



## Ist das Brauch oder kann das weg?

Beiträge zur Ritual- und Brauchforschung

Universität Augsburg  
Europäische Ethnologie/Volkskunde



## HerausgeberInnen

Prof. Dr. Günther Kronenbitter; Katja Boser M.A.

## Redaktion

Dr. Ina Hagen-Jeske; Birte Bambusch-Groetzki M.A.; Katja Boser M.A.;  
Susanne Deuter M.A.

## Layout

Linda Rößler

## Titelbild

Katja Boser

## Anschrift der Redaktion

Universität Augsburg  
Europäische Ethnologie/Volkskunde  
Universitätsstraße 10  
86159 Augsburg  
Tel.: 0821/598-5482 – Fax: 0821/598-5501  
E-mail: avn@philhist.uni-augsburg.de

## Die Augsburger Europäische Ethnologie/Volkskunde im Internet

**Homepage:** <https://www.uni-augsburg.de/de/fakultaet/philhist/professuren/kunst-und-kulturgeschichte/europaische-ethnologie-volkskunde/>

**Facebook:** <https://www.facebook.com/Europ%C3%A4ische-EthnologieVolkskunde-Uni-Augsburg-1622319891366304/?fref=ts>

**Instagram:** <https://www.instagram.com/euro.ethno.aux/>

## Druck

Verlag T. Lindemann – Stiftstraße 49 – 63075 Offenbach  
ISSN 0948-4299

Die Augsburger Volkskundlichen Nachrichten erscheinen im Selbstverlag. Für unverlangt eingesandte Manuskripte und Datenträger sowie Fotos übernehmen die Redaktion bzw. der Herausgeber keinerlei Haftung. Die Zustimmung zum Abdruck wird vorausgesetzt. Eine Haftung für die Richtigkeit der Veröffentlichungen kann trotz sorgfältiger Prüfung der Redaktion des Herausgebers nicht übernommen werden. Die gewerbliche Nutzung ist nur mit schriftlicher Genehmigung des Herausgebers zulässig. Das Urheberrecht für veröffentlichte Manuskripte liegt ausschließlich beim Herausgeber. Nachdruck sowie Vervielfältigung, auch auszugsweise, oder sonstige Verwertung von Texten nur mit schriftlicher Genehmigung des Herausgebers. Namentlich gekennzeichnete Texte geben nicht in jedem Fall die Meinung des Herausgebers oder der Redaktion wieder.

---

<b>Vorwort</b>	5
<b>Interview</b> mit Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel	6
<b>Aufsätze</b>	
<b>Der Mai ist gekommen...</b> Rituale des Junggesellenvereins Körrenzig <i>Andrea Graf</i>	8
<b>Feldforschung unter Schäfflern.</b> Eine Methodenreflexion <i>Katja Boser</i>	43
<b>Man lebt halt eine Gemeinschaft, ja wie man sie erleben möchte.</b> Das Frundsbergfest als gemeinschaftsstiftendes Event <i>Sophie Flickschuh</i>	74
<b>Heiratsrituale der römischen Antike – reine Frauensache?</b> Die Rolle der Frau im Prozess der Partnerwahl und Eheschließung <i>Marie-Claire Timmermann</i>	137

## **Facetten der Trauer- und Erinnerungsrituale im Spiegel gegenwärtiger Ratgeberliteratur**

*Sarah Baum*

168

### **Essays**

#### **I get high with a little help of my friends.**

Von Partymuffeln und Partyhelden

*Svenja Hirner*

207

#### **Rituale und Bräuche in der Kunst**

*Verena Kandler*

212

## Liebe Leserinnen, liebe Leser,

Sie halten die 50. Ausgabe der Augsburger Volkskundlichen Nachrichten in den Händen. Dieses Heft markiert in der Geschichte der AVN ein besonderes Jubiläum, mit dem zugleich ein neuer Weg in die Zukunft eingeschlagen wird. Über die Entstehung und Entwicklung der AVN erfahren Sie mehr im Interview mit Initiatorin und Universitätspräsidentin Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel.

Jubiläen wie dieses können schon beinahe als ritualisiertes Element des kulturellen wie sozialen Lebens gelten. Die Unterbrechungen sorgen dafür, dass der sonst so rhythmisierte Alltag in seiner Struktur bestätigt wird. Im Sinne Victor Turners zeigt sich darin eine Bejahung des Alltags.

Bräuche und Rituale begleiten den Jahresverlauf, strukturieren das Leben und somit auch unseren Alltag mit. Sie sind wichtige Begleiter, die auch in unsicheren Zeiten Halt und Verlässlichkeit vermitteln können. Die vergangenen Wochen und Monate haben gezeigt, wie sehr sich der Umgang mit Bräuchen und Ritualen durch geltende Kontaktbeschränkungen und Abstandsgebote verändert hat. Gerade in Zeiten wie diesen wird uns bewusst, wie stark ritualisiert unser Leben doch ist, vor allem dann, wenn Außeralltägliches nicht mehr wie gewohnt stattfindet. Nutzen wir die Gelegenheit, über ein klassisches Thema der Kulturwissenschaften neu nachzudenken.

Viel Vergnügen bei der Lektüre wünschen Ihnen



Katja Boser

## Interview

mit Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel

Anlässlich der 50. Ausgabe der Augsburger Volkskundlichen Nachrichten wurde Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel, Universitätspräsidentin und Initiatorin der AVN, zu deren Entstehung und Entwicklung befragt.

Frau Prof. Dr. Doering-Manteuffel, wann und warum wurden die Augsburger Volkskundlichen Nachrichten initiiert?

**Doering-Manteuffel:** Wir waren Mitte der 1990er-Jahre in unserem alten Dienstzimmer auf dem Historikerflur noch ganz beengt und vieles war neu. Ich war 1993 nach Augsburg gekommen, nachdem mein Vorgänger, Herr Prof. Günther Kapfhammer, 1993 bei einem Verkehrsunfall ums Leben kam. Es waren zwar viele Studierende mit Routineveranstaltungen zu versorgen, aber bald machte sich eine Aufbruchstimmung breit, die sich in zahlreichen Zugängen zum Fach Volkskunde, wie das damals noch hieß, äußerte. Eine engagierte kleine Gruppe – Imke Helling, Nicole Stieb, Stefan Bachter und Alexander Arlt sowie Maria Atterer – hatte die Idee eines ‚kleinen Heftes‘, das diese Zugänge auch anderen vermitteln wollte und den Studierenden ein Forum für ihre Forschungen verschaffen sollte. Das erste Heft erschien im Juli 1995 und machte alle mächtig stolz. Die Mittel haben wir mühselig von ‚Sponsoren‘ zusammengetragen. Die damaligen Kollegen an anderen bayrischen Universitäten waren zunächst sehr skeptisch, einer äußerte sogar die Meinung, dass solche Druckerzeugnisse nur von kurzer Dauer sein würden und das Projekt nach ein paar Nummern ganz sicher einschlafen würde. Er wollte die AVN deshalb erst gar nicht abonnieren.

Welche Bedeutung hat die AVN für Sie, aber auch für den Lehrstuhl?

**Doering-Manteuffel:** Nach den ersten sehr schwierigen Jahren für das Fach Volkskunde war das ein Lichtblick und ein Hinweis darauf, dass man auch mit sehr bescheidenen Mitteln gemeinsam etwas erreichen kann. Das waren für mich sehr wichtige Erfahrungen, die ich nicht missen möchte und an die ich immer noch gern

zurückdenke. Auch an die sehr enge Verbindung zwischen Lehrenden und Studierenden – das war ja noch vor der Bologna-Reform und wir hatten einfach mehr Zeit für Experimente.

Welche zukünftigen Einflüsse sehen Sie auf die AVN in den nächsten Jahren zukommen?

**Doering-Manteuffel:** Es wird nicht immer leicht sein, schlagende Themen zu finden. Ich würde mich auf die großen Herausforderungen unserer Zeit konzentrieren, auf Gesundheit und Medizin, auf soziale Sicherheit, auf Ressourcen und nachhaltiges Wirtschaften, auf neues Bauen und alte Kulturtechniken, auf regionale Unterschiede in den europäischen Kulturen, z. B. in der Ernährung. Aber auch auf den Wandel der Arbeitswelt und auf die Effekte der Globalisierung und Digitalisierung, und all das mit einer soliden Quellenbasis und historischen Perspektive. Es sollte immer der Leitsatz gelten, man kann forschen und schreiben, worüber man will, aber es muss wichtig sein.

Ich wünsche unseren Augsburger Volkskundlichen Nachrichten für die kommenden 25 Jahre viel Glück und alles Gute! Es ist schön zu sehen, dass sie in den besten Händen sind.



## Der Mai ist gekommen...

### Rituale des Junggesellenvereins Körrenzig

*Andrea Graf*

Der Junggesellenverein Körrenzig 1843 e. V. (JVK)<sup>1</sup> feierte 2018 sein 175-jähriges Jubiläum. Damit gehört er im Rheinland zu den älteren Junggesellenvereinigungen, die auf Dauer bestehen.<sup>2</sup> Getragen wird der Verein von einer Gemeinschaft unverheirateter Männer aus dem Dorf Körrenzig, das seit der kommunalen Neugliederung 1969 Ortsteil von Linnich ist.<sup>3</sup> Die Vereinsmitglieder pflegen lokale Maibräuche und beteiligen sich an weiteren örtlichen Vereinsfesten.

Jubiläen sind stets Anlässe, sich mit der eigenen Geschichte zu beschäftigen. So kam es im Zuge der Jubiläumsvorbereitungen 2018 zu einer Kontaktaufnahme mit dem LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte (LVR-ILR).<sup>4</sup> Bereits 40 Jahre zuvor hatte das damalige Amt für rheinische Landeskunde, anlässlich des 135-jährigen Vereinsjubiläums, eine Filmdokumentation über den Körrenziger Maibrauch gedreht. Die 1979 erschienene Filmdokumentation zeigt mit den Kapiteln „Maibaumaufsetzen“, „Balbieren der Neulinge“ und „Maienstecken“ drei zentrale Themen des Maibrauchs auf.<sup>5</sup> Während des Jubiläumsfestes 2018 führten die

---

<sup>1</sup> Junggesellenverein Körrenzig wird im Weiteren mit JVK abgekürzt.

<sup>2</sup> Alois Döring verweist auf eine Gründungswelle in der Wilhelminischen Zeit ab ca. 1890 und dann wieder in den 1930er-Jahren. Döring, Alois: Rheinische Bräuche durch das Jahr. Köln 2006, S. 207; Faber, Michael H./Ziegler, Torsten: Junggesellenvereine und ihre Aktionen im Mai. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in drei Stadtteilen des rechtsrheinischen Bonn. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 2. Bonn/Münster 1979/80, S. 147–197, hier S. 152.

<sup>3</sup> Körrenzig liegt im Kreis Düren und hat 1.325 EinwohnerInnen (Stand 01.01.2018) Quelle: Stadtverwaltung Linnich: Einwohnerzahlen <[https://www.linnich.de/unsere\\_stadt/allgemeines/einwohnerzahlen.php](https://www.linnich.de/unsere_stadt/allgemeines/einwohnerzahlen.php)> (13.02.2020).

Außer in der Region Düren ist der Mailehenbrauch im Rheinland besonders an der Ahr und im Köln-Bonner Raum verbreitet. Aus: Döring, 2006, S. 207.

<sup>4</sup> Eine Kultureinrichtung des Landschaftsverbandes Rheinland mit Sitz in Bonn, welches sich als Kompetenzzentrum für die Geschichte, Sprache und Alltagskultur des Rheinlandes versteht. Im weiteren LVR-ILR abgekürzt. Online unter: Landschaftsverband Rheinland: Das LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte (o. D.), <[https://rheinische-landeskunde.lvr.de/de/institut/institut\\_1.html](https://rheinische-landeskunde.lvr.de/de/institut/institut_1.html)> (13.02.2020).

<sup>5</sup> Alle Zitate in diesem Satz aus: Simons, Gabriel (Aufnahme)/Fadel, Ayten (Schnitt/Kommentar): Maibräuche in Körrenzig. Maibaumaufsetzen, Balbieren der Neulinge, Maienstecken. Körrenzig 1979, Volkskundliche Filmdokumentation 28 Min.

AlltagskulturforscherInnen des LVR-ILR erneut Dreharbeiten im Dorf Körrenzig durch. Im Folgejahr wurden weiterführende Interviews mit den Beteiligten geführt.

Nach einem kurzen chronologischen Überblick über die Elemente des Maibrauchs in Körrenzig sollen in diesem Beitrag die drei Aspekte Maiversteigerung, Barbieren der ‚Youngsters‘ sowie das Maienstecken herausgegriffen und als zentrale Rituale im Sinne einer Dichten Beschreibung vertiefend dargestellt werden.<sup>6</sup> Der US-amerikanische Ethnologe Clifford Geertz versteht Kultur mit Bezug auf den Soziologen Max Weber als „selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe“<sup>7</sup>, in das der Mensch verstrickt ist: „Ihre Untersuchung ist daher [...] eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen.“<sup>8</sup>

Die Betrachtung des Maibrauchs aus meiner Forscherinnenperspektive beziehe ich auf den Zeitschnitt 2018/19 während der Dreharbeiten zum Filmprojekt. In der anschließenden Interpretation wird die „soziale, kommunikative und distinktive Komponente“<sup>9</sup> des Maibrauchs für den Ort Körrenzig herausgearbeitet.

Die filmische Arbeit steht in diesem Beitrag nicht im Fokus, vielmehr wird das Dokumentierte unter dem Aspekt des Brauchwandels sowie dessen Funktion für die AkteurInnen vor Ort betrachtet. Um dies herauszuarbeiten, wurden für diese Arbeit Interviews geführt. Dennoch ist die methodische Reflexion von Filmarbeit nicht weniger relevant und soll daher ebenfalls kurz Erwähnung finden. Dies dient der kontextuellen Einordnung der folgenden Beobachtungen.

---

<sup>6</sup> Ein Mangel an detaillierter Beobachtung und Beschreibung von Maibräuchen wird bereits vor vierzig Jahren von den Volkskundlern Faber und Ziegler formuliert. Faber/Ziegler, 1979/80, S. 147.

<sup>7</sup> Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983, S. 9.

<sup>8</sup> Geertz, 1983, S. 9.

<sup>9</sup> Egger, Simone: Kulturanalyse als Dichte Beschreibung. In: Bichoff, Christine/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, S. 401–414, hier S. 412.

## Audiovisuelle Wissenssicherung als Format des LVR-ILR

Die audiovisuelle Dokumentation nutzt das LVR-ILR seit den 1960er-Jahren als Mittel der Wissenssicherung alltagskultureller Handlungen aus den Bereichen Brauch, Arbeitsweisen und Handwerkstechniken sowie Formen des sozialen Zusammenlebens. Der Anlass für die Auswahl des Aufzunehmenden war in den ersten Jahren der Filmarbeit oftmals das drohende Verschwinden eines Brauchs oder einer Fertigkeit. Heute wird das Filmthema meist durch Kooperationsprojekte mit Vereinen, Förderträgern oder durch einen aktuellen Anlass bestimmt. Letzteres trifft auf den vorgestellten Fall Körrenzig und dessen Jubiläum als zeitliche Zäsur zu. Für die Alltagskulturforschung bietet sich somit eine äußerst spannende Ausgangssituation, denn durch die alten Aufnahmen liegt nun Filmmaterial des Brauchgeschehens eines spezifischen Vereins im Abstand von 40 Jahren vor. Dies bietet Jahre später die Möglichkeit einer vergleichenden Betrachtung. Aus der Dokumentation von 1979 und den Neuaufnahmen von 2018/19 entsteht aktuell ein Film, der den Wandel des Maibrauches aufzeigt und zugleich nach Funktion und Bedeutung des heutigen Vereinslebens im ländlichen Raum fragt.<sup>10</sup> Dabei stehen die Interviewten mit ihren Erfahrungen und Wertvorstellungen im Fokus der Betrachtung und lassen die ZuschauerInnen so ein Stück weit an ihrem Leben teilhaben. Arrangierte Interviews während der Dreharbeiten werden durch spontan zustande kommende Gesprächssituationen ergänzt. Denn nicht jedes Thema ist planbar und oftmals ergeben sich erst aus der Situation, in der gehandelt wird, die richtigen Fragen. Meine Rolle als Interviewende während der Dreharbeiten versteht sich dabei vor allem als gesprächsleitend, je nach Erzählbereitschaft und -vermögen der ProtagonistInnen. Demgegenüber grenzen sich die Ausschnitte aus der ersten Dokumentation durch den Sprecherkommentar, der eine analysierende Ebene einbezieht, aber auch durch die visuelle Aufbereitung und das 4:3-Format deutlich ab. An dieser Kombination der Filmstile wird auch die methodische Veränderung

---

<sup>10</sup> Graf, Andrea (Buch und Regie)/Großmann, Karen (Schnitt): „Voll die Ehre“ Maibräuche des Junggesellenvereins Körrenzig. Deutschland, Körrenzig, 60 Min. (Volkskundliche Filmdokumentation. Kulturelles Erbe des Rheinlandes) LVR – Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte, Bonn. Erscheinungsdatum 2. Jahreshälfte 2020.

der Filmarbeit des LVR-ILR deutlich, die heute den Menschen als Experten seines Alltags im Mittelpunkt sieht.

