotz der Kargheit der Angaben ist das Denkmalinventar für einige Objekte der wichtigste Beleg ihrer Existenz, erhalten ist heute lediglich die Synagoge in Wörlitz; vgl. Ulrich Knufinke: »...der Gottheit als heiliger Tempel, den Menschen als heilige Stätte der Anbetung« – jüdische Ritualbauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Anhalt. In: Bernd G. Ulbrich (Hg.): Anhalt, deine Juden... Dessauer Herbstseminar 2002 (=Schriftenreihe der Moses-Mendelssohn-Gesellschaft Dessau e.V., 13). Dessau 2002, S. 133–148. Zur Inventarisierung jüdischer Bauwerke in Böhmen vgl. den Beitrag von Magda Veselska in diesem Band.

29 Auch in den frühen Bänden des populäreren »Dehio«, der zu Anfang des 20. Jahrhunderts erstmals herausgegeben wurde und bis heute fortgeführt wird, finden Synagogen knappe Erwähnung als besichtigenswerte Objekte. So verzeichnet der Band »Süddeutschland« (Georg Dehio: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler III: Süddeutschland. Berlin 1908), der ungefähr die heutigen Bundesländer Bayern (ohne Unter- und Oberfranken) und Baden-Württemberg (ohne große Teile Badens) um-

Historische Bauten als Quellen für neue Entwicklungen in der Synagogenarchitektur

Bereits am Anfang der volkskundlichen Beschäftigung mit jüdischen Bauwerken stand neben dem Aspekt der »Gleichstellung« jüdischen Kulturguts mit dem nicht-jüdischen eine andere Frage im Raum: Wie könnte man aus dem historischen Material Anregungen für die Gestaltung neuer Bauten und Objekte gewinnen? – also die grundsätzliche Frage der kunstgewerblichen Sammlungen des 19. Jahrhunderts, die Historisches als Reservoir für Zukünftiges zusammentrugen und systematisch erschlossen. So formuliert es das »Gründungsmanifest« der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler im Jahr 1900: »Die ganze Zeit, seit Israeliten existieren, der ganze Raum, wo Juden wohnten oder sind, und das ganze Gebiet, auf dem für die Juden eine künstlerische Äußerung möglich war, bilden den Boden für die Sammelarbeit der Gesellschaft. Und nur dann, wenn die ›Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler‹ zielbewußt sammelt, systematisch und gründlich sammelt, wird sie mit der Zeit ein reiches Material als Unterlage zur Lösung der noch durchaus unklaren Frage über den Antheil der Juden an der bildenden Kunst gewinnen, einen reichhaltigen Stoff, der ebenso geeignet sein wird, zu wissenschaftlichen Untersuchungen aller Art zu dienen, wie als Vorbild genutzt zu werden, wenn Kunstwerke für den jüdischen Cultus neu zu schaffen sind.«[30]

Systematische Erschließung der Vergangenheit mit dem Ziel der Fruchtbarmachung für die Gegenwart war auch die Absicht des vielbändigen, seit der Jahrhundertwende neu erscheinenden »Handbuch[s] der Architektur«. Es versammelt enzyklopädisch das zeitgenössische Wissen um das gesamte Bauwesen. 1906 publizierte der an der Technischen Hochschule Dresden lehrende Kunsthistoriker Cornelius Gurlitt (1850–1938) im Band »Kirchen« einen Artikel über Synagogen. Dass sie im »Handbuch« wie selbstverständlich behandelt wurden, macht ihre hohe Bedeutung für das praktische Schaffen der zeitgenössischen Architekten

fasst, drei Synagogen: »Ansbach [...] Synagoge. 1743 von L. Retty [sic!]«, ebd. S. 19; »Baiersdorf [...] Synagoge 1712. Ganz einfach. Die trefflichen Messingkronleuchter von G. Gerstner«, ebd. S. 48; »Freudental [...] Synagoge 1770«, ebd. S. 135.

30 Zweck und Ziel... (wie Anm. 13), S. 9.

deutlich.[31] Gurlitt, der spätere Gutachter in Kurt Goldenbergs Promotionsverfahren, sieht, wie andere Zeitgenossen auch, bei den modernen Synagogen eine »Verflauung der liturgischen Formen [...], indem die Synagoge sich mehr und mehr der protestantischen Kirche in ihrer Anlage näherte.«[32] Nach Gurlitts Überzeugung sollte aber der spezifische Ritus, also ein Aspekt der Funktion, jedes sakrale Bauwerk prägen.[33] Er rät: »Versuche mit einer strengeren Erfassung des eigenartig Jüdischen, auf Grund der geschichtlichen Entwickelung der Synagoge, würden gewiss zu bemerkenswerten Neubildungen führen.«[34] Als Beispiel gibt Gurlitt einen Entwurf von Franz Brantzky (1871–1945) für den Wettbewerb um die Synagoge in Düsseldorf von 1900 an (Abb. 5): »Er dürfte damit für die Zukunft eine beachtenswerte Anregung zu selbständiger Gestaltung dieser Gruppe von Bauten gegeben haben, in dem er in freier Weise den Stil der syrischen Bauten der Zeit Christi und der folgenden Jahrhunderte modern ausgestaltete.«[35] Beispiele dieses Monumentalismus finden sich zahlreich im Synagogenbau vor dem Ersten Weltkrieg.[36] Ihr »Stil« lässt eine Architektur assoziieren, wie man sie sich für die frühen Jahrhunderte nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels vorstellte.

31 Schon im »Deutschen Bauhandbuch« von 1884 war ein Artikel des oben zitierten Edwin Oppler mit konkreten Anweisungen zur Gestaltung von Synagogen und jüdischen Friedhöfen erschienen. Dies belegt, dass jüdische Bauwerke im ausgehenden 19. Jahrhundert so bedeutende Aufgaben für Architekten geworden waren, dass sie systematisch gleichrangig mit christlichen Bauten behandelt wurden; vgl. Edwin Oppler, A. Haupt: Synagogen und jüdische Begräbnisplätze. In: Deutsches Bauhandbuch II: Baukunde des Architekten, zweiter Theil. Berlin 1884, S. 270–285; Cornelius Gurlitt: Kirchen. In: Handbuch der Architektur vierter Teil: Entwerfen, Anlage und Einrichtung der Gebäude. 8. Halbband: Kirchen, Denkmäler und Bestattungsanlagen. H. 1. Stuttgart 1906, S. 126–165.

32 Gurlitt (wie Anm. 31), S. 147.

33 Ebd., S. 42: »Die Liturgie ist also Bauherr bei Errichtung eines Gotteshauses. Und wie der Bauherr eines Wohnhauses das gute Recht hat, an den Architekten bestimmte Wünsche und Forderungen zu stellen; wie es Zeichen eines guten Architekten ist, wenn es ihm gelingt, diesen Forderungen und Bedürfnissen künstlerischen Ausdruck zu geben; so hat der Baumeister eines Gotteshauses die Aufgabe, die Forderungen der Liturgie in künstlerische Form zu bringen.«

34 Ebd., S. 147.

35 Ebd., S. 146. Zu Brantzkys Entwurf und seiner Stellung bei Gurlitt vgl. Hammer-Schenk (wie Anm. 5), S. 451.

36 Beispiele sind die Westend-Synagoge in Essen von Franz Roeckle (1910), die Synagoge in Essen von Edmund Körner (1913) oder die Synagoge in Augsburg von Fritz Landauer (1918).

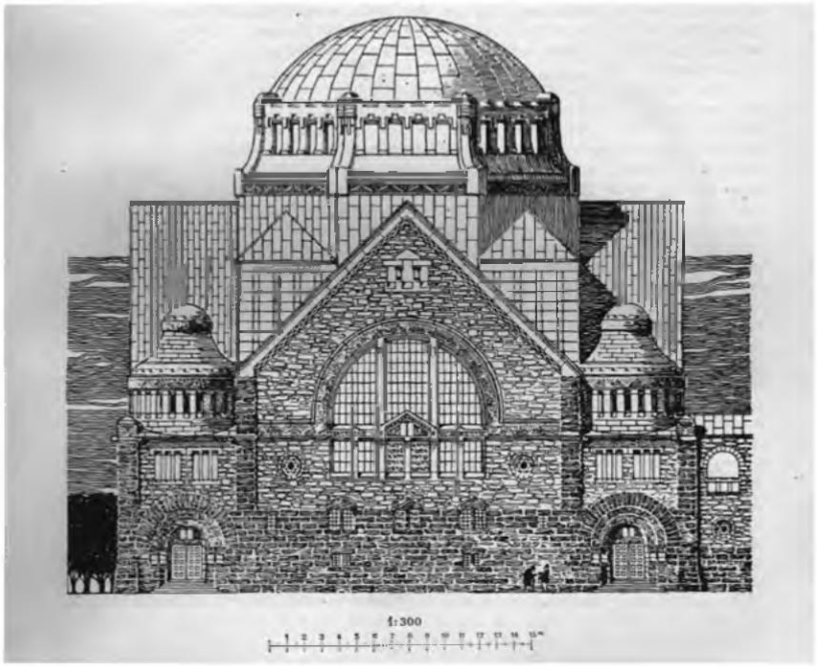


Abb. 5 Entwurf für eine Synagoge in Düsseldorf von Franz Brantzky, 1900 (nach: Gurlitt, wie Anm. 31)

Gurlitts Blick auf die »Frühe«, die Anfänge der Synagogenarchitektur reflektiert ein archäologisches Interesse an den Zeugnissen jüdischer Kultur in Palästina, das in jenen Jahren einen gewissen Aufschwung nahm und sich in den Programmen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde oder der Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler niederschlug. Auf Betreiben Ernst Hillers, der, wie oben zitiert, 1906 die Unkenntnis einer »Tradition« im Synagogenbau beklagte, gründete sich 1910 eine »Gesellschaft für Palästina-Forschung«, die offenbar der erste ausschließlich auf diese Thematik ausgerichtete Verein jüdischer Interessierter war. Hiller setzte in die Ergebnisse einer Erforschung des antiken Judentums hohe Erwartungen für ein neues jüdisches Selbstbewusstsein: »[Die] Wahrheiten, die der Forscher aus Schutthügeln scharrt, geben gerade dem Juden immer mehr das Recht, sein Volk als dasjenige zu betrachten, dessen Geisteskultur der Mutterboden für die gesamte moderne Ethik wurde.«[37]

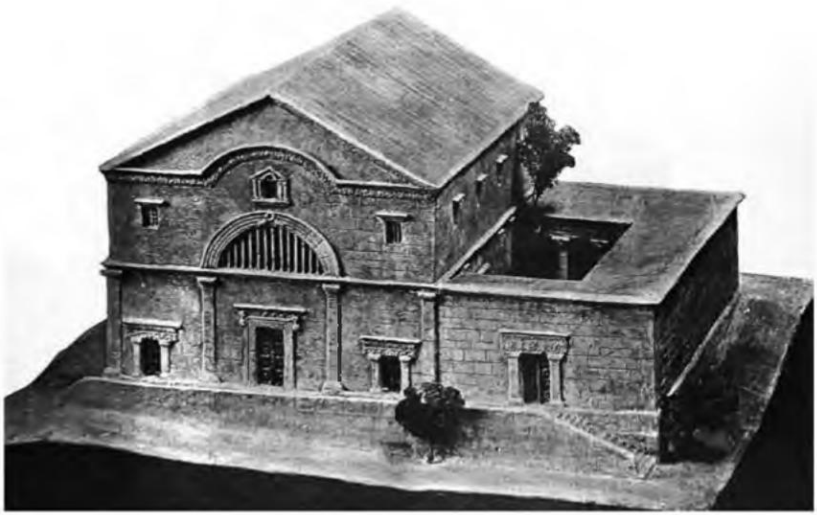


Abb. 6 Antike Synagoge in Telhum (Kapernaum), Rekonstruktionsmodell von Kohl und Watzinger, publiziert 1916 (nach: Kohl und Watzinger, wie Anm. 38)

Die Ausgrabungen antiker Synagogen in Palästina und Galiläa, die Heinrich Kohl und Carl Watzinger 1916 publizierten und an denen Hiller 1905 persönlich beteiligt war, dürften nicht ohne Einfluss auf die Architektur zeitgenössischer Synagogen geblieben sein: Man wandte sich einem antikisierenden Klassizismus zu, der in den Rekonstruktionen der ergrabenen Bauwerke Rückhalt fand (Abb. 6).[38] Zum Beispiel lässt sich die basilikale Front der Synagoge am Fraenkl-Ufer in Berlin von Alex

37 Die Geschichte des Vereins ist offenbar noch nicht weiter erforscht. Hiller formulierte 1910 ehrgeizige Ziele für ein von jüdischer Seite getragenes Institut zur Erforschung Palästinas; Ernst Hiller: Die archäologische Erforschung Palästinas. Vortrag gehalten am 12. Dezember 1910. Veröffentlichungen der Gesellschaft für Palästinaforschung 1 [Wien 1911], S. 1.

38 Heinrich Kohl, Carl Watzinger: Antike Synagogen in Galilaea. Leipzig 1916. Ein früher Beitrag zur 1905 veranstalteten Grabungskampagne der Deutschen Orientgesellschaft, die die Grundlage für dieses Werk legte, erschien bereits 1908: O[tto] Eberhard: Die Synagogenruinen Galilaeas. In: Ost und West 8 (1908), Sp. 663–676. Das Modell befindet sich im Archäologischen Institut der Universität Tübingen. Für freundliche Hinweise zu dieser Thematik danke ich Herrn Dr. Hanswulf Bloedhorn, Tübingen.

Beer, fertiggestellt 1916, als Interpretation der antiken Synagogen verstehen, die nun, wie die frühchristlichen Kirchen, zum Ausgangspunkt einer neuen Sakralarchitektur hätte werden können.[39]

Einen anderen Rückgriff auf »frühe« Gestaltungsweisen, die etwas »eigenartig Jüdisches« (Gurlitt) wachrufen, wurde auf der Dresdner Kunstgewerbeausstellung von 1906 präsentiert, die unter anderem von Cornelius Gurlitt kuratiert wurde. Als Station auf dem Weg zur Gründung des Deutschen Werkbunds 1907 dürfte die Schau einen wesentlichen Impuls zur Entwicklung der modernen Architektur in Deutschland gegeben haben. Neben katholischen und protestantischen Kirchenräumen und einem für die Freidenkerbewegung konzipierten »Vortragssaal« zeigte man eine Synagogeneinrichtung, die Heinrich Frauberger zusammengestellt hatte (Abb. 7).[40] Der Raum ist vollständig mit Holz verkleidet, die zentrale Stellung der Bima und die Aufstellung beweglicher Betpulte (statt der seit dem 19. Jahrhundert üblichen festen Bankreihen) bekunden eine Hinwendung zu den Synagogen des 17. und 18. Jahrhunderts. Die Einzelformen verarbeiten reduzierend und abstrahierend Motive verschiedener stilistischer Prägungen, was in der zeitgenössischen Reformarchitektur Parallelen findet.[41] Der Rückgriff auf vormoderne Vorbilder und ihre rein handwerkliche, nicht industrielle Fertigung entspricht einerseits den Ideen der Lebensreformbewegung, andererseits weist er auf die voremanzipatorische Zeit des Judentums zurück.

Die Transformierung der durch baugeschichtlich-volkskundliche Forschung gewonnenen Kenntnisse in eine neue »jüdische« Architektur wurde nicht nur in Deutschland, sondern auch in jenen Ländern versucht, in denen man die größten Zeugnisse historischer jüdischer »Volks-Architektur« vorfand. Der Lemberger Architekt Josef Awin (1883–1942,

39 Die Synagoge ist abgebildet zum Beispiel bei Hammer-Schenk (wie Anm. 5), Abb. 400–402. Auf den ebenfalls seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts zu beobachtenden Rückgriff christlicher Kirchenarchitektur auf die Bauten der frühchristlichen Zeit kann hier nicht weiter eingegangen werden.

40 Die Einrichtung entstand »unter Mitwirkung von A. R. Hochreiter, Felix Horovitz, J. Lasius, Frau Tina Frauberger u. a.«, vgl. Das Deutsche Kunstgewerbe 1906. III. Deutsche Kunstgewerbeausstellung Dresden 1906. München 1906, S. 89.

41 Frauberger hatte bereits zuvor zu Synagogeneinrichtungen publiziert und war damit vielleicht den Kuratoren der Dresdner Ausstellung um Gurlitt als Experte für jüdische Kunst aufgefallen, vgl. Anm. 16.



Abb. 7 Synagogeneinrichtung auf der III. deutschen Kunstgewerbeausstellung in Dresden von 1906 (nach: Das Deutsche Kunstgewerbe, wie Anm. 40)

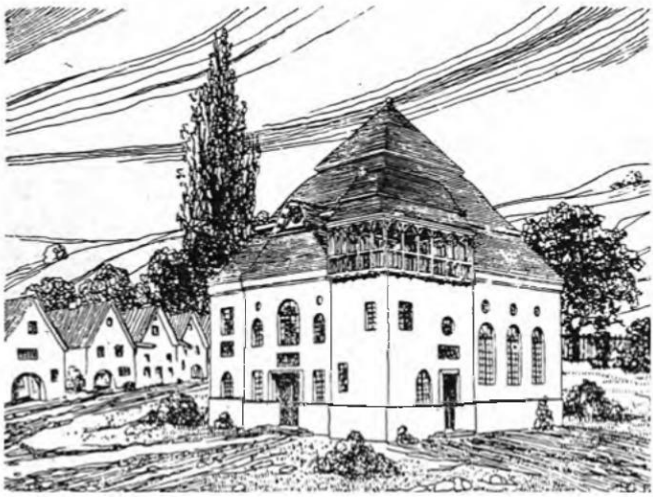


Abb. 8 Entwurf einer Synagoge für eine polnische Stadt von Josef Awin, 1910 (nach: Kravtsov, wie Anm. 42)

ermordet im Holocaust) publizierte 1910 zum Beispiel einen Entwurf für eine kleinstädtische Synagoge, der ohne die genaue Kenntnis der älteren polnischen Holz- und Steinsynagogen nicht denkbar wäre (Abb. 8).[42] Der Bau steht dabei durchaus im Kontext der zeitgenössischen »Heimatschutzarchitektur«, bei deren Münchner Protagonisten Awin 1906–1907 studiert hatte: Sie erhoben Vorbilder der vorindustriellen Zeit zu Leitbildern einer »bodenständigen« Architektur, die die Probleme der modernen Gesellschaft mindern sollte.[43] Awin selbst beteiligte sich intensiv an der Dokumentation und Erforschung historischer Syna-

42 Der Entwurf ist publiziert in: Leon Reich (Hg.): Almanach Żydowski. L'viv 1910, o.P. Für den Hinweis auf Awin und die Übermittlung der Zeichnung danke ich herzlich Herrn Dr. Sergey Kravtsov, Hebrew University of Jerusalem, der einen umfassenden Artikel zu Awin vorbereitet. Sergey R. Kravtsov: Józef Awin on Jewish Art and Architecture. In: Proceedings of the First Congress of Jewish Art in Poland, October 2008. Warsaw 2010 (im Druck).

43 Zur Frage der »Bodenständigkeit« jüdischer Bauten vgl. Ulrich Knufinke: Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland. Petersberg 2007 (=Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, 3), S. 236–238 und S. 280–283.

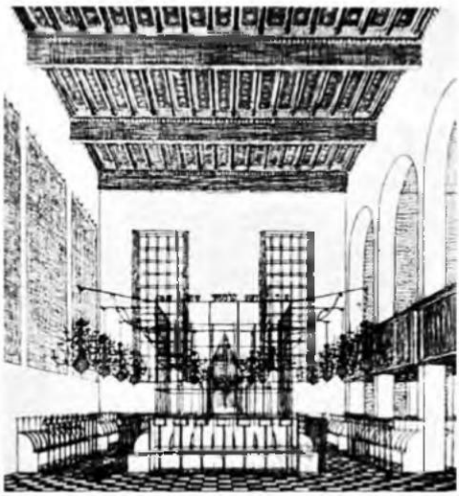


Abb. 9 Entwurf für eine Synagoge in Wien-Hietzing von Hugo Gorge, 1912 (nach: Hammer-Schenk, wie Anm. 5)

gogen und gründete in der Mitte der Zwanziger Jahre eine entsprechende Vereinigung.[44]

Zwei Jahre nach Awins Entwurf, im Jahr 1912, lieferte Hugo Gorge (1883–1934) ein Projekt für eine neue Synagoge in Wien-Hietzing, der in der Abstraktion der älteren Vorbilder weiter ging als der Vorschlag Awins.[45] Die Reduktion des Baukörpers auf eine ungegliederte, kubische Umhüllung des Versammlungsraums entsprach den Tendenzen der zeitgenössischen Architektur, auf überflüssiges Dekor zu verzichten (Abb. 9). Für die Gestaltung der liturgisch wichtigen Orte griff Gorge auf mittelalterliche bzw. frühneuzeitliche Vorbilder wie die Altneuschul in Prag oder die Synagoge in Krakau-Kazimierz zurück.

44 Awin publizierte seine Ansichten zur Notwendigkeit der Dokumentation jüdischen Kulturguts auch in deutschsprachigen Zeitschriften, vgl. Joseph Awin: Anmerkungen zum Kapitel »jüdische Volkskunst«. In: Das Zelt 1, 1924, 5, S. 158–159; und ders.: Die Pflege unserer Kunstdenkmäler. In: Menorah 5, 1927, 6, S. 417–418.

45 Zur Geschichte der Synagoge vgl. zum Beispiel Martens (wie Anm. 9), S. 134–142.

Neue Gestaltungsformen in den Zwanziger Jahren: der Abschied von historischen Vorbildern

Auch der in Hietzing 1924 nach Entwürfen von Arthur Gruenberger ausgeführte Bau stellt sich in die Tradition älterer Synagogen, hier der so genannten »Festungssynagogen«, die in der Zeit der Renaissance und des Barock einen spezifischen Bautyp für Synagogen in Polen darstellten. Jedoch musste fraglich bleiben, ob polnische Synagogen des 17. oder 18. Jahrhunderts tatsächlich geeignete Vorbilder für Bauwerke moderner Großstadtgemeinden sein konnten oder ob sie nicht zu sehr nostalgische Anleihen wären.[46]

Tatsächlich kann festgestellt werden, dass ab Mitte der Zwanziger Jahre die historischen Synagogen einer wie auch immer konstruierten jüdischen Tradition nicht mehr als Vorbilder für Neuplanungen herangezogen wurden: Die Trennung von bauhistorischer, volkskundlicher Forschung und architektonischer Gestaltung vollzog sich mit der Durchsetzung der Ideale des Funktionalismus und des so genannten »Neuen Bauens« im Sakralbau. Dokumentationen im Sinne der Bauforschung, wie sie die Architekten Grotte und Goldenberg mit ihren Aufmaßen und Zeichnungen durchgeführt hatten, wurden von Fotodokumentationen abgelöst, wie zum Beispiel dem Projekt Theodor Harburgers in Bayern.[47] Entwerfende Architekten und auftraggebende Gemeinden wandten sich dem »Neuen Bauen« zu: Zum Beispiel strebte die Hamburger jüdische Reformgemeinde beim Bau ihrer neuen Synagoge ausdrücklich danach, die gegenwärtigen Strömungen aufzunehmen.[48] Zur Vorbereitung des 1929 ausgeschriebenen Architektenwettbewerbs reisten die Mitglieder der Baukommission zu entsprechenden Bauten und Ausstellungen. In

46 Der im Sinne der architektonischen Moderne radikalste Beitrag zum Architektenwettbewerb, eingereicht von Richard Neutra, hatte 1924 noch keine Chance auf Realisierung.

47 Harburgers Dokumentation konnte erst 1998 herausgegeben werden: Theodor Harburger: Die Inventarisation jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern. Fürth 1998. Geringer im Umfang ist die Dokumentation Jüdische Gotteshäuser und Friedhöfe in Württemberg, hg. v. Oberrat der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs. Haigerloch 2002 (Reprint der Ausgabe Frankfurt a. M. 1932).

48 Vgl. Ulrich Knufinke: Hamburg, Synagoge (Tempel) in der Oberstraße. In: Aliza Cohen-Mushlin und Harmen H. Thies (Hg.): Synagogenarchitektur in Deutschland. Petersberg 2008 (=Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, 5), S. 264–268.

einem Artikel zur Einweihung des Tempels in der Oberstraße von 1931 heißt es: »[die Mitglieder] empfingen [so] den ersten erschütternden Eindruck davon, wie heute insbesondere ein jüdisches Gotteshaus in Schlichtheit und Monumentalität zugleich gebaut werden könnte, wobei die [...] übliche Nachahmung fremder Stile – wie sie bisher für jüdische Sakralbauten gebräuchlich waren – gänzlich verlassen werden konnte.«[49] Die moderne Architektur versprach also eine Lösung der Stilfrage, sie war kein »fremder«, vergangener, sondern ein gleichsam »eigener«, zeitgemäßer Stil für jüdische Bauaufgaben.

Obwohl damit eine der Zielsetzungen der Dokumentation und Erforschung historischer Bauwerke obsolet geworden war, nämlich ihre Fruchtbarmachung zur Gestaltung eines genuin jüdischen Ausdrucks in neuer Architektur, gingen die Bemühungen um diese Zeugnisse der jüdischen Geschichte weiter. Sie etablierten sich – mehr oder weniger erfolgreich – als wissenschaftliches Forschungsfeld, das nach der Schoa und der Staatsgründung Israels neue Bedeutungsdimensionen erlangen sollte.[50] Die Frage nach einer »(Rück-)Gewinnung« jüdischer Identität aus der Rekonstruktion jüdischer Kulturen der Antike, des Mittelalters

49 Urias: Zur Geschichte des Tempel-Neubaus. Aus den Bau-Akten. In: Bruno Italiener: Festschrift zum hundertzwanzigjährigen Bestehen des Israelitischen Tempels in Hamburg 1817–1937. Hamburg 1937, S. 34–38, hier S. 36.

50 Als ein bedeutender Schritt in Richtung auf die Etablierung einer »jüdischen Architekturgeschichte« muss die Arbeit Krautheimers zu mittelalterlichen Synagogen gelten: Richard Krautheimer: Mittelalterliche Synagogen. Berlin 1927. Als Überblickswerk zur jüdischen Kunst, in dem auch Synagogen eine Rolle spielen, erschien 1929: Ernst Cohn-Wiener: Die jüdische Kunst. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin 1929. Auch nach 1933, zunächst noch in Deutschland, später in der Emigration, gingen die Forschungen weiter, so erschienen 1935 in Berlin grundlegende Werke wie von Rahel Wischnitzer-Bernstein: Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst. Berlin-Schöneberg 1935; und von Franz Landsberger: Einführung in die jüdische Kunst. Berlin 1935. Noch nach der so genannten »Reichspogromnacht« kam 1939 in Deutschland ein letzter kunsthistorischer Artikel über Synagogenarchitektur heraus, Rachel Wischnitzer-Bernstein: Die Synagoge in Ellrich am Südharz. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 83, 1939, S. 493–508. Mit diesem Heft, das nicht mehr ausgeliefert wurde, musste die traditionsreiche Zeitschrift, die zuletzt vom Jüdischen Kulturbund herausgegeben wurde, ihr Erscheinen einstellen (freundl. Mitteilung von Hanswulf Bloedhorn, Tübingen). Wischnitzer-Bernsteins ausführliche Beschreibung des Bauwerks beruht auf ihrem Besuch im Jahr 1937 (ebd. S. 508). Darauf, dass die Synagoge zum Zeitpunkt des Drucks bereits vernichtet war, gibt es keinen Hinweis.

und der Frühen Neuzeit wurde hinsichtlich der Architektur neuer Synagogen und Gemeindezentren nicht mehr aufgeworfen. Die Frage nach dem »genuin Jüdischen« in ihrer Gestalt jedoch treibt Architekten, Auftraggeber und Forschung bis in die Gegenwart an, wenn 2004 der Titel einer umfangreichen Ausstellung zu diesen Bauten lautet: »Jüdische Identität in der zeitgenössischen Architektur.«[51]

51 Angeli Sachs und Edward van Voolen (Hg.): Jüdische Identität in der zeitgenössischen Architektur. München 2004.

Das Normative als volkskundliches Narrativ: Die Edition von innerjüdischen normativen Quellen durch jüdische Volkskundler vor 1933

Stefan Litt

Um 1700 setzte sich die kurze lateinische Sentenz *Ubi societas, ibi ius*[1] als Gemeingut von Rechtsexperten der Zeit durch. Die Bedeutung dieses lateinischen Satzes ist, dass es quasi keine Gemeinschaft ohne innere Ordnung geben kann. Dieses Verständnis hatte sich in der christlich-europäischen Welt jedoch erst seit dem 12. Jahrhundert, ausgehend von Italien, langsam verbreitet. Die Zeit zwischen der Blüte des römischen Rechtswesens und dem Hochmittelalter war weitgehend frei von innovativer Gesetzgebung – selbst innerhalb der Kirchenorganisation. Erst mit dem 12. und 13. Jahrhundert, als sich Juristen auf römisches weltliches und kirchliches Recht zurück besannen und es weiter entwickelten, kam ein neues Verständnis für eine Kodifizierung von Gesetz, Ordnung und Regeln auf, das bis heute andauert. In oberitalienischen Städten sind lokale Statuten seit dem 12. Jahrhundert bekannt.[2] Von dort sollte sich das Phänomen der lokalen Rechtsordnung mehr und mehr in Europa ausbreiten und für große Teile der Bevölkerung an Relevanz gewinnen.

Eine religiöse Gruppe mit starkem historischen Selbstverständnis und einer Jahrhunderte alten Rechtstradition, wie die der Juden, durchlebte in dieser Hinsicht eine ganz ähnliche Entwicklung, die einerseits ihre eigenen Wurzeln aufwies, andererseits aber zu großen Teilen eng mit den Gegebenheiten der äußeren Umwelt verflochten war. Die ei-

1 »Wo eine Gemeinschaft ist, gibt es ein Recht.«

2 Peter Landau: Über die Wiederentdeckung der Gesetzgebung im 12. Jahrhundert. In: Gisela Drossbach: Von der Ordnung zur Norm. Paderborn u.a. 2010, S. 13–15, passim.

genen Wurzeln waren die der *Halacha*, der Gesamtheit des jüdischen Religionsgesetzes, wie es in der schriftlichen und mündlichen Tora fixiert und anschließend stets aufs Neue interpretiert wurde. Die Erfordernisse gemeinschaftlichen Lebens in der Situation der Diaspora schufen die Notwendigkeit, die Normen des alltäglichen Zusammenlebens den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen unter Wahrung sowohl der halachischen Vorgaben als auch der jeweiligen rechtlichen Rahmenbedingungen, die von der nichtjüdischen Umwelt festgelegt wurden. Die Ergebnisse dieser Bemühungen um eine Anpassung der lokalen bzw. auch regionalen Normen für das gemeindliche Leben sind die Statuten, hebräisch *Takkanot*, der jeweiligen jüdischen Gemeinden.

Der Begriff und die damit verbundenen Inhalte und juristischen Probleme sind im Judentum bereits seit der Antike präsent. In Mitteleuropa erhielten sie ihre Bedeutung schon im Mittelalter in den rheinischen Gemeinden Speyer, Worms und Mainz (*Takkanot SchUM*, 13. Jahrhundert), kamen aber zu ihrer Blüte im Verlauf der Frühen Neuzeit, die durch ihre allgemeine Dynamik und die Tendenz zur Modernisierung offenbar auch das Judentum dahingehend beeinflusste, dass schließlich am Ende der Epoche wohl keine jüdische Gemeinde in modernen Staaten ohne ihre mehr oder weniger umfassenden Statuten existieren konnte, auf deren Grundlage sich das innergemeindliche Leben abspielte bzw. abspielen sollte.

Inhaltlich befassen sich die Statuen in aller Regel mit einer Reihe von Standardthemen, zu denen Fragen der Mitgliedschaft in der Gemeinde, die Wahl und die Amtstätigkeit der Vorsteher und anderer Funktionsträger, die Besteuerung, die Beschäftigung von Gemeindebeamten, Synagogenangelegenheiten und oftmals auch die Versorgung der Armen gehörten. Lokal spezifisch konnten noch andere Inhalte hinzukommen, wie etwa Regelungen für Zeiten der Handelsmessen, Handelsrecht im weiteren Sinne, Buchhandel und Buchdruck und nicht selten auch Regeln zum Umgang mit Christen, oftmals in deren Rolle als Geschäftspartner. Viele der Verordnungen gründen sich auf allgemeinen Konventionen der aschkenasischen Juden, andere sind wahrscheinlich aus Problemsituationen heraus entstanden, die eine Regelung für spätere Fälle erforderten.

Statuten der jüdischen Gemeinden sind aufs engste mit der Führung von Protokollbüchern (*Pinkassei Kahal*) in den Vorständen verknüpft: Dies wird unter anderem daraus ersichtlich, dass Statuten sehr häufig in den Protokollbüchern niedergeschrieben und andererseits einzelne Be-

schlüsse der Vorsteher auch in den in größeren Gemeinden geführten, gesonderten Statutenbüchern notiert wurden. Da die Vorsteher Kraft ihres Amtes auf die Einhaltung der Statuten achten mussten, liegt diese Verbindung nahe, auch wenn sie dem Verständnis einer geordneten Schriftführung nicht ganz entspricht. Weiter hat es zuweilen den Anschein, dass in den Augen einiger *Parnassim* (Vorsteher) zwischen ihren Beschlüssen und einer *Takkana* nur ein geringer Unterschied bestand.[3]

Takkanot entstanden ohne Zweifel u.a. durch die Erkenntnis der Vorsteher, dass bestimmte, in ihren Augen unhaltbare Zustände in der Gemeinschaft verändert werden mussten. Wurde ein solcher Missstand festgestellt, wurde im Vorstand über seine Behebung beraten. Das Ergebnis der Beratung wurde protokolliert und konnte bei der späteren Erstellung von Statuten bzw. deren Revision Eingang in diesen normativen Text finden. Daher besitzen Statuten und Protokollbücher große Bedeutung für die Erforschung von Gesellschaft, sozialen Bindungen, Normen und deren Überwachung sowie Alltag der jüdischen Menschen besonders in der Epoche der Frühen Neuzeit. Als Quellen sind sie für diese Bereiche klar den *Minhagim* (religiöse Bräuche in der synagogalen Liturgie und im familiären Bereich) vorzuziehen, da sie ein weitaus größeres Spektrum von Informationen anbieten als jene. Die Periode der Frühen Neuzeit erlebte die Blüte der Autonomie jüdischer Gemeinschaften innerhalb der vormodernen Staaten, weshalb gerade in dieser Zeit die genannten Quellen besonders illustrativ sind.[4] Es steht außer Frage, dass insbesondere für die volkskundliche Wissenschaft Texte in Form von Statuten und unterschiedlich ausführlichen Protokollierungen heute von größtem Interesse sind. Sie sind schriftliche Zeugnisse aus erster Hand für die Klärung nicht weniger Grundfragen dieses Wissenschaftszweiges.

Dieser Beitrag widmet sich der Frage, wie normative Texte in Form von Gemeindestatuten und Protokollbüchern durch die mitteleuropä-

3 Deutlich wird das z. B. am Pinkas aus Třebič (Mähren, 1674–1802, 1835), in dem *Takkanot* und Beschlüsse der Vorsteher eng miteinander verbunden sind und sich z. T. die Betitelung »Takkanot« über regulären Beschlüssen findet; Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem, CS 27.

4 Siehe dazu Andreas Gotzmann: Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum (=Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 32). Göttingen 2008, zur Forschungslage insbes. S. 7–23.

isch-jüdischen Volkskundler in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden. Inwiefern wurden sie als wichtige Quelle für das Fach (normative Texte als volkskundlicher Narrativ) erkannt und welche Versuche gab es, diese Texte einem breiteren Publikum nahe zu bringen? Und weiter: Welchen Anteil hatten die Volkskundler insgesamt bei der Beschäftigung mit diesen Zeugnissen des autonomen jüdischen Gemeinschaftslebens in der Epoche der Frühen Neuzeit?

Editionen von Statutentexten in den »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde«

Die erste umfassende Edition von Statuten einer jüdischen Gemeinschaft überhaupt verfasste Gerson Wolf (1832–1892), der 1880 eine Version der *Takkanot* der mährischen Landesjudenschaft veröffentlichte.[5] Wolf war kein Volkskundler, sein Schaffen war eher von historischem Interesse geprägt. Mit seiner Form der Edition, nämlich der einfachen Wiedergabe einer zeitgenössischen deutschen Übertragung des Textes, lieferte er jedoch das Vorbild für weitere Arbeiten, die bis weit über die Jahrhundertwende entstanden, darunter auch solche mit genuin volkskundlichem Interesse. Man kann davon ausgehen, dass Wolfs bibliografisch eigenständige Ausgabe späteren Forschern auf dem Gebiet bekannt war.

Als erster Pionier der deutsch-jüdischen Volkskunde ist Max Grunwald (1871–1953) zu nennen, der in den von ihm herausgegebenen »Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde« im Jahr 1903 eine deutsche Übersetzung aus der Entstehungszeit der Altonaer Statuten (Hamburg) von 1726 publizierte.[6] Abgesehen von dem Umstand, dass Grunwalds Arbeit nicht als eigenständige bibliografische Einheit veröffentlicht wurde, gleicht sie in mehrerer Hinsicht der früheren Edition von Gerson Wolf. Beide bevorzugten zeitgenössische deutsche Übersetzungen ihrer Quellen vor den originalsprachlichen Texten und beide ließen die Quellen im Wesentlichen für sich selbst sprechen – jegliche Kommentierung oder gar Kontextualisierung unterblieben. Da es für Editionen dieses Quellentyps somit kaum weitere Vorbilder gab, konnte

5 Gerson Wolf: Die alten Statuten der jüdischen Gemeinden in Mähren. Wien 1880.

6 Max Grunwald: Die Statuten der »Hamburg-Altonaer Gemeinde« von 1726. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde 11, 1903, S. 1–64.

sich Grunwald auch kaum an gewachsenen Standards orientieren. Immerhin unternahm er es, den mit 224 Paragraphen recht umfangreichen Text durch einen vorangestellten Index zugänglich zu machen.