Für das Filmmachen im LVR-ILR hat dieser neue Blick auf das, was ein ethnografischer Film leisten soll – die AkteurInnen vor Ort zu Wort kommen zu lassen – seit Mitte der 1980er-Jahre auch inhaltliche Konsequenzen. Damit verbunden ist die Abkehr von einer detaillierten Dokumentation, oft auch Inszenierung vergangener Techniken mit Off-Kommentar und dem Hinwenden zu einer komplexeren Auseinandersetzung mit aktuellen Themen in ihren Alltagsbezügen.<sup>11</sup>

Dennoch ist allein die Montage eine Konstruktion und hat großen inhaltlichen Einfluss auf die filmische Aussage. Die Volkskundlerin Dagmar Hänel nennt für den Dokumentarfilm gängige Verfahren: „Die Überlagerung von Bildern einer Handlungssequenz [...] mit Interviewsequenzen, die in ganz anderen Raum-Zeit-Kontexten entstanden sind“<sup>12</sup>. Oder, dass „die Erzählungen der ProtagonistInnen als Off-Ton über die Handlungssequenzen [ge]legt [...] und so zum Teil sogar Dialoge konstruiert [werden]“<sup>13</sup>. Umso relevanter ist daher ein Austausch mit den ProtagonistInnen über den Rohschnitt, um sicher zu stellen, dass keine Aussage in einen falschen Zusammenhang gesetzt wird. Im Fall des Projektes mit dem JVK gilt dies in besonderer Weise, denn hier kommt mit dem Material aus der Dokumentation von 1979 noch eine weitere Erzählebene hinzu.

## Elemente des Maibrauchs

Die Maisaison beginnt für die Körrenziger Jungesellen bereits mit dem Versteigerungsabend Anfang März. Hier werden die für das Fest relevanten Positionen, wie das Amt des Maikönigs, der Hofstaat mit seinen Dienerstellen sowie die Frauen des Ortes, von denen einige mit den Jungesellen die Maipaare für Maiball und Festumzug bilden, versteigert und damit für die jeweilige Saison festgelegt. Maikönigin ist in Körrenzig automatisch eine vom Maikönig benannte Person, nicht – wie häufig üblich – die Frau, auf die die höchsten Gebote abgegeben wurden.

---

<sup>11</sup> Bauer, Katrin/Graf, Andrea: Von „Bauernwerk“ und „Volksbrauch“ zu Menschen im Mittelpunkt. Filmische Alltagsdokumentation einer volkskundlichen Landesstelle. In: Kulturen, 2. Göttingen 2016, S. 91–101, hier S. 97f.

Zudem wird unter den Vereinsmitgliedern an diesem Abend das Recht versteigert, das Aufnahme ritual in den Körrenziger Junggesellenverein an einem einzelnen neuen Vereinsmitglied (diese werden als Youngster bezeichnet) zu vollziehen.

Die folgenden Wochen dienen der Festvorbereitung. In dieser Zeit werden Ballkleider gekauft, am Haus der Maikönigin gekränzt<sup>14</sup>, Maibilder gebastelt<sup>15</sup> und vieles mehr organisiert.

Am 30. April wird in Körrenzig der Dorfmaibaum aufgestellt und im Anschluss übergeben die Junggesellen ihren Maifrauen die Maibilder. Ebenfalls wird das Barbieren der Youngster an diesem Tag vollzogen. Der Verein richtet an den Folgetagen das Maifest mit einem dazugehörigen Ball und einen Festumzug durch das Dorf aus. In den Wochen um den 1. Mai findet eine große Discoververanstaltung statt, die der JVK im Festzelt ausrichtet. Diese hat, ähnlich wie ein Weinfest im Herbst, den Zweck Einnahmen für die Vereinskasse zu erzielen.

Im Jubiläumsjahr 2018 wurden die Veranstaltungen des Junggesellenvereins zudem um die Jubi-Night, einem Konzertabend mit im Rheinland bekannten Bands, ergänzt.<sup>16</sup> In der ‚Maizeit‘ zwischen Ende April und Mitte Juni finden an den Wochenenden die Maifeste aller Junggesellenvereine und Maigesellschaften der Region statt. Die Feste der umliegenden Ortschaften und befreundeten Vereine werden von den Körrenziger Junggesellen zusätzlich besucht. Die Maisaison endet dann mit der sogenannten Maizeche, einem vereinsinternen Abschlussabend.

---

<sup>12</sup> Hänel, Dagmar: Ist das Methode? Volkskundlicher Film und Feldforschung. In: Alltag – Kultur – Wissenschaft. Beiträge zur Europäischen Ethnologie, 4. Würzburg 2017, S. 37–53, hier S. 50.

<sup>13</sup> Hänel, 2017, S. 50.

<sup>16</sup> Zum Jubiläum erschien die Publikation: Matzerath, Simon (Hg.) für den Junggesellenverein Körrenzig 1843 e.V.: Maibräuche im Rheinland. Aachen 2018.



Abb. 1: Junggesellen tragen den Maibaum durch Körrenzig, 1979.

Quelle: Detlef Perscheid/LVR.

## Maiversteigerung

Unter der Maiversteigerung ist eine Abendveranstaltung zu verstehen, zu der nur Männer Zutritt haben. Die aktiven Vereinsmitglieder sind durch ein einheitliches Poloshirt in den Vereinsfarben, blauer Grund mit gelber Schrift, erkennbar und sitzen an Gruppentischen. Bei den passiven Mitgliedern handelt es sich um die ehemaligen, inzwischen verheirateten Männer, die sich im Hintergrund im Thekenbereich aufhalten. Sie sind zur Versteigerung als Zuschauer zugelassen, dürfen allerdings nicht mitbieten. Da es 2018 im Ort Körrenzig keinen gastro-

---

<sup>14</sup> In Körrenzig kränzt der Hofstaat üblicherweise am Haus der Maikönigin. Unter Kränzen wird das Schmücken eines Bogens mit Grünzeug und Papierröschen verstanden unter dem das Königspaar zum Festumzug aus dem Haus austritt. Die Arbeit endet mit dem Abschlusskränzen, worunter ein Abendempfang zu verstehen ist, zu dem der Verein, die Nachbarschaft sowie Freunde und Bekannte des Maikönigspaares eingeladen sind, Getränke und belegte Brötchen gereicht werden.

<sup>15</sup> Maibilder fertigen die Junggesellen für ihre Maifrauen, um sie an der Hauswand aufzuhängen. Das Motiv, zumeist bestehend aus einer Zeichentrickfigur und dem Anfangsbuchstaben des Vornamens der Frau, wird dabei aus Krepppapierkügelchen auf eine Platte geklebt. Maibilder sind ein Äquivalent zu geschmückten Birken, Maiherzen oder -sträußen.

nomischen Betrieb gibt, findet die Veranstaltung in einem Saal in der alten Schule statt, der für Dorfveranstaltungen genutzt wird. Für die Bewirtung sorgt ein Catering-Service, wobei beinahe ausschließlich Bier ausgeschenkt wird. Neben einer Kellnerin, die sich den gesamten Abend keine Gefühlsregung anmerken ließ, sind die Tontechnikerin des Kamerateams und ich als Forscherin die einzigen anwesenden Frauen, was sowohl für uns als auch die Vereinsmitglieder ungewöhnlich ist. Um dem Kamerateam nicht im Weg und im Bild zu sein, hielt ich mich den überwiegenden Teil des Abends im hinteren Bereich des Saales bei den passiven Mitgliedern auf, mit denen ich mich über den Verein unterhielt und die Versteigerung beobachtete. Während ich mir Notizen machte, wurde ich mehrmals nach dem Grund meiner Anwesenheit gefragt, auf meine Kleidung angesprochen und man wollte mich zum Bier einladen. Ich beobachtete wie das Agieren des Kamerateams mit Kamera und Tonangel im Raum von den Junggesellen mithilfe von Handy und Besenstil nachgeahmt wurde, was für grölendes Gelächter sorgte.<sup>17</sup> Die reine Anwesenheit von ForscherIn und Kamerateam ist im Feld stets ein Fremdkörper, mit dem die AkteurInnen vor Ort unterschiedlich umgehen. Durch die Imitation wird eine Unsicherheit im Umgang mit den Dreharbeiten sichtbar. Sich darüber lustig zu machen, hilft die Situation zu verarbeiten. Mein persönlicher Eindruck war, dass wir in diesem Fall jedoch als Frauen und Eindringlinge in diesen rein männlich besetzten Raum stärker unter Beobachtung standen, als beispielsweise der Kameramann, der den Dreh in der Nachbereitung deutlich anders wahrgenommen hatte.

Der Abend wird vom Junggesellenvater<sup>18</sup>, dem 1. Vorsitzenden des Vereins, eröffnet, es folgt eine Schweigeminute für die verstorbenen Mitglieder, dann wird das Lied ‚Der Mai ist gekommen‘ gesungen. Im Anschluss beginnt der sogenannte ‚Ussklöpfer‘: ein Vereinsmitglied, das als Versteigerer agiert, mithilfe einer Glocke Spenden von den Anwesenden einzusammeln. Der durchdringende Klang der

---

<sup>17</sup> Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 03.03.2018, TC 01:20:08.

<sup>18</sup> Der 1. Vorsitzende wird als Junggesellenvater bezeichnet. Neben der Vorstandsarbeit gehört er stets dem jeweiligen Königshaus an und unterstützt die Festvorbereitung. Seine Funktion ist es, die jungen Männer anzuleiten und den Verein zusammenzuhalten.

Glocke setzt dabei zum Einen die Vereinsmitglieder unter Druck zu spenden, bejubelt zum Anderen aber auch ihre Spendenfreudigkeit. Jede Spende wird in der Währung von Litern Bier gerechnet, wobei ein Liter einem Betrag von einem Euro und 50 Cent entsprechen.<sup>19</sup> Hat der Ussklöpper einen gewissen Grundbetrag eingetrieben, schließt sich die Versteigerung der Youngsters an. So werden die neuen Vereinsmitglieder genannt, die in der jeweiligen Saison eintreten möchten. Im Jubiläumsjahr 2018 waren dies acht Personen. Versteigert wird das Recht diese zu Barbieren, wobei es sich um das Vollziehen des Aufnahmeituals handelt, das am 30. April stattfindet. Jeder einzelne junge Mann, im Regelfall um die 16 Jahre alt, wird dazu vorgestellt und nach seiner Motivation für den Vereinseintritt befragt.



Abb. 2: Junggesellen tragen den Maibaum durch Körrenzig, 2018.

Quelle: Dagmar Hänel/LVR.

---

<sup>19</sup> Auch Döring verweist auf die besondere Rolle des Bieres im Vereinsleben der Junggesellen vgl. Döring, 2006, S. 212–213.





Abb. 3: Junggesellen stellen den Maibaum auf, 1979.  
Quelle: Detlef Perscheid/LVR.



Abb. 4: Kamerateam dreht die Versteigerung der Youngster, Körrenzig 2018.  
Quelle: Andrea Graf/LVR.

Zum Teil ist das im Mittelpunkt stehen diesen sichtlich unangenehm, zumal Sprüche auf ihre Kosten gemacht werden. Sind die Youngsters an die älteren Vereinsmitglieder versteigert worden, beginnt das Bieten auf die Maikönigswürde. Hierzu nennt ein interessierter Königsanwärter einen Literbetrag, den er bereit ist für das Amt zu bezahlen. Zwei Interessenten bieten abwechselnd: eine der beiden Personen steht wegen seiner bevorstehenden Heirat kurz vor dem Austritt aus dem Verein und war bereits zweimal Maikönig. Mit einer dritten Maikönigswürde verließ er den Verein als Maikaiser. Für den zweiten Anwärter wäre es das erste Mal; bis zur Versteigerung hatte er geglaubt, in der Saison konkurrenzlos zu sein und bereits Planungen für die Ausrichtung des Festes angestellt. Letztendlich lässt der Erfahrene ihm mit den Worten *Soll er machen*<sup>20</sup> den Vortritt. Als der Höchstbietende feststeht, wird mit den Worten ‚zum Ersten, zum Zweiten, zum Dritten‘ heruntergezählt. Von den Junggesellen wird der neue Maikönig beglückwünscht und unter Gesang lautstark auf der nächtlichen Straße gefeiert, um dem Dorf die Neuigkeit mitzuteilen. Der Abend wird mit der Versteigerung der

---

<sup>20</sup> Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 03.03.2018, TC 02:19:54.

Dienerstellen forgesetzt. Diese stellen für die Amtszeit den Hofstaat des Königs dar. Dieses ‚Königshaus‘ sitzt während des Festes an einem erhöhten positionierten Tisch. Die Dienerschaft setzt sich zumeist aus Freunden des Maikönigs zusammen und ist in besonderem Maße in die Festvorbereitung miteinbezogen. Auch hier kommt es zu einer Konkurrenzsituation: ein Nachbar des neuen Maikönigs möchte anscheinend ungeplant Teil der Dienerschaft sein, um sich intensiv am Fest beteiligen zu können. Er treibt die Gebote in die Höhe, denn der Maikönig hatte sich intern bereits mit seinen engsten Freunden abgesprochen, die diese Stellen wunschgemäß besetzen sollten. Die Situation wird letztendlich vom Junggesellenvater geregelt, der ebenfalls zum Hofstaat gehört und dem Nachbarn als Höchstbietendem zu seiner Dienerstelle verhilft.

## Mailehenbrauch

Als letzte Position des Abends werden alle in Körrenzig wohnhaften Frauen im Alter von 16 bis 50 Jahren versteigert. Dabei geben die Vereinsmitglieder im Interview keine Auskunft darüber, woher sie – trotz Datenschutzregelungen – die Meldeinformationen erhalten.<sup>21</sup> Diese Frauenversteigerung ist die Voraussetzung des Mailehenbrauchs.<sup>22</sup> Die Versteigerung beginnt anonym, dabei wird anfangs blind geboten, mit steigenden Geboten gibt der Ussklöpper immer mehr Informationen über die Identität der jeweiligen Frau preis, den Geburtsjahrgang, die Straße, ein Hobby bis der Höchstbietende den vollständigen Namen erfährt.

Bei der von mir beobachteten Versteigerung 2018 wurde während des Feilbietens der Frauen keinerlei Bezug auf körperliche oder charakterliche Merkmale der Person genommen. Zur Reduzierung der Frauen auf körperliche Merkmale bemerkt

---

<sup>21</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:06:22; Faber weist bereits in einem Beitrag von 1985 auf das Datenschutzgesetz von 1978 hin, wonach sich Stadtverwaltungen weigerten, zum Zwecke der Versteigerung Einwohnermeldedaten herauszugeben. Faber, Michael: „Zum ersten, zum zweiten und zum dritten“. Frauenauktionen im Rheinland. In: Völger, Gisela/Welck, Karin von (Hg.): Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Bd. 2. Köln 1985, S. 440–448, hier S. 448.

<sup>22</sup> Unter diesem ‚Lehen‘ wird eine zeitweise Übertragung der Frau an den Mann verstanden. Für den Monat Mai besteht dadurch eine Art Verpflichtung zwischen dem Paar. Döring, 2006, S. 206–207; Faber, 1985, S. 440. Faber verweist auf die Existenz des öffentlichen Lehensbrauches im Rheinland mindestens seit dem Ende des 16. Jhs. Faber, 1985, S. 441.

der Ussklöpper: *Wir sagen jetzt nicht oder es ist weniger geworden – jetzt komplett ausschließen, würde ich es nicht – die Frau mit dem Bauchnabelpiercing oder Oberlippenbart oder sonstwas*<sup>23</sup>. Dieses sexistische Verhalten kritisiert Michael Faber auf rheinischen Frauenauktionen in einem Beitrag aus dem Jahr 1985 scharf.<sup>24</sup>

In der Vergangenheit wurden mit dem Mailehen durchaus soziale Verpflichtungen wie Besuche, Bewirtung und die gemeinsame Teilnahme an Veranstaltungen verbunden.<sup>25</sup> Die Volkskundler Michael Faber<sup>26</sup> und Alois Döring verweisen diesbezüglich auf Rügebräuche verschiedener Vereine:

Unter der starken öffentlichen Kontrolle musste ein Mädchen stolz sein, ersteigert zu werden, denn sonst war es oft mit dem eigenen Ansehen vorbei. Für jede bedeutete es eine soziale Katastrophe, wenn die Jungen ihr einen Schandmaien vor die Haustür setzten, weil sie wegen mangelnder Bereitschaft zur Teilnahme an den Jungesellenaktivitäten in Misskredit geriet.<sup>27</sup>

Eine Interpretation innerhalb der volkskundlichen Forschung weist dem Mailehen historisch die Funktion zu, innerdörfliche Paarbeziehungen anzubahnen, um in Bezug auf die Realernte eine externe Partnerwahl zu erschweren und die Grundstücke im Besitz des Dorfes zu halten.<sup>28</sup> In diesem Kontext lässt sich auch die Ablöse deuten, die ein auswärtiger Mann dem örtlichen Jungesellenverein entrichten musste, wenn er ein Mädchen aus dem Dorf heiratete.<sup>29</sup>

Andere Forschende halten diese rein ökonomische Begründung des Mailehenbrauches für zu kurz gegriffen und betonen dessen Funktion als Übergangsritual sowie die individuellen Beweggründe der ProtagonistInnen: „Die Loslösung aus den relativ engen, vertrauten familiären Bindungen, die Verankerung in der

---

<sup>23</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:04:43.