Die Altonaer Statuten, wenngleich nicht die frühesten erhaltenen, bieten durch ihren Umfang und ihre Ausführlichkeit einen reichen Fundus für volkskundliche Fragestellungen, sind doch hier zahlreiche Themen vertreten, wie synagogale Bräuche, das Prozedere der Vorsteherwahlen und Regulierungen für deren Amtsführung, Steuererhebung, Kompetenzen des Rabbiners, Hochzeitsbräuche, Geschäftsgebaren und Weiteres. Mit dieser Ausführlichkeit gehören die *Takkanot* dieser bedeutenden Gemeinde zu den interessantesten und aussagekräftigsten Texten der Gattung, was jedoch von Grunwald an keiner Stelle hervorgehoben und vielleicht auch nicht erkannt wurde, da vor mehr als 100 Jahren die Gesamtsicht auf dieses Genre noch gar nicht gegeben war bzw. auch nicht angestrebt wurde.[7]

Schulim Ochser, ein historiografisch tätiger Lehrer aus Tarnopol, veröffentlichte in denselben »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« im Jahr 1910 große Teile aus dem Statutenbuch der westböhmischen Gemeinde Chodová Planá (Kuttenplan) von 1768.[8] Den Editionsteil bettete Ochser in einen kurzen Abriss der Gemeindegeschichte ein, so dass er aus wissenschaftlicher Sicht hier viel weiter geht als alle anderen Vorarbeiten zur Textgattung der Statuten. Der Bearbeiter stellte sogar das handschriftliche Manuskript als solches vor, was bis dahin quasi nie in den wenigen vergleichbaren Arbeiten geschehen war. Damit verließ Ochser den eigentlichen volkskundlichen Rahmen und eröffnete auch die Perspektive auf kodikologische Aspekte. Die Wiedergabe der ursprünglich in Jiddisch verfassten Statuten erfolgte dann aber wieder in Deutsch, diesmal in einer eigenen Übersetzung von Ochser. Die zahlreichen Anmerkungen im Text sind stark historisch orientiert. Inhalte und Begriffe in den einzelnen Paragraphen der Statuten wurden vom Bearbeiter kritisch erörtert und teilweise gab er zur Sicherheit komplette Paragraphen

7 Zusammen mit allen anderen verfügbaren Statutentexten der Dreiergemeinde Altona-Hamburg-Wandsbek wurden sie Jahrzehnte später in ihrer originalen hebräischen Fassung und auch in deutscher Übersetzung ediert und gründlich kommentiert: Heinz Graupe: Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek. 2 Bde. Hamburg 1973.

8 Schulim Ochser: Der Pinkas der Gemeinde Kuttenplan. In: Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde 13(1), 1910, S. 32–38 und 13(2), 1910, S. 57–89.

auch in der originalen jiddischen Version wieder. Damit schuf er bei der editorischen Arbeit an innerjüdischen normativen Texten völlig neue Standards, die weit von dem entfernt waren, was vorher allgemein und auch bei volkskundlichen Arbeiten mit Texten des Genres üblich war.

Die *Takkanot* aus Kuttenplan sind ebenfalls recht umfangreich. Mit immerhin 208 Paragraphen sind sie ein weiteres, ausführliches Beispiel für die teils umfassenden Regelungen des autonomen Lebens in einer frühneuzeitlichen Gemeinde. Inhaltlich sind sie zeittypisch an praktischen Fragen des Gottesdienstes und an den Kompetenzen der Gemeindeführer orientiert. Noch dazu sind sie einer der wenigen erhaltenen Texte aus Böhmen überhaupt, von wo, trotz der zahlreichen jüdischen Gemeinden dort, sonst nur überraschend wenige Zeugnisse normativer Art überliefert sind. Im Übrigen ist es der Edition von Schulim Ochser zu verdanken, dass wir heute über Existenz und Inhalt der Statuten aus Chodová Planá informiert sind, denn der Verbleib der originalen Handschrift ist noch immer ungeklärt.

Mit einigem zeitlichen Abstand erschienen in dem zentralen Medium der jüdischen Volkskunde, jetzt »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« genannt, im Band für 1924/25 gleich zwei Arbeiten zu normativem Textgut aus jüdischen Gemeinden. Dies waren die Beiträge von Max Grunwald über Mattersdorf (heute Mattersburg) und von Heinrich Flesch zu Slavkov u Brna (Austerlitz). Grunwald, der sich damit zum zweiten Mal an die Arbeit mit normativen Texten machte, wählte diesmal die burgenländische Gemeinde Mattersdorf, die eine der wichtigsten innerhalb der so genannten Sieben Gemeinden war.[9] Im Gegensatz zu der ersten Edition zu Altona, erweiterte Grunwald in dieser Arbeit den Blick erheblich und legte auf 161 Seiten eine umfassende volkskundliche Dokumentation zu dieser Gemeinde vor. Dafür nutzte er Quellen unterschiedlichster Art, stellte lokale Bräuche vor und gab einige Grabsteininschriften sowie Statuten und Auszüge aus dem so genannten »Schwarzen Buch« der Gemeinde wieder, das ein Protokollbuch der Gemeinde gewesen sein muss.[10] Allerdings gab Grunwald keine weiteren Informationen über

9 Max Grunwald: Mattersdorf. In: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 2, 1924/25, S. 402–563.

10 Eine identische Bezeichnung wurde für den Pinkas im benachbarten Eisenstadt verwendet; offenbar handelt es sich hier um eine regionaltypische Terminologie, die allerdings nur aus der deutschsprachigen Sekundärliteratur bekannt ist und somit vielleicht nur die Sprachgewohnheiten der jüngeren Zeit widerspiegelt.

diese Quelle oder ihren Verbleib, wie er Selbiges auch in Hinsicht auf die hier edierten Statuten unterließ. Offenbar stammen die von Grunwald edierten Statuten im Umfang von 23 Paragraphen nicht aus dem genannten »Schwarzen Buch«, ihre Herkunft wird lapidar mit dem Vermerk »aus einem Manuskript« angegeben. Damit hat Grunwald nachfolgenden Interessenten einige Unklarheiten hinterlassen, denn weder das »Schwarze Buch« aus Mattersdorf, noch der Statutentext lassen sich heute auffinden bzw. gibt es keine weiteren Hinweise auf ihren Verbleib.[11]

Dies ist in mehrfacher Hinsicht bedauerlich, da in Bezug auf die *Takkanot* aus dem Text selbst nicht klar hervorgeht, dass sie tatsächlich aus Mattersdorf stammen. In jedem Fall stellen sie einen Sonderfall dar, da sie erstens zu jedem Paragraphen die halachischen Grundlagen der Bestimmung angeben, was sonst aus keinem anderen erhaltenen aschkenasischen Statutentext bekannt ist, von Grunwald hier aber auch nicht als Besonderheit klassifiziert wird. Denkbar ist, dass es sich deshalb bei der unbekannten Vorlage um einen Entwurf handelte, der für interne Zwecke durch die Führer der Gemeinde angelegt worden war. Aus den edierten Textteilen lässt sich annehmen, dass die *Takkanot* in dieser Form nicht in Kraft traten, da die sonst übliche Form unter Voranstellung einer Einleitung und einem die Gültigkeit bekräftigenden Schlussteil mit den Unterschriften der Statutenkommission hier völlig fehlt. Daher ist auch eine eindeutige zeitliche und lokale Zuordnung anhand von Grunwalds Edition unmöglich.

Inhaltlich handeln die Statuten, die in Hebräisch verfasst (und auch so wiedergegeben), aber von Grunwald auch ins Deutsche übersetzt wurden und stilistisch auf die Mitte des 18. Jahrhunderts verweisen, vom Gottesdienst, dem Betrieb der Synagoge aber auch von der Gemeindezugehörigkeit, womit sie sich in das allgemeine Muster von Gemeindestatuten einordnen. Bemerkenswert ist allerdings ein Abschnitt im Paragraph 20, wo in Hinsicht auf den Beibehalt der Gemeindezugehörigkeit von Witwen und Witwern, die nicht aus der Gemeinde stammten und nur kurz mit ihren Partnern verehelicht waren, explizit Bezug

11 Selbst der ausgewiesene Kenner des burgenländischen Judentums und seiner Geschichte, Shlomo Spitzer, konnte die Originaltexte nicht lokalisieren. In jedem Fall scheinen sie nicht Bestandteil der innerjüdischen Archivalien im Burgenländischen Landesarchiv in Eisenstadt zu sein.

auf die mittelalterlichen Statuten der Gemeinden Speyer, Worms und Mainz genommen wird. Zwar finden sich ähnliche Fixierungen auch in anderen Statutentexten, jedoch ohne direkten Hinweis auf die mittelalterliche Tradition, deren schriftliche Zeugnisse in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts zurückreichen.[12]

Die von Grunwald ebenfalls in seine Arbeit aufgenommenen Auszüge aus einem Protokollbuch der Mattersdorfer Gemeinde stammen allesamt aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und wurden vom Bearbeiter teils im Original, teils in deutscher Übersetzung wiedergegeben, jedoch immer unter Angabe der Stelle in der Handschrift. U.a. beziehen sich die von ihm zur Edition ausgewählten Einträge auf Entscheidungen und Tätigkeiten des ungarischen Landesrabbiners und kaiserlichen Hoffaktors Samson Wertheimer, der für das Gedeihen der burgenländischen Gemeinden eine bedeutende Rolle spielte. Trotz der noch immer weitgehend unterbliebenen wissenschaftlichen Kommentierung der edierten Texte ist doch Grunwalds zweite Arbeit mit editorischen Intentionen zu normativen Quellen durch die Einbettung in den Gesamtrahmen zu Mattersdorf und seinen (historisch-)volkskundlichen Belegen insgesamt sehr viel ausgewogener und aussagekräftiger als sein früherer Beitrag über die Altonaer Statuten. Durch das breitere Spektrum von Quellen, die Grunwald für den Beitrag zu Mattersdorf vorlegte, wird ein umfassendes Bild über die Bräuche und auch über historische Aspekte dieser wichtigen Gemeinde geliefert, wie es für viele andere Gemeinden völlig fehlt.

Heinrich Flesch, Rabbiner einer mährischen Gemeinde, lieferte im selben Band des volkskundlichen Jahrbuchs einen längeren Beitrag über das Protokollbuch der mährischen Gemeinde Slavkov u Brna (Austerlitz).[13] Im Gegensatz zu allen drei vorher besprochenen Beiträgen in dem volkskundlichen Periodikum konzentrierte sich Flesch völlig auf die protokollarischen Inhalte des Pinkas.[14] Flesch, der die Wichtigkeit von

12 Siehe dazu Rainer Barzen: Jüdische Regionalorganisation am Mittelrhein: die *Kehillot ShUM* um 1300. In: Christoph Cluse (Hg.): Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002. Trier 2004, S. 248–258.

13 Heinrich Flesch: Der Pinax von Austerlitz. In: Jahrbuch für Jüdische Volkskunde 2, 1924/25, S. 564–616.

14 Das Original hat sich erhalten und befindet sich heute im Archiv des Jüdischen Museums in Prag.

normativen Texten erkannte und später an anderer Stelle einen Beitrag über die Statuten der mährischen Gemeinde Kyov (Gaya) publizierte[15], beschrieb den Austerlitzer Pinkas und seine Inhalte in einer Einleitung zum editorischen Teil. Aus der sehr umfangreichen Handschrift wählte er schließlich eine Anzahl von Einträgen aus, die er, ganz ähnlich wie Bernhard Wachstein in der kurz darauf entstandenen Teiledition des »Schwarzen Buches« aus Eisenstadt[16], in thematischen Gruppen zusammenfasste. Diese Themengruppen sind: Steuern und Abgaben, Rabbinat sowie Pachtverträge – Nachlässe – Rechnungen. Die wiedergegebenen Einträge sind allesamt in deutscher Übertragung ediert worden, jedoch mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat versehen, der für derartige Beiträge in Grunwalds volkskundlicher Zeitschrift ein absolutes Novum darstellt.

Dieser Höhepunkt bei der Beachtung moderner wissenschaftlicher Standards stellte gleichzeitig das Ende der kurzen und doch recht lückenhaften Reihe editorischer Arbeiten in den »Mitteilungen« bzw. dem »Jahrbuch für jüdische Volkskunde« dar. Weitere Arbeiten zu normativen Quellen aus mitteleuropäischen jüdischen Gemeinden erschienen in diesem Periodikum nicht mehr und waren auch anderswo in den verbleibenden Jahren bis zum Ausbruch der NS-Herrschaft nur noch vereinzelt zu finden.

Motivationen zur editorischen Arbeit

Was könnten nun die Gründe dafür gewesen sein, dass gerade diese Texte von den Bearbeitern zur Edition ausgewählt wurden? Die Motivation für die Edition durch Max Grunwald ist sicher zu größeren Teilen aus der Tatsache erklärbar, dass er bis 1903 als Rabbiner in der Hamburger Dammthorsynagoge tätig war und somit den Mitgliedern der Gemeinde die sozialen und kulturellen Wurzeln in Form der *Takkanot* näher bringen wollte. Ferner vertrat Grunwald die Ansicht, dass die jüdische Volkskunde auch eine gegenwärtige kulturelle Aufgabe habe, nämlich die

15 Heinrich Flesch: Die Tekkanoth (Statuten) der Gemeinde Gaya. In: Hugo Gold (Hg.): Die Juden und Judengemeinden Mährens in Vergangenheit und Gegenwart. Brünn 1929, S. 31–44.

16 Bernhard Wachstein: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Eisenstadt und den Siebengemeinden. Wien 1926.

Vermittlung alter Bräuche, die Besinnung auf sie und ihre Reimplementierung in das jüdische Familienleben.[17] An dieser Stelle scheinen sich Grunwalds Auffassungen vom Sinn der Wissenschaft und seine Haltung als Rabbiner überschnitten zu haben. In jedem Fall aber erklären sie uns teilweise sein Interesse an den Statuten und an deren Edition. Da dies für Wien, seinem darauffolgenden Amtsort, bei der Auswahl solcher Texte nicht möglich war (trotz der faktischen Anwesenheit von Juden in Wien gab es nach der Vertreibung von 1670/71 für die gesamte Frühe Neuzeit keine offiziell existierende Gemeinde), wandte er sich dem buchstäblich Naheliegenden zu, nämlich der reichlichen Überlieferung einer burgenländischen Gemeinde. Dass dabei seine Wahl nicht auf die ebenfalls reichlich dokumentierte Hauptgemeinde Eisenstadt fiel, könnte an der kollegialen Rücksichtnahme gegenüber Bernhard Wachstein gelegen haben, dessen Editionsabsichten in der Zeit von Grunwalds Materialsuche sicher längst bekannt waren. Bei Schulim Ochser und Heinrich Flesch hingegen ist die Motivation weniger klar bzw. bislang nicht geklärt. Flesch, der sich auch in anderen Beiträgen immer wieder historischen Aspekten mährischer Gemeinden angenommen hatte, könnte vielleicht das allgemeine Interesse an der Thematik bewogen haben, sich u.a. auch dem Pinkas von Austerlitz zuzuwenden. Über Ochsers Biografie[18] ist bislang zu wenig bekannt, als dass sich an dieser Stelle fundiertere Motivationszuschreibungen anstellen ließen.

Im Vergleich zu den sonst in den ersten drei Dekaden erschienenen Arbeiten zu normativen Quellen aus aschkenasischen Gemeinden heben sich die Beiträge in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« vor allem durch ihre wiederholte Präsenz in diesem Periodikum ab. Im selben Zeitraum erschienen auch andere Arbeiten mit editorischen Absichten, wie etwa 1903 von Leopold Löwenstein für Worms[19], 1912/16 von Majer Bałaban für Krakau oder die genannte Edition in Buchform von Wachstein für das burgenländische Eisenstadt. Worms, Krakau und

17 Christoph Daxelmüller: Max Grunwald and the Origin and Conditions of Jewish Folklore at Hamburg. In: Proceedings of the World Congress for Jewish Studies 9, D2, 1986, S. 73–80, S. 77.

18 Schulim Ochser war in altorientalischen Sprachen bewandert und widmete sich auch der Arbeit an antiken Texten.

19 Leopold Löwenstein: Wormser Gemeindeordnungen. In: Blätter für Jüdische Geschichte und Literatur 10, 1903 (Beilage zu Nr. 89 des Israelit), S. 145–150, S. 161–165.

Eisenstadt waren bedeutende Gemeinden und für die frühneuzeitlich-jüdische Geschichte von größerer Wichtigkeit. Auch wurden die Quellen von den Bearbeitern jeweils in der originalsprachlichen Version herausgegeben, während die in diesem Beitrag vorgestellten volkskundlichen Beiträge sich mehr auf das Deutsche stützten. Dennoch waren die hier vorgestellten Arbeiten nicht unbedeutende Publikationen und stellen im Nachhinein im Fall von Mattersdorf und Kuttenplan Glücksfälle dar, da wir sonst ohne die Teileditionen der Volkskundler auf diese Texte heute wohl keinen Zugriff mehr hätten.

Bemerkenswert ist, dass, abgesehen von Max Grunwald, die Bearbeiter von Editionen normativer Texte in den »Mitteilungen« nicht aus Deutschland kamen, wo die Beschäftigung mit derartigen Quellen bei den Wissenschaftlern zur jüdischen Geschichte auch weniger angesehen war. Eine Konzentration auf die schriftlichen Zeugnisse der jüdischen Gemeindeautonomie lässt sich vor allem bei ost- und südostmitteleuropäischen Forschern feststellen.[20] Bei den Arbeiten von Grunwald, Flesch und Ochser im volkskundlichen Periodikum ist dieselbe Tendenz feststellbar, stammten doch Flesch und Ochser aus Südostmitteleuropa. Bemerkenswert ist auch die Einstufung der edierten Quellen als volkskundliches Material durch die Volkskundler selbst, was sie zweifelsohne auch sind. Andererseits sind sie vor allem veritable Quellen zur Verfassungs- und Rechtsgeschichte des aschkenasischen Judentums in der Frühen Neuzeit, jedoch ist diese Klassifizierung äußerst selten explizit vorgenommen worden. Es ist zu vermuten, dass dies aus Furcht vor den zeittypischen, antisemitischen Vorwürfen gegen den in der Vergangenheit angeblich existierenden jüdischen »Staat im Staate« unterblieb. Die Historikerzunft insbesondere in Deutschland nahm demzufolge einen deutlichen Abstand zu Quellen dieser Gattung ein, während die volkskundliche Beschäftigung ein sehr viel geringeres Konfliktpotenzial barg.

20 Stefan Litt: Selbstsicht und Historiographie: Die Edition innerjüdischer Quellen aus Polen und Deutschland um 1900. In: François Guesnet (Hg.): Zwischen Graetz und Dubnow: Jüdische Historiographie in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig 2009, S. 202–222, passim.

Schlussbemerkungen

Als Resümee kann festgestellt werden, dass in den ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts die Beschäftigung mit normativen Texten des frühneuzeitlichen aschkenasischen Judentums bei jüdischen Volkskundlern eindeutig eine Rolle spielte. Diese Beschäftigung ist aus (heutiger) fachlicher Sicht nur konsequent, da der Erforschung solcher schriftlicher Zeugnisse in der Volkskunde ein hoher Stellenwert zukommen sollte. Bemerkenswert ist, dass gerade die jüdischen Volkskundler sich diesen Quellen tatsächlich zuwandten, während die »deutsche Volkskunde« sich mehr auf Lieder, Sagen und Märchen stützte.[21] Die drei Bearbeiter in den »Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde« richteten jedoch ihr Augenmerk nicht zuallererst auf die frühesten Texte der führenden Gemeinden im aschkenasischen Kulturraum, sondern ihr lokales bzw. regionales Interesse scheint bei der Auswahl der zu bearbeitenden bzw. zu edierenden Texte eine nicht unwesentliche Rolle gespielt zu haben. Die fachlichen Leistungen der Forscher sind auch aus heutiger Sicht in den meisten Fällen beachtlich und ihre Arbeiten ermöglichen nachfolgenden Generationen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die weitere Arbeit mit den direktesten Zeugnissen der Autonomie aschkenasischer Gemeinden in der Zeit der Frühmoderne.

21 Diesen Hinweis verdanke ich Frau Birgit Johler, Wien.

Jüdische Volkskunde?
Agenden, Hypotheken, Perspektiven

Bernhard Tschofen

Zur Erinnerung an Utz Jeggle (1941–2009)

Jüdische Volkskunde – Begriffsprobleme vorab

»Die Volkskunde ist nicht jüdisch, nicht christlich, nicht moslimisch, nicht buddhistisch, nicht deutsch, nicht slovakisch, nicht englisch, nicht chinesisch, sondern eine Wissenschaft vom Menschen.«[1] So formulierte bereits vor 113 Jahren der 1859 in Požega (Kroatien) geborene Friedrich Salomo Krauss. Und er hat damit die Position einer »völkisch nicht beschränkten«[2] Wissenschaft in Anschlag gebracht, die sich als europäisch und vergleichend verstanden wissen wollte. Wenngleich nicht eigentlich relativistisch argumentierend, vertrat dieses junge Fach einen Universalismus, der sich schlecht mit den Ideen einer nationalen, ethnischen oder religiösen Anwendungswissenschaft vereinbaren ließ. Warum sich also heute noch mit der Frage nach einer »jüdischen Volkskunde«[3] beschäftigen, wenn sie schon mehr als ein Jahrhundert lang obsolet zu sein

1 Friedrich Salomo Krauss: Beiträge zur Geschichte der Volkskunde. In: Der Urquell N. F. 1(10), 1897, S. 284 f.

2 Bernd-Jürgen Warneken: »Völkisch nicht beschränkte Volkskunde«. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95(2), 1999, S. 169–196. Zu Krauss vgl. Ders.: Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss. In: Freddy Raphaël (Hg.): »...das Flüstern eines leisen Wehens...« Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle. Konstanz 2001, S. 149–169; dort die weitere Literatur.

3 Christoph Daxelmüller: Die deutschsprachige Volkskunde und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung. In: Zeitschrift für Volkskunde 83(1), 1987, S. 1–20; vgl. Bastian Fleermann: »Völkische Fremdheit«. Juden in der Wissenschaftsgeschichte der deutschsprachigen Volkskunde. In: Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde 51, 2006, S. 43–56.

scheint? Warum nach Perspektiven einer Teildisziplin fragen, die schon im Fachnamen eine problematische Konstellation offenbart?

Denn problematisch ist heute nicht nur die beschränkende Verbindung, sondern auch das Festhalten an Volkskunde selbst. »Jüdische Volkskunde« erscheint damit als so etwas wie der Komparativ der Fallstricke, wie sie durch die dieses Fach konstituiert habenden Interessen und Paradigmen aufgespannt sind. Und die Wendung ist darüber hinaus besonders problematisch auch wegen der Entwicklungen, die der Name und das Fach der Volkskunde seit der Zeit der Etablierung einer jüdischen Volkskunde genommen haben. Es könnte nicht zuletzt als Zeichen begrifflicher Sorglosigkeit verstanden werden, gerade dem sensiblen Feld einer traumatisch zerstörten jüdischen Kultur die anderen Bereichen gewährte konzeptionelle Erneuerung zu verweigern. Ist nicht auch die Vertriebenenvolkskunde längst von einer Interethnik oder einer Ethnologie der Migration abgelöst worden?

Die Rede von jüdischer Volkskunde zielt also einerseits auf eine spezifische historische Konstellation und dient andererseits als Platzhalter für ein wenig konturiertes Forschungsfeld der Gegenwart. Das sind zwei zunächst eher von Gegensätzen geprägte Felder, die nicht ohne Weiteres aufeinander zu beziehen sind. Die historische jüdische Volkskunde[4], wie sie sich in der Zeit um 1900 als Antwortversuch auf eine krisenhaft erfahrene Modernisierung und ihre Konsequenzen entwickeln und institutionalisieren konnte, ist daher für die heutige Forschung weniger eine in welcher Form auch immer fortzudenkende disziplinäre Tradition der Kulturforschung als eine kulturelle und wissenschaftliche Orientierung im historischen Kontext von Modernisierung und Nationalisierung. Das gilt im Übrigen ganz ähnlich auch generell für die ältere Volkskunde, die – mit Barbara Kirshenblatt-Gimblett gesprochen – nicht nur mit den zeitgenössischen »metakulturellen Operationen« um Kultur- und Traditionsbildung in Verbindung steht, sondern auch selbst als solche zu begreifen ist.[5]

4 Ders.: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meïr) Grunwald und die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9(1), 1999, S. 133–144. Im Folgenden schlage ich v.a. für die in der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« organisierte historische Forschungsrichtung Großschreibung (Jüdische Volkskunde) vor, während ich die Kleinschreibung offener verwende.

Wenn also Christoph Daxelmüller eine Lesart der Jüdischen Volkskunde als Schutzschild gegen Assimilierung vorschlägt[6], dann stellt er sie damit zugleich bewusst in die Nähe der Volkskunde in ihrer angewandten Ausrichtung, wie sie als Effekt einer »Krise der Germanistik« aufgefasst werden kann und ihre eigenständigen (und eigenartigen) lebensnahen und zukunftsorientierten Konzepte entwickelt hat.[7] Darauf hat – zumindest indirekt – auch Magda Veselská in ihrem hier publizierten Beitrag zur Jüdischen Volkskunde in der Tschechoslowakei hingewiesen: Die »Jüdische Volkskunde«, die sie vorstellte, stand gleichzeitig für eine Ethnographie (der anderen, ganzheitlich aufgefassten Kultur) und eine Folklore (der eigenen, vornehmlich immateriellen Kultur). Solche Begriffsunsicherheiten, wie sie für die Phase der institutionellen Etablierung bezeichnend sind, zeigen sich bereits in der frühen Namensdebatte – Friedrich Salomo Krauss sprach mit Bezug auf den »Verein für Jüdische Volkskunde« von einem »Folklore-Comité« und kritisierte vor allem das Ab- und Ausgrenzende solcher Unternehmungen.[8]

Namensunsicherheiten – das gilt für damals wie heute – verweisen darauf, dass sich hinter Fachbezeichnungen Orientierungen und Paradigmen verbergen.[9] In einer solchen Perspektive ist es wahrscheinlich kein Zufall, dass die von Joachim Schlör vorgestellten *Jewish Cultural Studies* diese Debatte nicht führen, weil sie sich als interdisziplinärer Arbeitszusammenhang verstanden wissen wollen und nicht als Fach oder Fachrichtung im traditionellen Sinn. Schon die Bezeichnung *Jewish Studies* meint im Englischen noch vielmehr ein Dach im Sinne einer *umbrella discipline* als in der deutschen Übersetzung »Jüdische Studien«. Das kommt durch die Verbindung mit den bzw. die Schnittstelle zu den *Cul-*

5 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as *Metacultural* Production. In: Museum International 56, 221-222, 2004, S. 52–65.

6 Ich verzichte – dem Genre eines Abschlussvortrags entsprechend – im Folgenden bei Hinweisen auf Vorträge der Tagung »Ist das jüdisch?« bzw. die in diesem Band versammelten Beiträge auf bibliographische Angaben.

7 Vgl. Anita Bagus: Volkskultur in der bildungsbürgerlichen Welt. Zum Institutionalisierungsprozeß wissenschaftlicher Volkskunde im wilhelminischen Kaiserreich am Beispiel der Hessischen Vereinigung für Volkskunde. Gießen 2005.

8 Vgl. Daxelmüller 1987 (wie Anm. 3), S. 9.

9 Vgl. Gottfried Korff: Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer Entnationalisierung. In: Sigrid Weigel, Birgit Erdle (Hg.): Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus. Zürich 1996, S. 403–434.

tural Studies umso stärker zur Geltung, denn auch die *Cultural Studies* der zunächst britischen, dann vor allem US-amerikanischen Tradition wollten und wollen nicht als Fach verstanden werden, das seine kognitive Identität aus verbindlichen Paradigmen bezieht, sondern als offenes interdisziplinäres Projekt, das sich in Zusammensetzung und Orientierung verändern kann und soll. Lawrence Grossberg hat daher folgerichtig die *Cultural Studies* einmal mit dem treffenden Bild einer Karawane verglichen, der sich Leute unterschiedlichen Hintergrunds eine Zeit lang anschließen können, auch wenn sie nicht alle dasselbe Ziel haben.[10] Das scheint mir in ganz ähnlicher Weise für die internationalen *Jewish Studies* zu gelten, und vielleicht kann man sich – um den Kreis wieder zu schließen – auch die historische jüdische Volkskunde ähnlich vorstellen: als eine »*community of practice*«[11], in der – auch wenn über Namen und Programme gestritten worden ist – ganz unterschiedliche Akteure mit je verschiedenen Hintergründen und Interessen zusammengekommen sind, zusammengehalten primär durch den gemeinsamen Gegenstand.

Das ist ein im Grunde überaus modernes Konzept, dem ein hohes Maß an Anschlussfähigkeit für eine mögliche Erneuerung der volkskundlichen jüdischen Studien eignet. Dennoch und gerade deshalb erscheint am Ende dieser begriffskritischen Vorbemerkung noch ein Hinweis unersetzlich: Es ist der Hinweis auf den Kulturbegriff, durch den sich gegenwärtiges Arbeiten in diesem Feld von jenem der älteren jüdischen Volkskunde unterscheiden muss.[12] Zielte diese in Anlehnung an die in der Volkskunde überhaupt dominanten Paradigmen auf ein bei allen Unterschieden identitätsstiftendes gemeinsames Erbe, so machen sowohl die historischen Konditionen jüdischen Lebens als auch die durch diese maßgeblich bestimmten gegenwärtigen Konstellationen die jüdischen Studien zum Testfall eines differenzorientierten Kulturbegriffs. Nur ein auf die Herstellung von und den Umgang mit Differenz fokus-

10 In der m.W. unpublizierten »Wiener Vorlesung« vom 27. Feb. 2003 »Between Birmingham and Babel. A Hitchhikers-Guide to Cultural Studies«.

11 Als (lernende) Wissensgemeinde konzipiert bei Etienne Wenger: Communities of Practice – Learning, Meaning, and Identity. Cambridge (UK) 1999.

12 Beispielhaft in Beziehung gebracht bei Joachim Schlör: Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität, 1822–1938 (=Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 1). Göttingen 2005. Vgl. Ders.: Konstruktionen – Exkursionen – Deutungen. Auf dem Weg zu einer europäischen Kulturgeschichte. In: Raphaël (wie Anm. 2), S. 469–497.

sierendes Konzept von Kultur kann vor den homogenisierend-statisch stellenden Grundannahmen bewahren, die eine Kulturanalyse des Jüdischen von vornherein obsolet machen würden.[13]

Ein vernachlässigtes Feld? Orte und Themen volkskundlicher jüdischer Studien

Dies im Blick und die Namensfrage einmal hintanstellend, möchte ich im Folgenden eine Sichtung der jüdischen Studien im Rahmen der Volkskunde (bzw. der Fächer, die sich als deren Fortführung verstehen) vornehmen. Beginnt man mit dieser Umschau am naheliegenden Ort, so ist das erste Ergebnis entmutigend, aber wohl auch bezeichnend. Geradezu dramatisch – da eigentlich als Fehlanzeige – gestaltet sich nämlich der Blick in die »Zeitschrift für Volkskunde«, dem bis heute zentralen deutschsprachigen Periodikum des Fachs. Die Nichtpräsenz des jüdischen Themas in den letzten zwanzig Jahrgängen[14] bestätigt die widersprüchlichen Eindrücke, die man gewinnt, wenn man zusätzlich die Tagungsprogramme des Fachs und die Lehrveranstaltungsangebote seiner Institute Revue passieren lässt. Zwei Tendenzen scheinen die Entwicklung zu kennzeichnen: Zum einen ist die jüdische Kultur weitgehend aus der zentralen Forschung der Institute, aber nicht aus der Lehre[15] verschwunden, zum anderen scheint die jüdische Volkskunde andere Orte

13 »Zweifel an der Möglichkeit der Rede von der jüdischen Kultur ist also da berechtigt, ja notwendig, wo er [der Diskurs, B.T.] sich auf potentiell ideologische Unternehmen bezieht, die von der jüdischen Identität als einer Eindeutigkeit, einem Kollektiv oder einer Essenz ausgehen« – Andreas B. Kilcher: Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse. In: Weimarer Beiträge 45(4), 1999, S. 485–517, hier S. 513.

14 Dem Feld zuzurechnen sind einzig Franziska Becker: Biographie und Anerkennung. Aufnahmeerfahrungen eines jüdischen Migranten. In: Zeitschrift für Volkskunde 92(2), 1996, S. 227–246; mit einiger Großzügigkeit auch Warneken 1999 (wie Anm. 2). Das bis 1994 geführte Gesamtregister der Jahrgänge 1 bis 90 der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde/Zeitschrift für Volkskunde verzeichnet für den Zeitraum bis 1945 18 Einträge (davon 9 vor 1918), für den Zeitraum nach 1945 sieben Einträge (Stichwort Juden, jüdische Volkskunde).

15 (Mehr oder weniger regelmäßige) Lehrangebote finden sich beispielsweise an den Instituten des Fachs in Basel, Bonn, Marburg, Tübingen und Würzburg – sporadische auch in Berlin, Freiburg, Göttingen, Hamburg, Mainz und München (unvollständige Aufzählung).

und Diskurszusammenhänge[16] gefunden zu haben. Die Spezialisierung und Regionalisierung der Forschung auf diesem Gebiet hat das Thema jedenfalls aus den zentralen Organen so gut wie verschwinden lassen.

Hier soll es nun aber nicht um eine quantitative Erfassung, sondern um eine qualitative Sichtung gehen. Fasst man dabei die – gar nicht so wenigen – Qualifikationsarbeiten des Faches ins Auge, so zeichnen sich drei große Bereiche ab, ein vierter ist im Fach selbst nur in Ansätzen entwickelt. Diese sollen im Folgenden im Sinne einer Diskussion des Status quo grob skizziert und jeweils exemplarisch illustriert werden. Dabei möge man nachsehen, wenn die Beispiele aus dem eigenen Umfeld des Tübinger Ludwig-Uhland-Instituts bezogen werden – häufig ließen sich die skizzierten Schwerpunkte ebenso gut mit Arbeiten aus anderen Instituten des Faches im deutschsprachigen Raum illustrieren.

1.) Einen ersten Schwerpunkt bilden die *Jüdischen Gemeindestudien* in kultur- und regionalhistorischer Ausrichtung. Sie verbinden zumeist den lokalen Fokus und die Arbeitsweisen der Mikrohistorie mit Fragen nach Marginalisierung und Emanzipation der jüdischen Minderheit in ihrem christlichen Umfeld. Dazu sind in jüngerer Zeit im Fach einige anregende Arbeiten mit vergleichbaren Fragestellungen und Zugangsweisen entstanden. Das Beispiel, das ich dafür vor Augen habe, ist mithin nicht unrepräsentativ: Andrea Hoffmann hat in ihrer Dissertation »Im Spannungsfeld der Konfessionen« die langfristigen Aushandlungsprozesse zwischen einem Neben-, Mit- und Gegeneinander von Juden und Christen im Rabbinat Buchau untersucht.[17] Im Mittelpunkt stehen dabei die kulturellen Codierungen von ökonomischen Beziehungen, politischer Teilhabe und privaten Begegnungen im Alltag. Hoffmann unternimmt also eine exemplarische Analyse der Grammatik von Begegnungsformen und -möglichkeiten zwischen Christen und Juden, um so zu differenzierteren Erkenntnissen zur deutsch-jüdischen Geschichte im lokalen Horizont zu gelangen. Typisch für diese Gruppe von Arbeiten[18]

16 Die eindrucksvolle Festschrift für Utz Jeggle – vgl. Raphaël (wie Anm. 2) – und die Beteiligung von Volkskundlern/Europäischen Ethnologen an Ausstellungskatalogen etc. zeigen, dass Interesse und Expertise auf diesem Gebiet durchaus gegeben sind.

17 Andrea Hoffmann: Im Spannungsfeld der Konfessionen. Das Rabbinat Buchau im langen 19. Jahrhundert. Untersuchungen zur Beziehungsgeschichte von Juden und Christen. Tübingen Univ. Diss. 2007 [im Druck].

18 Vergleichbare Perspektiven verfolgen die Bonner Dissertation von Sebastian Fleermann: Marginalisierung und Emanzipation. Jüdische Alltagskultur im Herzogtum

erscheint die Verbindung von historisch-ethnographischer Tiefensicht und diachroner Perspektive: dadurch wird sichtbar, wie der moderne Staat nicht nur die Transformation von kultischen Zuschreibungen zum ›semantischen Juden‹ rahmt, sondern auch gemeinsame Erfahrungshorizonte bereitstellt (auch im Sinne der Verständigung über die mehr oder weniger stark erfahrene Differenz).

Utz Jeggle, dessen Andenken dieser Aufsatz gewidmet ist, hat mit seiner 1969 erschienenen Dissertation »Judendörfer in Württemberg«[19] den Grundstein für die neueren volkskundlichen Arbeiten zur Geschichte und Kultur der Juden in dem oben skizzierten Sinn gelegt. Einem konsequent gedächtnisorientierten Ansatz verpflichtet sind zahlreiche in der Folge entstandene eigene Untersuchungen wie auch von ihm angeregte oder betreute Arbeiten.[20] So reicht sein Einfluss auch und besonders in die folgenden auszumachenden Arbeitsschwerpunkte der volkskundlichen jüdischen Studien hinein.

2.) Als zweites schwerpunktmäßig vertretenes Gebiet ist der Komplex von *Vertreibung und Vernichtung des europäischen Judentums* zu nennen. Angeführt werden könnten und sollten hier auch Arbeiten aus den Instituten in Würzburg[21], Marburg[22] und Bonn[23]. Es verbindet sie – ganz im Sinne der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Perspektive – die Konzentration auf die symbolische Dimension der Herstellung von Differenz und Ausgrenzung. Wie subtil und umfassend NS-Herrschaft und Gewalt die Auslöschung auch der Erinnerungen an jüdische Kultur betrieben haben, zeigt etwa die 2008 abgeschlossene Magisterarbeit von

Berg 1779–1847 (=Bergische Forschungen, 30). Neustadt a.d. Aisch 2007 sowie die Basler historische Arbeit von Alexandra Binnenkade: KontaktZonen. Jüdisch-christlicher Alltag in Lengnau (=Industrielle Welt, 75). Köln, Weimar, Wien 2009.