<sup>24</sup> Faber, 1985, S. 440; 445.

<sup>25</sup> Döring verweist auf die in der Satzung festgeschriebenen Pflichten des Maipaars im Jungesellenverein Eintracht Kriegsdorf, Stadt Troisdorf. Döring, 2006, S. 212.

<sup>26</sup> Faber, 1985, S. 446–447.

<sup>27</sup> Döring, 2006, S. 213.

<sup>28</sup> Korff, Gottfried: „Heraus zum 1. Mai“. Maibrauch zwischen Volkskultur, bürgerlicher Folklore und Arbeiterbewegung. In: Dülmen, R. v. u. a. (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a. M. 1984, S. 246–281.

<sup>29</sup> Wey, Hans-Willi: Mailehen – Erlebnis des „Überlebten“. Ein Brauch als Medium. Diss. Göttingen 2002, S. 103–109.

geschlechtsspezifischen Altersgruppe und das Eingehen von rituellen Pseudoehen erhielten im Mailehenbrauch einen formalisierten Rahmen. Dieser konnte in jenem Augenblick der adoleszenten Liminalität zur Orientierung verhelfen.<sup>30</sup>

Nach dieser Interpretation war das Mailehen eine soziale Institution im Dorfgefüge.<sup>31</sup> Durch die Brauchpraxis wurde die Lebensphase der Adoleszenz „in gesellschaftlich handhabbare Formen“<sup>32</sup> überführt. Von Seiten der Obrigkeit stellte der öffentliche Lehensbrauch allerdings eine moralische Gefahr für die Bevölkerung dar und sollte unterbunden werden, wie seit Ende des 16. Jhs. an Verboten ablesbar ist.<sup>33</sup>

Eine Frau zu ersteigern ist für die Körrenziger Junggesellen gegenwärtig Voraussetzung, um an der Maizeche, dem vereinsinternen Saisonabschluss, teilzunehmen und im sonntäglichen Maizug mitgehen zu dürfen. Die Junggesellen ersteigerten 2018 demnach sowohl die Partnerinnen, mit denen sie am Fest teilnahmen als auch andere Frauen, um die Statuten zu erfüllen oder den Verein finanziell zu unterstützen. Auf den Kauf einer Frau durch einen Junggesellen folgt also nicht zwingend eine gemeinsame Festteilnahme dieses Maipaars, da erstens auf einen Junggesellen zumeist mehrere ersteigerte Frauen kommen, zweitens sich 2018 nur ein kleiner Teil der Bewohnerinnen Körrenzigs überhaupt für eine Teilnahme am Maizug interessierte. Da die Versteigerung unter Ausschluss der Frauen stattfindet, werden diese in den Wochen nach der Maiversteigerung per Karte im Briefkasten über den Maimann, der sie ‚erkauft‘ hat, informiert. Das an diesem Abend gesammelte Geld, bestehend aus den Spenden, den Erlösen der Versteigerung der Youngster, des Königs- und der Dienerposten sowie der Mailehen, wird für die Ausrichtung des Maifestes dem neuen Maikönig zur Verfügung gestellt.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Wey, 2002, S. 127.

<sup>31</sup> In der Forschungsliteratur wird hier historisch die Möglichkeit genannt, starre Rollenfixierungen und die alltägliche Geschlechtertrennung, die von den Familien, der Nachbarschaft und dem Klerus überprüft wurden, zu durchbrechen. Faber, 1985, S. 446.

<sup>32</sup> Wey, 2002, S. 127.

<sup>33</sup> Faber, 1985, S. 441.

<sup>34</sup> In Körrenzig wurde 1978 das Barbieren nicht versteigert, so das Vergleichsmaterial. Die Versteigerung aller Positionen wurde nach und nach eingeführt, um finanzielle Ressourcen für die Ausrichtung des Festes zu generieren, da der Aufwand für einen Maikönig, der sich bspw. in Ausbildung oder Studium

Die Satzung des JVK enthält bezüglich der Pflichten von Maipaaren keine Angaben, somit gibt es in Körrenzig keine Sanktionen durch die Junggesellen bei Verweigerung der Teilnahme am Brauchgeschehens durch die ersteigerten Frauen.<sup>35</sup> Ein Interviewpartner formuliert die mögliche Reaktionen einer Frau auf die Versteigerung wie folgt: *Das Kärtchen kann sie genauso gut in den Müll schmeißen, das hat für sie, wenn sie es eben nicht möchte, ja genau dieselbe Bedeutung und der Junggeselle wird ja schon wissen, dass da kein Interesse besteht.*<sup>36</sup>

Neben der Freiheit dieser Reaktion stellt der Junggesellenverein in einer Dorfgemeinschaft von der Größe Körrenzigs einen beachtenswerten Faktor innerhalb der Jugendkultur dar und hat somit eine inkludierende und exkludierende Wirkung. Frauen, die sich nicht am Brauchgeschehen beteiligen, sind demnach kein Teil der sozialen Gruppe um den Verein und gehören nicht zu den aktiven Festteilnehmerinnen. Wie die Aussage des Junggesellen S. A. verdeutlicht, steht der Verein hier für die Dorfgemeinschaft:

*Wir haben so eine gewisse Regelung, eine Einteilung: Es gibt die Highlights, das sind die Freundinnen von denen aus dem Verein und so. Natürlich kauft der Freund die eigene Freundin, das ist klar, das sind die Highlights, die werden dann auch einzeln vorgelesen. Es gibt auch noch so welche aus dem Dorf, die kennt halt nicht so wirklich jemand oder die auch nicht wirklich was mit dem Dorf zu tun haben, gerade erst zugezogen sind oder sowas. Die werden dann in so Pakete gepackt, 'n Zehnerpaket, da werden die dann für 5€ verkauft. Die kauft dann irgendjemand.*<sup>37</sup>

Diese Praxis ist ebenfalls in anderen Junggesellenvereinen üblich, wie Faber anhand der Bezeichnungen aus dem Rheinischen Wörterbuch für diese Personengruppe belegt.<sup>38</sup>

---

befindet zu hoch ist. Zum Vergleich werden in der Studie von Faber und Ziegler aus dem Jahr 1978 zu Junggesellenvereinen in Bonn die damaligen Möglichkeiten der Finanzierung genannt (Mailehenversteigerung, Feste, Preiskegeln, Heischegänge, Mitgliedsbeiträge). Faber/Ziegler, 1979/80, S. 154.

<sup>35</sup> Faber verweist auf eine Lockerung der Verpflichtungen der Maipaare. Faber, 1985, S. 447.

<sup>36</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:08:18.

<sup>37</sup> Interview, S. A., Körrenzig, 26.04.2019, TC 01:21:42.

<sup>38</sup> Was in Körrenzig mit Paket beschrieben wird, wurde in der Vergangenheit in anderen Junggesellenvereinen auch Strauß, Rest, Hühnertopf, Knäuel oder Gerümpelkiste genannt. Faber bezieht sich hier auf das Rheinische Wörterbuch. Faber, 1985, S. 445.

In der Forschungsliteratur sowie von einzelnen BrauchträgerInnen wird die Mailehenversteigerung seit Jahrzehnten als Sinnbild einer patriarchalen Gesellschaft kritisiert.<sup>39</sup> Die Volkskundlerin Annette Schrick bezeichnet das „Anbieten“ der Frauen durch die männliche Jugend als „verachtend“:

Dies zeigt den Einfluss, welchen die männliche Jugend in der dörflichen Gemeinschaft hatte. Die Gemeinschaft der Junggesellen bekundet mit der Mailehenversteigerung ihr Anrecht auf die unverheirateten Frauen des Dorfes und verfügt über sie ‚großzügig‘ gemäß einer noch patriarchal orientierten Beziehungswelt.<sup>40</sup>

Für 1978 geben Faber und Ziegler an, dass die Mailehenversteigerung für die Frauen „als überholt und nicht in Einklang mit eigenen emanzipatorischen Bestrebungen zu bringen“ ist, „den meisten sind wohl auch die persönlichen Investitionen zu hoch“<sup>41</sup>. Teilnehmende Frauen „kommen meist aus Familien mit langer Ortsansässigkeit, in denen vielfach Angehörige früher schon am Maibrauchtum mitgewirkt haben“<sup>42</sup>. Weiter argumentiert Faber 1985, dass die Junggesellenversteigerungen „vor allem bei den zugezogenen Mädchen [...] auf Ablehnung [stoßen]“<sup>43</sup>. Auf Körrenzig trifft dies 2018 nur bedingt zu. Eine befragte Maifrau, die als Erwachsene zu ihrem Lebensgefährten in den Ort zugezogen ist, äußert sich zu ihrer Erfahrung mit der Versteigerung und dem Junggesellenverein im Dorf:

*Ja ich fand's anfangs, was heißt anfangs, ich finde es immer noch komisch. Und ich finde auch diese Geschichte, die dahintersteht, ich weiß nicht ob das jetzt so erstrebenswert ist. Ja es ist schon total komisch, wenn man so überlegt. Ich mein jetzt macht man das ja alles so, man weiß ja theoretisch schon vorher wer einen ersteigert, das wird ja vorher abgeklärt, die Jungs fragen dann. Wenn man mit jemandem zusammen ist, dann ist es sowieso klar. Also ich finde als Frau hat man sowieso hier relativ wenig zu sagen. Also man ist halt da, es gehört dazu. Ohne Frauen würde der ganze Krabbel ja auch keinen Sinn machen aber mehr auch nicht.*<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Döring, 2006, S. 214.

<sup>40</sup> Alle Zitate in diesem Satz aus: Schrick, Annette: „Im Dorfkrug blüht immer noch der Mädchenhandel!“ Zum Mailehenbrauchtum im Rheinland. In: KulTour. Mitteilungsblatt des Volkskundlichen Seminars der Universität Bonn, 1 (1992), S. 32–46, hier S. 43.

<sup>41</sup> Alle Zitate in diesem Satz aus: Faber/Ziegler, 1979/80, S. 164.

<sup>42</sup> Faber/Ziegler, 1979/80, S. 164.

<sup>43</sup> Faber, 1985, S. 448.

<sup>44</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:44:40.

S. R. erzählt, ironisch augenrollend, weiter: *Man bekommt auch schon mal öfter zu hören: Frauen sind da nicht dabei, haben da nichts zu suchen. Gut, dann ist das so, wenn es die Männer glücklich macht.*<sup>45</sup> Dem Brauch spricht die Interviewpartnerin für ihre Lebenswirklichkeit keine Bedeutung zu, lehnt die Werte, die sie für sich damit verknüpft, ab, entzieht sich dem allerdings ebensowenig indem sie argumentiert: *es gehört dazu*<sup>46</sup>. Ihre Reaktion ist als Resignation oder Desinteresse deutbar, wobei sie als Frau der Gemeinschaft des JVK eine deutlich geringere Bedeutung beimisst als dies die Männer tun: *ich werde da jetzt auch nicht groß was dran verändern wollen, weil ich werde da auch keine zehn Jahre mehr mit dabei sein*<sup>47</sup>.

Die aktuelle Funktion des Mailehenbrauchs deutet sich am Körrenziger Beispiel an. Das Mailehen bietet jungen Menschen, die sich zueinander hingezogen fühlen und für die der Verein die zentrale soziale Gemeinschaft im Dorf darstellt – ob temporär oder langfristig – die Möglichkeit, gemeinsam im Rahmen des Festes in Erscheinung treten zu können und stärkt somit diese bereits bestehende Gemeinschaft. Neue Kontakte werden dabei weniger geknüpft:

*Dass das Kärtchen der Kontaktgeber ist, würde ich nicht sagen. Aber dass man sich über den Verein kennenlernt, das glaube ich doch schon. Also dass man sich einfach aus dem Dorf heraus kennt und wenn man dann in das Alter kommt dann interessiert man sich für das Nachbarsmädchen und dann fragt man mal: ‚Möchtest du nicht mit mir im Maizug gehen?‘ Das ist häufig vorgekommen.*<sup>48</sup>

Hier wird der Unterschied zwischen dörflichen und städtischen Lebenswelten deutlich, denn dieser Auffassung widersprechen Faber und Ziegler bereits mit den Forschungsergebnissen rechtsrheinischer Bonner Stadtteile aus dem Jahr 1978: „Wie wenig das Kennenlernen von Mädchen aus dem Ort durch die Maifestlichkeiten eine Rolle spielt, zeigt auch die Herkunft der Freundinnen. So kamen 1978 in Ramersdorf nur 44% der Mädchen aus dem Ort, in Küdinghoven nur 22% und in Niederholtorf lediglich 11%.“<sup>49</sup> Und weiter wird für Niederholtorf argumentiert,

---

<sup>45</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:46:03.

<sup>46</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:44:40.

<sup>47</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:48:11.

<sup>48</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:08:43.

<sup>49</sup> Faber/Ziegler, 1979/80, S. 160.



dass die „Junggesellen [sich] nur noch um die ersteigerten Mailehen kümmern, die besondere Posten einnehmen sollen. Dies sind die Maikönigin und die Gefolgsdamen“<sup>50</sup>. Immer weniger Frauen interessierten sich in den von Faber und Ziegler beforschten Orten für eine Teilnahme am Maifest, sodass die Junggesellen den Frauen gegenüber Zugeständnisse machen mussten, wie beispielsweise diese offiziell zur Teilnahme am Mailehen einzuladen.<sup>51</sup>

Hier wird ein Wandel innerhalb des Mailehens deutlich, denn ein zufälliges Kennenlernen zweier Personen durch das Mailehen kommt demnach heute kaum vor, wie ein Interviewpartner erzählt:

*S. A.: Ich wollte einfach im Maizug mit 'ner Frau gehen. Meine Freundin mag das nicht so, deswegen hat sie gesagt: ‚Ich möchte das nicht mehr machen‘. Aber dann hab ich 'ne alte Klassenkameradin von mir gefragt und die geht dann mit mir in den Zügen mit, also hier und auswärtig.*

*Interviewerin: Also das heißt ihr habt das vorher abgesprochen untereinander?*

*S. A.: Ja muss man natürlich. Du kannst jetzt nicht einfach blind eine kaufen und da hingehen: ‚So, wir gehen jetzt im Zug!‘ Da muss natürlich ein Kleid organisiert werden, das ist natürlich auch nicht billig.<sup>52</sup>*

Die Maipaare, die im Festzug mitgehen, stehen demnach informell bereits vor der Versteigerung fest, indem die Junggesellen die gewünschten Partnerinnen fragen und erst daraufhin ersteigern. Ebenfalls ist eine separate Anmeldung einer auswärts lebenden Frau zur Versteigerung möglich. Somit wird gewährleistet, dass die im realen Leben bestehenden Paare auch das Maifest gemeinsam verbringen können. Immer unter der Voraussetzung, dass der Junggeselle das höchste Gebot für seine Freundin abgegeben hat.

Eine weitere Befragte, eine aus der näheren Umgebung nach Körrenzig zugezogene Frau, schildert ihre Überraschung als Sechzehnjährige bezüglich der Frauenversteigerung, welche als Brauchelement kaum über die Lokalgrenzen hinaus bekannt zu sein scheint<sup>53</sup>:

---

<sup>50</sup> Faber/Ziegler, 1979/80, S. 160.

<sup>51</sup> Faber/Ziegler, 1979/80, S. 163.

<sup>52</sup> Interview, S. A., Körrenzig, 26.04.2019, TC 01:16:32.

<sup>53</sup> Der Maikönig 2018 erläutert im Interview, dass seinen Arbeitskollegen aus Aachen der Maibrauch unbekannt ist. Interview, F. M., Körrenzig, 27.07.2019.

Im Begleitband des Jubiläums findet sich eine Karte mit den bestehenden und ehemaligen Junggesellenvereinen und Maigesellschaften im Altkreis Jülich (Stand 2018). Büren, Guido von/Matzerath, Simon: Organisierter Maibrauch im Altkreis Jülich. Eine Bestandserhebung zum

*Ich kannte das auch so gar nicht obwohl es ja hier zwei Dörfer weiter echt riesig ist und es in ein paar anderen Dörfern drum herum ja auch gibt. Da habe ich mich gar nicht so mit beschäftigt. Ich kannte nur Schützenfest. [...] Also erstmal habe ich gedacht: Oh mein Gott gekauft, was hat das zu bedeuten? [...] Dann haben die mir das erstmal so erklärt und dann habe ich gedacht: Ok, das hört sich erstmal ein bisschen komisch an, wenn die Männer da die Frauen ersteigern aber irgendwie fand ich es dann ganz lustig.<sup>54</sup>*

Nachdem ihre Eltern das Einverständnis für die Festteilnahme gegeben hatten – bei dem Junggesellen handelte es sich um einen Bekannten ihrer Schwester – kaufte sie in Begleitung von Mutter und Tante ein Festkleid.<sup>55</sup>

Nachdem die erste Überraschung überwunden war, erwartet sie das Ergebnis des Versteigerungsabends seitdem jährlich vielmehr mit Spannung.<sup>56</sup> Denn danach ist entschieden, wer Maikönig und damit auch wer Maikönigin ist.<sup>57</sup> Mit diesem Moment beginnt die Planungsphase der Frauen für das Fest, die sich für eine Saison bis zu zwei Festkleider kaufen.<sup>58</sup>

Inzwischen nimmt L. K. jährlich, mittlerweile mit ihrem Lebensgefährten, der Vorstandsmitglied ist, teil und war selbst bereits zweimal Maikönigin. Sie gehört zu den sogenannten ‚aktiven Maifrauen‘, die dem Junggesellenverein nahestehen und in das Brauchgeschehen miteingebunden sind. Die Maifrauen sind jedoch keine Vereinsmitglieder, wie L. K. weiter erläutert:

*L. K.: Ja wir Frauen können dann Maikönigin sein, wir können Dienerstelle sein. Aber dadurch, dass es ein Junggesellenverein ist, gibt es da für uns nicht mehr die Möglichkeit aktiv im Vorstand oder so mitzumachen. Ja wir sind ein bisschen so im Hintergrund sag ich mal.*

---

Vereinswesen und seiner historischen Entwicklung. In: Matzerath, Simon (Hg.) für den Junggesellenverein Körrenzig e. V.: Maibräuche im Rheinland. Aachen 2018, S. 43–75, hier S. 46f.

<sup>54</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:01:08.

<sup>55</sup> Die Festmode entspricht derjenigen, die auch auf Schützenfesten getragen wird. Es handelt sich um lange Ballkleider wobei 2018 hinsichtlich Material, Ausführung und Farbe keine Vorgaben erkennbar waren und sich eine bunte Vielfalt präsentierte.

<sup>56</sup> L. K. gibt bspw. an, dass sie neugierig ist, was bei der Versteigerung passiert und aus diesem Grund einmal teilnehmen würde. Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:27:32.

<sup>57</sup> In Körrenzig ist die Maikönigin, die vom Maikönig ausgewählte Partnerin und nicht die versteigerte Maifrau mit dem höchsten Gebot, wie bspw. in den von Faber/Ziegler untersuchten Bonner Ortsteilen. Faber/Ziegler, 1979/80, S. 167.

<sup>58</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:07:34.

*Interviewerin: Habt ihr denn im Hintergrund bestimmte Aufgaben in Bezug auf die Gestaltung des Festes?*

*L. K.: Ja wir dürfen meistens dekorieren. (Lacht laut auf). Bisschen mithelfen sauber zu machen oder so. Klar, wenn wir dann die ganze Woche vorher beim Schmücken bei der Königin sind, da hilft man natürlich mit. Aber eigentlich ist unsere Hauptaufgabe ein schönes Kleid zu finden (Lacht erneut).<sup>59</sup>*

Die Frauen treten optisch als Gemeinschaft in Erscheinung, indem sie T-Shirts in den Vereinsfarben tragen:

*Also wir haben eigene T-Shirts und eigene Polos, das schon. Aber es ist immer noch ein Junggesellenverein, es ist halt keine Maigesellschaft und wir sind da eher so im Hintergrund. Klar, wir helfen auch, wir haben aber nicht so, was heißt die Macht. Ja, wir dürfen halt so nichts entscheiden, sag ich mal.<sup>60</sup>*

Obwohl die Befragte diese Regelung akzeptiert: *Ich glaub das war hier schon immer so und das wird auch immer so bleiben. Das ist einfach eine Art Tradition für die Junges<sup>61</sup>*, erkennt sie trotzdem die fehlende Gleichberechtigung:

*Wir müssen immerhin mit den Jungs oder wir wollen auch immerhin mit den Jungs an der Seite im Zug gehen, wir kaufen uns die schönen Kleider, wir gehören irgendwie doch dazu. Klar, wir werden ersteigert, wir wohnen hier auch in dem Dorf, wir kriegen die Maibilder. Wir sagen doch für uns schon, dass wir auch eine kleine Gemeinschaft sind und eigentlich auch dazugehören nur offiziell halt eigentlich nicht.<sup>62</sup>*

Interesse an der Gründung eines eigenen Frauenvereins besteht bei den beiden Befragten S. R. und L. K. jedoch nicht, da sie ihre eigene Beteiligung am Maibrauch als zeitlich begrenzt begreifen. S. R. entgegenet zudem: *Ich wüsste nicht wozu, wir sind ja immer zusammen.<sup>63</sup>* Diese Haltung unterscheidet sie von Frauen in anderen Regionen des Rheinlandes, wo, wie Döring belegt, Frauen durchaus Mitglied von Jungesellenvereinen geworden sind oder direkt eigene Vereine gründeten.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:05:52.

<sup>60</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:15:41. Diese passive Rolle der Frauen im Festgeschehen wird auch in einem Beitrag über die Kirmes in Barmen betont. Vorwig, Carsten/Garitz, Andreas: Liegt Barmen im Himalaja? Chronologie eines volkskundlichen Filmprojekts und zugleich eine Reise in die sozialen Universen eines rheinischen Maifestes. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 48 (2003) S. 9–41, hier S. 37.

<sup>61</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:23:46.

<sup>62</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:16:50.

<sup>63</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:45:41.

<sup>64</sup> Döring nennt u. a.: Waldorf, den Jungesellinnenverein Ahrtal, den Lady Club Esch,

Diese beinahe fatalistische Einstellung der befragten Frauen überraschte mich als Forscherin während der Arbeit in Körrenzig besonders. Die Interviewpartnerinnen kritisierten das im Körrenziger Vereinsleben geringe weibliche Mitbestimmungsrecht, ziehen jedoch für sich daraus keine Konsequenzen.

Auch wenn im Fall von Körrenzig im Rahmen der Mailehenversteigerung keine abwertende Beschreibung und Titulierung der Frauen bemerkt werden konnte und die Frauen berichten, zuvor durch ihren Ersteigerer gefragt worden zu sein, so lassen sich nach den Erzählungen der Interviewpartnerinnen doch heute noch dieselben Fragen stellen, die Weber-Kellermann bereits 1985 und Schrick 1992 formulierten: Warum sind die Frauen nach wie vor bereit „an einem Brauch teilzunehmen, der nur von der männlichen Seite getragen wird“<sup>65</sup>? Welche Funktionen erfüllt der Maibrauch für die weiblichen und männlichen Teilnehmenden in Körrenzig?

Die Attraktivität des Mailehenbrauches kann mit den vom JVK im Dorf organisierten Veranstaltungen zusammenhängen. Die terminliche Vorverschiebung der Mailehenversteigerung auf Anfang März lässt sich im Rahmen der Eventisierung des Maibrauchs als Zugeständnis an eine aufwändigere und professionalisierte Festplanung interpretieren.<sup>66</sup> Der JVK stellt für die Maifeierlichkeiten ein großes Festzelt auf, bucht verschiedene Musikkapellen für den Umzug, organisiert eine große Discoververanstaltung, beim Maiball spielt eine Liveband. Bis auf den Versteigerungsabend, das Barbieren der Youngster und die Maizeche sind aktuell in Körrenzig alle Vereinsveranstaltungen öffentlich und werden von Publikum aus der Region besucht. Dies steht im Gegensatz zu den Thesen von Faber und Ziegler, die für Bonn 1978 von den Maibällen als vereinsinterne Feste sprechen, die wenig attraktiv für die Jugendlichen sind.<sup>67</sup>

---

Jungesellinnenverein Kirchheim und Bölingen. Döring, Alois: Varianten von Maibräuchen im Rheinland. Gegenwart, Geschichte, Vereinsleben. In: Matzerath, Simon (Hg.) für den Jungesellenverein Körrenzig e. V.: Maibräuche im Rheinland, Aachen 2018, S. 6–41, hier S. 30–36.

<sup>65</sup> Schrick, 1992, S. 45; Weber-Kellermann, Ingeborg: Saure Wochen frohe Feste. München 1985, S. 112.

<sup>66</sup> Historisch betrachtet lag der Lehenstermin im 18. Jh. noch deutlich früher auf dem ersten Fastensonntag nach Karneval und verschob sich dann besonders im Rheinland auf den 30. April oder 1. Mai. Teilweise lagen die Lehenstermine auch an Ostern, Pfingsten oder der Kirmes. Faber, 1985, S. 442–443.

<sup>67</sup> Faber/Ziegler, 1979/80, S. 183.

Dazu führt Interviewpartnerin L. K. die Bedeutung für die weiblichen Teilnehmerinnen aus:

*Also natürlich ist an dem Brauch total schön, dass wir uns jedes Mal Kleider kaufen und diese Kleider anziehen und Haare machen und Blumensträuße in die Hand und gehen dann wirklich mit zwanzig Maipaaren durchs Dorf. Also das ist halt total schön, weil man sich wirklich wie eine Prinzessin so fühlt in dem Kleid. Ja und eben auch einfach diese Gemeinschaft, es macht halt super viel Spaß dieses Dorfleben halt eben. Es ist total schön Samstagsabends, dass alle so auf dem Zelt sind, so wie letztes Jahr, dass wir diese Jubiläumsnacht hatten mit so besonderen Acts. Dass dann einfach die ganzen Leute kommen, sich in diesem Zelt versammeln und dass da absolute Party ist einfach auch. Das ist halt mega cool und halt die Kleider, für 'ne Frau Wahnsinn. Jede Frau sollte mal in so 'nem Kleid gesteckt haben, finde ich.<sup>68</sup>*

Und weiter argumentiert sie:

*Ach Gott, wie viele Züge haben wir sechs, sieben. Ich weiß es nicht. Klar, es ist kein Muss in jedem Zug mitzugehen oder überhaupt mitzugehen aber ich seh das halt immer so, wenn man sich dann ein Kleid gekauft hat und meistens ist das auch so, zumindest bei mir, die 800, 900€ die ich dann dafür ausgabe und dann sagt man natürlich: Ja ich gehe nicht nur in einem Zug mit. Und man macht das ja auch irgendwo gerne sich dann morgens hinzusetzen, sich die Haare machen zu lassen, sich zu schminken, sich in dieses Kleid reinstecken zu lassen. Irgendwo ist es doch halt ganz schön auch wenn es mal regnet oder wir 35° haben. [...] Man macht das ja auch irgendwie weil man Spaß dran hat.<sup>69</sup>*

---

<sup>68</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:29:30. Den Traum eines Prinzessinnenkleides bestätigt S. R. Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:08:36.

<sup>69</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:06:55.



Abb. 5: Dreharbeiten, hier Aufstellung des Vereins zum Gruppenfoto, 2018.  
Quelle: Dagmar Hänel/LVR.

## Barbieren der Youngster

Inwieweit der JVK inklusiv und auch exklusiv wirkt, zeigt sich ebenfalls an dem Aufnahme­ritual für die neuen, ausschließlich männlichen Mitglieder. Nach dem Aufstellen des Dorfmaibaums werden am 30. April die Neumitglieder symbolisch in den Verein aufgenommen. Das Aufnahme­ritual wird als Barbieren bezeichnet.<sup>70</sup> Bereits in den Vereinsstatuten von 1843 wird das Barbieren als Eintrittsvoraussetzung neben dem Entrichten eines Geldbeitrags erwähnt: „Alsdan soll er sich den Bart Barbieren laßen und man bedient sich eines Barbierzeugs nach der besten Art“<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Döring belegt das Barbieren als Aufnahme­ritual für andere Vereine. Döring, 2018, S. 7–9.

<sup>71</sup> O. A.: 950 Jahre Körrenzig. Körrenzig 1979, S. 107.

Im Jahr 2018 haben die Junggesellen ein Firmengelände als Treffpunkt gewählt. Hier sitzen die Vereinsmitglieder wie in einer Arena auf gestapelten Holzpaletten um die neu Aufzunehmenden herum. Der Reihe nach werden die Neumitglieder auf einen Stuhl in die Mitte gerufen und von der Person, die sie ersteigert hat, unter lautem Gegröle der Anwesenden mit Rasierschaum eingeseift. Das Einseifen bezieht sich nicht nur auf das Gesicht. Der Rasierschaum wird mit diversen stark riechenden Lebensmitteln als Zutaten angereichert: Ketchup und anderen Soßen, Dosenfisch, diversen Gewürzen, Maggi, Sirup, Kartoffelsalat etc. Es folgt die symbolische Rasur mit einem Tapeziermesser. Während der gesamten Prozedur muss der Youngster sich passiv verhalten. Nachdem er das über sich ergehen hat lassen, fragt der Rasierende die Vereinsmitglieder, ob sie den Neuling in ihre Reihen aufnehmen, was mit lauten Ja-Rufen quittiert wird. Aufgrund der Rasierschaumzutaten ist eine Dusche mit dem Gartenschlauch notwendig, bevor das neue Vereinsmitglied nach Hause gehen kann, um die Kleidung zu wechseln. Ein Youngster der Saison 2018 erzählt:

*Also dat Barbieren is ja einfach nur 'ne Mutprobe, so praktisch damit man offiziell im Verein ist. Ich hab mir da nicht viel bei gedacht. [...] Ich hab mir gedacht ziehst du durch und dann stehen dir alle Türen offen.<sup>72</sup>*

Im Vergleich zu den älteren Filmaufnahmen aus dem Jahr 1979 stellen der Ort des Barbierens und die weiteren Zutaten der Rasiercreme eine Neuerung dar, die die Prozedur auch zu einer Erfahrung machen, mit Ekelgefühlen umzugehen.

Bei diesem Aufnahme ritual handelt es sich um ein klassisches Übergangs- bzw. Initiationsritual, wobei die Youngsters als Schwellenwesen behandelt werden, um im Anschluss als gleichberechtigtes Mitglied der Gemeinschaft aufgenommen zu sein.<sup>73</sup> Durch die Versteigerung ihrer Rasur sind sie einem älteren Vereinsmitglied ausgeliefert. Beliebt ist das Ersteigern durch ältere Brüder, Cousins oder selbst-ernannte Mentoren. Durch die Auswahl der Rasierschaumzutaten kann diese Person ebenso über den Ekelgrad der Prüfung bestimmen.

---

<sup>72</sup> Interview, S. A., Körrenzig, 26.04.2019, TC 01:06:00.

<sup>73</sup> Gennep, Arnold van: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt/New York 2005. 3. erw. Aufl.

Nach dieser Prozedur dürfen die neuen Mitglieder erstmalig die Vereinskleidung tragen. Der Ussklöpfer erläutert die Bedeutung der Aufnahmeprüfung für die jungen Männer anhand seiner eigenen Erfahrung:

*Mir war das nicht peinlich. In dem Moment wäre das wahrscheinlich das falscheste Gefühl was man haben kann, weil jeder andere der dich da in blau angeschrien hat genauso über sich ergehen lassen musste. Es ist sowas wie die Taufe, es ist einfach das Ritual was dann eben den Moment so besonders macht, wenn man dann das Tapeziermesser an die Halsschlagader gehalten bekommt und gefragt wird, ob die Junggesellen bereit sind, dass der Neuankömmling in die Riege der Junggesellen aufgenommen wird und es wird immer lauthals Ja geschrien.<sup>74</sup>*



Abb. 6: Ein neues Vereinsmitglied wird barbiert, 1979.  
Quelle: Detlef Perscheid/LVR.

---

<sup>74</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 01:56:29.