19 Utz Jeggle: Judendörfer in Württemberg (=Volksleben, 23). Tübingen 1969.

20 Zuletzt Utz Jeggle (Hg.): Erinnerungen an die Haigerlocher Juden. Ein Mosaik (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 92). Tübingen 2000. Für einen Überblick vgl. auch Reinhard Johler u.a. (Hg.): Jüdische Studien am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft (=Tübinger Korrespondenzblatt, 54). Tübingen 2002.

21 Exemplarisch Christoph Daxelmüller: »Mörder, Betrüger, Volksverhetzer«. Franken und die Pragmatisierung von Antijudaismus und Antisemitismus. In: Andrea M. Kluxen (Hg.): Antijudaismus und Antisemitismus in Franken. Ansbach 2009, S. 11–32.

22 Hier v.a. die verschiedenen Arbeiten Karl Brauns zum KZ Theresienstadt; vgl. das Studienprojekt »Transport XV/1. Marburg – Theresienstadt«.

Brigitte Mohn zur Umbenennung der Judengassen im Dritten Reich[24]. Im Verfügen über das sprachliche Zeichensystem der Straßennamen wird in dieser Studie das eskalierende Wechselspiel von Herrschaft und Unterwerfung erkennbar, das auf Kosten der in Deutschland lebenden Juden und ihrer jahrhundertealten Kultur (auch ihrer Erinnerungsorte) im Lokalen einen konsensualen, aber geradezu anonymen Terror möglich gemacht hat. Mit ähnlichen Ansätzen – Antisemitismus als kultureller Code im Sinne von Shulamit Volkov[25] – arbeitet die Dissertation von Martin Ulmer zum »Antisemitismus im öffentlichen Diskurs und im Alltag in Stuttgart 1871–1933«[26]. Die beispielhaft minutiöse Untersuchung demonstriert, was der kulturwissenschaftliche Detailblick in einem bislang vornehmlich historisch-politisch bearbeiteten Feld zu leisten im Stande ist. Ulmer stellt den Antisemitismus in Stuttgart zwischen Reichsgründung und Machtübernahme als dynamisches Beziehungsgefüge dar, das Diskurs und alltägliche Praxis durchdringt. Die Quellen und Vorgänge demonstrieren dabei, dass dieses Gefüge nicht allein mit den Werkzeugen einer historischen Diskursanalyse zu verstehen ist, sondern einer besonderen Aufmerksamkeit für symbolische Akte bedarf. Anders gesagt, die Arbeit lässt sich nicht nur auf ihre Quellen ein, sondern sie befragt die meist alltagssprachlichen Dokumente auch detailgenau nach den codierten Bedeutungen in Inhalt und Form. So ermöglicht die kulturwissenschaftliche Erweiterung der Antisemitismusforschung[27] ein neues Verständnis der Universalisierung und Radikalisierung der Judenfeindschaft, indem sie die Ausweitung der Milieus untersucht und zeigt, wie ab etwa 1920 codierte und ›moderate‹ Formen des Antisemitismus zur Selbstverständlichkeit werden. Der kulturwissenschaftlich zu nennende Dreh der Studie Ulmers lenkt dabei den Blick vom Antisemitismus per se auf die Umgangsformen mit diesem. So wird

23 Hier v.a. die Arbeiten von Bastian Fleermann – beispielhaft Angela Genger, Bastian Fleermann (Hg.): Novemberpogrom 1938 in Düsseldorf. Essen 2008.

24 Brigitte Mohn: »Judengasse«. Zur Umbenennung des historischen Mikrotoponyms Judengasse während des Nationalsozialismus. Tübingen Univ. Mag.Arb. 2009.

25 Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München ²2000.

26 Martin Ulmer: Antisemitismus im öffentlichen Diskurs und im Alltag in Stuttgart 1871–1933. Eine Lokal- und Regionalstudie. Tübingen Univ.Diss. 2008 [im Druck].

27 Hierzu auch Michaela Haibl: Zerrbild als Stereotyp. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900 (=Dokumente, Texte, Materialien des Zentrums für Antisemitismusforschung, 26). Berlin 2000, zugl. Berlin TU-Diss. 1999.

rekonstruierbar, wie sich im Verlauf der zwanziger Jahre auch zunächst radikalen Äußerungsformen fern stehende Milieus, wie sich Staat und Öffentlichkeit insgesamt zumindest in die ›Hinnahme‹ antisemitischer Umtriebe involvieren ließen.

3.) Ein dritter Arbeitsschwerpunkt der im weitesten Sinne volkskundlichen jüdischen Studien ließe sich mit *Erinnerungsdiskurse und lokale Gedächtniskulturen* betiteln. Mehr noch als in den oben genannten Feldern verbinden sich in diesem Thema historische und kontemporäre Perspektiven unter dem Eindruck des Jahrhunderttraumas Holocaust, und kulturwissenschaftliches Arbeiten betritt damit das große Gebiet der Forschungen zu Erinnerung und Gedächtnis. Man könnte, anders formuliert, auch von dem unausweichlichen, den Horizont der Opfer und Täter (und gleichermaßen deren Nachkommen) verbindenden gemeinsamen Erinnerungsraum sprechen. Der Komplex ist von einflussreichen theoretischen Konzepten nachhaltig flankiert, doch das macht auch hier die konkrete empirische Nachschau im begrenzten Feld unverzichtbar. Gerade die latent dringlichen Fragen nach den konfliktreichen Übergängen zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis oder nach einer Universalisierung des Gedächtnisses und seinen Potentialen für eine humanistische Bildung verlangen nach hochaufgelösten Detailstudien, die Akteure und Praktiken jenseits der generalisierenden Diskurslinien in Blick zu nehmen vermögen. Die kleine Studie, die ich hier exemplarisch erwähnen möchte, ist Felicia Sparacios Magisterarbeit »Erinnerung an jüdisches Leben in Billigheim – drei Erinnerungskonjunkturen«[28]. In ihrer Aufmerksamkeit für die Akteure, deren Motive und Handlungsspielräume zeigt die Arbeit die Diskrepanz zwischen dem kollektiv Möglichen und den ungeweckten Potentialen des kommunikativen Gedächtnisses. Sie macht aber auch deutlich, wie wichtig es ist, die materielle und sprachliche Dimension der Erinnerungspraxis nicht zu vernachlässigen.

4.) Nur wenige Arbeiten thematisieren – wenn man sie denn zu einer eigenen Gruppe zusammenfassen möchte – *gegenwärtiges jüdisches Leben in seiner alltäglichen Dynamik*. Und es ist dabei naturgemäß nicht verwunderlich, dass auch in diesen Arbeiten Umgangsweisen mit Erin-

28 Felicia Sparacio: Erinnerung an jüdisches Leben in Billigheim – drei Erinnerungskonjunkturen. Eine Mikro-Studie über Erinnerungskultur. Tübingen Univ. Mag. Arb. 2008.

nerung und vor allem Aneignungsformen eines jüdischen Erbes in den Vordergrund rücken. Dies ist nach der gewaltsamen Auslöschung des europäischen Judentums eine unausweichliche Fragestellung, sobald – wie in den Kulturwissenschaften unumgänglich – Fragen nach Identitäten und Alteritäten in den Blick geraten.[29] Aus der Perspektive der internationalen *Jewish Studies* wären hier etwa Ruth E. Grubers vieldiskutiertes Buch »*Virtually Jewish*«[30] zu nennen oder aber die auf ethnographischer Feldforschung basierende Dissertation des Anthropologen David Clark, der am Beispiel des Jüdischen Museums von Bologna die Aushandlung der Repräsentationen des Jüdischen zwischen den Interessen der religiösen Gemeinde und der säkularen multikulturellen Öffentlichkeit mit ihren humanistischen Ansprüchen untersucht hat.[31]

Selbst das medial viel beachtete »*New Jew*«-Phänomen mit seinem spielerischen – und den Regeln von Popkultur und Underground verpflichteten – Umgangsweisen mit jüdischer Tradition ist als selbstironische Positionierung angesichts des kollektiven Traumas zu begreifen. Auch die Analyse solcher Strategien hat dies mitzudenken, um angesichts der mitunter schillernden Praktiken nicht die erinnerungskulturelle und identitätspolitische Dimension des Phänomens zu übersehen. Die Berliner Magisterarbeit von Mareike Driller hat sich am Beispiel des New Yorker Magazins »*Heeb*«[32] bereits der Diskurse und Praktiken angenommen, mit denen die bewusst frech und intellektuell auftretende Szene sich um ein neues jüdisches Selbstverständnis bemüht.[33]

29 Vgl. in dieser Hinsicht auch die Tübinger Dissertation von Avshalom (Avi) Mathis-Masury: Gefangen zwischen Hora und Tora. Körperlichkeit bei orthodoxen Juden in Israel. Tübingen Univ.Diss. 2004, als Internetressource zugänglich über http://www.tobias-lib.ub.uni-tuebingen.de (Zugriff: 19.11.2010).

30 Ruth Ellen Gruber: Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe. Berkeley 2001.

31 Ergebnisse der Arbeit u.a. bei David Clark: Sites of Memory or Aids to Multiculturalism? Conflicting Uses of Jewish Heritage Sites, als Internetressource zugänglich über http://www.socresonline.org.uk/12/2/clark/clark.html (Zugriff: 19.11.2010).

32 »Heeb Magazine was brewed in Brooklyn in 2001 as a take-no-prisoners zine for the plugged-in and preached-out«, formuliert das Impressum das Selbstverständnis der Zeitschrift. Im Internet unter http://www.heebmagazine.com (Zugriff: 19.11.2010).

33 Mareike Driller: The »New Jew«-Phenomenon. Junge New Yorker Juden und das Magazin Heeb. Berlin Univ. Mag.Arb. 2008.

In Tübingen beschäftigt sich derzeit Rebecca A. Rohloff im Rahmen ihrer Dissertation mit den Identitätskonzepten junger Juden in Deutschland. Sie fokussiert dabei am Beispiel einer sich neu konstituierenden liberal-jüdischen Gemeinde auf die oftmals konfliktreiche Beziehung zwischen Bewusstsein und Lebensstilorientierung. Arbeiten wie diese zeigen, wie sehr die Beschäftigung mit jüdischen Alltagen der Gegenwart notwendigerweise die Relationalität und Situativität von Identitätsprozessen – gerade auch in Beziehung zu Geschlecht, Generation und sozialem Status – zu beachten hat.

Tradierte Zuständigkeit oder neue Kompetenz? Felder und Perspektiven einer erneuerten jüdischen Volkskunde

Galt der obige Abschnitt dem Versuch, eine Vermessung der gegenwärtigen Situation der Arbeiten zur – im weitesten Sinne – jüdischen Kultur im Rahmen der deutschsprachigen Volkskunde/Europäischen Ethnologie vorzunehmen, so soll im Folgenden diskutiert werden, wie angestammte Zuständigkeiten fortentwickelt und kulturwissenschaftliche Kompetenzen in diesem Feld neu geschärft werden können. Ich möchte hier wiederum vor dem Hintergrund der Beiträge und Diskussionen dieser Tagung den Weg einer exemplarischen Argumentation einschlagen. Nicht alle anzumerkenden Punkte sollen daher in gleichem Umfang und in selber Dichte präsentiert werden – ich setze hierbei die Akzente bewusst dort, wo der skizzierte Status quo Defizite vermuten und die hier gehörten Vorträge Potentiale erkennen lassen.

1.) Ein erstes zu erwähnendes zukunftsfähiges Feld für die (gegenwärtige) jüdische Volkskunde liegt – so paradox dies klingen mag – in der (historischen) *Jüdischen Volkskunde*. Sie sollte wohl künftig nicht nur als abgeschlossenes wissenschaftsgeschichtliches Kapitel betrachtet werden, sondern in den Horizont einer Wissensgeschichte gerückt werden, in dem Wissensprozesse zugleich als Identitäts- und Differenzprozesse erschließbar und Rollen und Selbstverständnisse der Jüdischen Volkskunde in ihrem historischen Kontext situierbar werden. Das erfordert freilich eine Aufmerksamkeit, die über die Themen und Protagonisten hinaus die unterschiedlichen Paradigmen und Praktiken jüdisch-volkskundlicher Wissenschaftskultur zum Gegenstand macht. Die Fragen, die sich aus einer solchen Zugangsweise ergeben, sind im Verlauf dieser Tagung an mehreren Stellen benannt worden; etwa wenn die Positionen

einer mehr auf Folklore im Gegensatz zu einer mehr auf Ethnographie setzenden Volkskunde differenziert worden sind. Solche Haltungen sind Indikatoren für den Status volkskundlichen Wissens und lassen erkennen, dass um 1900 (und noch bis in die dreißiger Jahre) neben einer historisch-retrospektiven Blickrichtung auch zukunftsorientierte Interessen an der jüdischen Volkskultur im Sinne einer Erneuerung der Tradition mitschwingen. Die Narrative der jüdischen Volkskunde sind daher auch im Kontext anderer Wissensformate, mitunter aber auch im Kontrast zu diesen zu sehen. Die Jüdische Volkskunde in den Jahren um 1900 zeichnet sich nämlich durch ein spezifisches Verhältnis zur Öffentlichkeit aus, sie bleibt nicht auf die engere wissenschaftliche Gemeinde beschränkt, sondern rekrutiert ihre Zuträger und zugleich ihr Publikum aus dem kulturinteressierten jüdischen Bürgertum der Zeit. Margot Schindler hat anlässlich ihrer Spurensuche nach ›Jüdischem‹ im Österreichischen Museum für Volkskunde bereits einen Hinweis auf die Milieus gegeben; sie – nicht nur die Hauptakteure, wie sie sich auch in den Mitgliederlisten des Vereins für Volkskunde finden – sind die eigentlichen Träger der Jüdischen Volkskunde. Und sie verweisen wiederum auf den größeren Zusammenhang der in der Zeit zwischen Jahrhundertwende und Erstem Weltkrieg verstärkt einsetzenden Ethnisierung und Kulturalisierung des Judentums durch die im Sinne einer Selbstbeauftragung handelnden kulturinteressierten Milieus. Ihr Sprachrohr waren die bei den Gebildeten populären Medien wie »Die Welt« (gegründet 1887) oder vor allem »Ost und West« (gegründet 1901), auf deren Seiten nicht nur dezidiert Volkskundliches, sondern auch das literarisch und künstlerisch bearbeitete volkskundliche Wissen breite Berücksichtigung fand.[34] Samuel Spinner hat in seinem Beitrag »The Museum of the Jews: Literature and Ethnography in Germany and Eastern Europe« auf die Bedeutung der ethnographisch interessierten und informierten Literatur hingewiesen. Immer wieder ist also in Erinnerung zu rufen, dass ethnographisches Wissen

34 Zur Bedeutung der Zeitschrift »Ost und West« für die jüdisch-moderne »Invention of Tradition« vgl. David A. Brenner: Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«. Detroit 1998. Das Thema Volkskunde setzt die Zeitschrift ganz strategisch auf ihre Agenda: »Mit dem beginnenden neuen Jahrgange wird unsere Zeitschrift der j ü d i s c h e n V o l k s k u n d e [im Original gesperrt, Anm. B.T.] eine intensivere und ausgedehntere Pflege angedeihen lassen.« [Redaktion]: Zur jüdischen Volkskunde. Ein Wort an unsere Leser. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum 5 (1905), H. 1, Sp. 1–6.

auch und gerade durch außerakademische Akteure und Medien sowohl produziert als auch kommuniziert wird. Die Rolle, die dabei etwa der Genremalerei eines Moritz D. Oppenheim oder eines Isidor Kaufmann zukommt, haben Klaus Hödl und Bernhard Purin bereits an verschiedener Stelle exemplarisch betont.[35]

Unter wissenskulturellen Aspekten weitgehend ununtersucht geblieben ist hingegen bislang die Ghettoliteratur[36], deren Bedeutung für die Formierung volkskundlicher Interessen freilich kaum überschätzt werden kann. Die Arbeiten aus dem Umfeld von Heiko Haumann haben diese in jüngerer Zeit als Vehikel des Wissenstransfers und Ort der Generierung des Wissens über die Juden durch eine als Interaktion aufzufassende literarische Praxis ins Bewusstsein gerufen.[37] Ghettoliteratur ist mithin nicht als Literatur der Peripherie zu begreifen, sondern als Abbild der Relation zwischen den (nicht nur räumlich zu denkenden) Zentren und Peripherien europäischen Judentums, der Beziehungen auch zwischen ostjüdischer Lebenswelt und moderner Bürgerlichkeit. Zu wünschen wäre in diesem Zusammenhang etwa eine Untersuchung der ›heimlichen Volkskunden‹ eines Leo Herzberg-Fränkel (Brody 1827–1915 Teplitz) oder eines Karl Emil Franzos (Czortkov 1848–Berlin 1904)[38]. Reinhard Johler hat solche Fragen bereits vor einigen Jahren am

35 Klaus Hödl: Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 9). Innsbruck 2006, hier v.a. S. 101–110. Vgl. Bernhard Purin: Isidor Kaufmanns kleine Welt. Die »Gute Stube« im Wiener Jüdischen Museum. In: Tobias G. Natter (Hg.): Isidor Kaufmann 1853–1921. Wien 1995, S. 128–145.

36 Zur bislang weitgehend literaturhistorischen Perspektive vgl. v.a. Kenneth H. Ober: Die Ghettogeschichte. Entstehung und Entwicklung einer Gattung (=Kleine Schriften zur Aufklärung, 11). Wolfenbüttel/Göttingen 2001; Gabriele von Glasenapp: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert. Tübingen 1996; Dies., Hans Otto Horch: Ghettoliteratur – eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (=Conditio Judaica, 53–55). Tübingen 2005.

37 Heiko Hauman (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien 2003; vgl. Ders.: Schtetl und Judendorf. Grenzüberschreitende Kulturen und Autonomiebewusstsein. In: Osteuropa 58(8–10), 2008, S. 147–164.

38 Grundlegend im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Literaturforschung dazu Petra Ernst (Hg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen (=Schriften des Centrums für Jüdische Studien, 12). Innsbruck 2007; vgl. jetzt auch Anna Dorothea Ludewig: Zwischen Czernowitz und Berlin. Deutsch-jüdische Identitätskon-

Beispiel des Beitrags »Die Juden« im Galizien-Band des so genannten Kronprinzenwerks in groben Zügen skizziert[39]; ihre genauere Untersuchung ist indes bis heute Desiderat geblieben. Dabei böte allein der zwischen dem Czernowitzer Historiker und Volkskundler Raimund Friedrich Kaindl und Karl Emil Franzos ausgetragene Streit über die Legitimität der literarischen Ethnographie einen Anknüpfungspunkt für die Vermessung der vielfältig ineinandergreifenden und konkurrierenden Milieus und Wissensformate im Prozess der Transformation jüdischer Lebenswelten. Gerade für die Konstituierung der ethnographischen Regionen im Osten der Habsburgermonarchie ist die Gleichzeitigkeit der Akteure und Praktiken in den Feldern der Wissenschaften und Künste unübersehbar.

Eine nicht unwesentliche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die gleichfalls in wissensanthropologischen Begriffen zu fassende Szientifizierung des Judentums. Sie trägt, wie Klaus Hödl und Eberhard Wolff gezeigt haben, durch eine sozial- und medizinwissenschaftliche Begründung erfahrener Differenz zur Neuordnung der maßgeblichen Wissensordnungen bei. Aber sie bringt nicht nur eine Verwissenschaftlichung des Diskurses mit sich und verändert die Selbstauslegung der Riten und Traditionen, sondern sie macht als Säkularisierung umgekehrt die religiös gebundenen Wissensbestände auch frei für die Transformation in moderne Kontexte.[40] Das Interesse des modernen Judentums an der Tradition ist also nicht zuletzt ein Interesse an alternativen Wissensordnungen. Hier wäre eine Annäherung der Beschäftigung mit Jüdischer Volkskunde an die zeitgenössische Esoterikforschung anzustreben, in der – gerade etwa mit Blick auf die Kabbalistik – die Rolle jüdischer

struktionen im Leben und Werk von Karl Emil Franzos (1847–1904). Hildesheim, New York 2010.

39 »... die Lesewelt auffordernd zu einer Wanderung durch weite, weite Lande, zwischen vielsprachigen Nationen, inmitten stets wechselnder Bilder«. Zur Geschichte des Monumentalwerkes »Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild«, dargestellt am Beispiel des 1898 erschienenen Bandes Galizien. In: Klaus Beitl (Hg.): Galizien. Ethnographische Erkundung bei den Bojken und Huzulen in den Karpaten (=Kittseer Schriften zur Volkskunde, 9). Wien 1998, S. 43–55.

40 Diesen Prozess der Wandlung von Mystik zu Zauberei hat Christoph Daxelmüller mit Hinweis auf das Verhältnis zwischen Volksliteratur und Kabbalistik skizziert. Vgl. Christoph Daxelmüller: Kabbala und Kabbalistik in der Volksliteratur. In: Eveline Goodman-Thau (Hg.): Kabbala und die Literatur der Romantik. Tübingen 1999, S. 235–258.

Tradition für Europas Denken auf der einen und für die mystischen Bewegungen der Moderne auf der anderen Seite mit tragfähigen Konzepten untersucht wird.[41]

2.) Eine Erwähnung in mehr als nur einer Fußnote zu diesem Ausblick in wissensgeschichtliche und wissensanthropologische Fragen an eine Jüdische Volkskunde verdienen die *Museen als Orte und Medien einer Aushandlung des Jüdischen in Geschichte und Gegenwart.* Denn gerade die jüdischen Museen selbst haben sich in den letzten Jahren zu Zentren einer reflektierten und theoretisch begründeten Praxis entwickelt. Damit einher geht eine durch die Konzepte der internationalen *Museum Studies/New Museology* geschärfte Aufmerksamkeit für die historische epistemische Praxis der Museen. Nach der Krise der Repräsentation haben sich diese Häuser die Frage nach dem Sammeln und Darstellen des Jüdischen als Prozess seiner Konstruktion besonders intensiv gestellt, und es ist mehrfach darauf hingewiesen worden, dass die spezifische Situation einer jüdischen Erinnerungskultur nach der Schoa auch nach einer Sichtbarmachung der besonderen Bedingungen der Konstituierung eines jüdischen Erbes verlangt. Felicitas Heimann-Jelinek hat mit ihrer titelgebenden Frage »Welches Volk und welche Kunde?« daher nicht nur die Aufmerksamkeit auf Museen als Akteure des »Kultur-Sammelns«[42] gerichtet, sondern dabei auch die Frage nach dem Nichtgesammelten formuliert. Das Jüdische konstituiert sich (im Museum) in Relation zum (christlichen) ›Anderen‹, aber auch zum ›eigenen Anderen‹. Verwandte Felder, etwa die Entdeckung der jüdischen Volkskunst durch die Reformbewegungen der Jahrhundertwende oder die Materialisierung der Vorstellungen des Jüdischen im zeitgenössischen Synagogenbau machen dies auf ähnliche Weise deutlich. Wie museales Sammeln auch, bedienen die damit verbundenen Diskurse und Praktiken die Institutionalisierung eines kulturellen Gedächtnisses; sie tragen zur Einschreibung aktualisierter und funktionalisierter Traditionen in das Projekt einer jüdischen Moderne bei.

41 Mit verschiedenen Beiträgen zur säkularen Kabbala-Rezeption vgl. u.a. Andreas Kilcher, Philipp Theisohn (Hg.): Die Enzyklopädik der Esoterik. Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit. Paderborn 2010.

42 Grundlegend dazu James Clifford: On Collecting Art and Culture. In: Ders.: The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, Mass. 1998, S. 215–251.

3.) Zum Abschluss dieser Überlegungen zu Feldern und Perspektiven einer erneuerten jüdischen Volkskunde seien hier zumindest kursorisch noch drei weitere Arbeitsbereiche genannt, in denen sich angestammte fachliche Kompetenzen mit neuen Fragen produktiv verbinden lassen. Zu erwähnen wäre hier die (bereits eingangs mit Blick auf die Gemeindestudien skizzierte) *Historische Ethnographie jüdischer Lebenswelten.* Sie hat sich freilich nicht immer auf die Gemeinde und den holistischen Blick auf diese zu beschränken, sondern wird in Zukunft verstärkt kleinere Wirklichkeitsausschnitte – gerade auch städtischer und moderner jüdischer Lebenswelten des 19. und 20. Jahrhunderts – ins Auge fassen. Die methodische Schärfung historisch-ethnographischen Arbeitens[43], durch die Archiv, Text und Gedächtnis als Feld begreifbar, Handeln und Argumentieren als (auch symbolische) Interaktion sinnverstehend rekonstruierbar werden, kann hier neue Themen und Zugangsweisen jenseits des klassischen Zuschnitts erschließen.

4.) Das gilt in ähnlicher Weise für die Untersuchung von *Gedächtniskulturen und der damit verbundenen Orte und Praktiken.* Darin ein wachsendes Feld zu erkennen, legt allein schon die fortdauernde Virulenz von Erinnerungsdiskursen nahe, und eine Kulturanalyse des Jüdischen ohne Berücksichtigung der Brüche und Übergänge des Gedächtnisses ist heute ebenso wenig denkbar, wie jüdische Alltage ohne Bezug auf die Jahrhundertkatastrophe des Holocaust zu denken sind. Gerade deswegen hat sich im internationalen Kontext vielerorts in Abgrenzung zur älteren Judaistik für die modernen Jüdischen Studien der Fachname *Jewish and Holocaust Studies* eingebürgert, so markierend, dass sich mit der Schoa »als Erinnerungsemblem des 20. Jahrhunderts«[44] nicht nur nach wie vor viele unbeantwortete Fragen – nach Tätern wie Opfern – verbinden, sondern auch eine unausweichliche Perspektivierung der Forschung.

43 Dazu Kaspar Maase: Das Archiv als Feld? In: Katharina Eisch, Marion Hamm (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse. Tübingen 2001, S. 255–270; Michaela Fenske: Mikro, Makro, Agency – Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis. In: Zeitschrift für Volkskunde 102(2), 2007, S. 151–177. Jetzt auch Jens Wietschorke: Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 106(2), 2010, S. 197–224; Gesa Ingendahl, Lioba Keller Drescher: Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 106, 2010, S. 243–265.

44 Vgl. dazu Daniel Levy, Natan Sznaider: Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust. Frankfurt a.M. 2001.

Für die Gegenwart wird dabei der generationenbedingte und durch die Entgrenzung des Erinnerungsdiskurses (im globalen wie im medialen Sinne) beförderte Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis die Forschung vor neue Fragen stellen. Wenn Erinnerungskulturen ihre nationale Begrenzung zusehends transzendieren und ein die Enkel (und Urenkel) der Opfer und Täter verbindender gemeinsamer Erinnerungsraum im Entstehen begriffen ist, dann ist verstärkte ethnographisch-kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit gefragt – Zugangsweisen, die etwa nach lokalen Aushandlungen und alltäglicher Praxis eines theoretisch bereits benannten »kosmopolitischen Gedächtnisses« fragen lassen.[45]

5.) Die Universalisierung des Gedächtnisses führt nun zum fünften und letzten Punkt dieser Überlegungen zu den, in einem Fortdenken der jüdischen Volkskunde, sich öffnenden Feldern und Perspektiven – zur *Kulturanalyse jüdischer Alltage*. Für eine sich als Europäische Ethnologie im internationalen Konzert der Kulturwissenschaften verstehende Volkskunde wäre es nicht zu legitimieren, Forschung auf wissensgeschichtliche und andere historische Fragen – oder auf eine ausschließlich gedächtnisorientierte Perspektive – zu beschränken. Vielleicht liegt die wahrgenommene Lebendigkeit der *Jewish Cultural Studies* gerade in ihrer konsequenten Hinwendung zur Gegenwart und zum privaten Leben. Es sind die Fragen nach der ›alltäglichen Jüdischkeit‹ (das englische *Jewishness* spricht sich leichter aus), mit denen sich auch für die Arbeitsweisen der volkskundlichen Kulturanalyse ein hohes Maß an Anschlussfähigkeit verbindet. Gerade dort, wo die Beziehungen zwischen verhandelten Identitäten und Repräsentationen zu den Subjektivierungen in der Lebenswelt unterschiedlicher Akteure in den Blick geraten, ist der behutsame Zugriff auf alltägliche Praktiken und Auslegungen unverzichtbar.

45 Vgl. Rainer Treptow, Bernhard Tschofen: Gedenken 21 – Transformationen der Erinnerungskultur. Zehn Thesen [im Druck].

Ausblick: Zum Zuschnitt eines volkskundlich-kulturwissenschaftlich informierten Beitrags zu den internationalen *Jewish (Cultural) Studies*

Wenn hier abschließend und im Anschluss an die grob skizzierten Möglichkeiten einer Erneuerung der jüdischen Volkskunde erörtert werden soll, wie ein spezifischer Beitrag des Fachs zu den sich neu organisierenden *Jewish Studies* aussehen könnte, dann sollen damit zugleich die offenen Fragen benannt sein, an denen in naher Zukunft zu arbeiten wäre. Die Frage dient mithin weniger der abgrenzenden Profilbildung (unser fachbezogenes Räsonieren bleibt Nichtvolkskundlern ohnehin schwer zugänglich), soll aber der Auslotung besonderer Kompetenzen dienen, die wir zwar teilweise mit anderen teilen, die aber im Set so etwas ergeben könnten wie unseren Beitrag zu einem inter- oder transdisziplinären Projekt.

Ich fasse diese Conclusio bewusst knapp und stichwortartig; beginne bei den epistemischen Voraussetzungen im Sinne des Verhältnisses zum Gegenstand und bewege mich dann über die methodischen Grundlegungen respektive Konsequenzen in Richtung eines theoretischen Ausblicks.

Erste Voraussetzung für eine Erneuerbarkeit der jüdischen Volkskunde ist die unbedingte Reflexivität. Dabei geht es nicht nur um die generelle Frage nach der Kulturforschung als einer milieuhaft-habituell und biographisch motivierten Praxis und um Wissenschaft als Form der Selbstauslegung. Es geht auch und besonders um den bei allen historischen und aktuellen Differenzierungen gemeinsamen Erfahrungsraum, wie er in der europäischen Geschichte begründet liegt und durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts, die Vorbereitung und das Nachwirken von NS-Herrschaft und Gewalt, unausweichlich geworden ist. Die epistemische Rahmung einer jüdischen Volkskunde wird davon bestimmt.

Eine Aktualisierung der jüdischen Studien bedarf darüber hinaus eines ausbalancierten und begründeten Verhältnisses von Theorie und Empirie. Theoretischer Fortschritt setzt die konkrete Arbeit am Material und im Feld voraus – wie umgekehrt nur theoriegeleitetes Arbeiten anschlussfähige Befunde über die subjektiven Stimmen der Quellen und

46 Martha Keils in Anlehnung an Victor W. Turners Konzept des »sozialen Dramas« vorgenommene Untersuchung der »Jüdischen und christlichen Versöhnungsrituale im Spätmittelalter« hat dies beispielhaft vorgemacht.

Akteure ermöglicht.[46] Ob diese nun mit historischen oder ethnographischen Methoden erschlossen werden, erscheint dabei weniger wesentlich als das Bewusstsein, dass sich Auszüge sozialer Wirklichkeit zwar in mikroperspektivischem Zuschnitt erkennen lassen, Handeln und Denken der Menschen aber erst in Beziehung zu den interdependenten Ordnungssystemen einerseits und zu den Fragen und Haltungen der Forschenden andererseits zu verstehen sind.

Über jüdische Kultur in der skizzierten Perspektive auf soziales Handeln und kulturelle Bedeutung zu forschen, bedeutet des Weiteren, jenseits generalisierender Konzepte ein Sensorium für die objektive und subjektive Pluralität der Alltagswelt zu entwickeln. Die für das Fach sprichwörtlichen Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen – etwa von Integration und Desintegration, von Modernisierung und konfessioneller Bindung – scheinen ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis nicht nur, aber besonders der historischen Jüdischen Volkskunde zu sein. Diese unter der Leitfrage »Ist das jüdisch?« stehende Tagung, ihre Beiträge und Diskussionen haben exemplarisch gezeigt, dass die bürgerlich-moderne Orientierung gerade auch der Aufrechterhaltung von Traditionen dienen konnte, indem sie Wissen zugänglich und in Praktiken kultureller Orientierung überführen ließ.

Was lässt sich aus diesen Punkten ableiten und was könnte dies abschließend in mehr genereller, theoretischer Hinsicht bedeuten? Die Konjunktur und Krise des Kulturkonzepts der vergangenen Jahrzehnte haben bekanntlich nicht nur eine notwendige Erweiterung des Begriffs ermöglicht, sondern damit zugleich neue Unschärfen eingehandelt. Aber die dadurch ausgelöste Kritik des Konzepts hat in der Folge auch Denkfiguren und Arbeitsweisen entwickeln geholfen, mit deren Hilfe jenseits holistisch-homogenisierender oder normativ-differenzierender Verständnisse Zugänge zu dynamischen und pluralen Lebenswirklichkeiten systematisch ermöglicht werden können. Die Kulturanalyse des Jüdischen ist aufgrund der historischen komplexen Lagerung ebenso wie aufgrund ihrer memorialen Dimension dafür prädestiniert, zum Testfall einer ›übersetzungsorientierten‹ Kulturwissenschaft zu werden.[47] Konzepte wie – und ich erwähne sie bewusst nur im Sinne einer Fortführung der Agenda – eine (hier noch zu kontextualisierende) ›Intersektionalität‹

47 Vgl. u.a. Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg 2006, v.a. S. 384–389.

oder die in postkolonialer Tradition entwickelten Denkfiguren einer *Shared History* oder auch *Connected History*[48] eröffnen neue Möglichkeiten. Sie verdienen es jedenfalls, auf den Prüfstand der kulturwissenschaftlichen Praxis genommen zu werden.[49] Denn allein die Korrektur des Assimiliationsnarrativs, wie er nachhaltig den Blick auf Geschichte und Kultur der Juden verstellt, setzt zunächst einmal die reflexive Überwindung gewohnter Sichtweisen voraus. Aber auch postulierte Relationalität, ob im Sinne eines generellen Kulturtransfers[50], eines entgrenzten Gedächtnisses oder einer *Histoire Croisée*[51] der gekreuzten Beobachterperspektiven, bedarf der dauernden systematischen Realisierung.

48 »All historians are world historians now, though many have not yet realized it« – Sanjay Subrahmanyam: Explorations in Connected History: Mughals and Franks. Oxford 2005.

49 Vgl. Schlör 2005 (wie Anm. 12), hier v.a. S. 446–465.

50 Vgl. Hödl (wie Anm. 35), v.a. S. 28–46.

51 Michael Werner, Bénédicte Zimmermann: Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity. In: History and Theory 45, 2006, S. 30–50.

Mitteilung

Sakraler Raum, Politik und die Ordnung der Heiligen
Ein Rundgang durch die Wallfahrtskirche Mariahilf in Wien

Jens Wietschorke

Die in drei Bauphasen zwischen 1686 und 1726 errichtete barocke Wallfahrtskirche im sechsten Wiener Gemeindebezirk Mariahilf steht nicht unbedingt im Mittelpunkt des touristischen Interesses. Sie hat auch keine kunsthistorischen Schätze aufzuweisen, die sie für Barockspezialisten besonders interessant machen würden. Als ein exemplarischer Kirchenbau der Zeit um 1700 kann sie aber als ein kulturhistorisches Museum der voll entfalteten gegenreformatorischen Frömmigkeit angesehen werden. Sie gibt nicht nur Auskunft über Wallfahrtswesen und Marienverehrung im Kontext der politischen und religiösen Konflikte des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, sondern in ihrem ikonographischen Programm sind auch die wichtigsten österreichischen Reichsheiligen dieser Epoche versammelt und dokumentieren die Affirmation des imperialen Gedankens durch religiöse Sinnstiftung. Zugleich aber lässt sich an der Wallfahrtskirche zeigen, wie über kirchenräumliche Ordnungen der einzelne Gläubige adressiert wird: Der durch Inventar und Bildprogramme mit Bedeutung aufgeladene Raum legt – dies ist ein Grundprinzip sakraler Architektur – bestimmte Dispositionen und Verhaltensweisen nahe. Im Folgenden möchte ich dazu einige allgemeine Überlegungen anbieten, um dann anhand eines Rundgangs durch die Mariahilfer Kirche etwas von dem aufzuzeigen, was man die direktive Macht des ikonographisch markierten Kirchenraumes nennen könnte. Durch die Verknüpfung raumsoziologischer, politik- und frömmigkeitsgeschichtlicher Überlegungen soll sichtbar gemacht werden, dass konkreten Räumen und Orten und deren symbolischen Ordnungen für die Steuerung der popularen Religiosität zentrale Bedeutung zukommt. Umgekehrt können Kirchenräume auf diese Weise als historische Quellen sozialer Verhältnisse und Beziehungen lesbar gemacht werden.[1]

In seinem Klassiker »Das Heilige und das Profane« hat der rumänische Religionshistoriker Mircea Eliade auf die Doppelstruktur des Raums im religiösen Weltbild hingewiesen. »Für den religiösen Menschen ist der Raum *nicht homogen*; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind«. Diese Teile sind als heilige Räume ausgewiesen: »Es gibt also einen heiligen, d.h. ›starken‹, bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere Räume, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort amorph sind. Mehr noch: diese Inhomogenität des Raums erlebt der religiöse Mensch als einen Gegensatz zwischen dem heiligen, d.h. dem allein *wirklichen, wirklich existierenden* Raum und allem übrigen, was ihn als formlose Weite umgibt«.[2] Für das Verständnis christlicher Kirchenräume enthält diese allgemeine religionsanthropologische Feststellung einen wichtigen Hinweis. Aus der qualitativen Differenz sakraler und profaner Räume ergibt sich nämlich, dass der heilige Raum von dem ihn umgebenden »formlosen« Raum durch eine spezifische Form symbolischer Organisation unterschieden werden muss. In ihm gibt es keine Bedeutungslosigkeit – im Gegenteil: Von der Raumstruktur und dem architektonischen Aufbau bis hin zu den Gegenständen, die sich in ihm befinden, wird prinzipiell *alles* zum Semiophoren, zum Bedeutungsträger.[3] Der sakrale Raum wird auf diese Weise zu einem hochkomplexen Arrangement von Bedeutungen, Positionierungen und Grenzziehungen. Er spiegelt nicht nur ein integrales Weltbild – nach Eliade stellt jeder Tempel- und Kirchenraum eine umfassende *imago mundi* dar –,[4] sondern organisiert auch soziale und imaginäre Hierarchien und Bezie-

1 Der vorliegende Text entstand im Zusammenhang mit einer Kirchenführung, die ich am 30. November 2010 für das Begleitprogramm der Ausstellung »Heilige in Europa – Kult und Politik« des Österreichischen Volkskundemuseums durchgeführt habe. Für ihre freundliche Unterstützung danke ich Margot Schindler, Birgit Johler und Herbert Nikitsch.

2 Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main 1984, S. 23.

3 Ein empfehlenswertes Handbuch für die Entschlüsselung der theologisch-symbolischen Dimension von Raumstrukturen im Kirchenbau ist der Band von Franz-Heinrich Beyer: Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes. Darmstadt 2008. Vgl. darüber hinaus auch das reich bebilderte Nachschlagewerk von Margarete Luise Goecke-Seischab/Frieder Harz: Der Kirchen-Atlas. Räume entdecken, Stile erkennen, Symbole und Bilder verstehen. München 2008.

4 Eliade (wie Anm. 2), S. 55.

hungen in einer spezifischen Weise: Beziehungen zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen, den Heiligen als Fürsprechern, der Institution Kirche, dem geistlichen Personal und den einfachen Gläubigen. So schreibt die Historikerin Renate Dürr, es gebe »wohl wenig öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit, die so eindeutig hierarchisch strukturiert erscheinen wie der Kirchenraum«.[5] Doch mehr noch: Auch die sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinde werden über die symbolische Ordnung des Kirchenraums reguliert. Etwa im Hinblick auf die genau festgelegten Sitzordnungen in dörflichen und kleinstädtischen Pfarrkirchen, auf die Geschlechtertrennung, die durch sozialen Status und Familienherkunft erworbenen privilegierten Sitzplätze oder die besonders im Protestantismus verbreiteten Logen, Emporen und »Stühle« der Obrigkeit, der Ratsherren und Zünfte. So haben Jan Peters und Claudia Ulbrich in kleinen Studien herausgearbeitet, wie in der Frühen Neuzeit über die Sitzordnung in der Kirche subtile Rangunterschiede öffentlich zur Schau gestellt wurden.[6] Und Karl Kaser hat berichtet, dass in der Kirche St. Peter bei Novi Pazar in Serbien jedes Haus des Dorfes eine sogenannte *sofra* besitzt: eine Gruppe von Tisch und Bank, die nach Kriterien der familiären Abstammung angeordnet ist.[7] Denkt man weiter an die Positionierung bürgerlicher Epitaphien und Gedenktafeln, von gestifteten Altären oder Kirchenfenstern oder von Kriegerdenkmälern im Kirchenraum, so wird vollends deutlich, dass der sakrale Raum in mehrfacher Hinsicht die Organisation sozialer Beziehungen repräsentiert und damit der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung religiöse Dignität verleiht. Keine noch so kleine Nische innerhalb des Kirchenraums entkommt dieser Dynamik der Hierarchisierung und Bedeutungsproduktion. Was die Soziologin Martina Löw für die topologische Dimension von Kultur allgemein formuliert, hat also mit Blick auf sakrale Räume

5 Renate Dürr: Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750. Heidelberg 2006, S. 24.

6 Jan Peters: Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 28, 1985, S. 77–106; Claudia Ulbrich: Zankapfel »Weiber-Gestühl«. In: Axel Lubinski u.a. (Hg.): Historie und Eigen-Sinn. Festschrift für Jan Peters zum 65. Geburtstag. Weimar 1997, S. 107–114. Vgl. dazu auch die älteren Beiträge von P. Iso Müller: Frauen rechts, Männer links. Historische Platzverteilung in der Kirche. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 57, 1961, S. 65–81, und Clemens Jöckle: Vom rechten Sitzen in der Kirche. Die Einrichtung der Gemeindegestühle reformierter und lutherischer Kirchen der Pfalz im 18. Jahrhundert. In: Der Turmhahn 26(2), 1982, S. 2–15.



Abb. 1 Fassadenansicht Mariahilfer Straße



Abb. 2 Fassadendetail: Hl. Franz von Sales mit Putto



Abb. 3 Kartusche über dem Hauptportal

besondere Relevanz: »In den kulturellen Alltagspraktiken werden über die Konstitution von Räumen soziale Positionen und Machtverhältnisse ausgehandelt«.[8] Erst ein relationaler Raumbegriff, der Raum nicht als neutralen Behälter, sondern als Produkt von Handlungen und als sich verändernde Konfiguration von Beziehungen begreift, wird dieser Tatsache gerecht.[9] Kurzum: Räume – und damit auch Kirchenräume – sind »stets neu zu konstituierende relationale (An-)Ordnungen sozialer Güter und Lebewesen«.[10] Von hier aus kommen Kirchen als Orte in den

7 Vgl. Karl Kaser: Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur. Wien, Köln und Weimar 1995, S. 199.

8 Martina Löw: Raum – Die topologischen Dimensionen der Kultur. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Band 2. Stuttgart 2004, S. 46–59, hier S. 49.

9 Folgende zwei Studien adaptieren Martina Löws raumsoziologische Überlegungen dezidiert für die Analyse von Kirchenräumen: Tobias Woydack: Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? Schenefeld 2005, S. 21–35; Dürr (wie Anm. 5), S. 15–22.

10 Löw (wie Anm. 8), S. 58. Vgl. dazu auch dies.: Raumsoziologie. Frankfurt a. M. 2001.

Blick, die über räumliche Anordnungen soziale Bedeutung generieren. Darüber hinaus lassen sie sich auch als »politische Raumtypen« lesen, so wie sie neuerdings von dem Kunsthistoriker Ernst Seidl konzeptualisiert worden sind, um den »Zusammenhang von Strukturen und Wirkungsweisen räumlicher Grundformen zu erhellen«.[11] Im vorliegenden Beitrag wird es daher vor allem um diese politische Dimension der räumlichen Organisation sakraler Räume gehen. Insbesondere soll angedeutet werden, wie das räumliche Arrangement der Heiligen zur Formierung und Durchsetzung einer Idee vom »frommen Leben« und der entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung benutzt wurde.

Zunächst aber noch einige Bemerkungen zum Barockkatholizismus in Österreich, der sich mit gutem Recht als die tragende Staatsideologie der Habsburgermonarchie bezeichnen lässt. Diese Ideologie manifestierte sich in vielfacher Weise in religiösen Bauten und Kirchenausstattungen. Exemplarisch zeigen die beiden wohl bekanntesten Monumente der barocken »Pietas Austriaca«[12] in Wien, die 1693 fertiggestellte Pestsäule am Graben und die 1716–1737 errichtete Karlskirche, wie der imperiale Anspruch der Habsburgermonarchie durch den Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster gestützt und legitimiert werden sollte. So integriert die Pestsäule den betenden Kaiser Leopold I. in das theologische Programm der Dreifaltigkeit und stellt über die Positionierung der Wappen der habsburgischen Kernlande sowie der ungarischen und böhmischen Kronländer eine sinnreiche Analogie her: Der Gottvater vorbehaltene westliche Flügel der Säule repräsentiert das Heilige Römische Reich und das Haus Habsburg, die Darstellungen des Gottessohnes und des Heiligen Geistes am östlichen und nördlichen Flügel werden mit den Länderwappen der Stephans- und der Wenzelskrone verbunden.[13] Gesteigert wurde dieser imperiale Gedanke im Bau der Karlskirche auf dem

11 Vgl. Ernst Seidl: »Politischer Raumtypus«. Einführung in eine vernachlässigte Kategorie. In: ders. (Hg.): Politische Raumtypen. Zur Wirkungsmacht öffentlicher Bau- und Raumstrukturen im 20. Jahrhundert (=Jahrbuch der Guernica-Gesellschaft, 11). Göttingen 2009, S. 9–20, hier S. 13.

12 Vgl. Anna Coreth: Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock. 2. Aufl. Wien 1982; Thomas Winkelbauer: Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter, Teil 2. Wien 2003, S. 185–239.

13 Vgl. Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 188–192; Christine M. Boeckl: Vienna's Pestsäule: The Analysis of a Seicento Plague Monument. In: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 49, 1996, S. 41–56 und 295–302.

alten Glacisbereich vor den Mauern der Stadt. Nicht nur, dass sich Kaiser Karl VI. durch die Wahl seines eigenen Namenspatrons Karl Borromäus ins symbolische Zentrum seiner »Gelöbniskirche« rückte, die Architektur des Kirchenbaus formuliert darüber hinaus – im Zeichen der soeben siegreich bestandenen Türkenkriege – einen weltumspannenden Herrschaftsanspruch. Die beiden freistehenden Säulen zitieren mit ihren Reliefbändern die römischen Triumphsäulen Marc Aurels und Trajans, erinnern aber auch an islamische Minarette. Die Säulenvorhalle übernimmt Bauformen des Pantheon und von St. Peter in Rom, die flankierenden Glockenpavillons sind als fernöstliche Pagoden gestaltet. Insgesamt ergibt sich daraus eine grandiose politische Herrschaftsgeste der Gegenreformation, welche die Vormachtstellung des katholischen Imperiums über den Protestantismus und die islamische Welt zum Ausdruck bringen sollte. Im Innern der Habsburgermonarchie zielte diese Herrschaftsgeste auf die umfassende Rekatholisierung und Sozialdisziplinierung der Untertanen, deren Seelenheil an die Anerkennung der religiös überhöhten Staatsmacht gebunden wurde.[14]

In diesem Kontext ist auch die militärisch akzentuierte Marienverehrung zu sehen, wie sie insbesondere von den Kaisern Ferdinand II., Ferdinand III. und Leopold I. propagiert wurde. Maria erschien als die »Generalissima« der Habsburgermonarchie, die als die entscheidende Helferin vor allem bei der Schlacht am Weißen Berg 1620 und schließlich während der Türkenkriege galt.[15] Gnadenbilder dienten als symbolische Garanten dieses Schutzes und Katalysatoren der Frömmigkeit im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert. So berichtet eine zum 275. Jahrestag der Mariahilfer Wallfahrt erschienene Broschüre über den mariologischen Gründungsmythos des Kirchenneubaus. Während der Belagerung Wiens durch die Türken im Jahre 1683 habe der »fromme und mutige« Mesner Erhard Lampel das seit 1660 in der dortigen Kapelle aufbewahrte Gnadenbild Marias in Sicherheit gebracht. Und auch ein weiteres Votivbild wurde durch wundersame Umstände vor der Zerstörung gerettet: »Als dann endlich unter dem Schutze Mariens Wien durch die christlichen Heere von den Türken befreit war, schritt man al-

14 Vgl. dazu den facettenreichen Sammelband Rudolf Leeb, Susanne Claudine Pils, Thomas Winkelbauer (Hg.): Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie. Wien 2007.

15 Vgl. Coreth (wie Anm. 12), S. 60; Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 194–201.

lenthalben an den Aufbau der zerstörten Vorstädte. Als man den Schutt unserer kleinen Wallfahrtskapelle auf dem Friedhofe wegräumte, fand man unter vollständig von den Flammen verzehrten Votivbildern eines, das fast unversehrt geblieben war. Dasselbe befindet sich jetzt in der sogenannten Mater-Salvatoris-Kapelle über der Sakristei. Man nahm den Fund als ein Zeichen des Himmels und überbot sich an Spenden für die neu zu erbauende Wallfahrtskirche«.[16] Diese zwei Begebenheiten verbinden sich hier also zu einer Erzählung von der allen Stürmen trotzenden und daher schützenden Muttergottes als Patronin der Mariahilfer Wallfahrt und der Stadt Wien überhaupt.[17] Kernelement all dieser Geschichten bleibt der Verweis auf die »numinose Herkunft der ›Gnadenstätte‹«,[18] also die Herleitung des heiligen Ortes und des heiligen Bildes aus einer Art Konservierungswunder. Die derart als wundertätig ausgewiesenen Gnadenbilder und ihre heilige Entourage empfahlen sich den Gläubigen zur dankbaren Verehrung und forderten Anrufung, Fürbitte und Nachfolge im Sinne der vier Grundfunktionen der Beziehung zum Heiligen: *devotio, invocatio, intercessio* und *imitatio*. Sie präfigurierten auf diese Weise ein bestimmtes Muster der »Frömmigkeitsübung«,[19] das an die Kraft des heiligen Ortes gebunden ist, an den die mühsame Wallfahrt führt: »Gott oder ein ihn repräsentierender Heiliger zeigt sich an einem bestimmten Ort (oft in einer bestimmten *Gestalt*, in einem *Bild*), wo der Gläubige die Gnade in Empfang nehmen kann – es ist nun also ein definierter *Ort*, wo der Mensch mit dem Jenseitigen in Verbindung tritt«.[20] Gleichzeitig ist der heilige Raum wesentlich als ein Manifestationsort von Macht definiert, so der Religionsphänomenologe Gerardus van der

16 Die Gnadenmutter zur »Mariahilf« in Wien 6. Dargestellt anläßlich der Feier des 275jährigen Bestandes der Wallfahrt zur Mariahilf im sechsten Wiener Gemeindebezirk und herausgegeben vom Salvatorianerkolleg in Wien 6, Barnabitengasse 14. Wien 1935, S. 14.

17 Die alte Rahmung des Gnadenbildes zeigt die Muttergottes denn auch schützend in einer Wolke über der Stadt Wien schwebend. Vgl. die Abbildung in: Ebd., S. 21.

18 Martin Scharfe: Über die Religion. Glaube und Zweifel in der Volkskultur. Köln 2004, S. 148.

19 Ebd., S. 150.

20 Ebd., S. 148. Zu frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten der Wallfahrt nach Mariahilf nebst einigen Angaben aus den überlieferten Mirakelbüchern vgl. Gustav Gugitz: Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch. Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in fünf Bänden, Band 1: Wien. Wien 1955, S. 64–66.



Abb. 4 Innenansicht des Kirchenraums



Abb. 5 Barocker Reliquienschrein



Abb. 6 Gnadenbild Mariahilf



Abb. 7 Christus im Strahlenkranz, Glasfenster Ende 19. Jh.
© Alle Abbildungen: Jens Wietschorke

Leeuw: »Heiliger Raum ist ein Ort, der zur Stätte wird, indem sich an ihm die Wirkung der Macht wiederholt oder vom Menschen wiederholt wird«.[21] Am Beispiel des Mariahilfer Kirchenraums werden wir also sehen, dass dieser Ort immer auch im Sinne eines machtpolitischen Programms organisiert ist – eines Programms, das sich an dem als heilig definierten Raum selbst ablesen lässt.

In der Mitte des kleinen Platzes vor der Wallfahrtskirche Mariahilf befindet sich seit Ende des 19. Jahrhunderts ein elegantes Standbild Joseph Haydns – ringsum werden saisonale Produkte angeboten, im Dezember gruppieren sich hier die Stände eines kleinen Weihnachtsmarkts. Dahinter erhebt sich die in weiß und grau gehaltene Schaufassade der Kirche mit ihren beiden Türmen (Abb. 1). Der Giebel wird bekrönt von einer Statue des heiligen Paulus, der auf die Ordensgemeinschaft der Barnabiten, der Regularkleriker vom Hl. Paulus, verweist. Begründer der Mariahilfer Wallfahrt war der Barnabit Don Coelestin Joanelli, der das Gnadenbild in der hier befindlichen Friedhofskapelle aufstellte. Damit ist ein erstes Leitmotiv des ikonographischen Programms der Kirche angesprochen: der Rekurs auf Patrone und Gründerfiguren der betreuenden Kongregation, der sich im Innern der Kirche etwa am Alexander-Sauli-Altar im linken Querschiff oder in der seltenen Darstellung der Taufe Theklas durch Paulus wiederfindet.[22] Nach dem Eintritt in den Kirchenraum fallen aber zunächst zwei an den Turmpfeilern angebrachte Schmuckvitrinen mit goldenen Statuetten der »Apostelfürsten« Petrus und Paulus auf. Sie betreuen zwei steinerne Opferstöcke für Gaben »für die Kirche« und repräsentieren so bereits im Eingangsbereich die Kirche als Institution. Die Eintretenden werden an dieser Stelle aufgefordert, ihren materiellen Beitrag für die weltliche Konsolidierung der *ecclesia* zu entrichten. Auf symbolische »Säulen« der Institution Kirche verweisen auch die sechs ovalen Leinwandbilder an den Pfeilern der Saalkirche,

21 Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion. 2. Aufl. Tübingen 1954, S. 446.

22 Der Kenner der Wallfahrtskirche Waldemar Posch deutet diese Darstellung als Taufe Lydias durch Paulus (vgl. P. Waldemar Posch: Wallfahrtskirche Mariahilf Wien. 5. Aufl. Salzburg 2008, S. 16.), ich folge dagegen dem Dehio-Handbuch: Die Kunstdenkmäler Österreichs, Wien. II. bis IX. und XX. Bezirk, bearbeitet von Wolfgang Czerny u.a., Wien 1993, S. 246, und Eva-Maria Gärtner: Auf den Spuren des hl. Paulus in Mariahilf, 2. Teil. In: Pfarrblatt der Pfarre Mariahilf 6. Jg., Ausgabe 2, 2009, nach denen es sich hier um eine Darstellung der Taufe Theklas handelt.

welche neben den vier lateinischen Kirchenvätern Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor auch nochmals Petrus und Paulus abbilden. Sie stellen eine Alternative zu den zwölf Apostelfiguren dar, die an den Mittelschiffpfeilern bzw. Säulen vieler anderer Kirchen anzutreffen sind und die ebenfalls als »Säulen der Kirche« fungieren. Die beiden Kapellenräume unter den Türmen – deren Ausstattung erkennbar neueren Datums ist – sind ganz dem Thema der Wallfahrt gewidmet: Auf der linken Seite befindet sich seit 1927 eine Lourdes-Grotte mitsamt einer Marienstatue, die während des Ersten Weltkriegs als Andachtsbild für die österreichischen Pilger in Lourdes postiert war.[23] Zahlreiche Votivtexte bedecken die Marmorwände des kleinen Andachtsraums. Zur Rechten wurde 1956 eine Kapelle zu Ehren der heiligen Hemma von Gurk eingerichtet. Die 1938 heiliggesprochene Patronin war schon lange Anlass einer beliebten Wallfahrt nach Gurk in Kärnten; in der Kapelle zeigt ein Gemälde Mariahilfer Wallfahrer auf dem Weg nach Gurk, im Hintergrund Stift Admont.

In relativer Nähe zum Eingangsbereich stehen Altäre bzw. Andachtsbilder zweier Heiliger, die als besonders vielseitige Nothelfer des Alltags zum klassischen Inventar des katholischen Kirchenraums gehören: des heiligen Antonius (Altar in der ersten Kapelle links) und des heiligen Judas Thaddäus (Ölbild mit Putti in der ersten Kapelle rechts). Antonius von Padua gilt traditionell als Nothelfer gegen Dämonen, Schiffbruch und Pest, aber auch gegen deutlich kleinere Übel wie den Verlust von Gegenständen. Darüber hinaus ist er Schutzpatron der Liebenden und Eheleute, der Frauen und Kinder sowie der Haustiere,[24] was ihn geradezu zu einem Heiligen mit universaler Zuständigkeit macht. Über seine Hilfestellung beim Wiederfinden verlorener Dinge hat der deutsche Schriftsteller Karl Leberecht Immermann ein ironisches Dialoggedicht verfasst, in dem Angehörige verschiedener Berufsstände den Heiligen anrufen, woraufhin dieser ihnen – verbunden mit einer kleinen moralischen Belehrung – zeigt, wo sie ihr Hab und Gut zu suchen hätten. Zum Schluss heißt es: »Gelobt sei Anton aller Welt, / Es ist ihm nichts ein Räthsel! / Die Ell'n , die Riem', die Strümpf', das Geld, / Die Bücher, Brillen, Schätzel / Gab er zurück, und obendrauf / Moralien noch in den

23 Vgl. Posch (wie Anm. 22), S. 14.

24 Vgl. z. B. Sabine Poeschel: Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen in der bildenden Kunst. Darmstadt 2005, S. 217.

Kauf«.[25] Von ebenso universeller, allerdings weniger definierter Zuständigkeit ist auch der Apostel Judas Thaddäus als Ratgeber und Helfer bis hin zu den »schweren Anliegen«.[26] Kurzum: Wie in vielen Kirchenräumen werden die Gläubigen auch hier von zwei besonders alltagsnahen, unmittelbare Hilfe auch in kleinen Sorgen und Nöten versprechenden Heiligengestalten empfangen. Ganz im Sinne eines heilsgeschichtlichen Weges vom Profanen zum Numinosen, den der Kirchenraum vom Eingang zum Sanktuarium hin repräsentiert, bleibt für diese Nothelfer in der Regel der erweiterte Eingangsbereich der Kirche vorbehalten. Gleichzeitig ist hier auch der Raum für Spenden, die für Opferlichter, Messintentionen, Blumenschmuck entgegengenommen werden; nahe dem Antonius-Altar steht zudem ein »Antonius-Opferstock für die Gruft und für die Armen der Pfarre« bereit.

Gewichtigere Interzessoren, die über die Sphäre der alltäglichen Widrigkeiten und Missgeschicke hinausweisen, finden sich dann weiter im Kircheninneren: In den Seitenkapellen des zweiten Jochs finden sich Altäre der Heiligen Johannes Nepomuk und Joseph, die beide eine Karriere als Reichsheilige der Monarchie hinter sich haben.[27] Zunächst der heilige Joseph: Thomas Winkelbauer hat gezeigt, dass die habsburgischen Kaiser sich seit Ferdinand II. bemühten, »die Integration ihres Länderkomplexes auch durch die Propagierung gemeinsamer Kultfor-

25 Karl Immermann: Sanct Antonius. In: Karl Immermann's Schriften, I. Band: Gedichte. Düsseldorf 1835, S. 174–180, hier S. 180.

26 Zu einem besonders interessanten Kapitel aus der Wirkungsgeschichte des heiligen Judas Thaddäus vgl. Herbert Nikitsch: »...den unsern Jammer, der anders brennt«. Verortungen der Judas-Thaddäus-Verehrung im Ersten Weltkrieg und »in unserer Zeit«. In: Gottfried Korff (Hg.): Alliierte im Himmel. Populare Religiosität und Kriegserfahrung (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 99). Tübingen 2006, S. 223–262.

27 Einen ausgezeichneten Überblick über die insbesondere von Leopold I. propagierten habsburgischen Staats- und Reichsheiligen geben Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 194–210, und Stefan Samerski: Hausheilige statt Staatspatrone. Der mißlungene Absolutismus in Österreichs Heiligenhimmel. In: Petr Mat'a/Thomas Winkelbauer (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas, Stuttgart 2006, S. 251–278. Zur Geschichte der »politischen Heiligen« im Mittelalter vgl. den umfassenden Sammelband von Jürgen Petersohn (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (=Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, 62). Sigmaringen 1994.

men und gemeinsamer Schutzheiliger voranzutreiben«.[28] Parallel zur Marienverehrung im Kontext der Schlacht am Weißen Berg stieg auch Joseph von Nazareth in eine neue Hauptrolle auf. 1654 unterstellte Kaiser Ferdinand III. das Königreich Böhmen und die österreichischen Länder dem Schutz des heiligen Joseph, im darauf folgenden Jahr wurde dieser im Prager Veitsdom zum besonderen Patron Böhmens erhoben, und unter Leopold I. proklamierte man Joseph dann sogar zum Hauptpatron des gesamten Heiligen Römischen Reichs und des Kaiserhauses.[29] Der zuvor eher stille Begleiter Marias wurde so zum »Hausheiligen des Wiener Hofes«.[30] In der zweiten Mariahilfer Seitenkapelle auf der rechten Seite laden ein Altar mit der Darstellung von Josephs Tod sowie eine kleine Plastik mit Lilie und Jesuskind zur Andacht ein. Auf der gegenüberliegenden Seite befindet sich ein Altar des heiligen Johannes Nepomuk, dem nach seiner Heiligsprechung 1729 in besonderer Weise die integrationistischen Bemühungen des Kaiserhauses galten und der in der Folge den heiligen Joseph als diesbezügliche Leitfigur ablöste. Seine böhmische Herkunft und sein Martyrium in der Moldau prädestinierten ihn zu einem Patron Böhmens; seine Eingemeindung in die Reihe der österreichischen Haus- und Hofheiligen ermöglichte die »Installierung eines allgemein akzeptierten und von allen Bevölkerungsschichten der Kronländer verehrten integrativen ›Staatsheiligen‹«.[31] Neben dem auch als Brückenpatron bekannt gewordenen Johannes Nepomuk ist noch der 1485 heiliggesprochene Babenberger-Markgraf Leopold III. zu nennen, für dessen Erhebung zum Patron aller österreichischen Länder sich insbesondere Kaiser Leopold I. einsetzte und der zeitweise als Garant

28 Winkelbauer (wie Anm. 12), S. 201.

29 Ebd., S. 202–205.

30 Vgl. Barbara Mikuda-Hüttel: Vom »Hausmann« zum Hausheiligen des Wiener Hofes. Zur Ikonographie des hl. Joseph im 17. und 18. Jahrhundert (=Bau- und Kunstdenkmäler im östlichen Mitteleuropa, 4). Marburg 1997. Vgl. auch die ältere Arbeit von Maria Héyret: Der hl. Joseph als Patron des deutschen Reichs sowie der alten österreichischen Erblande. Ein Beitrag zur Geschichte des Josephskults. Altötting 1921.

31 Franz M. Eybl: Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller. Tübingen 1992, S. 48. Vgl. dazu auch Helmut J. Mezler-Andelberg: Johannes von Nepomuk – ein Patron des alten Österreich. In: Johannes Neuhardt: Johannes von Nepomuk. Ein Text-Bild-Band. Graz, Wien, Köln 1979, S. 43–51.

der habsburgischen »Staatsmystik«[32] galt. In Mariahilf finden sich Leopold-Darstellungen an eher versteckter Stelle, dennoch gehört er mit zum dortigen gegenreformatorischen Bildprogramm: einmal flankierend am Michaels-Altar in Form einer kleinen Statuette, zum anderen in einem der Ende des 19. Jahrhunderts gestifteten Glasfenster im Sanktuarium. Damit sind also die drei wohl wichtigsten »politischen Heiligen« der Habsburgermonarchie des 17. und 18. Jahrhunderts im Kirchenraum der Mariahilfer Wallfahrtskirche präsent.

Die folgende Zone des Kirchenraums nimmt Bezug auf die Vergangenheit des Areals, auf dem die Kirche erbaut wurde (Gedenktafel an den Mariahilfer Friedhof) und ruft – wie eingangs erwähnt – die Geschichte und die Patrone des betreuenden Barnabitenordens in Erinnerung: Der heilige Paulus, auf den sich die Barnabiten berufen, erfährt hier mit der seltenen Darstellung der Thekla-Taufe ebenso Verehrung wie Alexander Sauli, seines Zeichens Ordensgeneral der im 16. Jahrhundert neu gegründeten Barnabiten und »Apostel Korsikas«. Im dritten Joch der Kirche, also etwa in der Mitte des Kirchenraums, befinden sich dann auch einige Reliquien: Schenkelknochen über den seitlichen Türen und ein barocker Schrein mit weiteren Märtyrerknochen (»os martyres«), integriert in eine Wachsfigur der heiligen Philomena, die der Legende nach zu Beginn des 4. Jahrhunderts während der diokletianischen Christenverfolgung in Rom enthauptet wurde (Abb. 5). Die Heiligung des Kirchenraumes durch die Realpräsenz von Überresten der Märtyrer gehörte bereits zu den Grundprinzipien mittelalterlicher Sakralraumkonzeptionen, wurde im Barock dann aber geradezu exzessiv betrieben. Die Reliquien markieren die qualitative Differenz des geheiligten Raumes im Sinne Mircea Eliades und Gerardus van der Leeuws insofern in ähnlicher Weise wie die »wundertätigen Bilder«, als beide die Gegenwart einer tatsächlich wirkenden und sich stets wiederholenden Macht anzeigen.[33]

32 Vgl. Elisabeth Kovács: Der heilige Leopold und die Staatsmystik der Habsburger. In: Der heilige Leopold. Landesfürst und Staatssymbol. Katalog der Niederösterreichischen Landesausstellung in Stift Klosterneuburg 1985. Wien 1985, S. 69–83. Zum heiligen Leopold vgl. darüber hinaus Georg Wacha: Leopold III. der Heilige, ein Symbol in Österreichs Geschichte. St. Pölten, Wien 1975.

33 Vgl. dazu das Standardwerk von Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1997. In erweitertem Kontext wird das Thema behandelt bei Karl-Heinz Kohl: Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte. München 2003, S. 46–68.

Der Alexander-Sauli-Altar befindet sich bereits im vorderen Teil der Kirche: im schmalen Querhaus, in dem auch die barocke Kanzel steht und dessen Inventar ansonsten bereits ganz auf das Gnadenbild der Muttergottes ausgerichtet ist. So verweisen der Anna-Altar mit einem Bild Johann Michael Rottmayrs und auch die Geste des am vorderen rechten Vierungspfeiler angebrachten Engels auf das Marienleben und in Richtung Gnadenbild. Auch die Deckenfresken zielen – in der heilsgeschichtlichen Richtung zum Chor hin – auf die Verherrlichung Marias: Von ihrer Geburt bis zur Marienkrönung wird eine apotheotische Geschichte erzählt. Das Gnadenbild selbst (Abb. 6) ist eine Kopie nach Lucas Cranach d. Ä. und folgt dem im byzantinischen Raum entwickelten ikonographischen Typus der »Theotokos Glykophilousa« (der zärtlichen Muttergottes).[34] Umgeben ist es von Plastiken des Hochaltars von 1757, die Mitglieder der »Heiligen Sippe« zeigen: Anna und Joseph, Joachim und Elisabeth, ergänzend dazu auf Metallreliefs Zacharias und Johannes den Täufer. Somit gipfelt alles in der gekrönten Madonna des Gnadenbildes, die Ziel der Wallfahrt ist – einer Wallfahrt, deren letzte Strecke gleichsam im Kircheninneren zurückzulegen ist. Denn hier werden die Gläubigen noch einmal mittels eines durchdachten – wenn auch sicherlich über die Jahrhunderte immer wieder modifizierten – Bildprogrammes zur »richtigen« Verehrung der heiligen Maria hingeführt.

Ein letzter Aspekt der Kirchenausstattung bringt uns an das Ende des 19. Jahrhunderts: Die Glasfenster der Mariahilfer Kirche sind allesamt in den 1890er Jahren erneuert und damals von bürgerlichen Gemeindemitgliedern gestiftet worden. Auf den Fenstern sind die Namen der Geldgeber angegeben – eine starke Form bürgerlicher Selbstrepräsentation im halböffentlichen Raum des Kirchengebäudes. Sie zeigen vorwiegend Szenen aus dem Leben Christi oder einzelne Heiligengestalten. Auf der linken Seite ist ein Fenster zu sehen, das Christus in einem ausladenden Strahlenkranz zeigt (Abb. 7), und wohl nicht zufällig ist dieses Fenster von Therese Auer von Welsbach gestiftet worden, der Mutter des berühmten Chemikers und Glühlampenfabrikanten Carl Auer von Welsbach.[35] Um die Entstehungszeit der historistischen Glasfenster in der Wallfahrtskirche Mariahilf erzielte dieser – nach dem vorläufi-

34 Vgl. Posch (wie Anm. 22), S. 11.

35 So zumindest meine starke Vermutung, für die allerdings präzise Belege fehlen.

gen Scheitern seiner ersten Glühstrumpffabrik in Atzgersdorf – seinen Durchbruch durch eine Reihe wichtiger Patente. Der Strahlenkranz erinnert stark an zeitgenössische Allegorien der Elektrizität,[36] zumal im oberen Segment des Fensters zusätzlich ein lichtstrahlendes Herz Jesu abgebildet ist. Spekulationen verbieten sich eigentlich an dieser Stelle – und dennoch darf man annehmen, dass Therese Auer von Welsbach mit gerade dieser Darstellung auch ihr Vertrauen in die Branche des Sohnes artikulierte bzw. göttlichen Beistand für dessen Unternehmen erbat. Die beiden Glasfenster des Sanktuariums sind allerdings noch prominenteren Stiftern vorbehalten, was das Hineinreichen von Praktiken bürgerlicher und politischer Repräsentation in den sakralen Raum besonders eindrucksvoll belegt. Das linke Chorfenster mit einer Darstellung des heiligen Augustinus wurde nämlich von keinem Geringeren als August Herzmansky finanziert, dem Gründer des berühmten Mariahilfer Warenhauses Herzmansky in der Stiftgasse, einem der Aushängeschilder des österreichischen Textil- und Konfektionshandels. Als die Fenster gestaltet wurden, stand Herzmansky bereits kurz vor seinem Tod, er starb im Jahre 1896. Das rechte Chorfenster hingegen zeigt den heiligen Leopold. Anstelle des Stifternamens erscheint im unteren Feld der österreichische Bindenschild, so dass wohl von einer staatlichen Finanzierung auszugehen ist. Dass Herzmansky somit als einzigem bürgerlichen Stifter der begehrte Platz im Sanktuarium eingeräumt wurde, belegt seinen Status als einer der bekanntesten Geschäftsleute des sechsten Bezirks.

Bei der Entschlüsselung der räumlichen Ordnung der Mariahilfer Kirche ergibt sich also der Befund, dass sich der sakrale Raum hier in fünf Zonen mit unterschiedlichen Bedeutungsschwerpunkten gliedert: Im vordersten Teil der Kirche, direkt unter der Doppelturmanlage, befinden sich intime Andachtsräume, die das Motiv der Wallfahrt aufgreifen und damit eine umfassende Klammer zum Altarraum herstellen. Gleichzeitig wird hier auch auf die historische Autorität der katholischen

36 Dabei wurde die Elektrizität selbst zuweilen theologisch gedeutet, so etwa im 18. Jahrhundert bei dem Geistlichen und Experimentalphysiker Jean-Antoine Nollet, über dessen Theologie Ralf Bohn schreibt: »Die Elektrizität ist das göttliche Medium der göttlichen Wahrheit – verlustlose Übertragung des Göttlichen an den Menschen als das Göttliche im Menschen«. Ralf Bohn: Technikträume und Traumtechniken. Die Kultur der Übertragung und die Konjunktur des elektrischen Mediums. Würzburg 2004, S. 73. Vgl. zur »Theologie der Elektrizität« im 18. Jahrhundert auch Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln 2002, S. 72–81.

Kirche verwiesen. Die zweite Zone dominieren die alltagsnahen Nothelfer Antonius und Judas Thaddäus, deren Anrufung hier – im verhältnismäßig »profanen« Bereich des Kirchenraums – auch mit der Bitte um Geldspenden verknüpft wird. Die Seitenkapellen des zweiten Jochs – das wäre die dritte Zone – sind durch die böhmischen »Reichsheiligen« Johannes Nepomuk und Joseph besetzt und damit einem impliziten herrschaftspolitischen Programm gewidmet. Die Ausstattung der vierten, ins Querhaus hineinreichenden Zone schließlich verweist auf die Geschichte des Ortes und des die Kirche betreuenden Barnabitenordens. Die fünfte Zone wird schließlich durch das Sanktuarium gebildet, welches das Gnadenbild der Maria in Szene setzt und damit das Heiligtum dieser Marienwallfahrt birgt. Die Gläubigen führt diese fein abgestimmte Choreographie also von der privaten Andacht und Fürbitte über die ikonographisch verschlüsselte Apotheose von Monarchie und Ordensgemeinschaft hin zum Heiligsten – dem wundertätigen Bild der katholischen Schutzpatronin Maria. Die Frömmigkeitsübung ist damit in ein heilsgeschichtliches Programm mit politischer Botschaft eingebunden. Die Ordnung der Heiligen und ihre Aufforderung zur *devotio* und *imitatio pietatis* adressiert die Gläubigen dabei immer als subordinierte Individuen und Teil einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft: als bußfertige Wallfahrer, als Mitglieder der Institution Kirche, als demütige Imitanten der Heiligen und der geistlichen Ordensgemeinschaft, als Untertanen der Monarchie und als dankbare Schützlinge der streitbaren Muttergottes. Der politische Sinn der Vorgänge von *devotio* und *imitatio* liegt damit vor allem in der Anerkennung geistlicher und weltlicher Autorität. Durch die Öffentlichkeit der Kirche wird diese Anerkennung zu einem öffentlichen Akt vor der gesamten Gemeinde: Auf diese Weise wird selbst das intime Zwiegespräch mit den Schutzheiligen zu einer sozialen Handlung. Der mit Bedeutung versehene und ganz bestimmte Frömmigkeitspraktiken fordernde sakrale Raum diente somit – seiner semantischen Struktur nach – nicht nur der bildlichen Organisation geistlich-weltlicher Hierarchien, sondern immer auch der Produktion eines geordneten christlichen Gemeinwesens und disziplinierter Untertanen. Die soziale Hierarchie, die sich in den bürgerlichen Kirchenfensterstiftungen des späten 19. Jahrhunderts ausdrückt, zeigt zudem die lang anhaltende Funktion des Kircheninneren als Tugendspiegel der Gemeinde und Repräsentationsraum sozialer Ordnung.

Neuerscheinung

Herbert Nikitsch, Kathrin Pallestrang, Margot Schindler, Nora Witzmann (Hg.): Heilige in Europa. Kult und Politik
Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Österreichischen Museum für Volkskunde vom 26. Oktober 2010 bis 13. Februar 2011

Der Katalog zur gleichnamigen Ausstellung beleuchtet Zusammenhänge von Heiligenverehrung und Kirchen- bzw. Staatspolitik. *Herbert Nikitsch* fragt nach der Bedeutung und Aktualität der Heiligenverehrung heute und nach der Rolle der Volkskunde bei der Festschreibung und Tradierung von Frömmigkeitsformen. *Andreas Lotz* umreißt die historische Entwicklung und den Ablauf der Heiligsprechungsverfahren. *Kathrin Pallestrang* zeigt anhand von Beispielen, wie das Sakrale in der Politik der Vormoderne und vor dem Hintergrund von Säkularisierung und postulierter Desakularisierung sichtbar wird.