Ein weiterer Junggeselle ergänzt:

*Man macht natürlich im Vorhinein den anderen Interessenten, die in den Verein eintreten wollen, macht man natürlich immer Angst, aber ich hab noch von keinem gehört im Nachhinein es war total schlimm. Es ist halt ein nettes Ritual um die Ernsthaftigkeit bei den Leuten abzuklopfen wie sehr man wirklich Lust auf den Verein hat oder ob man das nur macht, weil die Eltern sagen du sollst das machen oder sowas um vielleicht eine Hemmschwelle aufzubauen, um nur die Leute in den Verein eintreten zu lassen, die da wirklich Bock drauf haben.<sup>75</sup>*

Neben den weiteren Kriterien – nur wer männlich ist, in Körrenzig gemeldet, mindestens 16 Jahre alt und nicht verheiratet, kann der Gemeinschaft angehören – erzeugt der JVK über die Zeremonie des Barbierens eine Exklusivität. Diese erfuhren auch wir während der Dreharbeiten, denn trotz getroffener Absprachen wurde noch vor Ort über die Anwesenheit der Kamera diskutiert. Wir drehten letztendlich aus einer zurückgezogenen Position außerhalb der Arenasituation, um die Intimität des Rituals nicht zu stören. Unter den Vereinsmitgliedern selbst herrscht währenddessen ein striktes Handyverbot, damit keine Fotos und Videos des Barbierens nach außen gelangen. Dieser Umstand wird nun im Film aufgegriffen, indem wir den Ussklöpfer in der Situation im Bild haben, in der er diese Regel verkündet und einige Junggesellen daraufhin zu lachen beginnen und auf unsere Kamera zeigen.<sup>76</sup>

Das von allen Anwesenden durchlebte Ritual schweißt die Junggesellen zusammen, obwohl sie unterschiedlichen Alters und außer ihrem Geschlecht und Wohnort durch keine Eigenschaft miteinander verbunden sind. Die Interviewpartner empfinden den JVK als *große Clique*<sup>77</sup>. Die Kulturwissenschaftlerin Anna Palm interpretiert in ihrer Forschung zu drei Junggesellenvereinen im Raum Bonn 2005 ebenfalls „Ämter, Aufnahmebedingungen, Verhaltensregeln und Kleiderordnungen [...] als Versuche eines gesamtheitlichen Identitätsangebots“<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Interview, F. M., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:51:47.

<sup>76</sup> Film „Voll die Ehre“ Maibräuche des Junggesellenvereins Körrenzig, Min. 24.

<sup>77</sup> Interview, D. F., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:48:49.

<sup>78</sup> Palm, Anna: Von Mädchen, Maibäumen und >>echten<< Männerfreundschaften. In: Wir im Rheinland. Magazin für Sprache und Alltagskultur, 1 (2007), S. 56–61, hier S. 58.

## Maibilder

Im Anschluss an die Aufnahme der Neumitglieder werden in der Mainacht die Maibilder aufgehängt. In Körrenzig werden diese nicht mehr als Gesteck mit Röschen und Tannengrün hergestellt<sup>79</sup> oder eine Birke mit bunten Bändern vor das Haus gestellt<sup>80</sup>, sondern aus gedrehten Krepppapierkügelchen gebastelt. Dazu wird ein beliebiges Motiv, zumeist eine Disney- oder Zeichentrickfilmfigur, auf eine Holzplatte übertragen und dann mit den vorgedrehten Kugeln ausgeklebt. Neben dem Motiv ist zumeist der Anfangsbuchstabe des Vornamens der Frau auf dem Bild verewigt. Diese Bilder werden am Abend vor dem 1. Mai den Frauen übergeben, um dann während des Monats Mai an der Hauswand aufgehängt zu werden. Hintergrund des Maibildes ist das Mailehen. Der Maimann kann seiner ersteigerten Maifrau ein Maibild stellen, ist dazu allerdings nicht verpflichtet.

Die älteren Filmaufnahmen zeigen, wie die Junggesellen die Maibilder nachts an den Häusern anbringen. Da in jüngster Zeit viele dieser Bilder in der Mainacht entwendet wurden, ist der Verein dazu übergegangen, die Bilder den Frauen nur zu übergeben, sodass diese am Morgen des 1. Mai aufgehängt werden können. Zur Übergabe wird der Maifrau ein Ständchen gesungen. Ein Maibild für seine Maifrau zu basteln, gilt bei den Körrenziger Junggesellen als Zeichen der Wertschätzung für die jeweilige Frau.<sup>81</sup> Ein Junggeselle erklärt sein Vorgehen bei der Bilderstellung:

*Meistens ist die Versteigerung Anfang März und ab dann weiß man ja mit wem man im Maizug geht, wurde dann ja ersteigert und dann relativ zeitnah fängt man an damit man im Nachhinein nicht allzu viel Stress hat das fertig zu bekommen<sup>82</sup>.*

---

<sup>79</sup> Wie dies mittels der Filmdokumentation 1979 gezeigt wird.

<sup>80</sup> Wie in der Region Bonn üblich.

<sup>81</sup> Interview, Y. S., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:53:48.

<sup>82</sup> Interview, Y. S., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:58:58.

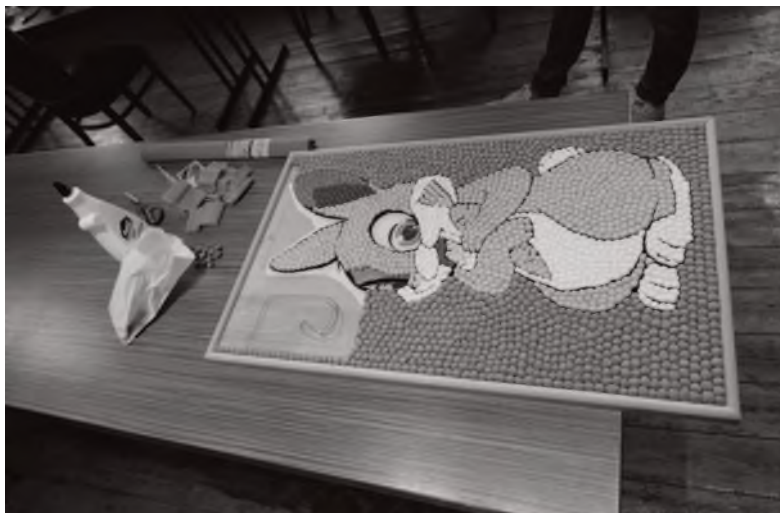


Abb. 7: Maibild im Herstellungsprozess, 2019.  
Quelle: Malaika Winzheim/LVR.



Abb. 8: Maibilder ausgestellt im Saal der alten Schule, 2018.  
Quelle: Dagmar Hänel/LVR.



Abb. 9: Anbringen der Maibilder, 1979.  
Quelle: Detlef Perscheid/LVR.

Für das Drehen eines Kügelchens benötigt Interviewpartner Y. S. ca. 30 Sekunden, wobei auf ein Bild bis zu 5.000 Kügelchen geklebt werden.<sup>83</sup>

Diese Fleißarbeit erkenne ich nach dem Gespräch mit Y. S. an, es ist beeindruckend wie viel Zeit er in das Bild investiert. Die Motivwahl der Maibilder erscheint mir auf den ersten Blick jedoch wenig individuell und entspringt einem naiven Zeichentrickrepertoire. Wie sehr mich hier mein Blick der externen Forscherin leitet und mein Urteil beeinflusst, wird deutlich sobald die AkteurInnen über den symbolischen Wert der Bilder erzählen.

*Maimotive hab ich bisher insgesamt drei Maibilder gemacht: Das erste Jahr war [das Gemeinschaftsmaibild] Winnie Puuh, dann hab ich ein Pferd gemacht, für eine Freundin, die gern Pferde mochte und letztes Jahr habe ich einen Hund gemacht weil meine Maifrau auch einen Hund hatte und dann habe ich das in Verbindung gebracht: Hund und Hund könnte passen, könnte gefallen<sup>84</sup>*

<sup>83</sup> Interview, Y. S., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:58:12.

<sup>84</sup> Interview, Y. S., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:59:22.

so Y. S. über die Auswahl des Motivs.

Die Arbeit, die in den Bildern steckt, findet Anerkennung, so Interviewpartnerin L. K.:

*Der setzt sich da hin, der macht sich die Mühe, der dreht die Kügelchen [...] und das ist halt echt anstrengend [...] und die sitzen da auch teilweise echt lange dran und kleben das halt alles und die machen sich echt Gedanken um das Motiv und die meisten Männer wählen ein Motiv, das auch zur Frau passt.<sup>85</sup>*

Zudem treten die Junggesellen über die Bilder miteinander in einen Wettbewerb, denn im Rahmen der Maifeierlichkeiten werden die schönsten Bilder von einer Frauenjury prämiert und das Ergebnis auf dem Maiball verkündet. Von den beschenkten Frauen wird die Geste als individuelle Anerkennung gedeutet, dazu ein Maipaar im Gespräch:

S. R. sagt:

*S. R.: Und dann stand F. dann da mit dem Maibild und das war schon sehr überwältigend, weil dann alle auch anfangen zu singen. [...] Vom Bild her hatte das keine besondere Bedeutung letztes Jahr. Aber es war schon sehr schön.*

*F.: Ja, S. fährt halt auf Winnie Puuh ab (kichert). Und findet vor allem den Kleinen süß.*

*S. R.: Ja man versucht halt da so einen Bezug aufzubauen, dass das was mit der Person zu tun hat. Ja ich finde den [Winnie Puuh] halt total süß und das weiß F. auch und deswegen denke ich mal, dass er das dann gewählt hat.<sup>86</sup>*

Ebenso interpretiert L. K. die für sie gemachten Maibilder:

*In meinem ersten Jahr, wo ich mit meinem Kumpel gegangen bin, habe ich einen Tigger gehangen bekommen. In meinem zweiten Jahr als Maikönigin hatte ich von meinem Freund Daisy und Donald Duck. Da hat Donald auf dem Bild geschlafen und oben in den Wolken die er halt geträumt hat, war Daisy drin. Das hatte so eine Bedeutung, dass er halt immer zu mir gesagt hat, er träumt von mir oder ich von ihm. Im dritten Jahr hab ich dann einen Yoshi bekommen aber in Gelb weil Gelb meine Lieblingsfarbe ist.<sup>87</sup>*

Über Maibilder werden demnach öffentlich unterschiedliche Arten von Beziehungen ausgedrückt. Sie können eine Liebesgabe zwischen Frau und Mann bedeuten oder als freundschaftliche Geste verstanden werden. Vom jeweiligen Youngster-Jahrgang wird beispielsweise in Gemeinschaftsarbeit jährlich ein Maibild für eine Dorf-

---

<sup>85</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:18:09.

<sup>86</sup> Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019, TC 03:20:52.

<sup>87</sup> Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:21:02.

bewohnerin mit Behinderung gestaltet. Diese ist inzwischen Mitte Dreißig und bekommt seit ihrem 16. Lebensjahr dieses Gemeinschaftsmaibild gestellt. Über diese symbolische Geste möchte der Verein die Frau in das Vereinsleben miteinbinden.<sup>88</sup>

Die öffentliche Übergabe des Maibildes zeigt zudem auf, wer am Maibrauch partizipiert und zur Dorfgemeinschaft dazugehört. Das Maibild kann demnach im Sinne Marcel Mauss' als Gabe im Sinne des Abbildes einer sozialen Beziehung interpretiert werden, wobei dieses schwerlich abgelehnt werden kann.<sup>89</sup>



Abb. 10: Maibilder aus Grünzeug und Röschen anstelle von Krepppapierkugeln, 1979.  
Quelle: Detlef Perscheid/LVR.

---

<sup>88</sup> Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 30.04.2018, TC 04:40:48.

<sup>89</sup> Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt 1990.

## Fazit

Anhand der drei für diesen Beitrag herausgegriffenen Rituale innerhalb des Maibrauchs des JVK wird dessen Funktion für die Mitwirkenden und das Dorf deutlich. Über die gemeinsam professionell organisierten Veranstaltungen schafft sich die junge Generation ihre eigenen Freizeitangebote im Dorf und der Umgebung. Der Austausch mit anderen Vereinen, große Umzüge in der Region sowie Party- und Konzertveranstaltungen, machen die Partizipation am Brauchgeschehen auch für die Frauen attraktiv. Hier spielt die Möglichkeit, sich in der Öffentlichkeit zu präsentieren, eine bedeutende Rolle. Der JVK nimmt in Körrenzig eine exponierte Stellung ein: einerseits durch die im Dorf organisierten Veranstaltungen, andererseits durch den Bezug auf eine lange Tradition. Die Inhalte und Vereinsstatuten haben sich kaum verändert. Noch immer muss sich der Neuling dem ‚Barbier-Ritual‘ unterziehen, um in den Verein aufgenommen zu werden. Ebenso wird das Mailehen nach wie vor versteigert. Dieser Umstand kann dadurch mitbedingt sein, dass diese Traditionen immer wieder – nicht zuletzt anlässlich des Jubiläums und der erfolgten Filmdokumentation, die den Ausgangspunkt meines Beitrags darstellt – von Außenstehenden aus Medien, Wissenschaft oder im Rahmen von Heimatforschung wertgeschätzt und die BrauchakteurInnen damit in ihrem Handeln bestärkt werden. Weder Mitgliederschwund noch eine Teilnahmeverweigerung der Frauen gibt dem JVK Anlass sich zu verändern.

Für die Teilnehmenden ist der Verein Teil der eigenen Identitätskonstruktion im Wohnort. Sie nehmen sich als geschlossene Gemeinschaft wahr. Alle männlichen Befragten geben an, nicht aus dem Dorf wegziehen zu wollen bzw. sind nach Studium oder Ausbildung dorthin zurückgekehrt.<sup>90</sup> In einer mobilen Gesellschaft mit vielfältigen Lebenskonzepten scheint diese Aussage zuerst einmal zu verwundern.

---

<sup>90</sup> Interview, S. A., Körrenzig, 26.04.2019, TC 01:25:48; Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:40:32; Interview, D. F., Körrenzig, 27.07.2019, TC 02:41:04.

Durch ihre Mitgliedschaft im JVK sind die Befragten jedoch im Dorf sozial integriert. Nachwuchssorgen, wie in den 1970er-Jahren, kennt der Körrenziger Verein nicht.<sup>91</sup> Dabei scheint es sich jedoch nicht um eine Körrenziger Besonderheit zu handeln, denn auch in anderen Orten steigen die Mitgliederzahlen von Junggesellenvereinen.<sup>92</sup> Inzwischen werden auch jährliche Veranstaltungen angeboten, zu denen die verheirateten und damit ausgeschiedenen, nun passiven Vereinsmitglieder eingeladen werden. Dies stellt über den Verein zudem ein intergenerationales Netzwerk her.

Das soziale Miteinander im Verein vollzieht sich, wie dargelegt werden konnte, vor allem unter den Männern. Die Frauen bilden im Rahmen des Selbstverständnisses als Maifrauen eine eigene allerdings inoffizielle Gemeinschaft. Einzig an den geselligen Anlässen nehmen auch die Frauen teil, wenn sie über das Mailehen eingebunden sind. Der JVK repräsentiert damit einen besonderen Raum für Männer.

Eine Öffnung des Vereins für Frauen ist in Körrenzig nicht geplant, dazu das Vorstandsmitglied L. R.: *Ich glaube der Verein hat sich immer angepasst und wird sich immer anpassen aber es gibt Sachen, die unvereinbar mit diesem Verein sind.*<sup>93</sup>

Der Interviewte erzählt weiter: *Ein spannendes Beispiel war, dass wir gesagt haben: Der Maischatz muss keine Frau sein. Theoretisch könnte es ohne Probleme ein schwules Maikönigspaar geben*<sup>94</sup>. Im Anschluss verweist er darauf, dass sich die Vereinsmitglieder bewusst bleiben sollten, *was man hier schafft, was man beibehält, was für Traditionen es trotzdem im Verein gibt. Und die aber in regelmäßigen Abständen hinterfragen: Ist das noch zeitgemäß?*<sup>95</sup>

---

<sup>91</sup> Matzerath, Simon: Erfahrungswerte und eine außergewöhnliche Quellenlage. Einblicke in den Maibrauch des Junggesellenvereins Körrenzig. In: Ders. (Hg.) für den Junggesellenverein Körrenzig e.V.: Maibräuche im Rheinland, Aachen 2018, S. 76–121 hier S. 90.

<sup>92</sup> Palm, 2007, S. 57–58. In einem der von ihr untersuchten Vereine, aus Lannesdorf, sind auch die Frauen Mitglied.

<sup>93</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:42:07.

<sup>94</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:42:32.

<sup>95</sup> Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019, TC 02:42:50.