Der Katalogteil enthält Angaben zu sämtlichen in der Ausstellung gezeigten Objekten. Neben den sechs »Europaheiligen« und »Nationalpatronen« der europäischen Länder werden auch das Verfahren der Heilig- und Seligsprechung als kirchenpolitischer Akt vorgestellt, die Bedeutung der Heiligen und Seligen für die Gläubigen in Vergangenheit und Gegenwart, der Einsatz des Heiligenkultes für die Staatspolitik der Vormoderne und heute, die Ritualisierungen und Kultfiguren der politischen Bewegungen der Moderne und schließlich die neuen Heiligen und Seligen der beiden letzten Pontifikate.



Inhalt

Herbert Nikitsch: Heilige in Europa – Kult und Politik; *Andreas Lotz:* Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren in der katholischen Kirche im Überblick; *Kathrin Pallestrang:* Vom Sakralen in der Politik. Überlegungen aus kulturwissenschaftlicher Sicht; Katalogteil

Wien, Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 2010
132 Seiten, zahlr. Farbabb., 22 x 21, brosch.
(= Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde, Band 92)
ISBN 978-3-902381-16-3
€ 24,- (excl. Versand), € 16,- (für Mitglieder des Vereins für Volkskunde)

Bestellungen

Verein für Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19, A-1080 Wien
Tel. +432/4088905, Fax +431/408 53 42
E-mail: office@ volkskundemuseum.at

neuerDings

Sachzeugnisse akademischer Forschung
16 Objekte aus dem Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien

Im Sommer 2009 wurden vom Institut für Europäische Ethnologie der Universität Wien fünfzehn Objekte als Schenkung dem Österreichischen Museum für Volkskunde übergeben, ein sechzehntes Objekt, eine bunte Frauenhaube aus der spanischen Extremadura, wurde im November 2010 nachgereicht. Die Objekte wurden inventarisiert und – wohl etwas vorschnell – der Sachgruppe »Lehrbehelf« zugeordnet. Im Einzelnen handelt es sich um eine Rodel (ÖMV/83865), ein Giebelzeichen (ÖMV/83866), den Flügel einer strohgeflochtenen Weinkellertüre (ÖMV/83867), ein Doppeljoch für Zugochsen oder -kühe (ÖMV/83869), ein Einzeljoch für Zugochsen oder -kühe (ÖMV/83868), zwei Rückentragekörbe (ÖMV/83870 und 83871), einen randbeschlagenen Spaten (ÖMV/83872), eine Holzsschaufel für Mehl oder Getreide (ÖMV/83873), eine hölzerne Heugabel (ÖMV/83874), zwei Dreschflegel (ÖMV/83875 und 83876), einen »Allerheiligenstriezel« aus Stroh (ÖMV/83877), ein Paar Schneereifen (ÖMV/83878/ab), ein Paar Männerholzschuhe (ÖMV/83879/ab) und eine Frauentrachtenhaube (ÖMV/85204; dazu gehört auch eine Postkarte von Richard Wolfram, der die Frauenhaube dem Institut 1975 als Schenkung übergab).

Diese sechzehn Objekte sind keiner musealen Sammlungspraxis geschuldet, sie kamen ins Museum, weil sie an ihrem letzten Verwendungsort, dem Universitätsinstitut, keine Funktion mehr hatten. Mit der Übernahme der Objekte in die Sammlungen des Museums erhielten sie hier ihre vorläufig letzte Bestimmung – sie wurden zu Museumsobjekten oder besser: zu Museumsdingen. Mitarbeiterinnen des Hauses haben sie fotografiert und klassifiziert – nach Objekt- und Sachgruppen, nach Material und Technik und – soweit bekannt – nach Herstellung, Verwendung und Verwendungsort. Bei der anschließenden inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Objekten stellten sich bald eine Reihe von Fragen: Wer brachte die Objekte einst in die Räumlichkeiten des Universitätsinstitutes? Woher und aus welchem ursprünglichen Kontext stammen sie? Sind es Objekte, die von Institutsmitarbeitern gezielt für die Lehre gesammelt wurden oder waren die Beweggründe für die Einbringung anderer Natur? Welches Wissen wurde an ihnen oder über sie generiert, für welchen Teilaspekt volkskundlicher Forschung standen

sie? Waren sie speziell gelagert, aufgestellt, ausgestellt? Und schließlich: Gibt es zwischen den Objekten einen Sammlungszusammenhang, d. h. wurden sie planvoll am Standort des Instituts zusammengetragen oder existierte ein Zusammenhang anderer Art, den wir heute noch benennen respektive an ihnen entdecken können? Was also verbindet die Objekte? Dies, sprich der Kontext, in dem diese Objekte stehen, interessiert nicht nur aus museologischen Gründen, sondern vor allem auch aus der Perspektive einer artefaktverbundenen Wissenschaft, wie sie die Volkskunde darstellt.[1]

Eine Rodel

Die Rodel mit der Inventarnummer ÖMV/83865 zeigt Spuren der (Ab-) Nutzung, doch ist sie nicht beschädigt. Der Schlitten ist robust gebaut, die Querverstrebungen sind aus Eisen, ebenso wie die Kufen. Die Sitzfläche besteht aus zwei schmalen Holzlatten, auf einer sind die Buchstaben »A Z A« eingeprägt – Zeichen individualisierter Produktaneignung. Eine lange Schnur aus Hanf ist an der vorderen Querleiste befestigt. Das Gerät dürfte für Erwachsene konstruiert worden sein, es hat sportliche Konturen und erinnert an die Gestalt moderner Rennrodeln. Das kleine Metallschild am vorderen Querbalken verweist auf den Hersteller: »Sporthaus Ludwig Lazar Kolingasse 7 IX Wien«. Die Assoziation mit der Rennrodel war demnach nicht falsch.

Das Sporthaus Lazar war ein florierendes Unternehmen mit mehreren Verkaufsstellen in Wien sowie einer Geschäftsstelle beim Südbahnhotel am Semmering.[2] Der Inhaber, Ludwig Lazar, starb 1916 im Alter von 52 Jahren. Seine Frau übernahm nach seinem Tod die Firma und führte sie als Alleininhaberin weiter. Leontine Lazar war eine tüchtige Geschäftsfrau, gleich mehrere Gewerbe waren auf ihren Namen angemeldet, u.a. das Gewerbe zur Erzeugung von Sportartikeln und das

1 Ao. Univ.-Prof. Dr. Olaf Bockhorn hat uns zu den einzelnen Objekten oft recht prägnante und anschauliche Informationen gegeben, insbesondere über die Herkunft, den Einbringer, den Ort der Auffindung und die Verwendungspraktiken im Universitätsinstitut. Wir danken ihm dafür herzlich.

2 Neben der Kolingasse 7 auch in der Liechtensteinstraße 6, s. Digitaler Alsergrund, http://www.bezirksmuseum.info/hist/hist/55/14.htm (Zugriff: 24.11.2010) bzw. lt. FLD-Akt auch im 2. Bezirk beim Dianabad, ÖStA, AdR, 06, FLD Leontine Lazar.

Gewerbe für »Bespannung und Reparatur von Tennisschläger, Montage von Skibindungen, Skikanten und Schlittschuhen«.[3] Das Unternehmen beschäftigte durchschnittlich etwa 18 Angestellte, 1938, im Jahr des »Anschlusses«, bestand die Firma Lazar beinahe seit 50 Jahren. Als im Sommer 1939 der inzwischen 65-jährigen Leontine Lazar die Ausreise aus Österreich glückte, war ihr Unternehmen mit dem letzten Standort Kolingasse 13 bereits »arisiert«. Nach dem Krieg versuchte ihre Tochter für sie Ansprüche entsprechend den Restitutionsgesetzen geltend zu machen. Teile des Wertpapiervermögens sowie die einst geleistete »Reichsfluchtsteuer« erhielt Leontine Lazar zurück. Der Verkaufserlös der Firma aus dem »Arisierungsverfahren« wurde nicht restitutiert.[4]

Von wem, wo oder auch wie die Rodel verwendet wurde, lässt sich heute nicht mehr rekonstruieren. Wohl war sie jedoch ein Objekt der Freizeitkultur (Stichwort Semmering). Gebaut wurde das Gerät vermutlich vor 1917, denn die auf Leontine Lazar ausgestellten Gewerbescheine geben alle als Geschäftsstandort bereits die Adresse Kolingasse 13 (und nicht 7) an. In das Institut für Europäische Ethnologie, vormals Volkskunde, gelangte das Objekt dank der Schenkung eines Beamten i.R. Ob dem ehemaligen Sektionschef im Unterrichtsministerium das Schicksal der jüdischen Geschäftsfrau oder auch die Unternehmensgeschichte bekannt waren, wissen wir nicht. Ebenso wenig wissen wir, welche Beziehung der Spender zu dem Objekt hatte. Eingebracht wurde der Schlitten zu einem Zeitpunkt, als Helmut Paul Fielhauer über die Gründung eines – allerdings nie verwirklichten – »Alltag-Museums« nachdachte.[5] Neben der Rodel dürfte Fielhauer noch weitere Objekte von Sektionschef Klein für sein Museumsprojekt erhalten haben. Der Schlitten wird nun vom Museum für Volkskunde verwahrt, wir können ihn heute lesen als materielle Erinnerung an eine nicht realisierte Idee.

3 MA 63 – Zentralgewerberegister, Leontine Lazar.

4 ÖStA, AdR, 06, AbF, Leontine Lazar, 1968.

5 Schon als langjähriger Leiter des Währinger Bezirksmuseums suchte Fielhauer dieses »Heimatmuseum« als einen »Schlüssel zum Verständnis der Gegenwart« zu gestalten, Helmut Fielhauer: Ein Heimatmuseum in Währing. In: Unser Währing. Vierteljahresschrift des Museumsvereins Währing 1/1, 1965, S. 11 f.

Ein Giebelzeichen

Zwei gekreuzte, verkämmte Holzbalken zeigen an ihren Enden stilisierte, voneinander abgewandte Pferdeköpfe. Das Holz ist naturbelassen, die Balken sind geschnitten, die Pferdeköpfe gefräst. Sie weisen tiefe Risse auf, bei einem Holzbalken verläuft er gar vom Kopf des Pferdes bis zum Fuß des Balkens.

Über die »gekreuzten Pferdeköpfe als Giebelzeichen« hatte Richard Wolfram schon lange geforscht.[6] Ihnen widmete er 1968 eine eigene Publikation, sie erschien in der von ihm herausgegebenen Reihe der Institutsveröffentlichungen mit dem Raiffeisenlogo am Cover.[7] Angaben zu Verbreitung, Formen und Blickrichtung dieser an zumeist schmalen (strohgedeckten) Wohn- und Wirtschaftsgebäuden angebrachten Pferdeköpfe in Österreich, Bayern und der Schweiz, aber auch in Deutschland, Nord-, Ost- und Südosteuropa machen einen großen Teil des Buches aus; an eine Suche nach »Dauerüberlieferung«[8] dieser Giebelzeichen (»aus vorgeschichtlicher Zeit«[9]) schließen Überlegungen zur Bedeutsamkeit dieser Elemente. Waren sie Schmuck oder doch viel mehr? Es überrascht wenig, wenn hier der Einstieg über die volkskundliche Aberglaubensforschung (Schutz, Abwehr, Segen als Wirkmächte) gesucht wird bzw. die Pferde mit mythischen Zuschreibungen aus der Welt der Germanen oder der indogermanischen Geschichte belegt werden. Nennenswert für unseren Zusammenhang: Helmut Fielhauer hatte 1965 über das Giebelmotiv kämpfender Steinböcke publiziert, sein Hinweis auf ein entsprechendes Sagenmotiv wird von Wolfram als weitere Deutungsmöglichkeit und somit als weiterer Beleg für die Bedeutung dieser Objekte jenseits einer reinen Dekorfunktion angeführt.[10]

Das Pferdekopfpaar wurde 1964 südlich von St. Pölten von Fielhauer, damals Wolframs Assistent, für das Institut erworben. Der Umbau einer Scheune hatte das neuerliche Anbringen der Giebelzeichen obsolet

6 Laut eigenen Angaben seit 1932, s. Richard Wolfram: Die gekreuzten Pferdeköpfe als Giebelzeichen (=Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde an der Universität Wien, 3). Wien 1968, S. 16.

7 Der Österreichische Raiffeisenverband hatte die Publikation finanziert und in der Raiffeisendruckerei drucken lassen, Wolfram (wie Anm. 6), S. 13 bzw. S. 4.

8 Wolfram (wie Anm. 6), S. 78.

9 Ebd., S. 66.

10 Ebd., S. 93.



Giebelzeichen, ÖMV/83866

gemacht.[11] Studienabgänger noch der frühen 1990er Jahre erinnern sich, dass die Pferdeköpfe gekreuzt, wie für den Giebel vorgesehen, über dem Eingang zum Sekretariat des Instituts angebracht waren. Ein zentraler Ort für ein zentrales Objekt? Als Wandschmuck hätten sie gedient, so Olaf Bockhorn im Gespräch, nicht für die Lehre.

Das Giebelkreuz über dem Sekretariatseingang könnte als Relikt im zweifachen Sinn gelesen werden: Auf das Verschwinden solcher Giebelzeichen hatte Wolfram 1968 in seiner Publikation hingewiesen. Dekorativ in den universitären Räumlichkeiten angebracht, repräsentierte das erhaltene Exemplar aber auch die Leistungen und Forschungen des ehemaligen Institutsvorstands und zugleich ein spezifisches volkskundliches Wissensgebiet. Jenen, die die Vorgeschichte der Giebelzeichen nicht

11 Ebd., S. 29.

kannten, waren sie Wegweiser oder auch Kuriosa auf dem Weg durch das volkskundliche Studium. Die ausgestellten Pferdeköpfe waren somit nicht nur dekorative volkskundliche Gegenstände, sondern auch individuell unterschiedlich imaginierte Zeichen.

Allerheiligenstriezel & Co.

Individuell unterschiedlich imaginierte Zeichen werden die Objekte freilich meist erst im fachgeschichtlichen Rückblick. Zur Zeit ihrer Einbringung ins Institut waren sie als Zeugnisse agrarwirtschaftlich geprägter Verhältnisse vor allem Gegenstand ergologisch-sachvolkskundlicher Einordnung. Von den hier lehrenden Institutsangehörigen im Zuge diverser Forschungsaktivitäten angeeignet, wurden sie (oder ihresgleichen) in einschlägigen Publikationen behandelt. So erinnern einige Gegenstände an die langjährig im Institut eingerichtete Arbeitsstelle des »Österreichischen Volkskundeatlas«[12], in dem kartographisch und in Kommentaren etwa Verbreitung und Symbolik oben angesprochener Giebelzeichen[13] oder Funktion und »Formen des Dreschflegels«[14] dargestellt wurden. Und das Doppel- bzw. Einzeljoch, diese zwei lange im Institut aufbewahrten Anspannvorrichtungen, sind Überbleibsel einer breitangelegten Dissertation[15], die nicht nur die damaligen Interessen ihres Autors, sondern auch die Forschungsschwerpunkte der »Referenten«[16] spiegelt.

12 Ingrid Kretschmer: Der österreichische Volkskundeatlas. Zum Abschluß des Gesamtwerkes. In: Erik Arnberger (Hg.): Kartographie der Gegenwart in Österreich. Wien 1984, S. 193–207.

13 Richard Wolfram: Giebelzeichen in unheilwehrender und segenbringender Funktion (=Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 3. Lfg., Bl. 35 und 36). Wien 1968.

14 Olaf Bockhorn: Dreschen – Formen des Dreschflegels (=Österreichischer Volkskundeatlas, Kommentar, 6. Lfg./2.Teil, Bl. 103). Wien 1979 .

15 Olaf Bockhorn: Die Fahrzeuge im Mühlviertel. Geräte- und Wirtschaftsformänderung. 2. Bde. Diss. Univ. Wien 1971.

16 Als solche fungierten Károly Gaál und Richard Wolfram. Die Arbeit wurde im Jahr der Emeritierung Richard Wolframs eingereicht; das Ordinariat wurde erst 1975 mit Károly Gaál neu besetzt und während der Vakanz das Institut von dem Völkerkundler Walter Hirschberg geleitet. Zum Personal des Instituts s. Klaus Beitl (Hg.): Volkskunde. Institutionen in Österreich (=Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, 26). Wien 1992, S. 81.



Allerheiligenstriezel, ÖMV/83877

Zuweilen wurde auch die eine oder andere Trouvaille von Exkursionen mitgebracht, so die strohgeflochtene Weinkellertüre, die anno 1976/77 im burgenländischen Heiligenbrunn auf einer Mülldeponie gefunden und geborgen wurde.[17]

Einige Objekte dokumentieren allerdings nicht nur die Interessen von Institutsangehörigen. Sie stehen auch – solcherart fachgeschichtlich besonders aufschlussreich – für den Wandel dieser Interessen, begegnen sie doch in einschlägigen Publikationen als Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen – Interpretationen, die manchmal auch bei ein und demselben Wissenschaftler im Laufe der Jahre different ausgefallen sind. Eindrücklichstes Beispiel dafür ist der im Zuge einer filmischen Brauchdokumentation[18] ins Institut gelangte strohene Allerheiligenstriezel, Zeugnis eines bis in die frühen 1960er Jahre tradierten Rügebrauches im nördlichen Weinviertel, mit dem sich Helmut Paul Fielhauer in zwei zeitlich wie interpretatorisch recht weit auseinanderliegenden Publikationen beschäftigt hat. Fielhauer, der – wie so mancher seiner Generation – aus einer anderen Disziplin, von der Germanistik her[19], zur Volkskunde gestoßen ist, hatte sich als erster Assistent des 1961 neu gegründeten Instituts das damalige methodische und stoffliche Repertoire der Volkskunde angeeignet und sich »als Schüler Richard Wolframs [...] zunächst der Brauchforschung zugewandt.«[20] Zunächst also

17 Freundliche Auskunft Olaf Bockhorn; in situ abgebildet ist eine derartige Weinkellertüre bei Franz Simon: Bäuerliche Bauten im Südburgenland. Ein Bilderbuch über bäuerliche Bauten von einst im Heanzenland. Oberschützen 1971, S. 35.

18 Der Film »Allerheiligenstriezel aus Stroh – Ein Burschenbrauch im Weinviertel, Niederösterreich« (CT 1364 der BHWK, Bundesstaatliche Hauptstelle für Wissenschaftliche Kinematographie) wurde 1969 von Helmut Fielhauer gedreht, allerdings erst 1981 veröffentlicht. Der gleichnamige Kommentar ist erschienen in: Wissenschaftlicher Film 27. Wien 1981, S. 43–53 [wiederabgedruckt in: Helmut P. Fielhauer: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten (= Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse 1). Wien 1987, S. 273–283].

19 Seine onomatologische Dissertation über »Sagengebundene Höhlennamen« schrieb Fielhauer auf Anregung des Paläontologen und Speläologen Kurt Ehrenberg; sie war von »meinem verehrten Lehrer Eberhard Kranzmayer wohlwollend beurteilt« worden. Helmut Fielhauer: Sagengebundene Höhlennamen in Österreich (=Wissenschaftliche Beihefte zur Zeitschrift »Die Höhle«, 12). Wien 1969, S. 7.

20 Helmut Paul Fielhauer: Mittwintermasken in Niederösterreich. Unveröffentl. Habil. Schr., Univ. Wien 1973, S. III.

durchaus klassisch-kanonischen Erkenntnisinteressen verpflichtet, ist er allerdings auch schon in seinen frühen Arbeiten nüchtern-positivistischem Beschreibungsduktus nachgekommen und etwa im Falle des »Allerheiligenstriezels« in seiner Interpretation über Andeutungen zur »ursprünglichen Rechtsbedeutsamkeit ländlicher Burschenschaften« oder zu einer »ambivalente[n] Sinnbildhaftigkeit« oder »Materialsymbolik« brauchtümlich verwendeter Strohgebinde[21] nicht hinausgegangen. Und nach seinem »inneren Bruch mit der Romantik«[22] wandte sich Fielhauer vollends von jedweder Kontinuitätsspekulation ab und in seiner weiteren wissenschaftlichen Arbeit vor allem der sozialwissenschaftlich orientierten Tübinger Schule zu und nutzte deren Interpretationsmuster – in diesem Fall Martin Scharfes Überlegungen zum Rügebrauch[23] – zur Analyse analoger hiesiger Phänomene. In seiner neuerlichen Auseinandersetzung mit dem Weinviertler »Burschenbrauch«, in dem er mit Referenz auf seinerzeitige frühe Ansätze einer Gender-Forschung »markante Züge des Sexismus« erkannte und mit dessen Analyse er »Einblicke in die bisher viel zu wenig beachtete Kulturgeschichte der Moral«[24] zu vermitteln suchte, distanzierte sich Fielhauer wohl endgültig von seinem Lehrer und früheren Vorgesetzten Richard Wolfram und dessen vom gesellschaftlichen Prozess abgekoppelten wissenschaftlichen Erkenntnisinteressen.

Dieser angedeutete Paradigmenwechsel musste eine zunehmende Distanz der Standpunkte in einer Disziplin mit sich bringen, deren Vertreter auch im hiesigen Institut mit der Zeit höchst unterschiedliche Überzeugungen hinsichtlich des Wissenswerten in der Volkskunde und deren fachlicher Spezifik gehabt haben. Der heute vor sich hin staubende Allerheiligenstriezel steht damit für eine recht bewegte Zeit in der Fach-

21 Helmut Fielhauer: Allerheiligenstriezel aus Stroh. Beiträge zum burschenschaftlichen Brauchtum im Weinviertel. In: Helmut Fielhauer, Ingrid Kretschmer (Hg.): Volkskundliche Beiträge anläßlich der Eröffnung des Instituts für Volkskunde der Universität Wien (=Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 1). Wien 1966, S. 21–34, hier S. 32.

22 Helmut P. Fielhauer: Die Schwierigkeit, ein »Volkskundler« zu sein. In: Extrablatt 4/7, 1980, S. 78 [wiederabgedruckt in: Helmut P. Fielhauer: Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten (=Beiträge zur Volkskunde und Kulturanalyse,1). Wien 1987, S. 17].

23 Martin Scharfe: Zum Rügebrauch. In: Hessische Blätter für Volkskunde 61, 1970, S. 45–68.

24 Fielhauer 1981 (wie Anm. 18), S. 47 und 52.

und damit auch Institutsgeschichte, die nicht selten auch von persönlichen Ressentiments begleitet war. So wie andrerseits, um ein letztes Objekt zu nennen, die nunmehr musealisierten Männerholzschuhe für die Reverenz stehen, die man jenem frühen »Lichtblick in der österreichischen Volkskunde«[25] gezollt hat. Sie stammen aus dem Bekleidungsrepertoire Fielhauers, er hat sie gern im Institut getragen, und hier wurden sie denn auch nach seinem Tod – als eine Art »Deponia pia«[26] – in dem von ihm seinerzeit eingebrachten und mit dem Datum »29.6.1969« etikettierten Rückentragekorb langüber verwahrt.

Objekte sind, wie sich an den Beispielen aus dem ehemaligen Eigentum des Instituts für Europäische Ethnologie zeigen lässt, materielle Träger von Bedeutsamkeiten und Beziehungen. Jedes der sechzehn Dinge hat



Doppeljoch für Zugochsen oder –kühe, ÖMV/83869
Rückentragekorb, ÖMV/83870
Männerholzschuhe, ÖMV/83879/ab

Alle Abbildungen © Österreichisches Museum für Volkskunde, Fotos: Isabella Joichl

eine eigene Geschichte und kann in Zusammenhang mit einzelnen Mitarbeitern des Universitätsinstituts gebracht werden. Sie waren vormals Objekte des Alltags, des Wohnens, der Freizeit oder entstammten der Welt des Trachtenfolklorismus (Frauenhaube) und wurden dann – in unterschiedlicher Intensität – zu Gegenständen wissenschaftlicher Betrachtung.

Die sechzehn Objekte stellen keine Sammlung bzw. Universitätssammlung[27] dar, vielmehr haben sich die Dinge über die Jahre *angesammelt*, kamen auf Grund individueller Forschungen, als zufälliger Fund oder auch aus anderen Gründen ins Institut. Der letzte gemeinsame Aufbewahrungsort ist das Verbindende oder das den Objekten zugrunde liegende Gemeinsame. Beziehungen lassen sich jedoch von einem Objekt zum anderen nachverfolgen, von einzelnen Objekten zu einzelnen Personen, von diesen zu anderen und wieder zurück. Im Museum wurden die Objekte – dies zeigen die aufeinanderfolgenden Inventarnummern – zwar wie eine Sammlung aufgenommen, sie sind aber längst wieder zergliedert und aufgeteilt in einzelne Sammlungskreise, d. h. auch verwahrt in unterschiedlichen Depots.

Nur skizzen- und beispielhaft wurden hier einige *Sachzeugnisse akademischer Forschung* rückangebunden an bestimmte Zeitabschnitte des Institutslebens. Die Beschäftigung mit ihnen rückt jedoch die gesamte Geschichte des Fach- und Wissenschaftsbetriebes ein Stück weit ins Blickfeld – und mit ihnen jene, die diesen Betrieb vorangetrieben haben. Auch sie und ihre Geschichte sind den Dingen eingeschrieben – Dinge, die allerdings heute nicht mehr unbedingt das Selbstverständnis des Institutes und des Faches repräsentieren und die wohl deswegen nun musealisiert sind.

Birgit Johler, Herbert Nikitsch

25 Olaf Bockhorn: Helmut P. Fielhauer (8.10.1937–5.2.1987). In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 90/41, 1987, S. 158–160, hier S. 160.

26 Hans Dünninger: Deponia pia. In: Jahrbuch für Volkskunde 1978, S. 238–240.

27 Anke Te Heesen definiert die Universitätssammlungen im weiteren und heute üblichen Sinn als »forschungs- und lehrrelevanten Objektfundus der Geistes- und Naturwissenschaften einer Universität«. Anke Te Heesen: Objekte der Wissenschaft. Eine wissenschaftshistorische Perspektive auf das Museum. In: Joachim Baur (Hg.): Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. Bielefeld 2010, S. 213–230, hier S. 218.

Chronik der Volkskunde

Bericht über die Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde »Umbruchszeiten. Epistemologie & Methodologie in Selbstreflexion«, Marburg, 24.–26. September 2010

Die 11. Hochschultagung der DGV nahm das 50-jährige Jubiläum des Marburger Instituts zum Anlass, die Selbstreflexion des Faches weiterzuführen. Im Call for Papers zu dieser Tagung befand sich eine ganze Reihe von Fragen, die die Breite des Themas »Umbruchszeiten« ausloteten. Der Paradigmenwechsel von der Herkunftszentrierung zur gegenwartsorientierten Forschung im Fach sollte ebenso fokussiert werden wie die Umbrüche in der gegenwärtigen Wissenschaftslandschaft, die unzähligen »Turns«, neuen Themenfelder, innovativen Strömungen und neuen Horizonte. Die spannendste Frage darunter – »Gibt es derzeit im Fach Anzeichen dafür, dass Zäsuren oder Umbrüche anstehen?« – sollte wohl dazu anregen, »Revolutionen« anzudenken.

Der Start zur Tagung erfolgte am Freitagabend in der ehrwürdigen alten Aula der Marburger Universität. Der Vorsitzende der DGV, *Reinhard Johler,* verteidigte in seiner Begrüßungsrede die andauernde Eigenprüfung und Suche nach der kognitiven Identität des Faches als sinnvoll und wichtig. Er würdigte die Vielfältigkeit am Marburger Instituts und verwies etwas wehmütig auf die Internationalität des Marburger DGV-Kongress 1965 »Arbeit und Volksleben«, dem noch 497 TeilnehmerInnen aus 23 Ländern beiwohnten.

Martin Scharfes Eröffnungsvortrag »Garen, Gehen, Gären. Zur Metaphorik des Umbruchs« führte gekonnt und denkanregend in die sinnreiche Vieldeutigkeit des Umbrechens ein. Sein Fazit, dass auch Stillstände und kleine Bewegungen zu Sensationen werden können, stimmte hingegen gefährlich beruhigend.

Der geschäftsführende Direktor des Marburger Instituts für Europäische Ethnologie, *Karl Braun,* konnte in seiner »dichten Beschreibung der Neugründung des volkskundlichen Institutes im Jahr 1960« die besondere Stellung dieser universitären Einrichtung in der Entwicklung der Nachkriegsvolkskunde in Deutschland herausarbeiten, die 1970 die unglaubliche Zahl von 15 wissenschaftlichen MitarbeiterInnen beheimatete und mit Ingeborg Weber-Kellermann, Gerhard Heilfurth, Ina-Maria Greverus, Martin Scharfe und anderen bedeutende Fachgrößen

hervorbrachte. Zum Abschluss des Eröffnungsreigens wurden dann noch zwei orts- und jubiläumsspezifische Buchprojekte gefeiert.

Der Hauptteil der Tagung konzentrierte sich – wohl aufgrund des geringen Vortragsangebotes – auf den Samstag. *Harm-Peer Zimmermann* kratzte in seinem Vortrag: »Marburg? – ›die Stadt selbst aber ist sehr häßlich‹« nicht nur am historistisch, kleinstädtischen Idealimage des Ortes, sondern auch am Bild der absolut heimatliebenden Brüder Grimm. Als Student etwa verachtete Jakob Grimm die kleinen Gassen und Häuschen, die vielen Treppen und beschwerlichen steilen Wege. Die hessische Heimat lernte Grimm erst aus sicherer Entfernung und zeitlicher Distanz zu schätzen.

Helmut Groschwitz vom Institut für Vergleichende Kulturwissenschaft der Universität Regensburg befasste sich mit »Raumkonstruktionen«, die seit einigen Jahren boomen. Infolge der Dominanz der konstruktivistischen Sichtweise schien der physische Raum zu verschwinden. Eine Zäsur erfolgte durch die Ereignisse des 11. September 2001, die deutlich vor Augen führten, dass es Orte gibt, die zerstört werden können. Groschwitz verwies aber auch darauf, dass die kulturwissenschaftliche Forschung viel zu zögernd auf die Entstehung neuer Hierarchien, Zentren, Kommunikationsräume und Netzwerke in physischen und virtuellen Räumen reagiere.

Im einzigen österreichischen Beitrag der Tagung versuchte *Johann Verhovsek* den Hintergründen der »stillen, späten (R)evolution« in den theoretischen Ansätzen der Volkskunde in Österreich auf die Spur zu kommen. Dabei richtete er das Augenmerk nicht auf die Frage, warum der an der Falkensteiner Tagung festgemachte Paradigmenwechsel in Österreich deutlich verzögert übernommen wurde, sondern auf das »Wie«, genauer auf die Befindlichkeiten und Eindrücke von Augenzeugen, die an diesem Wandel beteiligt waren.

Wolfgang Kaschuba suchte in seinem Vortrag: »Stürmische Zeiten – Fluchten und Aufbrüche in der Volkskunde« nach der Kontinuität im Fachhabitus und Selbstverständnis. In der »heroischen Pose« »Wir sind für das Volk!« meinte er ein solches Dauerthema erkennen zu können. Die Konsequenz daraus sei ein »interventionierender Habitus«, der sich für die Volkskunde bisher als überlebensnotwendig erwiesen habe, denn dadurch sei das Fach in der Öffentlichkeit bekannt und wichtig geworden.

Im nächsten Vortrag referierte *Manfred Faßler* seine Sichtweise auf die *ICONO-CRATIE*. Durch die dominant visuell gesteuerte Welt ent-

stehe eine neue Form der Herrschaft des Visuellen, eine neue Macht. Die *ICONO-CRATIE* markiere aber auch einen Umbruch in der Anthropotechnik und erfordere eine Änderung der Bildtheorien, die zu Sehtheorien werden müssten.

Auch nach Meinung von *Gertraud Koch* ist eine Neuausrichtung des Faches notwendig, die der medialen Expansion in den Lebenswelten gerecht wird. In ihrem Vortrag zu »Kybernetischen Imaginationen« forderte sie die stärkere Berücksichtigung der Medialisierung, da diese nicht nur zu einem natürlichen Bestandteil des Alltags geworden sei, sondern auch die Wahrnehmung entscheidend verändert habe. Nur mit neuer Methodik, neuen Begriffen und einem geänderten Verständnis von Beziehungen könne der Intensität der Verschränkung von virtuellen und faktischen Welten beigekommen werden.

Der Abendvortrag von *Orvar Löfgren* »Developing new skills and reinventing some old ones: on the challenges of European Ethnology« erfüllte die in ihn gesteckten Erwartungen. Löfgren richtete seinen Blick auf die Praxeologie ethnologischen Forschens in Europa und verglich die methodischen und inhaltlichen Basics der 60er Jahre mit denen der Gegenwart. Rückblickend meinte er, dass Feldforschung gegenwärtig schwieriger geworden sei, trotz der technischen Erleichterungen durch den Einsatz neuer Medien. Dafür habe aber auch der Zeitdruck und die Erwartungshaltung deutlich zugenommen. Als Kontinuum und gleichzeitig Abgrenzung gegenüber Nachbardisziplinen führte er 1.) das Interesse an Alltagskultur, 2.) die Feldforschungsmentalität, 3.) die Berücksichtigung von Gegenwart und Geschichte und 4.) die Nutzung unterschiedlicher Methoden an. Entscheidend für Löfgren ist die besondere Alchemie der Vorgehensweise und die »Produktion von Überraschungen«.

Am die Hochschultagung abschließenden Sonntagvormittag folgte noch eine Podiumsdiskussion zur Frage: »Wie zugänglich ist unsere Wissenschaft für die Öffentlichkeit und was bedeutet eine weitere Öffnung?« Gisela Welz, Markus Walz und Christoph Köck lieferten dazu kurze Impulsreferate, in denen mehr Online-Präsenz des Faches und ein stärkeres Engagement im museumskundlichen Bereich gefordert wurden. Einige der DiskutantInnen stimmten zu, dass es sinnvoll wäre, die Zeitschrift für Volkskunde als Online-Magazin zu publizieren. Löfgren plädierte dafür, dass das Fach mehr in englischer Sprache publizieren sollte, um international eine größere Leserschaft zu gewinnen. Es wurde auch die Möglichkeit zur Einrichtung einer Online-Plattform

diskutiert, die einerseits zur Präsentation von Forschungen und Ergebnissen und andererseits auch als Netzwerk genutzt werden könne. Eine Forderung des sonntäglichen Plenums, nämlich die Vermeidung von Zeitverzögerungen bei Tagungspublikationen, soll konkret bereits für die aktuelle Tagung in Marburg umgesetzt werden. Eine möglichst rasche Publikation des Vortragsbandes wird angestrebt.

Damit fand die insgesamt gut organisierte, von einem engagierten Betreuungsteam freundlich begleitete Tagung ihr Ende. Trotz der Offenheit der Themenstellung wurde es eine vergleichsweise kleine Wochenendtagung, was die Zahl an Redebeiträgen betrifft. Die breite Streuung der Vortragsinhalte erschwert die Erstellung eines Fazits. Es drängt sich nur der Schluss auf – und damit komme ich auf eine Eingangsfrage zurück –, dass »Revolutionen« im Fach offenbar momentan nicht zu erwarten sind.

Johann Verhovsek

Tagungsbericht zum 21. Österreichischen Museumstag von 6.–9. Oktober 2010 in Kärnten

Dieser Museumstag stand – wie bereits zwei Jahre zuvor angekündigt – unter dem Motto »Museen schaffen Wissen« und wurde in Klagenfurt und in Spittal an der Drau abgehalten. Der erste Tag fand im beeindruckenden Wappensaal des Landhauses in Klagenfurt statt, der durch seine Pracht anfänglich die Aufmerksamkeit des Publikums wohl mehr auf sich als auf die Ansprachen zog. Nach den traditionellen Begrüßungsworten der Vertreter der beteiligten Institutionen – Landesmuseum Kärnten, Museumsbund Österreich, ICOM Österreich, Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, Kärntner Landesregierung – folgte der erste Festvortrag von *Elisabeth Vavra*, Leiterin des Instituts für Realienkunde in Krems. Darin stellte sie nach einem – vor dem anwesenden Fachpublikum nicht notwendigen – historischen Rückblick auf die Entwicklung und Definition von Museum exemplarisch vier unterschiedliche Objekte bzw. Objektgruppen (Spielbretter, Thematik »Landler tanzen«, Bauernkasten, Kühlschrank) vor. Anhand dieser belegte sie die Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Umgangs mit den Dingen, der die Komplexität der Beziehungsgeflechte Objekt – Mensch – Umwelt

offen legt. Das Wissen um die Objekte, ihre Kontextualisierung und die Vermittlung dieses Wissens ermöglicht den BesucherInnen einer Ausstellung eine über das rein ästhetische Bewundern hinausgehende Auseinandersetzung. Diese wissenschaftlich erarbeiteten Aussagen zum Kontext der Objekte bleiben allerdings provisorisch, da nur ein unvollständiges und vorläufiges Vorstellungsbild vergangener Sachverhalte erarbeitet werden kann, das einem ständigen Wandel unterworfen ist.

Der Festvortrag von *Markus Walz*, Professor für Bibliotheks- und Museumsmanagement an der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur in Leipzig, war der Höhepunkt der Tagung, da er sich in gleichermaßen fundierter wie pointierter Weise als einer der wenigen intensiv mit dem Tagungsthema auseinandersetzte. Unter dem Titel »Objektiv, autoritativ, subjektiv – partizipativ? Das gespaltene Verhältnis der Museen zur Generierung und Bereitstellung von Wissen« beschäftigte sich sein Vortrag u.a. mit der Frage »Was ist Wissen?«. Walz nannte unterschiedliche Formen von Wissen wie Alltagswissen, Identitätswissen, Besserwissen (sic!), Faktenwissen, Herrschaftswissen oder intuitives Wissen, aber auch unmittelbares Handlungswissen, kritisches, ethisches und ästhetisches Orientierungswissen u.v.m. Darauf aufbauend bezeichnete er das Museum durchaus auch kritisch als Wissens-(h)ort bzw. Halbwissens(h)ort, wo einerseits Experten, aber auch Laien (Halb-)Wissen produzieren und vermitteln. Abschließend formulierte er vier Schlusssätze, die durchaus als Handlungsempfehlung für Museen verstanden werden können: »Wer informieren will, muss in der Medienkonkurrenz die Nase vorne haben«, »Wer Autorität behalten will, muss deren Grundlagen stärken«, »Autoritäten ziehen Trittbrettfahrer an« und »Wer Wissen schafft, braucht und zeigt Sachverstand«.

In den nachfolgenden ICOM-News wurde über die aktuelle prekäre und durchaus existenzbedrohende Situation des Österreichischen Freilichtmuseums Stübing, über die bevorstehende ICOM-Generalkonferenz in Shanghai sowie die nächsten Veranstaltungen von ICOM Österreich informiert. In der »Aktuellen Stunde« thematisierte der Museumsbund Österreich die etwas rückläufige Bewerbungstendenz für das Museumsgütesiegel sowie die seit einigen Jahren vorbereitete österreichische Museumsdatenbank mit der Aufforderung an die Anwesenden, sobald die Datenbank online gehe, die Einträge zur eigenen Institution zu kontrollieren und bei Bedarf zu ergänzen. Anschließend folgten Veranstaltungsankündigungen wie der Museumstag 2011 in Graz anlässlich des 200-Jahr-Jubiläums des Universalmuseums Joanneum, 10 Jahre

Museumsakademie Joanneum, das 20jährige Jubiläum des Verbands der KulturvermittlerInnen und die Tagung »Museum und Migration« im Österreichischen Museum für Volkskunde.

Der weitere Ablauf der Tagung war insofern gut geplant gewesen, als drei inhaltlich aufeinander aufbauende Panels im Plenum mit anschließender Diskussion in Kleingruppen folgten. Panel I zum Thema »Welches Wissen?« fand noch in Klagenfurt statt, die Panels II »Für wen schaffen Museen Wissen?« und III »Welches Wissen brauchen Museen?« wurden am nächsten Tag im Museum für Volkskultur im Schloss Porcia in Spittal an der Drau abgehalten. Zusammenfassend und ohne irgendwem zu nahe treten zu wollen muss festgestellt werden, dass kaum jemand sich dem Tagungsthema im Sinne der von Walz genannten unterschiedlichsten Wissensformen bzw. im Sinne eines spezifisch museologischen Wissens, über das nur Museen verfügen bzw. das nur Museen generieren können, annahm. Die meisten Vortragenden konzentrierten sich auf Forschung im Sinne von recht allgemeiner Wissensproduktion. Vermisst wurde bei den Beiträgen beispielsweise auch die Formulierung neuer Fragestellungen an »alte«, aber auch neue Museumsobjekte, um neues Wissen zu generieren. Es wäre Aufgabe der ModeratorInnen gewesen, die Vortragenden einerseits zum Tagungsthema zurück zu leiten, andererseits aus Fairness gegenüber den nachfolgenden RednerInnen besser auf die einzelnen Zeitvorgaben zu achten. Positiv vermerkt werden soll aber nochmals die geplante inhaltliche wie organisatorische Struktur der Tagung – vom Großen zum Kleinen bzw. vom Allgemeinen zum Detail.

Wie üblich erfolgte am Abend des letzten Vortragstages die Verleihung des Museumsgütesiegels, diesmal im beeindruckenden Innenhof von Schloss Porcia. 20 Museen erhielten die Verlängerung ihres bereits approbierten Gütesiegels, 12 Museen (je zwei Einrichtungen in Kärnten und Salzburg, fünf in Oberösterreich, und je eine in der Steiermark, Vorarlberg und Wien) wurden erstmals ausgezeichnet.

Den Abschluss bildeten die Exkursionen mit Schwerpunkt Archäologie bzw. Kunst. Besucht wurden zum einen der Hemmaberg bei Globasnitz, das Amphitheater von Virunum/Maria Saal sowie die Keltenwelt Frög-Rossegg, die zweite Exkursion führte in das Lavanthaus Wolfsberg, das Museum Liaunig in Neuhaus sowie in das Werner Berg Museum in Bleiburg.

Veronika Plöckinger-Walenta

»Deutsche Minderheiten in den Museen Südosteuropas, Österreichs und der Bundesrepublik«.

Nachwuchsseminar der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa in Verbindung mit dem Donauschwäbischen Zentralmuseum Ulm am 6. Oktober 2010

Die Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa veranstaltete ihre diesjährige Tagung »Deutsche Minderheiten in den Museen Südosteuropas, Österreichs und der Bundesrepublik« von 7. bis 9. Oktober zusammen mit der Stiftung Donauschwäbisches Zentralmuseum am DZM (Donauschwäbisches Zentralmuseum) in Ulm. Die Kommission hat es sich zum Ziel gesetzt, den Nachwuchs (also Studierende und DoktorandInnen der Geschichte, Volkskunde, Museologie und den Kulturwissenschaften) zu fördern und mittels eines »Nachwuchsseminars« zum Thema der Tagung hinzuführen.

So fanden sich am 6. Oktober zwölf ausgewählte NachwuchswissenschafterInnen zum eintägigen Seminar am DZM ein. Die TeilnehmerInnen kamen aus unterschiedlichen Zusammenhängen, wobei grundsätzlich zwei Gruppen auszumachen waren: zum einen jene mit museologischem Interesse und Schwerpunkt (u.a. von der Museumsakademie in Graz oder dem Masterstudiengang »Museum und Ausstellung« in Oldenburg), und zum anderen jene, die wegen ihrer kulturwissenschaftlichen und/oder historischen Forschungen und Qualifikationsarbeiten zu deutschsprachigen Minderheiten in Südosteuropa (aus Freiburg, Tübingen und Wien) zum Workshop gekommen waren. Die Mischung versprach also anregendes Potenzial, das vor allem durch den Austragungsort DZM und die damit verbundene Zusammenführung von Theorie und Praxis lebte. Weitere Anregungen zu Thema und Fragen des Seminars boten dann natürlich die Referate der anschließenden Tagung der Kommission, in welcher sehr unterschiedliche Perspektiven auf Museumsgeschichte, Museumstypen und -konzeptionen entwickelt und vorgestellt wurden.

Den ersten Halbtag des Nachwuchsseminars gestaltete Marlies Raffler, die am Grazer Institut für Geschichte wirkt und sich auch dort für »Historische Museologie« habilitiert hat. 2007 erschien ihr Buch »Museum – Spiegel der Nation?«[1], welches wohl als Grundlage für den Workshop gedient hat. Raffler wies gleich zu Beginn darauf hin, dass die Veranstaltung eher Workshopcharakter haben sollte. Wie bereits der

Reader zum Workshop vermuten ließ, war Rafflers Schwerpunkt des eher als Vorlesung angelegten Vormittags eine Einführung in Museologie allgemein und in Museumsgeschichte der Neuzeit im Speziellen. Zunächst wurden theoretische Zugänge vorgestellt, also der Begriff »Museologie« geklärt, um anschließend, orientiert an Waidacher, einen »Abriss der Historischen Museologie« zu bieten. Überrascht hat dabei, dass, obwohl sich der Workshop definitiv an fortgeschrittene Studierende und DoktorandInnen richtete, einmal mehr eine sich linear entwickelnde Museumsgeschichte (beginnend 3000 v. Chr.) gezeichnet wurde, die vor allem Herrschafts- und Elitefragen nach Sammeln, Bilden und Ausstellen nachging.

Im Weiteren wurde die »Rolle des Objekts« im Museum erörtert. Hier entspann sich eine anregende Diskussion zwischen den TeilnehmerInnen um »Authentizität«, »Original«, »Echtheit« und »Aura« von Museumsobjekten und die Umstände ihrer Konstruktion, an der sich die unterschiedlichen disziplinären Sichtweisen ablesen und ergänzen ließen.

Im dritten Teil des Vormittags beschäftigte sich Raffler mit »Theatrum mundi – Konzeptionen und Gedächtniskultur« und vertiefte so ihren Neuzeit-Schwerpunkt, der eher schwierig mit dem späteren praktischen Teil des Workshops in Verbindung zu setzen war. Über die »Analyse von zwei Quellentexten« waren die TeilnehmerInnen aufgefordert, museologische und/oder sammlungsrelevante Überlegungen aus dem zuvor Gehörten anzuwenden. Die eine Gruppe beschäftigte sich mit Johann Daniel Majors Leitfaden zur Museumsgestaltung »Unvorgreiffliche Bedencken« von 1674, die andere mit dem 2007 erschienenen Kinderbuch »Komm mit ins Museum« von Jan Mark und Richard Holland. In der ersten Gruppe wurde mit dem Text die Wende von den Praktiken der Kunstkammern hin zu einer neuen Systematik des Sammelns, Ordnens und Präsentierens erläutert, die auf den beiden Prinzipien der Verwissenschaftlichung und der Publikumswirksamkeit basiere, die auch dem immanenten Bildungsauftrag der Museen Rechnung trage. Die Diskussion der Gruppe zum Kinderbuch kam zum, wenn auch kontrovers diskutierten Ergebnis, dass einerseits die mangelnde kindgerechte

1 Marlies Raffler: Museum – Spiegel der Nation? Zugänge zur Historischen Museologie am Beispiel der Genese von Landes- und Nationalmuseen in der Habsburgermonarchie. Wien, Köln, Weimar 2007.

Aufbereitung, eine als zu konstruiert empfundene Zusammenhangskette (also kontinuierliche Museumsgeschichte anhand von herausragenden Museums- und Sammlungspersönlichkeiten) und eine problematische Schwerpunktsetzung zu kritisieren seien, andererseits wurde als positiv hervorgehoben, dass die »Kinder in der eigenen Gegenwart« abgeholt und Bezüge zur kindlichen Lebensrealität hergestellt würden.

Einen Bogen zu ihrem am folgenden Tag stattfindenden Vortrag »Zur Gründung von National- und Landesmuseen in der Habsburgermonarchie« schlug Raffler mit der den Vormittag abschließenden Frage nach der »identitätsstiftenden Funktion des Museums im Zwiespalt zwischen Selbstfindung und Universalismus«, wobei Raffler Nationalmuseen mehr als Motor der bürgerlich-nationalen Identitätsprozesse denn als Indikator derselben begriff.

Am Nachmittag setzte die wissenschaftliche Mitarbeiterin und Kuratorin des DZM Henrike Hampe das Programm fort. Das DZM, das heuer das 10-jährige Jubiläum feiert, kommt mit der Stiftung der im § 96 des Bundesvertriebenen- und Flüchtlingsgesetzes festgelegten Aufgabe nach, »die kulturelle Tradition und das Kulturgut der Donauschwaben zu bewahren« und »zugleich das Wissen über die südöstlichen Nachbarn [zu] verbreiten und [zu] vertiefen, um auf diese Weise einen Beitrag zur Verständigung in Europa zu leisten.« Die Dauerausstellung des DZM bildete die Grundlage des praktischen Teils des Workshops. In drei Arbeitsgruppen wurden ausgewählte Räume des Museums und der Ausstellung besucht, die folgenden Frageschwerpunkte untersucht und später diskutiert. Die Arbeitsgruppen lauteten:

- Hinter den Kulissen – Sammeln und Dokumentieren
- Wissen für alle? Mittel und Methoden der Vermittlung
- Wer sind die Donauschwaben? Erinnerung und Identität

Für diesen spannenden und lehrreichen Teil des Workshops waren leider nur eineinhalb Stunden vorgesehen, dadurch blieb zu wenig Zeit zum unangeleiteten Gang durch die Dauerausstellung und Reflektieren bzw. fiel auch die anschließende Arbeitsgruppendiskussion zu kurz aus.

Die Arbeitsgruppen trafen sich abschließend zu einer gemeinsamen Diskussion der Gruppenergebnisse, die auch die Grundlage für die Präsentation vor der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa am nächsten Tag bildete.

Die erste Arbeitsgruppe beschrieb den Weg des Objekts in das Museum als dreifachen Selektionsprozess, der auf persönlicher, institutioneller und museologischer/ausstellungsrelevanter Wertzuweisung basiert.

Es wurde herausgearbeitet, dass erst Objektgeschichte und Kontextualisierung ein Objekt zu einer historischen Quelle machen und die Aufgabe der WissenschafterInnen in der Dokumentation, der Bewahrung, der Erforschung und dem Kommunizieren der Ergebnisse bestehe.

Die zweite Arbeitsgruppe setzte sich sehr genau mit den Vermittlungsformen und -ebenen in der Dauerausstellung auseinander, die leider nicht alle im Detail besprochen werden konnten. Alle Elemente der Ausstellung wurden als vermittlungsrelevant benannt, wobei besonders hervorgehoben wurde, dass die BesucherInnen im DZM das für sie Interessante selbst wählen und dosieren können und die Vermittlung durch ein umfangreiches pädagogisches Programm gestützt werde. Einmal mehr wurde das Besondere der musealen Aufbereitung in der direkten Begegnung mit dem authentischen Objekt hervorgestrichen.

Die eigene Teilnahme in der Arbeitsgruppe III machte deutlich, wie wenig auf die aus der Arbeitsgruppe kommenden Fragen aus Zeitgründen eingegangen werden konnte und vor allem auch Einwände seitens der Arbeitsgruppe keinen Weg in die Präsentation des nächsten Tages fanden. So wurde als Ergebnis der Arbeitsgruppe auf die Frage nach der Zielgruppe des DZM die Gruppe der Donauschwaben und ihre Nachkommen identifiziert, die aber aus meiner Sicht weder die intendierte noch die tatsächliche AdressatInnengruppe darstellt. Dem DZM wurde das Bemühen um einen differenzierten Zugang zur Konstruktion von Geschichtsbildern und Identitäten attestiert, welches letztlich zum Bild eines Europas der Regionen hinleiten soll. Die Aufgabe der MuseumswissenschafterInnen sah die Gruppe im Finden einer Balance zwischen kritischer historischer Forschung und unterschiedlich gelagerten Repräsentationsbedürfnissen.

Viele der Fragen, die während des Gangs durch die Ausstellung auftauchten, versuchte Henrike Hampe noch während der Arbeitsgruppenphase zu beantworten und zeigte sich auch für An- und Nachfragen zu Inhalt und Gestaltung offen und interessiert. Ein Teil der Workshopgruppe fand am nächsten Tag nach der allgemeinen Tagungsführung durch die Dauerausstellung noch Zeit, mit der Kuratorin aufschlussreich und anregend weiterzudiskutieren. Hier zeigte sich das Potenzial, das entstehen kann, wenn Studierende unterschiedlicher Richtungen, die sich mit Museum oder einem spezifischen Fachgebiet intensiv beschäftigen, auf Museums- und Ausstellungsmachende treffen. Neue Fragen und Blickwinkel ergaben sich, die auch mit den Referaten der Jahrestagung der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in

Osteuropa von 7.–9. Oktober gegengelesen werden konnten. Bei der Tagung wurde ein weiter Bogen gespannt, der sich nach Museen und Konzeptionen in der Habsburgermonarchie, Museen und Ausstellungen in den Ländern Südosteuropas von 1920 bis 1990 und Museen in Deutschland von 1945–2010 gliederte. Viele dieser Vorträge zeigten die persönlichen, finanziellen und auch politischen (Gruppen)Interessen, die Einfluss auf Museumsgründungen genommen haben und ihren Fortbestand sicherten oder veränderten. Spannend wurde die Tagung vor allem dort, wo versucht wurde, gängige Einteilungen hinter sich zu lassen und neue Ansätze zu denken.

Nachwuchsseminare an sich finden ihre Stärken wohl vor allem in der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen (disziplinären und interdisziplinären) Ansätzen, in praxisbezogener Arbeit, wie in diesem Fall eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Dauerausstellung des DZM und in ausreichend Zeit für Reflexion und Diskussion.

Magdalena Puchberger

Maria Hornung (31.5.1920–26.6.2010)

Am 26. Juni 2010 ist Maria Hornung im 91. Lebensjahr nach einem arbeitsreichen und wissenschaftlich erfüllten Leben von uns gegangen. Sie wurde am 31. Mai 1920 als Maria Jechl geboren und studierte nach der Matura an der philosophischen Fakultät der Universität Wien Germanistik, Anglistik und Romanistik, besuchte aber auch Vorlesungen zu Philosophie, Sprachpsychologie und Volkskunde. Ihre Dissertation ist der Aufarbeitung der Nachkriegszeit in der deutschen Frauendichtung gewidmet. Nach der Promotion am 2. März 1942 wurde sie als Kriegsersatzkraft in der Wörterbuchkommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) angestellt und war für die sprachwissenschaftliche Bearbeitung und später für die Auslagerung der unikalen Belegsammlung zuständig. Maria Hornungs Interesse an Dialektforschung, Volks- und Sachkunde begleitete jahrzehntelang ihre wissenschaftliche Laufbahn an der ÖAW und fand nach ihrer Habilitation 1964 bzw. ihrer Ernennung zur a.o. Professorin 1982 in der akademischen Lehre an der Universität Wien ihren Niederschlag. Es ist schwierig, ihr umfangreiches wissenschaftliches Werk gebührend zu würdigen.

Die umfangreichen Publikationslisten in zwei für Maria Hornung erschienenen Festschriften[1] und das Sprachinselmuseum als sprachliche Heimat für die vor Jahrhunderten aus dem damaligen Österreich ausgezogenen Siedler zeugen von der Vielseitigkeit ihrer Forschungsschwerpunkte. 20 Monografien als Autorin bzw. Koautorin, 29 Bände als Herausgeberin, rund 130 Rezensionsaufsätze und 200 Aufsätze zu unterschiedlichen Themenkreisen spiegeln ihr wissenschaftliches Lebenswerk ebenso wider wie das permanente Bestreben von Sammeln, Sichten und Bewahren.

Als Dialektologin lagen in den ersten Jahrzehnten ihre Arbeitsschwerpunkte auf der Erfassung des Varietätenspektrums der Dialekte in Österreich, seiner Einordnung in Raum und Zeit, der sprachwissenschaftlichen Analyse des Lautstands und des Wortschatzes unter Berücksichtigung der kulturhistorischen und kontaktsprachlichen Aspekte. Die Publikationen standen immer auch im Zusammenhang mit regionaler Sprachgeschichte, Dialektgeografie und Volkskunde und waren oft an eine breitere interessierte Leserschicht gerichtet.

Ihre erste Publikation war eine dialektkundliche Wanderung durch Österreich. Gemeinsam mit Franz Roitinger verfasste sie einen leicht verständlichen Führer durch Österreichs Mundartlandschaften[2], der erst im Jahr 2000 durch eine von ihr initiierte Neubearbeitung ersetzt wurde.[3] Etwas später erschienen 12 volkskundliche Beiträge in den Wiener Monatsheften Jg. 30 (1956) aus den Materialien zum Wörterbuch der bairischen Mundarten in Österreich (WBÖ)[4] unter dem Titel »So ist's bei uns der Brauch«. Es folgten noch mehrere Beitragsserien unter sehr anschaulichen Titeln wie 1957 im Jg. 31 »Treue Helfer im Alltag, eine Kulturgeschichte der kleinen Dinge«, oder 1959 »Aberglaube ernst und heiter«.

1 a) Maria Hornung (Hg.): Mundart und Name im Sprachkontakt. Festschrift für Maria Hornung zum 70. Geburtstag (=Beiträge zur Sprachinselforschung, 8). Wien 1990; b) Heinz Dieter Pohl (Hg.): Sprache und Name in Mitteleuropa. Beiträge zu Namenkunde, Dialektologie und Sprachinselforschung. Festschrift für Maria Hornung (=Österreichische Namenforschung, Beihefte 1). Wien 2000.

2 Zusammen mit Franz Roitinger: Unsere Mundarten. Wien 1950.

3 Zusammen mit Franz Roitinger: Die österreichischen Mundarten. Eine Einführung. Neu bearb. v. Gerhard Zeilinger. Wien 2000.

4 Institut für Österreichische Dialekt- und Namenlexika (Hg.): Wörterbuch der bairischen Mundarten in Österreich. Wien. 1970–lfd.

In ihrer 1964 in Wien erschienenen Habilitationsschrift[5] ließ sie sich auf Grund der »Untrennbarkeit von Wort und Sache« dazu bewegen, »in dieser Arbeit fallweise etwas mehr, als es allgemein üblich ist, bei volkskundlich bemerkenswerten Erscheinungen zu verweilen«[6].

In der Folge hat Maria Hornung der Darstellung der sprachlichen Erscheinungsformen in Kontaktsituation besonders breiten Raum eingeräumt und sich in ihren Beiträgen dabei schwerpunktmäßig auf den Osttiroler und Oberkärntner Raum konzentriert. Detaillierte Beschreibungen altbäuerlicher Geräte (*Hilge, Harpfe, Kese*) und Arbeitsweisen wurden z. B. für die dialektgeografische Raumgestaltung des Möll- und Lesachtales herangezogen und die sozioökonomischen und kulturellen Kontakte zu Salzburg einerseits und zu Kärnten andererseits an Hand signifikanter lautlicher Phänomene näher erklärt.[7]

Als Lexikografin verfasste Maria Hornung sowohl das Pladner Wörterbuch[8] als auch das Wiener Wörterbuch[9] und arbeitete an den ersten drei Bänden des WBÖ mit. Sie redigierte von 1969 bis 1980 die Lieferungen 7 bis 18. Auch in ihren lexikografischen Artikeln kommen ihre Sachkenntnis und ihr volkskundliches Wissen zum Tragen. Beim Stichwort *Arl* ›einfacher Holzpflug‹ im WBÖ 1,328 f. gibt eine zweispaltige Beschreibung genaue Auskunft über sachliche Unterschiede in den einzelnen Verbreitungsgebieten, eine anschauliche Zeichnung listet dazu die Einzelteile auf. Auf über vier Spalten wird Form und Funktion der *Äsen* ›Holzstangengerüst, Rauchgewölbe u. a.‹ im WBÖ 1,394 f. eingehend beschrieben. Auf etwas mehr als neun Spalten erläutert sie Etymologie, Lautung, Bedeutung und Brauchtum zur weiblichen Sagengestalt der *Percht(e)* im WBÖ 3,1035 f. Im Pladner Wörterbuch veranschaulichen 46 Abbildungen von *Abort* über *Egge, Haspel, Kese, Mausefalle, Melchstuhl,*

5 Mundartkunde Osttirols. Eine dialektgeographische Darstellung mit volkskundlichen Einblicken in die altbäuerliche Lebenswelt mit 39 laut- und wortkundlichen Karten, 2 Hilfskarten und 61 Abbildungen (=Studien zur österreichisch-bairischen Dialektkunde, 3). Wien 1964.

6 Ebd., S. 11.

7 Dialektgeographische Raumgestaltung im oberen und mittleren Mölltal. Lexicography and Dialect Geography. Festgabe für Hans Kurath. In: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 1973, N. F. Beiheft 9, S. 107–117.

8 Wörterbuch der deutschen Sprachinselmundart von Pladen/Sappada in Karnien (Italien) (=Studien zur österreichisch-bairischen Dialektkunde, 6). Wien 1972.

9 Wörterbuch der Wiener Mundart. Unter Mitarbeit von Leopold Swossil. Wien 1998.

Schleiker (Stoßbutterfass) bis *Wuntsch* (Tragjoch) die Lexikoneinträge. Volkskundliche Beiträge über »Rauchküche und Rauchstube in Osttirol« (1964), »Perchtenglauben und Perchtenbrauch im mittleren Mölltal« (1965), »Dämonische Sagengestalten in burgenländischer Volksüberlieferung« (1968) publizierte sie in Regionalzeitschriften.

Als Feldforscherin bleibt sie der sprachwissenschaftlichen Schule von Schuchardt und Meringer »Wörter und Sachen« verbunden, andererseits aber auch der Wiener dialektologischen Schule durch ihr selbst in direkter Befragung erhobenes und akribisch phonetisch transkribiertes Belegmaterial. Bei den meisten Enqueten wurden auch Tonaufnahmen hergestellt, die im Phonogrammarchiv eine über 200 Stunden umfangreiche Sammlung ergeben. Neben bäuerlichen Arbeitsvorgängen wurden Erzählungen zu Bräuchen, Volksglauben, dämonischen Gestalten, Lied- und Erzählgut in freier Rede in ganz Österreich und in den in Oberitalien gelegenen Sprachinseln aufgezeichnet. Diese sorgfältig dokumentierten Aufnahmen sind heute eine wichtige Basis für sprachsoziologische und sprachdynamische Untersuchungen in der Varietätenlinguistik. Im Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes hat sie 1961 »Halge Gasang. Alte Kirchengesänge aus der deutschen Sprachinsel der Sieben Gemeinden«, 1963 »Zwei alte Liebeslieder aus der deutschen Sprachinsel Zahre in Friaul« und 1966 »Proben lebendigen Gottscheer Volksliedgutes« erstmals veröffentlicht.

Zur Sprachinselforschung angeregt wurde sie von ihrem akademischen Lehrer und Vorgesetzten in der Kommission für Mundartkunde und Namenforschung der ÖAW, Univ.-Prof. Dr. Eberhard Kranzmayer. Es begann mit der Überarbeitung einer Wortschatzsammlung von Pladen/Sappada in Oberitalien. Vorerst galt ihr Hauptaugenmerk der Erforschung des autochthonen Sprachverhaltens innerhalb der Sprachgemeinschaft und der historischen sprachlichen Beziehung zum Mutterland, später konzentrierten sich die von ihr geleiteten Studienreisen und ihre Arbeiten immer mehr auf soziolinguistische und kontaktsprachliche Fragestellungen.

Gemeinsam mit Eberhard Kranzmayer gründete sie 1973 den Sprachinselverein und 1980 zusammen mit ihrem Mann Prof. Dr. Herwig Hornung das Sprachinselmuseum. Damit hat sie in der Sprachinselforschung neue Akzente gesetzt. Vereinsziel war neben der wissenschaftlichen Analyse der Sprachinseldialekte die Förderung der Minderheitensprachen vor Ort. Maria Hornung war es ein besonderes Anliegen, das Erlernen der Dachsprache sowie die Erstellung von Unterrichtsmaterialien,

Wörterbüchern und Laiengrammatiken in den jeweiligen Ortsdialekten zu fördern. Damit sollte eine Brücke zu ihrer ursprünglichen Heimat über die eigentliche Muttersprache gebaut und damit ihre einzigartige Identität gefestigt werden.

Das Museum wurde als identitätsstiftende, sprachgeschichtliche Heimat für die vor Jahrhunderten aus dem damaligen Österreich ausgezogenen Siedler konzipiert. Urkunden, Tondokumente, wissenschaftliche Arbeiten und volkskundliche Gegenstände sollten beispielhaft zum sprachlichen und kulturellen Selbstbewußtsein der Sprachinselbewohner beitragen und die Aufarbeitung der wechselvollen Geschichte der einzelnen Inseln zum Herkunftsgebiet fördern. Neben ihren persönlichen Kontakten zu den Bewohnern der Sprachinseln im oberitalienischen Raum hat Maria Hornung sprachliche und kulturelle Initiativen in den Sprachinseln selbst angeregt und unterstützt, die zum Teil erst Jahrzehnte später Früchte getragen haben. Kulturvereine, »eigensprachliches« Schrifttum in Zeitschriften, Buchreihen, Ortsbibliotheken und Museen pflegen bzw. dokumentieren heute die örtlichen Traditionen und Sprachen.

Auch als Namenforscherin war Maria Hornung international angesehen und jahrelang in nationalen und internationalen Gremien vertreten. Unter ihrer Leitung konnte das »Altdeutsche Namenbuch« an der ÖAW für Österreich erarbeitet werden.[10] Vorarbeiten zu einem Osttiroler Siedlungsnamenbuch und zahlreiche Aufsätze zur Namengebung in den Sprachinseln, ein Büchlein über Familiennamen in Wien[11] verweisen auch da auf ihr breitgefächertes Wissen.

Als Germanistin gehörte sie dem Redaktionsausschuss des Österreichischen Wörterbuchs an und war in der österreichischen Rechtschreibkommission vertreten. Diese Mitarbeit hat sie ebenfalls zu eigenen Studien zum Österreichischen Deutsch angeregt.

Von 1977 bis 2006 war sie Mitglied im Ausschuss des Vereins für Volkskunde. Dem Wiener Volkskundemuseum fühlte sie sich eng verbunden. Die Bestände des von ihr aufgebauten Sprachinselmuseums

10 Altdeutsches Namenbuch. Die Überlieferung der Ortsnamen in Österreich und Südtirol von den Anfängen bis 1200. Hg. v. Institut für Österreichische Dialekt- und Namenlexika der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bearbeitet v. I. Hausner, E. Schuster. Wien 1989 f.

11 Lexikon österreichischer Familiennamen. St. Pölten, Wien 1989.

wurden von einer Projektmitarbeiterin des Volkskundemuseums katalogisiert.

Ihre Schüler(innen) und wissenschaftliche Wegbegleiter(innen) verloren eine international bekannte, warmherzige akademische Lehrerin und eine vielseitige, leidenschaftliche Sprach- und Sachforscherin.

Ingeborg Geyer

Zum Tod von Univ.-Prof. Dr. Herbert Schwedt – ein Nachruf

Bruck an der Leitha, zum ersten, aber nicht einzigen Mal Station auf dem Weg von Mainz zu Feldforschungsaufenthalten in der südungarischen Bácska: Zusammen mit Herbert Schwedt, seiner Frau Elke und den Angehörigen der Forschungsgruppe saßen wir nach einem guten Essen zusammen und diskutierten über den kommenden Einstieg ins Feld. Schwedt, der bereits einige Erfahrungen in Ungarn gesammelt hatte, hüllte sich in die Rauchwolken eines Zigarillos und beschränkte sich auf den Hinweis, man müsse flexibel sein und dürfe nicht erwarten, dass Geplantes auch tatsächlich so ausgeführt werden könne. Das war typisch für diesen Hochschullehrer: kein Dozieren, keine dogmatischen Vorgaben, sondern »machen Sie mal« – das war stets seine Devise.

Die Abteilung Kulturanthropologie/Volkskunde der Johannes Gutenberg-Universität Mainz trauert um ihren langjährigen Leiter, Univ.-Prof. Dr. Herbert Schwedt, der am 21. März 2010 in Bad Kreuznach in seinem 75. Lebensjahr seiner schweren Krankheit erlag. Auf der einzigen Hochschullehrerstelle für das Fach in Rheinland-Pfalz vertrat Schwedt 27 Jahre lang Volkskunde an der Mainzer Universität und führte in dieser Zeit eine große Zahl von Studierenden zum Magisterabschluss, zur Promotion und zwei bis zur Habilitation.

Herbert Schwedt wurde im Jahr 1934 im schlesischen Beuthen geboren. An den Hochschulen in Jena, Göttingen und Tübingen studierte er zwischen 1953 und 1960 die Fächer Geschichte, Germanistik, Ethnologie und Volkskunde. Mit einer volkskundlichen Arbeit über gemeinschaftliche Lebensformen in neu entstandenen großstädtischen Siedlungen wurde er von Helmut Dölker in Tübingen im Jahr 1960 promoviert. Zwischen 1960 und 1969 hatte Schwedt eine Stelle als wissenschaftlicher Assistent bei Hermann Bausinger am Ludwig-Uhland-Institut für

Volkskunde der Universität Tübingen inne und habilitierte sich im Jahr 1968 mit einer Arbeit über »Kulturstile kleiner Gemeinden«. Von 1969 bis 1972 bekleidete er eine Dozentenstelle an der Fachhochschule für Bibliothekswesen in Stuttgart, bevor er im Jahr 1972 den Ruf auf die Volkskunde-Professur an der Johannes Gutenberg-Universität erhielt. Hier setzte er die Forschungen an seinen wissenschaftlichen Schwerpunktthemen – der Gemeinde-, Vereins-, Brauch-, Fest- und Fastnachts-, der Frömmigkeits- sowie der Volkskunstforschung – fort und erschloss sich weitere: die Untersuchung regionaler Disparitäten, die Ursachen und Auswirkungen der Marginalisierung peripherer Räume, insbesondere in den Grenzregionen zu Belgien, Luxemburg und Frankreich.

Obwohl Schwedt das Fach nie unter der Bezeichnung »Europäische Ethnologie« vertrat, kann man ihn als europäisch orientierten Wissenschaftler verstehen.

Kontakte nach Ungarn hatte Schwedt bereits während der sozialistischen Zeit geknüpft, mit dem ungarischen Volkskundler Tamás Hofer war er befreundet. Ein Aufenthalt im südungarischen Hajós zu Beginn der siebziger Jahre, das Schwedt damals in Begleitung der »Heimatzunft« seines schwäbischen Wohnortes Hirrlingen besuchte, führte nicht nur zu engen Beziehungen zwischen Bewohnern dieser zwei Gemeinden, sondern auch zu einer ungewöhnlich frühen Gemeindepartnerschaft zwischen den beiden Orten. Die hier geknüpften Kontakte sollten zu Feldforschungen in dieser Region führen: Im Jahr 1988 widmete Schwedt sich dem ungarndeutschen Dorf Nemesnádudvar/Nadwar, einer Nachbargemeinde von Hajós, wo er – begleitet von einem studentischen ForscherInnenteam – das Zusammenleben in einer ungarndeutschen Gemeinde quasi am Vorabend des Falls des »Eisernen Vorhangs« erforschte und dokumentierte. Einige der damaligen Schüler sollten Mitte der neunziger Jahre die Umbrüche im postsozialistischen Alltagsleben in Hajós untersuchen. Die Ergebnisse des Nadwar-Projekts erschienen in der Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde, in welcher Schwedt sich jahrzehntelang engagiert hat.

Gemeindeforschung bildete von Beginn an einen Schwerpunkt seiner Tätigkeit. Die überwiegend von Vertriebenen bewohnten neu entstandenen Siedlungen der baden-württembergischen Landeshauptstadt Stuttgart wurden Gegenstand seiner 1960 abgeschlossenen Dissertation – eine Thematik, die er zusammen mit Hermann Bausinger und Markus Braun in der seinerzeit vielbeachteten, mittlerweile zu den Klassikern im Fach zählenden Studie »Neue Siedlungen« weiter verfolgte.

Auf Herbert Schwedts Agenda stets ganz oben stand die Arbeit mit und die sorgfältige Ausbildung und Betreuung von Studierenden. Ansonsten eher ein konsequenter Verfechter des Understatements, insbesondere wenn es um seine Person oder Leistung ging, resümierte er im Jahr 1992 das gemeinsame Forschen von Lehrenden und Lernenden als eine 20-jährige Mainzer Tradition. Damit verwies er indirekt auf sein stetiges Bestreben als Hochschullehrer, Studierende an seinen Forschungsarbeiten teilhaben zu lassen und forschendes Lernen zu ermöglichen. Als erste Unternehmung dieser Art begann im Sommer 1973 eine Untersuchung der Mainzer Fastnacht, die mit den Methoden der empirischen Sozialforschung zum ersten (und auch einzigen) Mal in repräsentativem Umfang exploriert wurde. Ein Ergebnisband, von Herbert Schwedt herausgegeben, eine Magisterarbeit und vier Dissertationen waren der Ertrag dieses Projekts.

Weitere gemeinsam von Lehrenden und Studierenden der Mainzer Volkskunde durchgeführte Projekte folgten und wiesen ihren Leiter nicht nur im Umgang mit seinen Studierenden, sondern auch im Hinblick auf die Anwendung und geschickte Kombination von Methoden als Vorreiter im Fach aus. Diese Untersuchungen befassten sich mit der Situation in den Abwanderungsgebieten des Bundeslandes Rheinland-Pfalz sowie mit einer landesweiten schriftlichen Erhebung der öffentlichen Festbräuche im Bundesland. Auch die Herausgeber des »Geschichtlichen Atlas' der Rheinlande« zeigten Interesse an dem in Mainz archivierten Datenkorpus, und zusammen mit seiner Frau Elke setzte Herbert Schwedt die Befunde aus dieser Umfrage in Karten für den Atlas sowie interpretierende Beihefte um. Die Ergebnisse dieser großen Untersuchung wurden durch die methodische Kombination erzielt, indem die erhobenen Daten nicht aus sich selbst heraus interpretiert, sondern mit den vom Statistischen Landesamt Rheinland-Pfalz bezogenen demographischen Daten der jeweiligen Ortsgemeinden korreliert wurden. Damit trug die Methodik der Untersuchung der sozio-ökonomischen Bedingtheit kultureller Erscheinungen Rechnung und machte komplizierte Zusammenhänge transparenter.

Die gemeinsame Arbeit des Ehepaars Schwedt für den »Geschichtlichen Atlas der Rheinlande« wurde auch in den folgenden Jahren fortgesetzt. Ende der achtziger Jahre führten sie eine große Umfrage zu den Themen Jahresfeuer, Kirchweih und Schützenfeste für den Atlas durch, als deren Ergebnisse zwei volkskundliche Karten und Beihefte erschienen, und mit Untersuchungen zur Geschichte von Gesang- und Musik-

vereinen folgte 2002 eine weitere gemeinsame Arbeit, die mit der geographischen Methode Einblicke in die Diffusion kultureller Phänomene vermittelte.

War der Methodenmix bei Herbert Schwedts Projekten in den siebziger und achtziger Jahren eines der augenfälligsten Merkmale, so muss für seine Projekte in den Neunzigern die Interdisziplinarität hervorgehoben werden. Bereits zuvor hatte er mit Agrarsoziologen, Landeshistorikern und Kulturgeographen zusammengearbeitet. Dennoch stellt das im Jahr 1993 in Angriff genommene interdisziplinäre Forschungsprojekt, das die Volkskunde zusammen mit dem Geographischen Institut der Universität Mainz unternahm, eine besonders intensive Form transdisziplinärer wissenschaftlicher Zusammenarbeit dar. Die beiden Disziplinen untersuchten mit den ihnen jeweils eigenen methodischen Zugängen die Situation und die Zukunftsperspektiven kleiner Gemeinden in peripheren Regionen, wodurch die Ergebnisse der Studie eine ausgesprochen dichte Beschreibung und Analyse der untersuchten Gemeinden zeitigten. Die Studie wurde vom Innenministerium des Landes Rheinland-Pfalz gefördert. Dass Herbert Schwedt seinen wissenschaftlichen Mitarbeitern die Herausgeberschaft des Ergebnisbandes übertrug, unterstreicht ein weiteres Mal seine aufgeschlossene und entgegenkommende Haltung dem wissenschaftlichen Nachwuchs gegenüber.