**Andrea Graf M.A.** studierte von 2002 bis 2008 an der WWU-Münster Volkskunde/Europäische Ethnologie, Kunstgeschichte und Angewandte Kulturwissenschaften. Nach wissenschaftlichen Mitarbeiten an den Universitäten Münster (2008–2011) und Bonn (2014–2017), freiberuflicher Tätigkeit (2013/14) und einem wissenschaftlichen Volontariat (2011–2013) am LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte ist sie dort seit 2017 als Wissenschaftliche Referentin beschäftigt. Der Aufsatz entstand im Kontext eines laufenden Filmprojekts über einen Junggesellenverein im Rheinland.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Quellen

- Interview, L. R., Körrenzig, 26.04.2019.  
Interview, S. A., Körrenzig, 26.04.2019.  
Interview, S. R., Körrenzig, 27.07.2019.  
Interview, L. K., Körrenzig, 27.07.2019.  
Interview, F. M., Körrenzig, 27.07.2019.  
Interview, D. F., Körrenzig, 27.07.2019.  
Interview, Y. S., Körrenzig, 26.04.2019.  
Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 03.03.2018.  
Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 30.04.2018.  
Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 03.05.2018.  
Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 04.05.2018.  
Drehmaterial des Maifestes Körrenzig, Körrenzig, 06.05.2018.

### Filme

- Graf, Andrea (Buch und Regie)/Großmann, Karen (Schnitt): „Voll die Ehre“ Maibräuche des Junggesellenvereins Körrenzig. Deutschland, Körrenzig, 60 Min. (Volkskundliche Filmdokumentation. Kulturelles Erbe des Rheinlandes) LVR – Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte, Bonn 2020.  
Simons, Gabriel (Aufnahmeleitung)/Fadel, Ayten (Schnitt/Kommentar): Maibräuche in Körrenzig. Maibaumaufsetzen - Barbieren der Neulinge - Maienstecken. Deutschland, Körrenzig, 28 Min. (Landes- und volkskundliche Filmdokumentation. Volksbrauch im Rheinland) Landschaftsverband Rheinland, Amt für Rheinische Landeskunde, Bonn 1979.

### Internetquellen

- Stadtverwaltung Linnich: Einwohnerzahlen (01.01.2018),  
<[https://www.linnich.de/unsere\\_stadt/allgemeines/einwohnerzahlen.php](https://www.linnich.de/unsere_stadt/allgemeines/einwohnerzahlen.php)> (13.02.2020).  
Landschaftsverband Rheinland: Das LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte (o. D.), <[https://rheinische-landeskunde.lvr.de/de/institut/institut\\_1.html](https://rheinische-landeskunde.lvr.de/de/institut/institut_1.html)> (13.02.2020).

Sekundärliteratur

- Bauer, Katrin/Graf, Andrea: Von „Bauernwerk“ und „Volksbrauch“ zu Menschen im Mittelpunkt. Filmische Alltagsdokumentation einer volkskundlichen Landesstelle. In: Kulturen, 2. Göttingen 2016, S. 91–101.
- Büren, Guido von/Matzerath, Simon: Organisierter Maibrauch im Altkreis Jülich. Eine Bestandserhebung zum Vereinswesen und seiner historischen Entwicklung. In: Matzerath, Simon (Hg.) für den Junggesellenverein Körrenzig e. V.: Maibräuche im Rheinland. Aachen 2018, S. 43–75.
- Döring, Alois: Rheinische Bräuche durch das Jahr. Köln 2006.
- Döring, Alois: Varianten von Maibräuchen im Rheinland. Gegenwart, Geschichte, Vereinsleben. In: Matzerath, Simon (Hg.) für den Junggesellenverein Körrenzig e. V.: Maibräuche im Rheinland, Aachen 2018, S. 6–41.
- Egger, Simone: Kulturanalyse als Dichte Beschreibung. In: Bichoff, Christine/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014, S. 401–414.
- Faber, Michael H./Ziegler, Torsten: Junggesellenvereine und ihre Aktionen im Mai. Ergebnisse empirischer Untersuchungen in drei Stadtteilen des rechtsrheinischen Bonn. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 25. Bonn/Münster 1979/80, S. 147–197.
- Faber, Michael: „Zum ersten, zum zweiten und zum dritten“. Frauenauktionen im Rheinland. In: Völger, Gisela/Welck, Karin von (Hg.): Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Bd. 2. Köln 1985, S. 440–448.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983.
- Gennep, Arnold van: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt/New York 2005. 3. erw. Aufl.
- Hänel, Dagmar: Ist das Methode? Volkskundlicher Film und Feldforschung. In: Alltag – Kultur – Wissenschaft. Beiträge zur Europäischen Ethnologie, 4. Würzburg 2017, S. 37–53.
- Korff, Gottfried: „Heraus zum 1. Mai“. Maibrauch zwischen Volkskultur, bürgerlicher Folklore und Arbeiterbewegung. In: Dülmen, R. v. u.a.. (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.- 20. Jahrhundert). Frankfurt a. M. 1984, S. 246–281.
- Matzerath, Simon: Erfahrungswerte und eine außergewöhnliche Quellenlage. Einblicke in den Maibrauch des Junggesellenvereins Körrenzig. In: Matzerath, Simon (Hg.) für den Junggesellenverein Körrenzig e.V.: Maibräuche im Rheinland. Aachen 2018, S. 76–121.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt 1990.
- O. A.: 950 Jahre Körrenzig. Körrenzig 1979.
- Palm, Anna: Von Mädchen, Maibäumen und >>echten<< Männerfreundschaften. In: Wir im Rheinland. Magazin für Sprache und Alltagskultur, 1 (2007), S. 56–61.
- Schrick, Annette: „Im Dorfkrug blüht immer noch der Mädchenhandel!“ Zum Mailehenbrauchtum im Rheinland. In: KulTour. Mitteilungsblatt des Volkskundlichen Seminars der Universität Bonn, 1. Bonn 1992, S. 32–46.
- Vorwig, Carsten/Garitz, Andreas: Liegt Barmen im Himalaja? Chronologie eines volkskundlichen Filmprojekts und zugleich eine Reise in die sozialen Universen eines rheinischen Maifestes. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 48. Bonn/Münster 2003, S. 9–41.
- Weber-Kellermann, Ingeborg: Saure Wochen frohe Feste. München 1985.
- Wey, Hans-Willi: Mailehen – Erlebnis des „Überleben“. Ein Brauch als Medium. Diss. Göttingen 2002.

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Junggesellen tragen den Maibaum durch Körrenzig, 1979. Quelle: Detlef Perscheid/LVR.
- Abb. 2: Junggesellen tragen den Maibaum durch Körrenzig, 2018. Quelle: Dagmar Hänel/LVR.
- Abb. 3: Junggesellen stellen den Maibaum auf, 1979. Quelle: Detlef Perscheid/LVR.
- Abb. 4: Kamerateam dreht die Versteigerung der Youngster, Körrenzig 2018. Quelle: Andrea Graf/LVR.
- Abb. 5: Dreharbeiten, hier Aufstellung des Vereins zum Gruppenfoto, 2018. Quelle: Dagmar Hänel/LVR.
- Abb. 6: Ein neues Vereinsmitglied wird barbiert, 1979. Quelle: Detlef Perscheid/LVR.
- Abb. 7: Maibild im Herstellungsprozess, 2019. Quelle: Malaika Winzheim/LVR.
- Abb. 8: Maibilder ausgestellt im Saal der alten Schule, 2018. Quelle: Dagmar Hänel/LVR.
- Abb. 9: Anbringen der Maibilder, 1979. Quelle: Detlef Perscheid/LVR.
- Abb. 10: Maibilder aus Grünzeug und Röschen anstelle von Krepppapierkugeln, 1979. Quelle: Detlef Perscheid/LVR.

## Feldforschung unter Schäfflern.

### Eine Methodenreflexion

von Katja Boser

Alle sieben Jahre findet in Dinkelscherben, einer Marktgemeinde im Augsburgers Umland, der Schäfflertanz statt. Seinen Ursprung soll der Schäfflertanz der Legende nach im Jahr 1517 in München gehabt haben. Bis heute hält sich in der Stadt München das Narrativ<sup>1</sup> der ‚wackeren Fassmachergesellen<sup>2</sup>: Als die Pest in der heutigen Landeshauptstadt ihr Unwesen trieb und zahlreiche Menschenleben forderte, sollen sich die Schäffler als erste wieder auf die Straßen getraut haben. Mehr noch, mit der Aufführung ihres Zunfttanzes sollen diese der leidgeplagten Münchner Bevölkerung ihren Lebensmut wieder zurückgebracht haben.<sup>3</sup> Volkskundler Günther Kapfhammer, der in den 1970er-Jahren die historische Entwicklung des Münchner Schäfflertanzes erforscht hat, betont die besondere Bedeutung für die Landeshauptstadt: „Diese Tradition [des Schäfflertanzes, Anm. d. V.] ist so in die Münchner Geschichte einbezogen, daß es nicht möglich ist, sich von ihr zu lösen. Sie gehört zu München wie beispielsweise das Hofbräuhaus, der Alte Peter oder das Oktoberfest.“<sup>4</sup>

In vorliegendem Aufsatz wird die im Rahmen des Dissertationsprojektes zum Schäfflertanz Dinkelscherben durchgeführte teilnehmende Beobachtung reflektiert.

<sup>1</sup> Zum einen verweist der Fachverein der Schäffler München auf seiner Homepage auf diese Erzählung. Aus: Fachverein der Schäffler München: Der Ursprung des Schäfflertanzes (o. D.), <<https://schafflertanz.com/der-ursprung-des-schafflertanzes/>> (15.05.2020). Zum anderen wird in der Ansprache des damaligen Münchner Oberbürgermeisters Christian Ude zur Eröffnung der Tanzsaison 2012 darauf verwiesen. Hier sprach er sich deutlich gegen historische Belege aus, die eine Datierung auf das Jahr 1517 ausschließen. Aus: User ‚ganz-muenchen.de‘: Teil 1: Münchner Schäfflertanz 2012 @ Marienplatz am 06.01.2012 (06.01.2012), <<https://www.youtube.com/watch?v=DmqmU05Amds>> (15.05.2020), hier 02:11–03:19. Besonders die vehemente Reaktion des Münchner OBs verdeutlicht den Stellenwert, den der Schäfflertanz für die Identität der Stadt München besitzt.

<sup>2</sup> Schäffler ist die süddeutsche Bezeichnung für Fassmacher und wird im weiteren Verlauf des Textes mehrheitlich verwendet. Aus: Kapfhammer, Günther: Der Münchner Schäfflertanz. Geschichte und Gegenwart. Aus: Kapfhammer, Günther/Lachner, Corbinian J./Derra de Moroda, Friderica (Hg.): Der Münchner Schäfflertanz. München 1976, S. 5–105, hier S. 5.

<sup>3</sup> Kapfhammer, 1976, S. 15–16.

<sup>4</sup> Kapfhammer, 1993, S. 8.

Die fokussierende Phase der Feldforschung fand schwerpunktmäßig im Zeitraum vom 05.01.2019 bis 05.03.2019 statt und konzentrierte sich dabei jeweils auf die Wochenenden. Dabei wird vor allem auf die Rolle der weiblichen Forscherin in einem männlich dominierten Feld, aber auch auf das Verhältnis von Nähe und Distanz während der Erhebungsphase eingegangen. Bevor mit der Methodenreflexion begonnen wird, folgt zuerst eine hinführende Skizzierung des Forschungsfeldes. In meiner Forschung befasste ich mich mit der Frage, welche Bedeutung die Teilnahme am Schäfflertanz im Leben der Aktiven einnimmt, welche Auswirkungen damit auf ihren Alltag verbunden sind und welche Einflüsse vom Schäfflertanz auf die Marktgemeinde Dinkelscherben ausgehen.

Seit 1893 ist der Schäfflertanz in Dinkelscherben belegt. In einem siebenjährigen Rhythmus wird seitdem durch die Straßen des Ortes und seiner Ortsteile getanzt.<sup>5</sup> Dinkelscherben gehört neben mehr als 50 weiteren Orten in Bayern zu den Kommunen, an denen bis in die Gegenwart Schäfflertänze aufgeführt werden.<sup>6</sup> Nach Kapfhammer kam es im 19. Jh. in zwei Phasen zur Verbreitung des Brauchs innerhalb Süddeutschlands. Zum einen durch Schäfflergesellen auf der Walz, zum anderen durch die Aufnahme und Vermittlung innerhalb von Turnvereinigungen.<sup>7</sup> Letzteres ist auch für Dinkelscherben anzunehmen. Laut Kapfhammer war von 1907 bis 1963 der örtliche Turnverein für die Organisation verantwortlich, bis eine Übernahme durch die Marktgemeinde erfolgte.<sup>8</sup> Erst zur vergangenen Tanzsaison 2019 wurde der Schäfflertanz Dinkelscherben als eingetragener Verein gegründet.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Seit dem ersten dokumentierten Tanzjahr 1893 fanden lediglich zwei Unterbrechungen des Tanzrhythmus statt. Bedingt durch die Folgen des Ersten Weltkriegs wurden die Tanzjahre 1921 und 1928 ausgesetzt. Aus: Kapfhammer, 1993, S. 37. Eine detailliertere Beschreibung des Tanzes folgt im weiteren Verlauf.

<sup>6</sup> Während Kapfhammer in seiner 1976 publizierten Forschungsarbeit auf bereits 51 Orte verweist, an denen regelmäßig ein Schäfflertanz stattfindet, merkt er zudem an, dass diese Übersicht keinen Anspruch auf Vollständigkeit besitzt – Dinkelscherben ist nicht verzeichnet. Aus: Kapfhammer, 1976, S. 74–83.

<sup>7</sup> Kapfhammer, 1976, S. 74.

<sup>8</sup> Kapfhammer, 1993, S. 33; 42. Im Interview mit Reifenschwinger Ludwig Lutz erwähnte dieser ebenfalls die Organisation durch den örtlichen Sportverein im Tanzjahr 1956. Aus: Interview, Lutz, Ludwig, Esszimmer des Befragten in Dinkelscherben, 09.08.2019, S. 5, Z. 23–25.

<sup>9</sup> Interview, Lutz, Karlheinz, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018, S. 2, Z. 18–19.

Dennoch unterscheidet sich der in Dinkelscherben aufgeführte Schäfflertanz sowohl von seinem Münchner Vorbild als auch vom Tanz anderer Aufführungsorte. Deutlich wird dies vor allem an der Liedauswahl, zu der in Dinkelscherben getanzt wird. Diese wird, wie an anderen Schäfflerstandorten auch, live gespielt, begleitet durch die örtliche Musikvereinigung. Statt der Münchner Schäfflertanzmelodie, ‚Aba heit is koit‘, die laut Kapfhammer bei der Verbreitung des Tanzes ‚mitexportiert‘ wurde,<sup>10</sup> heißt es in Dinkelscherben heute, wenn die Schäffler auftreten: ‚Komm zum Tanz‘ und ‚Wie sie will‘.<sup>11</sup> Wann genau sich in Dinkelscherben eine musikalische Abweichung vom Münchner Vorbild ergeben hat, ist nicht genau rekonstruierbar. Naheliegend scheint jedoch, dass diese Änderung erst nach dem Zweiten Weltkrieg eintrat und mit der Neugründung der Musikvereinigung zusammenhängt. In der 2008 erschienenen Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum der Musikvereinigung Dinkelscherben heißt es, dass [a]m *Dreikönigstag 1963* [...] *zum ersten Mal unter den Klängen der Musikvereinigung [der Schäfflertanz] aufgeführt* [wurde].<sup>12</sup> Eine maßgebliche Rolle soll dabei Rudolf Möschl zugekommen sein, der als Heimatvertriebener 1946 in Dinkelscherben eine Kapelle ins Leben rief.<sup>13</sup>

Die aktive Teilnahme am Dinkelscherbener Schäfflertanz setzt folgende Eigenschaften voraus: Wer mitmachen will, muss volljährig, ledig und in Dinkelscherben wohnhaft sein.<sup>14</sup> Diese Vorgaben gelten bis heute. Die Volkskundlerin Monika Ständecke weist in diesem Zusammenhang auf ein Charakteristikum hin, dass die Schäfflertänze eint: „Bis heute ist der Schäfflertanz in der Regel Männersache.“<sup>15</sup> Frauen sind nicht Teil der Aufführungen, sondern begleiten eher

<sup>10</sup> Kapfhammer, 1993, S. 25.

<sup>11</sup> O. A.: 50 Jahre Musikvereinigung Dinkelscherben. Festschrift. Dinkelscherben 2008, S. 35.

<sup>12</sup> O. A.: 50 Jahre Musikvereinigung Dinkelscherben. Festschrift. Dinkelscherben 2008, S. 13.

<sup>13</sup> O. A.: 50 Jahre Musikvereinigung Dinkelscherben. Festschrift. Dinkelscherben 2008, S. 12; Kapfhammer, 1993, S. 39.