Herbert Schwedts Verdienste um das Fach Volkskunde in Rheinland-Pfalz gehen freilich weit über seine langjährige Tätigkeit als Fachvertreter und akademischer Lehrer hinaus. Als Experte für Probleme ländlicher Kultur begleitete er in den achtziger Jahren die vom Europarat ins Leben gerufene »Europäische Kampagne für den ländlichen Raum«. Seine wichtigsten einschlägigen Aufsätze und Vorträge erschienen zu seinem 60. Geburtstag in einem Band vereint unter dem Titel »Probleme ländlicher Kultur«. Auch die Beiträge von Kollegen aus den Bereichen Volkskunde, Linguistik, Landesgeschichte, Geographie und Stadtplanung zum Symposion »Kulturen – Räume – Grenzen« aus diesem Anlass spiegeln sein Engagement auf diesem Gebiet.

Nicht übersehen werden darf seine Mitwirkung in der Museumsszene von Rheinland-Pfalz und insbesondere sein Einsatz für das rheinland-pfälzische Freilichtmuseum in Bad Sobernheim ebenso wie seine langjährige Zusammenarbeit mit dem Institut für Geschichtliche Landeskunde an der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz. Große Verdienste kommen Herbert Schwedt bei der Gründung der Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz zu, durch die im Jahr 1986 ein lange

gehegtes Desiderat wissenschaftlicher Institutionalisierung im Bundesland realisiert werden konnte. Viele Jahre lang stellte Schwedt seine Erfahrung, sein Wissen und seine Kontakte zu anderen Wissenschaftlern als Vorsitzender in den Dienst dieser Gesellschaft.

Herbert Schwedt war kein Freund großer Worte. Gestelzte Sentenzen und hochtrabende Begrifflichkeiten, darauf angelegt den Zuhörer oder Leser zu beeindrucken und/oder zu verwirren, waren ihm suspekt. Er selbst pflegte einen Kommunikations- und Schreibstil, der auch komplizierte Sachverhalte in einer klaren, sachlichen Diktion vorzutragen wusste. Dies wird uns noch immer deutlich, wenn wir heute in seinen Schriften nachlesen, was er als Wissenschaftler zu sagen hatte. Und diese Lehren, verhalten und unprätentiös formuliert, wirken noch heute nach bei denen, die das Glück hatten, Herbert Schwedt zum akademischen Lehrer zu haben. Mit Respekt und Dankbarkeit denken alle, die ihn als Lehrer und Forscher, als Wissenschaftler und als Mensch kennenlernen durften, an die Zeit mit ihm zurück. Seine Ideen und seine Schriften werden uns weiter begleiten.

Christina Niem, Thomas Schneider

Literatur der Volkskunde

Robert V. Kozinets: Netnography. Doing Ethnographic Research Online. Sage Publications: Los Angeles u.a. 2010, 221 Seiten, 12 Abb./Grafiken.

Wenn die heurige Hochschultagung der *Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* in Marburg[1] eines gezeigt hat, dann dass unsere Disziplin nur noch schwer an einer ernsthaften methodologischen Auseinandersetzung mit ICT (*Information and Communications Technology*) und CMC (*Computer-Mediated Communications*) vorbeikommt. Als kritischer Kommentator könnte man anmerken, dass es nicht gerade für die Beweglichkeit der *dgv* spricht, dass es bis zum Jahr 2010 gedauert hat, bis – bei eben jener Tagung – angekündigt wurde, dem Bereich der Online-Forschung nun eine eigene – zu dem Zeitpunkt noch nicht näher benannte – dgv-Kommission widmen zu wollen. Jedenfalls hatte ich das Gefühl, dass – trotz eines einschlägigen Vortrags von Gertraud Koch über »Kybernetische Imaginationen«[2] – die Untersuchung von virtuellen Welten und Online-Praxen – als mittlerweile selbstverständlicher Teil unserer kulturellen und sozialen Umwelt – noch immer nicht gänzlich im Fach angekommen ist. In diesem Sinn lässt sich beispielsweise auch eine Anekdote aus Ovar Löfgrens Abendvortrag[3] interpretieren: Seine Studierenden würden ihn »beneiden«, wenn er ihnen über den in seiner Studienzeit üblichen Verlauf der Genese einer Qualifikationsarbeit erzählt. Früher suchte man sich einfach »ein Dorf«, das noch nicht beforscht worden war, und machte dort Beobachtungen und Interviews. Diese klaren Leitlinien mussten in den letzten 50 Jahren weitaus komplexeren Feldkonstruktionen mit teilweise global ineinander verwobenen Bezugssystemen weichen. Immer mehr Arbeitsschritte ethnographischer Forschung werden dabei *online* bzw. unter Zuhilfenahme technischer Gerätschaften bestritten. Die Arbeit mit Google & Co. würde allerdings – laut Löfgren – bei seinen Studierenden manchmal Zweifel aufkommen lassen, ob das dort Erfahrene ähnlich »fundiert« sein könne wie die klar umrissenen und eingegrenzten Aufträge »klassischer« Forschungszugriffe.

1 Abgehalten unter dem Titel »Umbruchszeiten. Epistomologie & Methodologie in Selbstreflexion« vom 24. bis 26. September 2010.

2 Titel: »Kybernetische Imaginationen. Digitale Medien als lebensweltliche Dimension und epistemische Anlässe«.

3 Titel: »Developing new skills and reinventing some old ones: on the challenges of European Ethnology«.

Tatsächlich steht am Beginn vieler explorativer Forschungsphasen heute die Internet-Suchmaschine, der Newsletter, der Blog. So ist es für uns – Ethnograph/innen – mittlerweile auch nichts Ungewöhnliches, sich den Webauftritt von Vereinen, Ämtern, Privatpersonen etc. genauer anzusehen, bevor wir den Button »Kontakt« betätigen und via Anruf oder Mail Gesprächstermine vereinbaren. Und schon bevor wir uns nochmals auf Google Maps versichern, an welchem Ort das erste Treffen stattfinden soll, sind wir also in gewisser Weise schon »im Feld gelandet«. Neben diesen gängigen Praxen zur Verbesserung des Workflows nutzen immer mehr Forscher/innen ICT/CMC zu weit mehr als zur rein explorativen Informationsabfrage. So berichtet etwa Wolfgang Kaschuba in der Diskussion zu seinem Vortrag[4] bei der oben erwähnten Hochschultagung, ihm wurde kürzlich die erste von ihm betreute Magisterarbeit abgegeben, die nur auf online generierten empirischen Daten basiert. Und auch hier herrschte von Autorenseite Unsicherheit darüber, ob es denn überhaupt »legitim« sei, ganz auf face-to-face-Kontakte zu verzichten.

Zumindest aus Sicht des vorliegenden Buches ist diese Frage mit einem eindeutigen »Ja« zu beantworten. Welche Möglichkeiten haben wir aber, wenn wir uns entscheiden, den gesamten Forschungsprozess vor dem Computerbildschirm zu verbringen? Dieser Frage widmet sich der Konsumforscher Robert V. Kozinets in *Netnography – Doing Ethnographic Research Online*. Das 221 Seiten starke Einführungswerk richtet sich an Studierende der Sozial- bzw. Kulturwissenschaften und reiht sich in eine Serie von *Doings*, *Manuals* u.ä. ein, die *Sage Publications* in den letzten Jahren verlegt hat.[5] Diese Formate versuchen nicht nur inhaltlich, sondern auch formal einen unmittelbaren und umfassenden Zugang zum jeweiligen Thema zu ermöglichen. So beginnt jedes Kapitel in *Netnography* mit einem Abstract sowie einer Beschlagwortung und endet mit einer Zusammenfassung und einigen Tipps zu weiterführender Literatur. Zudem sind die Ausführungen mit etlichen Aufzählungen, Grafiken, Tabellen und Informationskästchen angereichert. Inhaltlich folgt Kozinets ebenfalls einem »ganzheitlichen« Ansatz. So findet sich neben

4 Titel: »Stürmische Zeiten. Fluchten und Umbrüche in der Volksschule«.

5 Siehe beispielsweise Sarah Pink: Doing Sensory Ethnography. London u.a. 2009; Johnny Saldaña: The Coding Manual for Qualitative Researchers. London u.a. 2009.

der Einleitung (1. Cultures and Communities Online) und den obligatorischen Kapiteln zum theoretischen und methodischen Forschungsstand (2. Understanding Culture Online; 3. Researching Online: Methods) die gesamte Palette eines »netnographischen« Forschungsprozesses, von der Definition des Begriffs (4. The Method of Netnography) und den ersten Schritten (5. Planning and Entrée) bis hin zur Repräsentation (9. Representation and Evaluation). Dabei sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Kozinets dem Buch neben einem Glossar mit den wichtigsten Begriffen und Abkürzungen zur Online-Forschung auch ein eigenes »Poem/Song about the Conduct of Netnography« beigefügt hat (Appendix 2; S. 197), das den Titel »click together« trägt und nach Angaben des Autors zur Melodie des Beatles-Klassikers »Come Together« gesungen werden soll. In diesem Detail, das zunächst recht übermotiviert wirkt, zeigt sich bereits der Ansatz von Kozinets, der viel ‚Herzblut' und Enthusiasmus in das Buchprojekt eingebracht hat. Dieser Eindruck bestätigt sich schließlich auch bei der gesamten Lektüre. Kozinets arbeitet mit einer informierten, gleichzeitig aber lockeren und leicht verständlichen Sprache, bringt viele pointierte Beispiele und ist um die Vermittlung eines möglichst reflexiven Zugangs bemüht – bietet also all das, was man/frau sich als Studierende/r von einem Einführungswerk erwartet.

Zum Inhalt: Wie bereits weiter oben angedeutet bezeichnet *Netnography* ein ethnographisches Forschen, das sich ausschließlich *online* abspielt: »Netnography is participant-observational research based on online fieldwork. It uses computer-mediated communications as a source of data to arrive at the ethnographic understanding and representation of a cultural or communal phenomenon.« (S. 60) Dabei unterscheidet Kozinets grundsätzlich zwei Herangehensweisen, die mit *Netnography* in Verbindung gebracht werden können: die Untersuchung von »Online Communities« und jene von »Communities Online«. Ersteres – die Beforschung von Phänomenen »directly relating to online communities and online culture« (S. 63) – ist genuin »netnographisch« angelegt, da sich auch das gesamte Feld aus Online-Kommunikation generiert (z.B. Online Star Trek-Fangemeinden). »Communities Online« hingegen meint die Untersuchung von Communities, die auch außerhalb von Onlinekultur existent sind. Hier wird *Netnography* oft als zusätzliche Methode eingesetzt, um diesen spezifischen Aspekt des Community-Lebens zu erforschen (*blended netnography*). Im Rahmen dieser Differenzierung taucht auch die Frage auf, wie tragfähig die (kategorische) Unterscheidung zwischen Online- und Offlinekultur im 21. Jahrhundert überhaupt noch ist,

wo doch das Ineinandergreifen beider Aspekte des Alltagslebens immer deutlichere Formen annimmt[6] (S. 67-68). Gleichzeitig verweist Kozinets auf markante Unterschiede im Vergleich zur face-to-face-Kommunikation: Besondere Voraussetzungen begleiten Prozesse der Onlinekommunikation (1.) durch die Transformation und Diversifizierung von gängigen Kommunikationspraxen (*alteration*), (2.) durch die Möglichkeit der Flexibilisierung von Identität und Selbstrepräsentation (*anonymity*), (3.) durch einen niederschwelligeren Zugang zu Informationen und sozialer Interaktion (*accessibility*), (4.) dadurch, dass die meisten eingegebenen Daten bzw. Äußerungen für lange Zeit gespeichert und abrufbar bleiben (*archiving*). Gerade die Archivierung und Verfügbarkeit von Daten bietet Netnograph/inn/en eine gute Möglichkeit, sich bereits *vor* einer – wie auch immer gearteten – Interaktionsphase mit den Praxen und Entwicklungen einer zu beforschenden Online-Community auseinanderzusetzen. Allerdings betont Kozinets, dass bei *Nethnography* – anders als bei einer *content analysis* – die Untersuchung von Archivmaterial nur einen Teil der (Vorbereitungs-)Arbeit darstellt: »Data collection in netnography means communicating with members of a culture or community.« (S. 95) Diese *elicited netnographic data* (S. 106–113), die durch Partizipation sowie (netnographische) Interviews zustande kommen, sind zentral und sollten durch Feldnotizen ergänzt werden.

Mit diesen Überlegungen als Basis erläutert Kozinets Schritt für Schritt verschiedene Möglichkeiten des Vorgehens in unterschiedlichen Phasen des Forschungsprozesses. Dabei verfährt er oft nach dem Motto »besser zu viel als zu wenig«. Beispielsweise wenn er auf über sechs Seiten technische Details ausbreitet, wie unterschiedliche Formen von Webinhalten im Zuge der Forschung gespeichert und aufbereitet werden können. (S. 98–103) Erfahrenen Eth- und Netnograph/inn/en wird – nicht nur – deshalb mit Sicherheit vieles bereits bekannt sein. Die Auseinandersetzung findet oft in der Breite und nicht in der Tiefe statt. Andererseits kann man sich so dem Werk auch ohne jegliches technisches, thematisches oder theoretisches Wissen annähern und erhält eine solide und praxisorientierte Basis für den Einstieg. Besonders hervorheben möchte ich abschließend das umfangreiche Kapitel »Conducting Ethi-

6 Siehe z. B. auch Bernhard Fuchs: Bollywood-Fans meeting online and offline. Filmkultur im Internet, bei Stammtischen und bei Clubbings. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2, 2007, S. 71–84.

cal Netnography« (S. 136–156). Die Anwendung ethischer Richtlinien auf die Onlineforschung scheint auf den ersten Blick viel diffuser als in anderen ethnographischen Kontexten. Fragen der Privatsphäre, des Urheberrechts und der Anonymisierung stellen sich hier oft ganz anders. Gerade deshalb sollten ethische Gesichtspunkte möglichst schon bei der Explorationsphase reflektiert und in den forschungsleitenden *written guidlines* (S. 91) festgehalten werden.

Max Leimstättner

Simone Egger: Phänomen Wiesntracht.
Identitätspraxen einer urbanen Gesellschaft.
Dirndl und Lederhosen, München und das Oktoberfest
(= Münchner ethnographische Schriften, Bd. 2).
München: Herbert Utz Verlag 2007, 140 Seiten, s/w Abb.

In ihrer knappen und dennoch nach Umfassendheit strebenden Studie untersucht Simone Egger das »Phänomen Wiesntracht«. Die als Magisterarbeit an der Ludwig-Maximilians-Universität entstandene Arbeit präsentiert im reichlich untersuchten und medial zuzeiten überrepräsentierten Feld »Münchner Oktoberfest« ein neueres Phänomen: das aktuelle »vestimentäre Verhalten« auf der »Wiesn«. Simone Egger bedient sich dafür des Ansatzes einer historischen Kleidungsforschung und macht diesen, verbunden mit empirischen Explorationen, für die gegenwärtige Ausprägung von Festkleidungsgewohnheiten fruchtbar.

Der in der Reihe »Münchner ethnographische Schriften« erschienene Band ist in sieben Teile gegliedert und nähert sich über den Forschungsstand Oktoberfest, über die Geschichte und die Festbesucher dem Phänomen Wiesntracht in der Gegenwart (Kap. 4). In den Fokus werden auch die Anbieter und Hersteller (Kap. 5) genommen und ein ausgiebiges Kapitel (Kap. 6) kreist um »Beweggründe und Funktionen einer modernen Tracht« (auch wenn der Titel dieses Kapitels ein wenig holperig daherkommt). Simone Egger arbeitet an einem – im besten Sinne der Fachtradition – breitgefächerten Quellenmaterial. Sie berücksichtigt zum einen Literatur, Medien und historische Literatur und verwendet zum anderen eigenes empirisches Material, nämlich eine Fragebogenerhebung aus den Jahren 2004 und 2005. Zudem – und das

verleiht der Studie Tiefe – beobachtet sie ihr Feld in unterschiedlicher Intensität über fünf Jahre hinweg, registriert Veränderungen und Verschiebungen und arbeitet kritisch volkskundliche und historische Vorgängerliteratur zum Oktoberfest und dessen Kleidungsgewohnheiten ein. Methodisch entstand so eine Studie, die Kleidung als »kleidsame Form der Sachkultur« in ihrer »materiellen wie immateriellen, in ihrer informellen wie gestaltenden Rolle des Phänomens« untersucht, wobei sie Hermann Heidrich (in: Silke Göttsch, Albrecht Lehmann: Methoden der Volkskunde, 2001) in puncto Sachkulturforschung folgt. Besonderes Augenmerk soll neben den Nutzungspraxen dem »Zubehör« (Jacken, Schuhe, Strümpfe) gelten (S. 17). Wie sich zeigt, wurde in bisherigen Untersuchungen des Oktoberfestes der Bekleidung der Festbesucher kaum Interesse entgegengebracht. Somit schließt Simone Eggers Buch eine Forschungslücke, verweist aber zugleich auf ein verändertes (Forschungs-)Interesse im Blick auf Kleidung. Der Autorin geht es um die Festrezipienten (S. 37), und somit untersucht sie auch – indirekt – die gegenwärtige Rezeption des Oktoberfestes, die sich in jener absichtsvoll angelegten Kleidung manifestiert.

Nach der umfassenden Einführung ins Forschungsfeld findet Simone Egger erst auf S. 35 zum eigentlichen Thema, den Festbesuchern und ihren Kleidern. Auch hier stellt sie historische Entwicklungen dar, blickt aus dem Vergangenen auf das Gewordene und Gegenwärtige und »scheitert« wie alle Forscher, die historische Phänomene auf eine genauere zeitgenössische Rezeption hin untersuchen wollen, an den nicht vorhandenen Quellen. Es sind zumeist Zufallsfunde, in denen über diejenigen Aspekte berichtet wird, die Zeitgenossen aufgrund der Alltäglichkeit und Selbstverständlichkeit nicht niedergeschrieben oder anderweitig dokumentiert haben. Simone Egger bündelt, fügt zusammen und führt vor Ort standardisierte, strukturierte Interviews; ein dreiteiliger Fragebogen mit »geschlossenen, halboffenen, zumeist aber offen gehaltenen Fragen« (S. 47) bildet die Grundlage. Am Ende jeder Befragung steht ein Photo, da Egger die »Wiesntracht« als visuell erfahrbares Phänomen begreift (S. 49). Einige der Bilder sind in einem reichhaltigen Abbildungsteil am Ende des Buches publiziert (als Untersuchungsgegenstand und Quelle finden die Bilder allerdings leider keinen Raum in der Untersuchung).

Die Wiesntracht spiegelt Egger an den historischen Vorgaben der Region – ihr Blick gilt dabei vor allem Bayern und dem angrenzenden Österreich. Bezogen auf das Dirndlgewand etwa richtet sich der Blick auf die Münchner Firma Wallach und führt dann weiter in Richtung des

zweiten »Traditionsgeschäftes« in München, Lodenfrey. Sie konstatiert: »Gegenwärtig ist das so beschriebene Dirndl in all seinen Variationen und hybriden Formen das wichtigste Trachtenstück für Frauen auf dem Oktoberfest; für historische Trachten typischere Kombinationen aus Rock und Mieder bzw. Spenzer sind dagegen wesentlich seltener zu sehen.« (S. 54)

Im Laufe der Untersuchung werden – stets bezogen auf die empirischen Erhebungen – Fragen nach der Funktionalität der Kleidung, des Zubehörs gestellt. Und immer wieder wird den Medien gelauscht und den Fragen, die auch in der Werbung erörtert werden, jenen nach »echt, authentisch, wahr und traditionell« (S. 63). Besonders aufschlussreich ist der Exkurs zu anderen Formen der »Besuchertracht« auf dem Oktoberfest, ermöglichen doch erst die – leider nur ganz kurz angerissene – Frage des Nicht-Tracht-Tragens, die Modifizierung der Garderobe durch passend erscheinendes Zubehör (S. 65) oder jene oft von kleineren Gruppen getragenen Bierhüte und bedruckte T-Shirts (S. 66) einen umfassenderen Blick auf das Feld der Kleidung im Oktoberfestkontext.

In dem Kapitel über Anbieter und Hersteller bringt Simone Egger wichtige Informationen über die an sich primären Bedingungen für das Phänomen »Wiesntracht«. Insofern sind es auch ökonomische Überlegungen, die zu bestimmten visuellen Ausprägungen hinleiten, und es ist »der Bereich der Anbieter, Fabrikanten und Designer sowie das verfügbare Sortiment«, die eine Genese des Phänomens mitverantworten und es einordenbar machen (S. 69). In ihrer Befragung erhob die Autorin auch die Wahrnehmung des Angebots und dessen Nutzung (Herkunft getragener Kleider, Ursachen für die Wahl, Einkaufswege und Informationsmuster) (S. 71) und konstatiert, dass ein Großteil der Kleidung »second hand« oder im Kleidungsdiscount erworben wurde. Allerdings wirkt offenbar auch die Werbung der gehobenen Trachtengeschäfte in München, und es fällt auf, dass »im Rahmen der Befragung fast niemand den eigentlichen Kauf der Trachten in Frage gestellt hat, grundlegend scheint demnach ein Konsens über die Notwendigkeit entsprechender Kleider zu herrschen.« (S. 73)

Aktuelle Modeströmungen, die auf den Oktoberfest-Trachtenboom reagieren und diesen zugleich noch mitfestigen, lassen auch die Frage nach Billig- und Massenproduktion und nach Verkaufsstrategien zu. Dabei gehen, wie Simone Egger feststellt, industriell hergestellte Kleidung und der Wille der Kleidungsträger zur individuellen Selbstinszenierung Hand in Hand. Und auch die teilweise Selbstherstellung in Form von

Handarbeiten findet statt, wenn etwa in den Handarbeitsabteilungen der Münchner Kaufhäuser »Miederhaken für die Schnürung 2005 schon am Donnerstag vor Wiesenbeginn ausverkauft« waren (S. 80).

Im Kapitel »Beweggründe und Funktionen einer modernen Tracht« versammelt Simone Egger zahlreiche historische und gegenwärtige Beobachtungen zum Thema, widmet sich der vorhandenen Fachliteratur ebenso wie den Begriffen Tradition und Kontinuität sowie Identität. Ferner wird deutlich, dass Kleidung/Tradition/Identität von den untersuchten Personengruppen einfach und unreflektiert »getragen« werden. In diesem sechsten Kapitel treten aber auch die strukturellen Unschärfen der Studie zutage: Zu viel wird dort nur angerissen und nebeneinandergestellt ohne zu tatsächlichen Verknüpfungen und Reflexionen zu finden. Dass der stete Blick zurück – in die Geschichte der Trachtenbekleidung, des Oktoberfestes etc. – lohnend für das Verstehen der aktuellen Phänomene ist, scheint durch (S. 104 f.), wird aber nur selten schlüssig formuliert.

Anders als der Titel vermuten lässt, untersucht Simone Egger zwar ein Phänomen, das sich im urbanen Umfeld München beobachten lässt, doch wird nicht klar, weshalb sie es auch als Phänomen einer urbanen Gesellschaft bezeichnet. Die empirischen Daten beziehen sich keineswegs auf ein rein städtisches Publikum, das »Phänomen Wiesntracht« ist – hinsichtlich der Akteur/innen – auch eine auf dem Land wahrnehmbare Erscheinungsform, die zudem weiter wirkt (vgl. Festzeltbesuche jenseits der großen städtischen Zeltfeste). Dies klärt die Autorin auch nicht im letzten Kapitel, wo sie sich mit der Darstellung eines historischen Artikels der Zeitschrift »Jugend« und dem Begriff »Guttapercha« (S. 109) aufhält (was gut auch in einer Fußnote stehen könnte), und die Möglichkeit verschenkt, resümierend das Phänomen nochmals zu benennen und in seiner Komplexität stehen zu lassen.

Leider ist die Arbeit an manchen Stellen sprachlich ein wenig zu salopp (man hätte sich ein engagiertes Lektorat gewünscht) und wissenschaftsbegrifflich unscharf (Kleider und Kleidung etwa werden nicht unterschieden). Dennoch zeigt diese verdienstvolle Studie neue Aspekte eines scheinbar – aber eben nur scheinbar – erschöpfend behandelten Themas und regt an, sich doch wieder differenzierter mit gegenwärtigen Kleidungspraxen kulturwissenschaftlich auseinanderzusetzen.

Michaela Haibl

Peter Stein: Lebendiges und untergegangenes jüdisches Brauchtum. Brauch gestern und heute, Brauch hier und dort mit besonderer Berücksichtigung der Schweizerischen Judendörfer Endingen und Lengnau. Heidelberg u.a.: verlag regionalkultur 2010, 132 Seiten, zahlr. farb. und s/w. Abb., 1 CD (mit dem gesamten Text als PDF).

Wieder liegt ein Versuch vor, sich »jüdischem Brauchtum« zu widmen und eine handliche, anschauliche Darstellung zu liefern, die Geschichte und Gegenwart miteinander verbindet. Letzteres ist schon aufgrund der doch differierenden Geschichte der Juden in der Schweiz, in Deutschland, Österreich, Frankreich, dem Elsaß und Italien (all dies nimmt sich Peter Stein vor) nicht möglich. Und so zeigt sich, dass es im vorliegenden Buch lediglich Perspektiven auf die bekannten und immer wieder publizierten Blicke und Spiegelungen des Bestandes sind, der seit Max Grunwald zusammengetragen und teils publiziert wurde. Peter Stein arbeitet am Kanon einer historischen Volkskunde. Eigentlich interessieren ihn hauptsächlich die jüdischen Gemeinden Endingen und Lengnau. Und so stützt er sich auf die Forschungen von Florence Guggenheim, die in ihrer Studie »Jiddisch auf alemannischem Sprachgebiet« nicht nur die Sprache, sondern auch die praktizierte Kultur um 1950/60 untersucht hatte. Mangels anderer Quellen jedoch und voraussetzend, dass davon ausgegangen werden kann, dass die »in unsern Dörfern vorhandene[n] Objekte durchaus mit solchen im nahen Ausland vergleichbar sind« (S. 11), benutzt Peter Stein zahlreiche Bildquellen, die bereits in der Vergangenheit in den Kompendien zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur publiziert wurden.

In einem Anhang werden »Anekdoten, Witze, Schnurren der Juden in Endingen und Lengnau« präsentiert – ohne Kommentare, die das Material erläutern würden; gleiches gilt für die Lieder und Gedichte. Und es zeigt sich, dass die teilweisen Übersetzungen (S. 105) aus dem Jiddischen ohne Kontexte dem weiteren Verständnis nicht dienlich sind.

Der ausladende und unbestimmte Titel (» ... Brauch gestern und heute, Brauch hier und dort ...«) verweist schon auf das Problem des Buches. Peter Stein will alles abhandeln. Brauch im Lebenslauf wird von Geburt bis Tod und Gedenken behandelt (mit Beispielen aus verschiedensten deutschsprachigen und anderen Regionen). Dem Hausrat widmet er eine halbe Seite (S. 75), (stereotypen Vorstellungen folgend) begründet mit der erzwungenen Nichtsesshaftigkeit von Juden, die – so seine The-

se – nicht in Möbel, sondern in Schmuck investierten. In einem Kapitel mit dem Titel »Was wird an Bräuchen 2007 noch gelebt, was ist noch bekannt, was ist vergessen?« ist jener Fragebogen abgedruckt, der 1919 vom Komitee für jüdische Volkskunde unter der Leitung Eduard Hoffmann-Krayers in Basel verfasst, aber nie versendet wurde (was zum Rücktritt Hoffmann-Krayers als Präsident führte, S. 87). Im Folgenden publiziert Peter Stein weitere Fragebogen. Auf den Ergebnissen eines Fragebogens aus der Zeit um 1950 basiert die erwähnte Studie von Florence Guggenheim. Im Jahr 2007 hat Peter Stein selbst Fragen formuliert, um den Bestand »des jüdischen Brauchtums in der Schweiz« (S. 92) zu erheben, mit denen er auf ganz konkrete Brauchhandlungen abhebt (Mappot, Holegrasch, Beschneidungsbank, Kissen für den Propheten Elia, Sedertücher, Schnoderbuch). Ein weiterer Fragebogen richtete sich an die Mitgliedern des »Verein[s] für die Erhaltung des Friedhofes und der Synagogen Endingen-Lengnau« (wobei unklar ist, ob es sich bei den Mitgliedern ausschließlich um Mitglieder jüdischen Glaubens handelt). Dort sind Sprache, Friedhof, Geburt, Eheschließung, Tod, Sabbat und Haus thematisiert. Die Ergebnisse der Erhebungen von 2007 sind alle tabellarisch erfasst und abgedruckt (S. 92–102), jedoch nicht analysiert und kommentiert oder kontextualisiert.

So präsentiert sich ein fleißig zusammengewebtes Kompendium von Texten, Informationen, Beschreibungen, Zitaten und Bildern (interessant die Sammlung von Abbildungen der »Chuppasteine« an westdeutschen Synagogen), das die Leserin ratlos und teils fassungslos zurücklässt, zumal kritische Reflexionen auf die verwendete, teils im historischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts fußende Sprache hinsichtlich der damals alltäglichen Rassismen und Antisemitismen nicht stattfinden (»Judendörfer« im Titel, »Negerjuden« in der Einleitung – um nur zwei Beispiele zu nennen). Es fehlt die Kontextualisierung in die bereits stattgefundene aktuelle und quellenkritische Forschung zur jüdischen Regionalgeschichte und Kultur, auch wenn aus den wegweisenden Studien von Freddy Raphaël immer wieder zitiert wird.

Michaela Haibl

Andrea Graf: Sinterklaas und Zwarte Piet in Blomberg Lippe. Integration, Gestaltung und Wandel des niederländischen Nikolausbrauches (= Münsteraner Schriften zur Volkskunde/ Europäischen Ethnologie, Bd. 3). Münster u.a.: Waxmann, 2010, 162 Seiten.

In ihrer Münsteraner Magisterarbeit hat sich Andrea Graf mit Fragen der Transformation eines Brauches auseinandergesetzt und dabei ein lokales Fallbeispiel – Nikolaus in der Stadt Blomberg (Ostwestfalen-Lippe) – gewählt, dessen Veränderungen sie bis Mitte der 1960er Jahre zurückverfolgt hat. Im Zentrum der Arbeit stehen sowohl der Wandel als auch die gegenwärtigen Funktionen des Brauches. Die Autorin hat für das Format einer Magisterarbeit hier einen großen Fokus gewählt, der in der folgenden Realisierung dann mitunter zwangsläufig eher an der Oberfläche bleibt und nur wenige analytische Zugänge offeriert. Kritisch ist der breit gewählte Ansatz aus forschungspraktischen wie theoretischen Gründen. Ein Blick auf die inhaltliche Gliederung der Arbeit mag dies verdeutlichen: In der Einleitung, die es im Übrigen auch versäumt, eine klare Fragestellung mit problematisierenden Thesen zu entwickeln, erläutert die Autorin, »der historische Teil« (S. 12) der Arbeit beruhe in erster Linie auf der Auswertung von Presseberichten. Nicht nur, dass hier ein relativ begrenzter Horizont historischer Forschung vertreten wird, es fehlen auch quellenkritische Überlegungen weitestgehend. Schließlich sind Presseberichte zwar relevante Quellen, die vor allem die offiziellen Deutungen und Zuschreibungen sichtbar machen, sie lassen aber nur begrenzte Schlüsse auf die Funktionen des Brauches für die Brauchakteure selbst zu. Ebenso ist die performative Dimension des Brauches durch Zeitungsquellen nur sehr bedingt rekonstruierbar.

Ähnliches gilt auch für den gegenwartsorientierten Teil, für den die Autorin mittels teilnehmender Beobachtung Daten erhoben hat. In der empirischen Umsetzung jedoch finden sich überwiegend Daten aus den geführten leitfadengestützten Interviews. Dass Graf die interviewten Personen nicht mit Pseudonymen versehen und lediglich durchnummeriert hat, erschwert die Lektüre ein wenig, zumal außer dem Geschlecht und dem Alter häufig nicht klar wird, aus welchen Kontexten heraus die befragten Akteure argumentierten. Auch hier fehlen quellenkritische Überlegungen ebenso wie eine konsequente Problematisierung von Performanz auf der einen und Deutung auf der anderen Seite, wie sie etwa der in der Arbeit zitierte niederländische Ethnologe John Helsloot in

seinen Forschungen zu Nikolausbräuchen in den Niederlanden thematisiert hat.

Trotz dieser eingangs festzuhaltenden Kritik ist der von Andrea Graf geschilderte Fall Blomberg ein spannendes Beispiel dafür, in welchen Kontexten Bräuche von welchen Akteuren wie adaptiert und genutzt werden; so etwa die Initiierung des Brauches durch in Blomberg stationierte niederländische Nato-Truppen. Wesentlich interessanter als die ausführliche Rekapitulation des Umzugsweges wären jedoch tatsächlich Fragen nach der Funktion des Brauches gewesen: Allzu beiläufig erwähnt die Autorin, die Nikolausveranstaltungen seien – da Arbeitszeit – bei den Soldaten sehr beliebt gewesen. Auch zu den gemeinnützigen Veranstaltungen der Soldaten hätte man allenfalls gerne mehr gelesen. Mit dem Abzug der niederländischen Truppen Mitte der 1990er Jahre veränderte sich konsequenterweise auch der Brauch, dessen Durchführung in der Folge nicht mehr durch die niederländischen Soldaten, sondern durch einen eigens gegründeten Verein organisiert wurde. Warum die Autorin hier »[f]olkloristische Tendenzen als Voraussetzung für die Vereinsgründung« (S. 86) sieht, bleibt unklar. Zwar zitiert die Autorin Ulrike Bodemanns Überlegungen zum Folklorismus aus den 1980er Jahren, doch finden sich später noch weitere Argumente einer vermeintlichen »Folklorisierung« des Brauches. Auch in ihren abschließenden Überlegungen sieht Graf ihre Arbeit als Beitrag »zur Diskussion des Folklorismus-Problems« (S. 134). Wenn dies also der Schwerpunkt der Arbeit ist, fällt zunächst auf, dass in der Sekundärliteratur wesentliche Autoren der Folklorismusdebatte fehlen (etwa Konrad Köstlin). Zudem – und dies scheint gravierender – arbeitet die Autorin mitunter unkritisch mit einem fachhistorisch überholten und einschlägig kritisierten Konzept. Ganz und gar nicht zustimmen möchte ich der Autorin, wenn sie abschließend formuliert, der Blomberger Sinterklaas-Brauch unterscheide sich »grundsätzlich von allen anderen bekannten Bräuchen in Deutschland« (S. 135); da er von einer »hochgradigen Unwahrscheinlichkeit« (S. 136) geprägt sei, sei er einzigartig. Eine derart zugespitzte Einschätzung bleibt auch deshalb wenig schlüssig, als die Autorin in ihrem knappen Literaturverzeichnis im Grunde keine vergleichbaren Studien herangezogen hat. Analytische Tiefe hätte die Arbeit etwa gewonnen, wenn sie das vorgeschlagene und in Ansätzen skizzierte Konzept von Kulturtransfer konsequent mit der kritisch zu diskutierenden Idee einer »invention of tradition« oder mit der von Hermann Bausinger vorgeschlagenen Definition von Tradition zusammengedacht hätte. Das

spannende empirische Material böte dazu eine Reihe gewinnbringender Lesarten, die sich dann etwa auch mit dem nationalen Gehalt des Brauches als einer als spezifisch niederländisch interpretierten Performanz auseinandersetzen müssten.

Ein letzter Kommentar betrifft das Literaturverzeichnis und einige Formalia: Mir ist nicht klar, warum die niederländische Literatur gesondert aufgeführt ist. Ebenso unklar bleibt, warum sich auf Seite 154 unter der Überschrift »weitere Literatur« noch einige Titel finden, die ebenso gut in das Literaturverzeichnis hätten integriert werden können. Anstelle der ausführlichen Tabelle zu den bearbeiteten Zeitungsartikeln hätte ich mir vielmehr eine breitere Kontextualisierung zu den interviewten Personen sowie methodische detailliertere Ausführungen zum eigenen Vorgehen gewünscht. Der Klappentext wirbt mit geführten »Experteninterviews«, von denen im Text selbst dann keine Rede ist; Ähnliches gilt auch für den im Titel prominenten Begriff der »Integration«, der in der Arbeit selbst dann nicht zur Analyse und Interpretation des Materials herangezogen wird. Diese Inkonsistenzen schmälern etwas die Lust an der Auseinandersetzung mit einem interessanten Fallbeispiel, das sich an aktuelle Forschungsfelder anknüpfen ließe.

Markus Tauschek

Eingelangte Literatur

Ahlbäck, Tore [Hrsg.]: Pilgrimages Today. Based on papers read at the symposium on pilgrimages today held at Åbo, Finland, on 19–21 August 2009. – Åbo: The Donner Inst. for Research in Religious and Cult. History, 2009. – 371 S. – (Scripta Instituti Donneriani Aboensis; 022). Literaturangaben

Alber, Erdmute [Hrsg.]: Verwandtschaft heute. Positionen, Ergebnisse und Perspektiven. – Berlin: Reimer, 2010. – 335 S.