<sup>14</sup> Kapfhammer, 1993, S. 28.

<sup>15</sup> Ständecke, Monika: Schäfflertanz – ein Brauch und seine Geschichte. In: Schloßmuseum Murnau/Salmen, Brigitte (Hg.): (Un)faßbar. 150 Schäfflertanz in Murnau. Murnau 2009, S. 23–42, hier S. 35. Zwar gibt es an manchen Standorten eine weibliche Beteiligung unter den HauptakteurInnen, diese unterscheiden sich dennoch von den ‚männlichen‘ Rollen. In Murnau wird beispielsweise zwischen Fasskasperl, die wie in Dinkelscherben die Clowns Reden halten, und Sammelkasperl unterschieden.

unterstützende Aufgaben im Hintergrund.<sup>16</sup> Die Aufführung des Schäfflertanzes in Dinkelscherben findet vom Dreikönigstag bis zum Faschingsdienstag statt.<sup>17</sup> Getanzt wird an den Wochenenden sowie durchgängig vom Rußigen Freitag bis zum Ende der Faschingssaison für die BürgerInnen des Ortes – diese können die Tänze gegen Bezahlung bestellen.<sup>18</sup>

Der Ablauf des Schäfflertanzes ist an die verschiedenen Rollen der Hauptakteure geknüpft, zu denen neben den Schäfflertänzern, Fassklopfer, Reifenschwinger und Clowns gehören.<sup>19</sup> Wichtiger Bestandteil eines jeden Auftrittes ist der Tanz. Dieser besteht in Dinkelscherben aus insgesamt acht Figuren, die nacheinander getanzt werden. Nach dem ‚Aufmarsch‘ beginnt die Tanzdarbietung mit dem ‚Schlangentanz‘, daran anschließend folgen die Figuren ‚Das Kreuz‘, ‚Die Krone‘ (Abb. 1), ‚Die kleinen Kreise‘ und abschließend das ‚Chargieren‘, bei der die Fassklopfer im Takt der Musik auf ein Fass klopfen und die Tänzer um dieses herum tanzen.<sup>20</sup> Daran

---

Sammelkasperl können auch Frauen werden. Bei meinem Feldaufenthalt am 25.02.2020 in Murnau, erlebte ich mit, wie ein weiblicher Sammelkasperl eine Rede hielt und zum Ende der Tanzsaison die Frage stellte, ob im nächsten Schäfflertanzjahr 2027 auch Frauen aufs Fass dürfen. Aus: Feldprotokoll, Murnau, 25.02.2020, S. 9.

<sup>16</sup> In Dinkelscherben gehören zu den weiblichen AkteurInnen unter anderem die Schminkdamen, die sogenannten ‚Herbergsmütter‘ sowie die MusikerInnen.

<sup>17</sup> Kalb, Andreas/Kalb, Michael/Klein, Anna: Der Schäfflertanz 2012 in Dinkelscherben. Dinkelscherben 2012, S. 92–93; Schlech, Johannes: Schäfflertanz Dinkelscherben. [Dinkelscherben 2019], S. 14–55. Seit dem Tanzjahr 1984 lässt sich der hier beschriebene Aufführungsrhythmus nachweisen. Insbesondere in früheren Tanzjahren fanden deutlich weniger Tanztage statt, als dies in jüngerer Zeit der Fall ist. In der 1993 erschienen Chronik zum Dinkelscherbener Schäfflertanz sind erstmals für das Tanzjahr 1907 die genauen Tanztage verzeichnet – lediglich drei Tage sind dort genannt. Aus: Kapfhammer, 1993, S. 32; 49–52;

<sup>18</sup> Wie aus dem Interview mit Karlheinz Lutz, Präsident der Schäfflertanzkomitees Dinkelscherben 2019, hervorgeht, kostet eine Tanzbestellung pro Familie bzw. TanzbestellerIn etwa 50 Euro. In der Regel finden sogenannte ‚Gruppentänze‘ statt, bei der mehrere Personen oder Familien gemeinsam einen Tanz bestellen. Aus: Interview, Lutz, Karlheinz, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2019, S. 10, Z. 22–28.

<sup>19</sup> In der Gruppe der Tänzer muss noch unterschieden werden zwischen dem 1. und 2. Vortänzer. Hinzu kommen der Kronenträger, der für die Tanzfigur ‚Die Krone‘ benötigt wird, sowie als Unterstützung der Tänzer die Bogenbuben. Aus: Kalb/Kalb/Klein, 2012, S. 96–97. Die Verteilung an Akteuren hat sich über die Zeit hinweg immer wieder verändert, wie anhand der Chronik von Kapfhammer und dem zur Tanzsaison 2012 erschienen Schäfflertanz-Buch nachvollzogen werden kann. Auf eine detaillierte Beschreibung wird an dieser Stelle jedoch verzichtet.

<sup>20</sup> Der hier beschriebene Ablauf des Dinkelscherbener Schäfflertanz wurde erstmals 1907 in einer sogenannten ‚Tanz-Ordnung‘ festgehalten, am Ablauf der einzelnen Figuren Ablauf hat sich bis heute nichts verändert. Aus: Kapfhammer, 1993, S. 32.

anschließend steigen die Reifenschwinger aufs Fass,<sup>21</sup> schwingen ihre Reifen, in denen ein gefülltes Schnapsglas hineingestellt wird und von dem beim Schwingen nichts verschüttet werden soll (Abb. 2). Danach sprechen diese einen Toast auf die jeweiligen TanzbestellerInnen aus. Nach diesem Teil, der in der Regel einem ähnlichen Ablauf folgt – erst Tänzer, dann Fassklopfer, anschließend Reifenschwinger, sind die Clowns an der Reihe. Diese erfüllen in Dinkelscherben den Zweck, die ZuschauerInnen zu unterhalten, indem sie bereits während des Tanzgeschehens gegen Spenden mit rotem Lippenstift Küsschen im Publikum verteilen und für Stimmung sorgen. Individuell hingegen sind die Reden, die die Clowns an jedem Tanzort vom Fass aus vortragen (Abb. 3). Inhaltlich geht es darin um die jeweiligen TanzbestellerInnen, deren Hobbys, Berufe und Eigenheiten, die dem Publikum auf humorvolle Weise preisgegeben werden. Die individuellen Reden sind für einige ZuschauerInnen auch der wesentliche Grund, sich den Schäfflertanz wiederholt anzuschauen. Im Gespräch mit einer sogenannten Schminkdame, die für das Schminken der Clowns zuständig ist, erfahre ich, dass das für sie

*[...] gar kein richtiger Tanz [...] sei, wenn die Clownsrede fehle [...] [und,] dass ihr ein Schäfflertanz, wie es ihn beispielsweise in München gibt, ohne Clownsrede, nicht gefallen würde, weil dann etwas fehle und dass sie sich das dann auch nicht so oft anschauen würde wie hier in Dinkelscherben.<sup>22</sup>*

Nach der Clownsrede endet die Aufführung und wird, nach einer kurzen Pause, in der die AkteurInnen von den TanzbestellerInnen verköstigt werden, an einem anderen Ort von Neuem aufgeführt.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Der Auftritt der Reifenschwinger stellt die siebte Figur der Tanzaufführung dar, den Abschluss bildet nach der Clownsrede der sogenannte ‚Abmarsch‘. Aus: Kapfhammer, 1993, S. 32.

<sup>22</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 24.02.2019, S. 18–19.

<sup>23</sup> An einem Tanztage fanden im Durchschnitt etwa neun Tänze statt. Der Tanztage begann am Vormittag zwischen 10 und 11 und dauerte in etwa bis 18 Uhr.





Abb. 1: Die Schafflertänzer beim Tanzen der ‚Krone‘ (Dinkelscherben, 09.02.2019).  
Quelle: Katja Boser.



Abb. 2: Ein Reifenschwinger mit zwei Reifen (Dinkelscherben, 09.02.2019).  
Quelle: Katja Boser.



Abb. 3: Die Clowns sorgen für Unterhaltung und tragen vom Fass aus eine Rede über die TanzbestellerInnen vor (Dinkelscherben, 09.02.2019).

Quelle: Katja Boser.

Neben den Tanzaufführungen, die tagsüber stattfinden, spielt für die Akteure das gemeinsame Feiern am Abend in der sogenannten ‚Schäfflerherberge‘ eine wichtige Rolle. Dies wurde mir in Gesprächen mit Ehemaligen und Aktiven auch immer wieder verdeutlicht. Mehrfach wurde ich vom Feld darauf hingewiesen, dass ich in meiner Dissertation vor allem auch auf die Herberge eingehen sollte, auf die Stimmung und das Treiben.<sup>24</sup> Die Herberge besitzt für die Aktiven die Funktion des geselligen Beisammenseins nach den Tanztagen. Darüber hinaus wird dort ausgelassen gefeiert und teilweise exzessiv Alkohol konsumiert, sprichwörtlich ‚die Sau raus gelassen‘. Im Gespräch mit einem Ehemaligen der Tanzsaison 2012 erfuhr ich, dass die Aussicht auf das gemeinsame Feiern am Abend nach einem anstrengenden Tag wesentlich für viele sei, um beim Schäfflertanz mitzumachen.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 16.02.2019, S. 18.

<sup>25</sup> Feldprotokoll, Häder, Lindach, Au, Dinkelscherben, 26.01.2019, S. 31.

Das nur alle sieben Jahre stattfindende Brauchgeschehen hinterlässt auch optisch deutliche Spuren. Wer während der Tanzsaison durch die Straßen des Marktes läuft, bemerkt Dekoration an Zäunen von Privathaushalten und in Schaufenstern des Einzelhandels, die im Zusammenhang mit dem Schäfflertanz steht: Fässer aus Holz, Bogen aus Buchs, die Tracht der Schäffler bestehend aus schwarzer Bundhose, roter Jacke, Schlegelkappe mit Flaumfeder sowie Fotoaufnahmen vergangener Tanzjahre (vgl. Abb. 4 & 5).<sup>26</sup>



Abb. 4: Die Tanzorte werden für die Auftritte der Schäffler entsprechend hergerichtet wie hier in der Dinkelscherbener Schäfflerstraße (Dinkelscherben, 27.01.2019).

Quelle: Katja Boser.

---

<sup>26</sup> Basierend auf einer Dokumentation der Schaufensterdekoration in den Straßen mit Einzelhandel in Dinkelscherben (Bahnhofstraße, Marktstraße, Augsburgs Straße) am 26.01.2019, 27.01.2019, 17.02.2019 sowie 02.03.2019.



Abb. 5: Egal ob Bäcker, Schuster oder Bestattungsunternehmen – ein Großteil des Dinkelscherbener Einzelhandels dekoriert seine Schaufenster anlässlich des Schäfflertanzes (Dinkelscherben, 02.03.2019).

Quelle: Katja Boser.

Im Folgenden wird die Anfang des Jahres 2019 durchgeführte Feldforschung in den Mittelpunkt gerückt und der Frage nachgegangen, was Feldforschung im Kontext der Brauch- und Ritualforschung bedeutet.

## **Unterwegs mit Kamera, Diktiergerät und Skihose.**

Zur teilnehmenden Beobachtung beim Schäfflertanz Dinkelscherben

Die teilnehmende Beobachtung<sup>27</sup> stellt eine zentrale Methode der im Rahmen des Dissertationsprojektes durchgeführten Feldforschung dar. Innerhalb der kulturwissenschaftlichen Forschung wird darunter ein Methodenbündel verstanden, mit dem verschiedene Methoden zur Erforschung eines Gegenstandes kombiniert werden.<sup>28</sup> Im Rahmen meines Dissertationsprojektes zählen hierzu das Führen von (informellen) Gesprächen, Audio- und Videodokumentation sowie das Fotografieren im Feld und qualitative Interviews. Geplant sind darüber hinaus Archivrecherchen und Gruppendiskussionen. Feldforschung und teilnehmende Beobachtung werden innerhalb der kulturwissenschaftlichen Forschung häufig synonym gebraucht,<sup>29</sup> was für die Europäische Ethnologin Brigitta Schmidt-Lauber deren Relevanz und Interdependenz als „Schlüsselmethode[n]“<sup>30</sup> verdeutlicht. Denn „[d]ie teilnehmende Beobachtung eignet sich vor allem für Forschungen, die sich mit dem Handeln von Menschen auseinandersetzen“<sup>31</sup>. Kennzeichnend für die teilnehmende Beobachtung ist es dabei, als forschende Person das Geschehen

---

<sup>27</sup> Zur Entwicklung der teilnehmenden Beobachtung als Methode innerhalb der kulturwissenschaftlichen Forschung sei auf Brigitta Schmidt-Lauber verwiesen. Vgl. hierzu: Schmidt-Lauber, Brigitta: Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In: Götttsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, 2. überarb. und erw. Aufl., S. 219–248, hier S. 221–227.

<sup>28</sup> Schmidt-Lauber, 2007, S. 220.

<sup>29</sup> Cohn, Miriam: Teilnehmende Beobachtung. In: Bischoff, Christine/Ohme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014. 1. Aufl., S. 71–85, hier S. 72.

Vor dem Hintergrund der synonymen Verwendung der Begriffe Feldforschung und teilnehmende Beobachtung soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass im Rahmen des Aufsatzes diese ebenfalls äquivalent gebraucht werden, die Unterscheidung der Begrifflichkeiten der Verfasserin jedoch durchaus bewusst sind. Sofern nicht explizit auf die Eigenschaft der Feldforschung als ‚Methodenbündel‘ verwiesen wird, ist mit Feldforschung die Teilnehmende Beobachtung im Jahr 2019 gemeint.

<sup>30</sup> Schmidt-Lauber, 2007, S. 220.

<sup>31</sup> Cohn, 2014, S. 73.

persönlich mitzerleben und damit das soziale Handeln innerhalb des Feldes sinngemäß interpretieren und deuten zu können.<sup>32</sup> Diese Methode ermöglicht dabei mithilfe des Zusammenspiels von Teilnahme an sozialen Handlungen im Feld sowie dem gleichzeitigen Beobachtens eine Innenansicht des Feldes zu erlangen.<sup>33</sup> Aus diesem Grund habe ich für die Erforschung des Schäfflertanzes in Dinkelscherben die teilnehmende Beobachtung als grundlegende Methode zur Erhebung von Daten ausgewählt.

Meine autoethnographischen Bezüge zum Forschungsfeld<sup>34</sup> ermöglichten mir einen leichten Einstieg ins Feld. Mit den Verantwortlichen des Schäfflertanzes wurde per Mail Kontakt aufgenommen. Darin schilderte ich mein Forschungsinteresse und bat um eine Teilnahme an einer Tanzprobe, welchem zugestimmt wurde. Erst beim Einstieg ins Feld am 30.11.2018 kam ein persönlicher Kontakt zwischen mir als Forscherin und den Akteuren zustande. Die Vorbereitungen auf die Tanzsaison 2019 dienten als explorative Phase der Feldforschung, bei der sich auch die Zusammensetzung des Feldes unterschied. Während in der Vorbereitungsphase das Feld rein männlich dominiert war, bestehend aus den Aktiven und dem Komitee, änderte sich dies mit einer Öffnung des Feldes, sobald mit Beginn der Tanzsaison das Publikum hinzukam.

Auf die explorative Phase folgte mit der Tanzsaison 2019 (06.01.2019–05.03.2019) die fokussierende Phase, die insgesamt 23 Aufenthalte im Feld umfasste.<sup>35</sup> Die Feldforschung während der Tanzsaison fand dabei überwiegend an den Wochenenden statt und verdeutlicht die innerhalb der Europäischen Ethnologie typische Form der Feldforschung als ein stetes Pendeln zwischen Schreibtisch und

---

<sup>32</sup> Schmidt-Lauber, 2007, S. 220–221.

<sup>33</sup> Schmidt-Lauber, 2007, S. 221.

<sup>34</sup> Darauf wird im Folgenden noch genauer eingegangen.

<sup>35</sup> Zur explorativen Phase gehörten neben dem Einstieg ins Feld am 30.11.2018 die Aufenthalte am 07.12.2018, 21.12.2018 sowie 04.01.2019. Diese dienten als Vorbereitung auf die fokussierende Phase im Feld, die mit Beginn der Tanzsaison am 06.01.2019 begann und am 05.03.2019 endete. Die Tanztage fanden in der Regel innerhalb dieses Zeitraums immer samstags und sonntags statt, wurden jedoch durch die Tanztage in der Faschingswoche ergänzt. Darüber hinaus fanden noch weitere einzelne Feldaufenthalte im Anschluss an die Tanzsaison statt. Insgesamt besteht der Korpus an Feldprotokollen zum Schäfflertanz Dinkelscherben aus 29 Protokollen.