Barkhoff, Jürgen u. Helmut Eberhart [Hrsg.]: Networking across borders and frontiers. Demarcation and connectedness in European culture and society. – Frankfurt a. Main [u.a.]: Lang, 2009. – 264 S.: graf. Darst. – (Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie; 014). Literaturangaben

Baumgärtner, Esther: Lokalität und kulturelle Heterogenität. Selbstverortung und Identität in der multi–ethnischen Stadt. – Bielefeld: transcript–Verl., 2009. – 260 S.: Kt. – (Kultur und soziale Praxis). Literaturverz. S. 239–260. – Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2008 u.d.T.: Baumgärtner, Esther: Einmal Jungbusch – immer Jungbusch, Selbstverortung im multi-ethnischen Stadtraum

Baur, Joachim [Hrsg.]: Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes. – Bielefeld: transcript, 2010. – 287 S. – (Kultur– und Museumsmanagement). Literaturangaben

Belting, Isabella: Mode sprengt Mieder. Silhouettenwechsel. Katalogbuch zur gleichnamigen Ausstellung im Münchner Stadtmuseum München, 22. Januar bis 16. Mai 2010. – München: Hirmer, 2009. – 143 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 142

Bernasconi, Gianenrico, Julia Dilger u. Carsten Lohmann [Hrsg.]: »Pictures in our head«. Fremd– und Eigenbilder in Europa. Katalog zu einer Ausstellung des Museums Europäischer Kulturen – Staatliche Museen zu Berlin. – Berlin: Staatliche Museen zu Berlin [u.a.], 2010. – 72 S.: zahlr. Ill. – (Schriften der Freunde des Museums Europäischer Kulturen; 009) (Schriftenreihe des Förderkreises des Historischen Museums im Marstall von Paderborn Schloß Neuhaus; 003). Literaturverz. S. 69–71. – Zsfassung in engl. Sprache

Bousska, Hans Werner: Versunkene Wiener Arbeitswelten. – Erfurt: Sutton Verlag, 2010. – 127 S.: überw. Ill. – (Arbeitswelten)

Braun, Bernhard u. Leo Andergassen [Hrsg.]: Kunst Beziehung. Festschrift für Gert Ammann zum 65. Geburtstag. – Innsbruck: Wagner, 2008. – 279 S.: zahlr. Ill., Kt., 1 Falttaf. – (Schlern–Schriften; 343). Literaturangaben

Brückner, Wolfgang u.a. [Hrsg.]: Arbeitskreis Bild Druck Papier. Tagungsband Nürnberg 2009; Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2010. – 256 S.: zahlr. Ill. – (Arbeitskreis Bild Druck Papier; 014). Bibliogr. S. [232]–240. – Personalbibliogr. S. [241]–246

Claussen, Susanne: Anschauungssache Religion. Zur musealen Repräsentation religiöser Artefakte. – Bielefeld: Transcript, 2009. – 289 S.: Ill. – (Kultur– und Medientheorie). Literaturverz. S. 271–289

Ellwanger, Karen u.a. [Hrsg.]: Das »letzte Hemd«. Zur Konstruktion von Tod und Geschlecht in der materiellen und visuellen Kultur. – Bielefeld: transcript–Verl., 2010.

– 356 S.: zahlr. Ill. – (KörperKulturen). Literaturangaben

Frank, Michael C. u. Kirsten Mahlke [Hrsg.]: Kultur und Terror. – Bielefeld: Transcript, 2010. – 160 S.– (Zeitschrift für Kulturwissenschaften; 2010, 1)

Frlan, Damodar [Hrsg.]: Idemó na kavu! Pogled zagrebačkih poduzetnika na kulturu konzumiranja kave. Izložba, 8. svibnja – 17. listopada 2010, Etnografski muzej, Zagreb. – 1000 Ex. – Zagreb: Etnografski Muzej, [2010]. – 93 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 92–93

Frlan, Damodar u. Goranka Horjan [Hrsg.]: Stubički obrti kroz povijest. Etnografski muzej, zagreb, 29.01. – 25.04.2010 = Stubica's crafts throughout history. – 50 Ex. – Zagreb: Etnografski Muzej [u.a.], 2010. – 50 S.: zahlr. Ill., Kt. Literaturverz. S. 50. – Text kroat. u. engl.

Gaudlitz, Frank: Casa mare. Erscheint anlässlich des Festivals des Osteuropäischen Films. Die dazugehörige Ausstellung wird gezeigt: FilmFestival Cottbus, Galerie Haus 23, 6. November bis 5. Dezember 2009; Guardini Galerie, Berlin, 8. April bis 13. Juni 2010. Texte von Karl-Markus Gauß und Matthias Flügge. Hrsg. v. Deutschen Kulturforum Östliches Europa, Koordinierung Ostmittel- und Südosteuropa. – Ostfildern: Hatje Cantz, 2009. – 171 S.: überw. Ill. Text dt. und engl.

Giovannini, Andrea: De Tutela Librorum. La conservation des livres et des documents d'archives = Die Erhaltung von Büchern und Archivalien. – Baden: Hier+Jetzt, 2010. – 569 S.

Hansen, Margret: Freundinnen. Freundschaftserfahrungen in weiblichen Biographien/ Hansen, Margret. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 350 S. – (Internationale Hochschulschriften; 532). Literaturverzeichnis S. 342–350. – Zugl.: Hamburg, Univ., Diss, 2008

Harrison, Robert: Gärten. Ein Versuch über das Wesen der Menschen. – 1. Aufl. – München: Hanser, 2010. – 331 S. Literaturverz. S. 309–325. – Einheitssacht.: Gardens. An Essay on the Human Condition <dt.>

Hartung, Olaf: Kleine deutsche Museumsgeschichte. Von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2010. – 167 S. Literaturverz. S. 149–161

Hasse, Jürgen: Unbedachtes Wohnen. Lebensformen an verdeckten Rändern der Gesellschaft. Unter Mitarbeit von Jessica Witan. – Bielefeld: Transcript, 2009. – 251 S.: Ill., graf. Darst. – (Kultur– und Medientheorie). Literaturverz. S. 241–251

Heikkilä, Tuomas: Sankt Henrikslegenden. – Helsingsfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland, 2009. – 336 S. – (Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland; 720). Aus dem Finn. übers. – Literaturverz. S. 309 – 323

Heppeler, Christof u.a. [Red.]: Ross-Kultur. Geschichte vom Pferd. Begleitheft zur Ausstellung vom 9. Mai bis 31. Oktober 2010, Freilichtmuseum Neuhausen ob Eck. – Altenriet: Wager, 2010. – 112 S.: zahlr. Ill., graf. Darst. – (Kleine Schriften/Freilichtmuseum Neuhausen ob Eck; 28). Literaturverz. S. 109–110

Hess, Daniel u. Dagmar Hirschfelder: Renaissance – Barock – Aufklärung. Kunst und Kultur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. – Nürnberg: Verl. des Germanischen Nationalmuseums, 2010. – 563 S.: zahlr. Ill. – (Die Schausammlungen des Germanischen Nationalmuseums; 003). Literaturverz. S. 485–535

Hess, Sabine, Jana Binder u. Johannes Moser [Hrsg.]: No integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa. – Bielefeld: transcript–Verl., 2009. – 242 S.: Ill. – (Kultur und soziale Praxis). Literaturangaben

Heydenreuter, Reinhard, Wolfgang, Pledl u. Konrad Ackermann: Vom Abbrändler zum Zentgraf. Wörterbuch zur Landesgeschichte und Heimatforschung in Bayern. – München: Volk, 2009. – 239 S. Literaturverz. S. [237]–239

Hirschfelder, Gunther u. Angelika Ploeger [Hrsg.]: Purer Genuss? Wasser als Getränk, Ware und Kulturgut. – Frankfurt/Main [u.a.]: Campus–Verl., 2009. – 295 S.: Ill., graf. Darst. Literaturangaben

Hompesch, Laura, Martin Jonas, Judith Punz u. Anna Stoffregen [Hrsg.]: Aus dem Tagungskoffer. Reflexionen einer Studierendentagung. – Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, 2009. – 92 S. – (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien; 033). Literaturangaben

Hugger, Paul [Hrsg.]: Welten aus Fels und Eis. Alpine Fotografie in der Schweiz. Geschichte und Gegenwart/Hugger, Paul [Hrsg.]. – Zürich: Verl. Neue Zürcher Zeitung, 2009. – 347 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben

Johler, Reinhard u. Felicia Sparacio [Hrsg.]: Abfahren. Ankommen. Boschler sein. Lebensgeschichten aus der Arbeitswelt. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2010. – 372 S.

Kania, Katrin: Kleidung im Mittelalter. Materialien – Konstruktion – Nähtechnik. Ein Handbuch. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2010. – 529 S.: Ill. Literaturverz. S. 512–529. – Zugl.: Bamberg, Univ., Diss., 2008

Karin Leitner–Ruhe u.a.: Restitutionsbericht 1999–2010. – Graz: Universalmuseum Joanneum, 2010. – 223 S.

Klenke, Nicole: Zum Alltag der Apothekergehilfen vom 18. bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Mit einem Geleitwort von Christoph Friedrich. – Stuttgart: Wiss. Verl.–Ges., 2009. – XV, 501 S.: Ill. – (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie; 92). Quellen– u. Literaturverzeichnis S. [447]–485. – Zugl.: Marburg, Univ., Diss, 2009

Kluge, Arnd: Die Zünfte. – Stuttgart: Steiner, 2009. – 522 S. – (Geschichte). Literaturverzeichnis S. [467]–503

Köhler, Hannelore: 225 Jahre Lutherische Stadtkirche, 1783–2008. – 2. Aufl. – Wien: Evangelische Pfarrgemeinde A. B., 2009. – [36] S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 35–36

Küchle, Tanja Alexandra: Erlebnisraum Festival. Ethnografische Erkundungen auf dem Southside Festival in Neuhausen ob Eck. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2010. – 233 [6] S.: Ill., graf. Darst., Fragebogen – (Studien & Materialien des Ludwig–Uhland–Instituts; 040). Literaturverz. S. 215–223. – Zugl.: Tübingen, Univ., Magisterarb., 2009

Lang, Bianca, Tina Schraml u. Lena Elster: Der Minirock: die Revolution, die Macher, die Ikonen. – Hamburg: edel, 2009. – 176 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 172

Lauter, Marlene u.a. [Red.]: Ornament verbindet. Zwei Sammlungen im Dialog. Ein visuelles Experiment. Katalog zur gleichnamigen Doppelausstellung im Mainfränkischen Museum Würzburg und im Museum im Kulturspeicher Würzburg, 6. März bis 9. Mai 2010. – Würzburg: Stadt Würzburg, 2010. – 127 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 124–125

Lauterbach, Burkhart [Hrsg.]: Auf den Spuren der Touristen. Perspektiven auf ein bedeutsames Handlungsfeld. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. – 199 S.: graf. Darst. – (Kulturtransfer; 006). Literaturangaben

Lozoviuk, Petr [Hrsg.]: Grenzgebiet als Forschungsfeld. Aspekte der ethnografischen und kulturhistorischen Erforschung des Grenzlandes. – Leipzig: Leipziger Univ.–Verl.,

2009. – 286 S.: Ill., Kt. – (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde; 29). Literaturangaben

Mackinger, Gunter u. Harald Waitzbauer: Wald–, Feld– und Industriebahnen im Land Salzburg. – Salzburg: Salzburger Freilichtmuseum, 2010. – 52 S.: zahlr. Ill. – (Veröffentlichungen des Salzburger Freilichtmuseums; 017). Literaturverz. S. 52

Malacka, Emil [Zsgestellt]: Národopisné materiály v českých kulturně–historických časopisech 2. poloviny 19. století. Anotovaná bibliografie. – Brno: Masarykova univerzita, 2009. – 223 S.: Ill. – (Etnologické materiály; 1)

Mandl, Franz u. Harald Stadler [Hrsg.]: Alltag und Kult. Archäologie in den Alpen. – Haus i. E.: ANISA, 2010. – 272 S.: zahlr. Ill, graf. Darst., Kt. – (Forschungsberichte der ANISA; 003) (Nearchos: 19). Literaturangaben

Markauskaitė, Neringa u. Sigita Maslauskaitė: Šventojo Kazimiero gerbimas Lietuvoje. – 1000 Ex. – Vilnius: Lietuvos Nacionalinis Muziejus, 2009. – 559 S.: überw. Ill. Literaturverz. S. 540–549

Maslauskaitė, Sigita: Šventojo Kazimiero atvaizdo istorija XVI–XVIII a. – 700 Ex. – Vilnius: Lietuvos Nacionalinis Muziejus, 2010. – 299 S.: Ill. Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 273–286

Mohr, Klaus: Religiöse Andenken aus dem Sudetenland. Kulturbrief der Sudentendeutschen Landsmannschaft. (Begleitheft zur Ausstellung der Sudentendeutschen Stiftung und des Sudentendeutschen Instituts 20. April bis 28. Oktober 2010). – München: Sudetendt. Landsmannschaft, Bundesverb., 2010. – 40 S. – (Kulturbrief der Sudetendeutschen Landsmannschaft; 2010, 2)

Mohrmann, Ruth E.: Alternative Spiritualität heute. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2010. – 160 S. – (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland; 114)

Moosmüller, Alois [Hrsg.]: Konzepte kultureller Differenz. Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 269 S. – (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation; 22). Literaturangaben

Mühlestein, Helene: Hausfrau, Mutter, Gattin. Geschlechterkonstituierung in Schweizer Ratgeberliteratur, 1945 – 1970/Mühlestein, Helene. – Zürich: Chronos, 2009. – 166 S.: Ill. – (Populäre Literaturen und Medien; 3). Literaturverz. S. 153–163

Oberhofer, Andreas: Der Andere Hofer. Der Mensch hinter dem Mythos. – Innsbruck: Wagner, 2009. – 424 S.: zahlr. Ill., graf. Darst., Kt. – (Schlern–Schriften, 347). Quellen– u. Literaturverzeichnis S. 403–416

Ortlepp, Anke, Christoph, Ribbat [Hrsg.]: Mit den Dingen leben. Zur Geschichte der Alltagsgegenstände. – Stuttgart: Steiner, 2010. – 339 S.: Ill. – (Transatlantische historische Studien; 39). Literaturangaben

Paul Rösch u. Konrad Köstlin [Hrsg.]: Andreas Hofer. Ein Tourismusheld?! – Un eroe del turismo?! Beiträge zur Tagung »Andreas Hofer – ein Tourismusheld?« auf Schloss Trauttmansdorff am 5. und 6. September 2008; dieser Tagungsband und die Tagung »Andreas Hofer – ein Tourismusheld?« sind die Grundlage für die Sonderausstellung »Der mit dem Bart ... – L'Andreas Hofer del turismo«, die vom 3. April bis zum 15. November 2009 in der Remise von Schloss Trauttmansdorff gezeigt wurde. – Innsbruck [u.a.]: StudienVerlag, 2009. – 702 S.: Ill. – (Tourism & Museum; 3). Literaturangaben. – Text dt. und ital.

Prima Esposizione Provinciale Istriana. Prva Istrska Pokrajinska Razstava – 100 let = Prima Esposizione Provinciale Istriana – 100 anni. Prva Istarska Pokrajinska Izlozba

– 100 godina = Erste Istrianische Landesausstellung – 100 Jahre = dokumentarni film in katalog fotografij = documentario e rassegna fotografica = dokumentarni film in katalog fotografija = Dokumentarfilm und Fotokatalog. – Koper: Histria Eds., 2010

Redlin, Jane: Säkulare Totenrituale. Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 285 S.: Ill. Literaturverz. S. 250–266. – Zugl.: Berlin, Humboldt.–Univ., Diss., 2008 u.d.T.: Redlin, Jane: Nationale Totenehrung und säkulare Bestattung in der DDR

Richers, Julia: Jüdisches Budapest. Kulturelle Topographien einer Stadtgemeinde im 19. Jahrhundert. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2009. – 424 S.: Ill. Quellen– u. Literaturverzeichnis S. [349]–389. – Zugl.: Basel, Univ., Diss., 2005

Ries, Markus u.v.a.: Uffert. 500 Jahre Auffahrtsumritt Beromünster. – Beromünster: Haus zum Dolder, 2009. – 64 S.: zahlr. Ill., Kt. Literaturverz. S. 62–63

Rieskamp, Nicole: Bestatter. Aufgabenbereiche im 20. und 21. Jahrhundert. – Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009. – 131 S. Literaturverz. S. 126–130

Roeber, Urs u. Uta Bernsmeier: Manieren. Geschichten von Anstand und Sitte aus sieben Jahrhunderten. Diese Publikation erscheint anlässlich der Ausstellung »Manieren – Geschichten von Anstand und Sitte aus Sieben Jahrhunderten«, Focke–Museum, Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, 29. November 2009 bis 30. Mai 2010. Mit Beiträgen von Asfa–Wossen Asserate u.a. – Berlin [u.a.]: Ed. Braus, [2009]. – 207 S.: zahlr. Ill. Literaturverz. S. 202–205

Roth, Klaus [Hrsg.]: Feste, Feiern, Rituale im östlichen Europa . Studien zur sozialistischen und postsozialistischen Festkultur. – Zürich [u.a.]: LIT–Verl., 2008. – 370 S.: Ill. – (Freiburger Sozialanthropologische Studien; 21). Literaturangaben. – Beitr. überw. dt., teilw. engl.

Scheffler, Ute: Chic im Osten. Mode in der DDR. – Leipzig: BuchVerlag für die Frau GmbH, 2010. – 176 S.: zahlr. Ill. Literaturangaben

Schmid–Egger, Christine [Bearb.]: Die Heimatsammlungen der Sudeten– und Ostdeutschen in Bayern. Ein Führer zu 86 Heimatsammlungen mit 182 Abbildungen und Einzelkarten. – München: Landesstelle für die Nichtstaatlichen Museen in Bayern, 2009. – 127 S.

Schmoll, Friedemann: Die Vermessung der Kultur. Der »Atlas der deutschen Volkskunde« und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928 – 1980. – Stuttgart: Steiner, 2009. – 331 S. – (Studien zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 5). Literaturverz. S. 294–326

Schultheis, Franz, Berthold Vogel, Michael Gemperle [Hrsg.]: Ein halbes Leben. Biografische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch. – Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2010. – 759 S. (Beiträge: Gilles Reckinger u. Diana Reiners, Lagerarbeiterin: »Jetzt zählt nur mehr das Stück, der Mensch nicht mehr«. 21–35; Michael Gemperle, Buchhändlerin: »Zu einem Konzern zu gehören, spricht gegen die Buchhändler–Seele. 37–53; Constantin Wagner, Zimmermann: „Es gibt keine andere Wahl. Sonst müsst` ich hier abschließen. 55–68; Ove Sutter, Biobäuerin: „Für mich war und ist das die normale und konventionelle Landwirtschaft«. 71–81; Philipp Ramos Lobato, Berarbeiter: »Bis zum bitteren Ende«. 83–92; Michael Hofmann u. Silke Röbenack, »Man kann nicht mehr in Ruhe arbeiten« – der Wandel der Arbeitswelt in einem ostdeutschen Industriebetrieb. 95–136; Natalie Grimm, Kfz–Mechaniker: »Wir Älteren

haben bessere Zeiten miterlebt«. 139–155; Peter Streckeisen, Arbeiterin: »Die machen uns systematisch kaputt«. 157–168; Alessandro Pelizzari, Konkurrenz und Solidarität auf der Baustelle. 171–192; Kathrin Englert u. Kathrin Schrader, Sexarbeiterin: »Preise sollen Preise sein«. 195–208; Jörg Flecker, Software-Entwickler: »Das ist sehr deprimierend für die Leute, die haben nichts zu tun«. 211–223; Anne Mühlhäußer u. Franz Schultheis, Apothekerin: »Diese Wertschätzung, die ist einfach nicht mehr da«. 225–237; Gilles Reckinger, LKW-Fahrer: »Alles was sich irgendwie nicht ausgeht, das lastet auf den Schultern des Fahrers«. 239–251; Diana Reiners, Reinigungskraft: »Im Vergleich zu dem, was ich unten alles getan habe, ist das wirklich nicht schwer hier«. 253–263; Ove Sutter, Postbeamter: »Fast ein jeder bei uns sagt vor der Nachtschicht: ›Halb fünf muss es werden in der Frühe‹«. 265–275; Kristina Schulz, Beamter: »Man hat schon das Gefühl, dass es eine komische Zeit ist«. 277–290; Elisabeth Timm, Andrea Lange-Vester u. Christel Teiwes-Kügler, Neue Kräfteverhältnisse: Erziehung zwischen Bildungsauftrag, ökonomischem Druck und bürokratischer Reglementierung. 293–394; Pascal Jurt, Musikerin: »Ich habe zwei Jahre nur von der Band gelebt«. 397–411; Philipp Staab, Saisonarbeiter in der Weinlese: »... erstens ist es Beschäftigung und zweitens soll auch was rüber kommen dabei«. 413–423; Annett Gröschner, Lokführer: »Sonst hätte man seine Arbeit verloren«. 425–436; Thomas Eberle, Bäckereiunternehmer: »Der Nischenplayer wird überleben«. 439–451; Peer Rosenthal u. Margareta Steinrücke, Betriebsrätin: »Als ich angefangen habe, haben wir nicht von Dienstleistung oder Service gesprochen. [...]«. 453–465; Erwin Single, Fachanwalt: »Früher gab es zumindest die gemeinsame Überzeugung, dass die Rechtsnorm für alle, wenn auch nicht in gleicher, so doch in ähnlicher Art und Weise gilt und dass man sich daran auch hält«. 467–480; Ueli Mäder, Friseurin: »Ich muss immer schauen, dass die nicht zu viel arbeiten«. 483–489; Johannes Gruber, Grafikerin: »Weil ich überhaupt keinen Halt hatte, habe ich mir selbst einen gemacht«. 491–504; Ulf Wuggenig, Künstlerin: »Ich kann sagen: Nächstes Jahr ist okay. Mehr kann ich nicht sagen«. 507–520; Constantin Wagner, Verwaltungsangestellte: »Krank und behindert zu sein in dieser Gesellschaft ist schlecht«. 523–537; Carsten Keller und Olaf Groh-Samberg, Produktionshelfer: »An so einen Punkt bin ich gekommen. Ja, ein Mensch wie ich!« 539–547; George Waardenburg, Fotolithograf: »Ich bin zuständig für die Bildbearbeitung von drei Tageszeitungen, wie ein Zigeuner«. 549–564; Margareta Steinrücke u. Peer Rosenthal, Betriebsärztin: »Diejenigen, die Arbeit haben, sind überlastet und gehen daran zugrunde und die andere Hälfte steht auf der Straße und hat keine«. 567–578; Diana Reiners u. Gilles Reckinger, Arbeitsmarkt-Service-Berater: »Jetzt sind wir Dienstleister. Jetzt brauchen wir natürlich Ziele«. 581–595; Rolf-Dieter Hepp u. Sabine Kergel, Sozialarbeiterin: »Ich habe große Bauchschmerzen, weil ich den großen Hilfebedarf sehe«. 597–606; Peter Streckeisen, Forschungslaborant: »Das ist wirklich reiner Fabrikbetrieb«. 609–620; Tatjana Freytag, Mediengestalter: »... da war noch richtig Produktion, da konnte man noch richtig was sehen...«. 623–635; Wolfgang Pauls, Vermessungsingenieur: »Da habe ich schlaflose Nächte...«. 637–644; Franz Schultheis, MitarbeiterInnenvertreterin: »... die Bodenhaftung verloren...«. 647–663; Ullrich Bauer u. Uwe Bittlingmayer, »Ja, das kostet aber Geld«. Der Umbau und die Neuordnung des Gesundheitssektors«. 665–730; Franz Schultheis, Berthold Vogel u. Michael Gemperle, Rückblicke – Zwischenbilanzen – Ausblicke. 731–751)

Simon, Michael u.a. [Hrsg.]: Bilder. Bücher. Bytes. Zur Medialität des Alltags. 36. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Mainz vom 23. bis 26. September 2007. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 586 S.: Ill., graf. Darst. – (Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde; 003). Literaturangaben

Sörries, Reiner: Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs. – Kevelaer: Buthon & Bercker, 2009. – 331 S.: Ill. Literaturverz. S. 316–330

Springer, Tobias, Martin Baumeister u. Kathrin Vogelsang: Führer durch die Schausammlung Vor– und Frühgeschichte des Germanischen Nationalmuseums. – Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, 2010. – 70 S.: zahlr. Ill.

Steirisches Heimatwerk [Hrsg.]: Froschgoscherl und Kittlblech. Die Arbeitsblätter der Frauentrachten im Steirischen Heimatwerk. – Graz: Volkskultur Steiermark GmbH, 2010. – 176 S.

Szabo, Sacha [Hrsg.]: Kultur des Vergnügens. Kirmes und Freizeitparks – Schausteller und Fahrgeschäfte; Facetten nicht-alltäglicher Orte. – Bielefeld: Transcript, 2009. – 331 S.: Ill. – (Kultur– und Medientheorie). Literaturangaben

Trummer, Manuel: Pizza, Döner, McKropolis. Entwicklungen, Erscheinungsformen und Wertewandel internationaler Gastronomie: am Beispiel der Stadt Regensburg. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 152 S.: Ill., graf. Darst. – (Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichende Kulturwissenschaften; 019). Literaturverz. S. 141–152. – Zugl.: Regensburg, Univ., Magisterarbeit, 2004

Tschernokoshewa, Elka u. Udo Mischek [Hrsg.]: Beziehungsgeflecht Minderheit. Zum Paradigmenwechsel in der Kulturforschung/Ethnologie Europas. – Münster [u.a.]: Waxmann, 2009. – 148 S.: Ill. – (Hybride Welten; Bd. 4). Literaturangaben

Tschui, Teresa: Wie solche Figur zeiget. Der schweizerische Volkskalender als Bildmedium vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Bremen: Edition Lumière, 2009. – 404 S.: zahlr. Ill., graf. Darst. – (Presse und Geschichte – Neue Beiträge; 40). Literaturverz. S. 367–395. – Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 2007

Tschumi–Häfliger, Hedy u. Helene Büchler–Mattmann: merk-würdig. Objekte erzählen Geschichten. – Beromünster: Haus zum Dolder, 2010. – 72 S.: zahlr. Ill. – (Kostbarkeiten aus dem Dolderhaus in Beromünster; 011). Literaturangaben

Vladimír Scheufler (1922–1995). Strážnice: Národní ústav lidové kultury, 2009. – 51 S.: Ill. – (Bibliografická príloha Národopisné revue; 23)

Wagner, Bernd: Fürstenhof und Bürgergesellschaft. Zur Entstehung, Entwicklung und Legitimation von Kulturpolitik. – Essen: Klartext–Verl., 2009. – 500 S. – (Edition Umbruch; 24). Literaturverz. S. [455]–499

Warneken, Bernd Jürgen: Populare Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Hrsg. von Thomas Fliege u.a. Mit einer Nachbemerkung von Stefan Beck. – Köln [u.a.]: Böhlau, 2010. – 286 S.: Ill. Literaturangaben

Warneken, Bernd Jürgen: Schubart. Der unbürgerliche Bürger. – 1. – 6. Tsd. – Frankfurt am Main: Eichborn–Verl., 2009. – 415 S.: Ill., Notenbeisp. – (Die andere Bibliothek; 294). Literaturverz. S. 404–414

Wehr, Laura: Alltagszeiten der Kinder. Die Zeitpraxis von Kindern im Kontext generationaler Ordnungen. – Weinheim [u.a.]: Juventa–Verl., 2009. – 296 S.: Ill. – (Kindheiten: Neue Folge). Literaturverz. S. 265–296. – Zugl.: Basel, Univ., Diss., 2008 u.d.T.: Kind sein, Zeit haben?

Werle, Simone: Fashionista. Die Stilikonen eines Jahrhunderts. – München [u.a.]: Prestel, 2009. – 173 S.: zahlr. Ill.

Zühlcke, Sabine [Red.]: Westerwälder Gebrauchsgeschirr von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1960er Jahre. 1. Band: Texte und Firmenverzeichnis. 2. Band: Kataloge der Gefäße und Nachdrucke ausgewählter Warenverzeichnisse. – Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums, 2008. – Zusammen 801 S. überw. Ill. – Literaturangaben

Internationale Zeitschriftenschau

Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. 2010: Martin Scharfe: Das Luisenburg–Felsenkreuz von 1815. Andeutungen und Deutungsversuche zu einer kulturellen Pathosformel. 13–25; Jürgen Schmid: Das Auge des Bauern. Das private Fotoatelier der Allgäuer Dorffotografin Auguste Städele zu Beginn des 20. Jahrhunderts. 27–49; Berno Heymer: Johann Wolfgang Baumgartner und die Augsburger Hinterglasmalerei des 18. Jahrhunderts. 51–61; Christoph Daxelmüller: Jüdisches Wallfahren. 63–74; Martin Gaži, Markéta Holubová, Jan Hrdina, Zdeňka Prokopová: Die tschechische Wallfahrtsforschung. Ein Überblick vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts. Mit einer Auswahlbibliografie. 75–103; Stefan Samerski: Die Landespatrone der böhmischen Länder. Funktionswandel religiöser Erinnerungsfiguren seit dem Mittelalter. 105–113; Christoph Pinzl: Böhmen, Bayern und der Hopfen. Spuren der Geschichte eines Beziehungsgeflechtes. 115–125; Petr. Lozoviuk: Angst und Grenze. Zur Metamorphose einer Diskurslandschaft. 127–140; Helmut Groschwitz: Authentizität, Unterhaltung, Sicherheit. Zum Umgang mit Geschichte in Living History und Reenactment. 141–155; Buchbesprechungen: 157–320.

Fotogeschichte. 30. Jahrgang, 2010, Heft 116: Zum Thema Fotobücher im 20. Jahrhundert bringt diese Ausgabe folgende Beiträge: Ulrich Keller: Die posttraumatische Kamera. Amerikanische Kriegsfotobücher von Gettysburg bis Vietnam. 7–22; Sandra Oster: Das Gesicht des Krieges. Der Erste Weltkrieg im Foto–Text–Buch der Weimarer Republik. 23–32; Eric Lutz: Auf der Suche nach Amerika. Ein Fotobuch–Projekt von Rudolf Schindler. 33–44; Franziska Schmidt: »Das deutsche Volksgesicht«. Die Fotobücher von Erna Lendvai–Dicksen zwischen 1931 und 1944. 45–58; Hanna Koch: »Sprechende Bücher« Paul Wolff, Walker Evans: Fotobildbände der 1930er Jahre. 59–68; Hans Dickel: Fotografie im Künstlerbuch. Beobachtungen zur Intermedialität seit 1960. 69–76. Heft 117: Eine kurze Geschichte der Fotografie. Teil 2: Deutschland, Österreich, Schweiz 1939–1970

Historische Anthropologie. 18. Jahrgang, 2010, Heft 2. Zum Thema »Visuelle Geschichte« folgende Aufsätze: Sally Price: Silences in the Museum. Reflections on the European Exotic. 176–190; Isabel Richter: Visual History als *eine* Geschichte des Todes. Fotografische Totenporträts im 19. Jahrhundert. 191–219; Thomas Thiemeyer: Grenzpfähle der Tabuzone. Vom schwierigen Umgang mit Krieg, Gewalt und toten Körpern im

Museum. 220–231; Ulrike Weckel: (Ohn)mächtige Wut auf die Täter. Männliches und weibliches KZ–Personal vor den Kameras allierter Befreier. 232–246; Roland Cvetkovski: Modalitäten des Ausstellens. Musealisierungskultur in Frankreich, 1830–1860. 247–274.

Schweizer Volkskunde. 100. Jahrgang, 2010, Heft 3. Zum Thema Digitale Kulturen schreiben die Autoren dieser Ausgabe u. a. über das Computerspiel »World of Warcraft« und die Kommunikationsplattform »facebook«. Vorgestellt wird das Ausstellungsprojekt »HOME. Willkommen im digitalen Leben« des Stapferhauses mit dem Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie an der Universität Basel. Und schließlich liefert Konrad Kuhn einen Beitrag zum Phänomen Halloween und dessen Verortung zwischen »Gegenwartsbrauch und Marketing«.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde. 106. Jahrgang, 2010, Heft 1: Alltagsglück. Populäre Befindlichkeiten, Sinnkonstrukte und Praktiken. Festgabe für Ueli Gyr. Hrsg. von Ingrid Tomkowiak und Gabriela Muri. – Beiträge: Gabriela Muri: Über Grenzen gehen und zum Eigenen finden. Ueli Gyr zum 65. Geburtstag. Mit einem Verzeichnis seiner Schriften 1973–2010. 1–25; Martin Scharfe: Erdbeeren im Winter. Die kulturelle Bedeutung des Unerwarteten und des Staunens, aufgezeigt an den Metamorphosen eines alten Wunschmotivs. 29–46; Walter Leimgruber: Überglückt. Wohin man blickt, nur Glück. 47–54; Hermann Bausinger: Scrabbleglück. 57–66; Regina Bendix: Die unerträgliche Schwierigkeit des (Glücklich)Seins: Kleine Freuden akademischen Lebens. 67–78; Kaspar Maase: Freude an den schönen Dingen. Ästhetische Erfahrung als Alltagsglück? 81–90; Johannes Moser/Simone Egger: Vom Glück, eine schöne Stadt zu sein. Zur Ästhetik von Elbflorenz und Isarathen. 91–104; Silke Göttsch–Elten: Kochen als Medienereignis – Kochbücher, Kochshows und der Alltag. 107–118; Ingrid Tomkowiak: »Depp Daily Dose«. Vom Glück der Johnny–Depp–Fans mit ihrem Star. 119–134; Bernd Jürgen Warneken: Momente gelingender Urbanität. Über Konflikt und Kontakt im öffentlichen Raum. 135–145; Alfred Messerli: Das Glück ist anderswo: autobiografische Reiseberichte von Schweizer Söldnern im Königreich beider Sizilien zwischen 1832 und 1861. 149–163; Paul Hugger/Christian Heilmann: Grauer Fabrikalltag und mystisches Entzücken. Aus dem Tagebuch einer jungen Frau zur Zeit des Ersten Weltkriegs. 165–186; Rolf Lindner: Freie Auswahl. 189–194; Hans–Ulrich Schlumpf: Angst vorm Fliegen. Ein Erfahrungsbericht. 195–202.

Zeitschrift für Volkskunde. 106. Jahrgang, 2010, Heft 1. Beiträge: Regina Bendix, Margret Kraul, Catharina Keßler, Michaela Nietert und Katja Koch: Fenster in die Schulkultur: Organisation und Gestaltung ritueller Übergänge. 1–21; Regina Römhild: Prekarität und Kreativität in Europa. Die soziale Erosion des Nationalstaats und die Mobilisierung sozialer Praxis in der Perspektive einer politischen Anthropologie. 23–44; Sonja Windmüller: Faszination Rhythmus. Überlegungen zu einem Forschungsprogramm. 45–65; Nachruf auf Utz Jeggle von Rolf Lindner: 67–69.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Christoph Daxelmüller
Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/
Volkskunde
Universität Würzburg
Ab Hubland
D-97070 Würzburg

Dr.in Naomi Feuchtwanger-Sarig
Goldstein-Goren Diaspora Research
Center
Tel Aviv University
IL-69978 Israel
nsarig@post.tau.ac.il

Dr.in Ingeborg Geyer
Österreichische Akademie
der Wissenschaften
Institut für Österreichische
Dialekt- und Namenlexika
Wohllebengasse 12–14
A-1040 Wien
ingeborg.geyer@oeaw.ac.at

Dr.in Michaela Haibl
Vogelmauer 19
D-86952 Augsburg
michaela.haibl@univie.ac.at

Univ.-Doz. Dr. Klaus Hödl
Centrum für Jüdische Studien
Attemsgasse 8
A-8010 Graz
klaus.hoedl@uni-graz.at

Dr. Peter Hörz
Institut für Kulturanthropologie/
Europäische Ethnologie
Universität Göttingen
Friedländer Weg 2
D-30085 Göttingen
phoerz@uni-goettingen.de

Mag.a Birgit Johler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15–19
A-1080 Wien
birgit.johler@volkskundemuseum.at

PD Dr.in Martha Keil
Institut für jüdische Geschichte
Österreichs
Dr. Karl Renner-Promenade 22
A-3100 St. Pölten
martha.keil@injoest.ac.at

Dr. Ing. Ulrich Knufinke M. A.
Nordstraße 17
D-38106 Braunschweig
u.knufinke@gmx.de

Mag. Max Leimstättner
Institut für Kulturanthropologie
und Europäische Ethnologie
Universität Frankfurt
Grüneburgplatz 1
D-60323 Frankfurt am Main
leimstaettner@em.uni-frankfurt.de

Dr. Stefan Litt
Richard Koebner Minerva Center
for German History
Hebrew University of Jerusalem
Mount Scopus
IL-Jerusalem 91905
littst@gmail.com

Dr.in Christina Niem
Deutsches Institut
Abt. Kulturanthropologie/Volkskunde
D-55099 Mainz
cniem@uni-mainz.de

Dr. Herbert Nikitsch
Institut für Europäische Ethnologie
Universität Wien
Hanuschgasse 3
A-1010 Wien
herbert.nikitsch@univie.ac.at

Dr.in Veronika Plöckinger-Walenta
Maxingstraße 58/5
A-1130 Wien
veronika.ploeckinger@a1.net

Mag.a Magdalena Puchberger
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15–19
A-1080 Wien
magdalena.puchberger@
volkskundemuseum.at

HRin Dr.in Margot Schindler
Österreichisches Museum für Volkskunde
Laudongasse 15-19
A-1080 Wien
margot.schindler@volkskundemuseum.at

Prof. Dr. Joachim Schlör
Department of History
School of Humanities
University of Southampton
GB-Southampton S017 1BJ
j.schloer@soton.ac.uk

Dr. Thomas Schneider
Deutsches Institut
Abt. Kulturanthropologie/Volkskunde
D-55099 Mainz
tjas@uni-mainz.de

Samuel J. Spinner
Department of Germanic Languages
Columbia University
2960 Broadway
New York, NY 10027-6902
sjs2107@columbia.edu

Dr.in Barbara Staudinger
Institut für jüdische Geschichte
Österreichs
Dr. Karl Renner-Promenade 22
A-3100 St. Pölten
barbara.staudinger@injoest.ac.at

Prof. Dr. Markus Tauschek
Seminar für Europäische Ethnologie/
Volkskunde
Universität Kiel
Olshausenstrasse 40
D-24098 Kiel
tauschek@volkskunde.uni-kiel.de

Prof. Dr. Bernhard Tschofen
Ludwig-Uhland-Institut für Empirische
Kulturwissenschaft
Burgsteige 11 (Schloss)
D-72070 Tübingen
bernhard.tschofen@uni-tuebingen.de

Dr. Johann Verhovsek
Institut für Volkskunde
und Kulturanthropologie
Universität Graz
Attemsgasse 25/I
A-8010 Graz
johann.verhovsek@uni-graz.at

Mag.a Magda Veselská
Jüdisches Musem Prag
U Staré školy 1
CZ–11000 Prag 1
magda.veselska@jewishmuseum.cz

Univ.-Ass. Dr. Jens Wietschorke M.A.
Institut für Europäische Ethnologie
Universität Wien
Hanuschgasse 3
A-1010 Wien
jens.wietschorke@univie.ac.at