Feld.<sup>36</sup> Während an den Wochenenden die Tanztage teilnehmend beobachtet wurden, fanden zwischen den einzelnen Feldaufenthalten erste Verschriftlichungen sowie Nach- und Vorbereitung auf vergangene und zukünftige Aufenthalte statt. Dazu gehörte neben der Weiterverarbeitung von Feldnotizen zu Feldprotokollen auch die Sicherung von Foto- und Videodateien.

Jedoch zeigten sich hier die ersten Herausforderungen zwischen theoretischem Anspruch und praktischen Forschungsalltag. Die Datenmenge, die bei jedem Feldaufenthalt generiert wurde, erschwerte eine zeitnahe Verschriftlichung der Feldprotokolle zwischen den Tanztagen. Dies führte bereits nach wenigen Wochen zu einem Aufstauen an zu bearbeitendem Material. Auch wenn innerhalb der Methodenliteratur immer wieder auf die Notwendigkeit der zeitnahen Verschriftlichung von Feldnotizen hingewiesen wird,<sup>37</sup> war dies im Rahmen des Forschungsprozesses nicht zu bewerkstelligen. Auf das Herstellen von Feldnotizen während der Tanztage wurde verzichtet, da, wie folgendes Beispiel vom ersten Tanztage verdeutlichen soll, sich dies nicht ins Setting einfügte:

*Nach dem dritten Tanz habe ich versucht, während die Schächler eine Pause vor dem vierten Tanz hatten, auf den extra von mir dafür angefertigten kleinen Notizzetteln meine bisherigen Eindrücke festzuhalten. Aber bereits nachdem ich nur kurz ein paar Aspekte notiert habe, packe ich das Mini-Klemmbrett, welches ich mir [...] genau für diesen Zweck gekauft habe, wieder in meine Tasche. Ich selber nehme das Klemmbrett als Störfaktor war. Ich hatte mich zwar extra abseits vom Tanzort aufgestellt, um am Ende der Straße ungestört meine Gedanken zu notieren, aber bereits die räumliche Distanz, die ich jetzt zu den bereits wartenden ZuschauerInnen einnehme, fühlt sich komisch an. Außerdem laufen immer wieder Menschen an mir vorbei, die auf dem Weg zum Tanzort sind.<sup>38</sup>*

Daher sprach ich Feldnotizen im Anschluss an die Aufenthalte im Feld ins Diktiergerät ein, um zeitsparend, aber dennoch ausführlich, möglichst viele Informationen zu fixieren. Des Weiteren dienten mir Audio-, Video- und Fotoaufnahmen, die ich im Feld erstellte, als Gedächtnisstützen bei der detaillierten

---

<sup>36</sup> Cohn, 2014, S. 74. Cohn verdeutlicht dieses Hin- und Herwechseln der forschenden Person zwischen Feld und Schreibtisch mit der pendelnden Bewegung eines Jo-Jos.

<sup>37</sup> Cohn, 2014, S. 78.

<sup>38</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 06.01.2019, S. 4.

Verschriftlichung der Protokolle. Dadurch konnte ich einerseits während meiner Feldaufenthalte meine Beobachtungskapazität entlasten, andererseits wurden auf diesem Weg weitere Daten in Form von Audio-, Video- und Bilddateien generiert.

Gleichzeitig wurde meine Ausrüstung vom Feld auch als solche wahrgenommen. Während die Nachfrage eines Clowns, ob das Diktiergerät aufnehmen würde, als Skepsis gewertet werden kann,<sup>39</sup> verdeutlichen zwei weitere Beispiele die Akzeptanz der Audioaufnahme im Feld: Ein anderer Clown unterhielt sich mit dem Publikum und [a]ls er bemerk[t]e, dass ich an meiner Kameratasche mein Diktiergerät angebracht habe, meint[e] er zu mir, „Achso i muss ja leise sein, damit du die/ damit du dei Feldforschung machen kannsch.“<sup>40</sup> Des Weiteren zeigt die Reaktion einer Schminke, mit der ich gemeinsam einen Tanz anschaue, wie meine Forschung innerhalb des Feldes akzeptiert wurde:

*Als Reifenschwinger [...; Name wurde von der Verfasserin entfernt] aufs Fass steigt, kommen [eine andere] Schminke [...] und eine weitere junge Frau zu[r] Schminke, mit der ich den Tanz anschaue [...] und beginnen ihr etwas zu erzählen. Als [der] Reifenschwinger [...] anfängt die TanzbestellerInnen hochleben zu lassen, gibt diese ihnen mit einem ‚Psst‘ zu verstehen, leise zu sein, um mir eine ungestörte Aufnahme zu ermöglichen.<sup>41</sup>*

Die Beispiele verdeutlichen jedoch auch, wie meine Anwesenheit als Forscherin das Feld mitbestimmt haben, weil die AkteurInnen sich in ihrem Verhalten rück-sichtsvoll meiner Forschung gegenüber verhielten. Dadurch veränderte sich auch das Agieren der AkteurInnen im Feld.

<sup>39</sup> Während des Tanzes w[u]rde ich von Clown [...; Name wurde von der Verfasserin entfernt] auf mein Diktiergerät angesprochen, welches an meinem Kameragurt festgemacht [war]. Er fragt[e], ob es laufen würde und ich erklär[t]e, dass ich lediglich die Reifenschwinger und die Clownsrede aufnehmen, es aber mit dem Komitee abgesprochen sei. Aus: Feldprotokoll, Dinkelscherben, 06.01.2019, S. 11; Eine ähnliche Reaktion fiel mir bei meinem Feldforschungsaufenthalt in Murnau am 25.02.2020 auf, dort bemerkte ich einen irritierten Blick eines Kasperls (vgl. Clowns in Dinkelscherben), als dieser beim letzten Tanz an mir vorbeilief. Aus: Feldprotokoll, Murnau, 25.02.2020, S. 11.

<sup>40</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 13.01.2019, S. 3. Die Bezeichnung ‚Feldforschung‘ ist hier nicht zufällig, an diesem Tag war ich gemeinsam mit Studentinnen meines Seminars zum Schäfflertanz im Feld unterwegs und ich hatte dies im Vorfeld schon angekündigt. Dabei musste ich auch erklären, was wir überhaupt genau machen. Da in diesem Moment bereits das Diktiergerät lief, konnte die Aussage des Clowns im O-Ton transkribiert werden.

<sup>41</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 09.02.2019, S. 13.



Da die Feldforschung in den Wintermonaten Januar bis März stattfand, gehörten winterliche Temperaturen und Niederschlag wie Regen oder Schnee zum Forschungsalltag. Dafür kaufte ich mir im Vorfeld der Tanzsaison warme Schuhe sowie eine dicke Winterjacke, um die mehrstündigen Feldaufenthalte im Freien auch bei Temperaturen um die Null Grad durchhalten zu können (Abb. 6). Doch wie bereits bei der technischen Dokumentation erfolgte ein erster Härtetest der Ausrüstung ebenfalls erst direkt im Feld:

*Die Generalprobe der Schächfler war auch für mich eine Art Generalprobe. Meine Jacke ist wasserdurchlässig – das habe ich beim Kauf natürlich nicht bemerkt. Nach zwei Stunden, die ich an diesem Tag im Feld verbringe, ist meine Jacke total durchgeweicht [...].<sup>42</sup>*

*Trotz festem wintertauglichen Schuhwerk, sind meine Füße nach ca. einer Stunde bereits deutlich ausgekühlt. Dies liegt unter anderem am mit Schnee bedeckten Untergrund sowie der Tatsache, dass sich die ZuschauerInnen des Schächflertanzes während einer Aufführung nur wenig bewegen, sondern an einem Platz stehen bleiben.<sup>43</sup>*

Nach diesem ersten Probelauf meiner ‚Ausrüstung‘ deponierte ich fortan Wechselkleidung im Auto, um mich bei schlechten Witterungsverhältnissen auch während eines Tanztages umziehen zu können.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Forschungstagebuch, Dinkelscherben, 05.01.2019, S. 3.

<sup>43</sup> Feldprotokoll, Feuerwehrhaus Dinkelscherben, 05.01.2019, S. 4.

<sup>44</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 06.01.2019, S. 5; Feldprotokoll, Dinkelscherben, 02.02.2019, S. 14.



Abb. 6: Das Wetter während der Feldforschung im Jahr 2019 war selten so sonnig wie beim Feldaufenthalt in Murnau am 06.01.2020.

Quelle: Katja Boser.

## Unter Männern!

Über das Forschen als Frau in einem männlich dominierten Feld

„*Ich frag mich schon, wieso eine Frau zu diesem Thema forscht?*“<sup>45</sup> Ein männlicher Kollege schien irritiert davon, dass ich mich als weibliche Forscherin in ein männlich dominiertes Feld begab. Dabei drängte sich mir die Frage auf, ob ich als Frau etwa nicht in einem männlichen Feld forschen darf? Oder warum löst die Themenwahl meines Dissertationsprojektes sonst beim männlichen Gegenüber Irritation aus? In diesem Kapitel soll daher meine weibliche Rolle als Forscherin am Beispiel meiner Erfahrungen im Feld vor dem Hintergrund reflektiert werden, was es bedeutet, als Frau eine Männerdomäne zu erforschen.

Die Richtlinien in Dinkelscherben legen fest, dass die Teilnehmer am Schäfflertanz männlich sein müssen.<sup>46</sup> Interessant ist an dieser Stelle, dass dies auch in der 1993 von Volkskundler Günther Kapfhammer verfassten Chronik zum Dinkelscherbener Schäffertanz nicht extra erwähnt wird, sondern quasi als voraussetzbar gilt, denn dort heißt es: „Die Mitwirkenden, so bestimmt es das ungeschriebene Recht der Schäfflertanzvereinigung, mußten mindestens 18 Jahre alt sein, sie mußten ihren Wohnsitz in Dinkelscherben haben und unverheiratet sein.“<sup>47</sup> Eine weibliche Teilnahme beim Schäfflertanz scheint für die Akteure völlig abwegig zu sein, wie die Aussage von Karlheinz Lutz, 1. Vorstand des Schäfflertanzkomitees Dinkelscherben, zeigt:

*D` Schäfflerberuf war ja wohl früher doch wohl a reiner Männerberuf (.) und (.) dieser Zunfitanz, den wir jetzt da als Tradition pflegen, hat einfach den Hintergrund, (.) dass dis damals nur Männer warn, die den Tanz dann geprägt ham [...] und (.) deswegen denk ich schon, dass d`Schäfflertanz dann auch von Männern aufgeführt werden sollte.<sup>48</sup>*

Seine Erklärung zeigt ein striktes Festhalten an der Tradition. Die weiblichen Akteurinnen beim Dinkelscherbener Schäfflertanz sind für dessen Durchführung zwar

---

<sup>45</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 05.02.20019, S. 14.

<sup>46</sup> Kapfhammer, 1993, S. 28.

<sup>47</sup> Kapfhammer, 1993, S. 28.

<sup>48</sup> Diese Aussage stammt aus dem Rohmaterial einer Dokumentation über den Schäfflertanz Dinkelscherben von Michael Kalb, die dieser mir am 11.05.2019 per WhatsApp zukommen ließ.

relevant, stehen jedoch nicht im Vordergrund des Brauchgeschehens.<sup>49</sup> Auch die weibliche Perspektive auf die Statuten zur Teilnahme am Dinkelscherbener Schäfflertanz überraschten mich. Auch wenn ich während der Feldphase nur vereinzelt Frauen zu ihrer Einstellung befragte, so zeigen einzelne Äußerungen doch, dass dem Ausschluss weiblicher Teilnehmerinnen grundsätzlich zugestimmt wird. Eine Musikerin erklärte mir auf Nachfrage, [...] *dass sie es gut findet, dass nur Männer teilnehmen können* [...] [und es auch] *nicht störend findet, dass nur Männer teilnehmen können*.<sup>50</sup>

Gleichzeitig gab es in der Geschichte des Dinkelscherbener Schäfflertanzes immer wieder Beispiele, bei denen ein weiblicher Schäfflertanz aufgeführt wurde. Während ich mich selbst noch an den Auftritt der weiblichen Musikerinnen beim Faschingsball der Musikvereinigung 2012 erinnere,<sup>51</sup> erzählte mir ein Ehemaliger, dass es eine ähnliche Aufführung bereits früher einmal gegeben hat.<sup>52</sup> Es gibt also durchaus Bestrebungen von weiblicher Seite, diese männliche Tradition aufzubrechen. Im Gespräch mit einer Schminkefrau schlug diese vor, [...] *dass man ja in drei Jahren als Abwechslung einen Frauen-Schäfflertanz aufführen könnte* [...] [, mit] *luftigen Kleidern, Sekt im Reifen und pinken Bögen*.<sup>53</sup> Auch wenn ihre Ideen mit klischeehaften Vorstellungen von Weiblichkeit verbunden sind, in dem sie Kleider statt Hosen, Sekt statt Schnaps und die Farbe pink vorschlägt, so verdeutlicht dies dennoch den Wunsch nach einer weiblichen Beteiligung.

Die Wahrnehmung meiner Person als Frau spielte im Feld immer wieder eine Rolle, vor allem dann, wenn wie in der Probephase zur Tanzsaison, ich die einzig anwesende war. Bei meinem ersten Feldaufenthalt im November 2018 fühlte ich mich [...] *in*

<sup>49</sup> Vor allem die Schminkefrauen kommen vor Beginn eines Tanzabends zum Einsatz und auch die Herbergsmütter bewirten die Abende in der Herberge. Zwar sind diese Akteurinnen auch während der Tanzabende und bei den Herbergsabenden sichtbar, dennoch stehen lediglich männliche Akteure im Fokus.

<sup>50</sup> Feldprotokoll, Häder, Lindach, Au, Dinkelscherben, 26.01.2019, S. 32.

<sup>51</sup> Im Schäfflerbuch zur Tanzsaison 2012 finden sich auch Abbildungen dieser Aufführung. Darin wurden die weiblichen Akteurinnen, die männliche Rollen ausübten auch jeweils entsprechend mit Anführungszeichen gekennzeichnet, z. B. „Reifenschwingerin“ oder „Clownin“. Aus: Kalb/Kalb/Klein, 2012, S. 69.

<sup>52</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 04.01.2019, S. 3.

<sup>53</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 09.02.2019, S. 12.

*gewisser Weise [wie] ein Fremdkörper [...]*<sup>54</sup>. Es kam gleich zu Beginn meiner Feldforschung zu einer unangenehmen Situation, denn die Schäfflertänzer mussten sich zu den Tanzproben im Saal des Pfarrzentrums umziehen.<sup>55</sup> *Ich lehn[t]e [währenddessen] am Rand an aufgestapelten Stühlen und beobachte[te] die Szenerie.*<sup>56</sup> Dabei bemerkte ich sowohl bei den Aktiven, denen meine Anwesenheit durchaus bewusst war, als auch bei mir ein Unwohlsein und fühlte mich wie eine Voyeurin. Dieses Gefühl verstärkte sich beim zweiten Feldaufenthalt am 7. Dezember 2018 – als die Anprobe der Schäfflertrachten stattfand – wie folgender Auszug aus meinem zugehörigen Feldprotokoll zeigt:

*Noch deutlicher, als in der Woche davor, merke ich an diesem Abend, wie meine Anwesenheit für einen Großteil der Schäffler eine Art Fremdkörper darstellt. Grund dafür ist vor allem die Tatsache, dass diese für die Anprobe ihrer Hose, sich bis auf die Unterhose ausziehen müssen. Und da im Saal kein Vorhang oder ähnliches vorhanden ist, müssen sich diese vor den Blicken aller, so aber auch vor mir umziehen. Ich nehme dieses Unwohlsein einzelner Schäffler in dieser Situation ebenfalls wahr und versuche immer dann, wenn diese ohne Hose im Saal stehen, woanders hinzusehen.*<sup>57</sup>

Es gab auch im späteren Verlauf der Feldphase weitere Situationen, in denen mir meine eigene Weiblichkeit deutlich bewusst wurde. Am 27.02.2019 etwa begleitete ich einen Teil der Schäffler zum Münchner Schäfflertanz. Das Verhalten der Schäffler in der Öffentlichkeit, [s]ie *unterhalten sich [...] zum Teil sehr vulgär, oder rülpfen laut, [...]*<sup>58</sup> beschämte mich, denn ich hatte dabei das Gefühl, dass ich von Außenstehenden als Teil dieser Gruppe wahrgenommen werden könnte.<sup>59</sup> Als die Schäffler vor dem Hofbräuhaus damit beginnen ein vulgäres und sexistisches Lied zu singen,

*[...] filme [ich] sie dabei zwar ab, um dies für Forschungszwecke zu dokumentieren, dennoch habe ich ein ungutes Gefühl, wirkt doch gerade dies, als wäre ich ein Teil von ihnen. Die räumliche Nähe zu den Schäfflern, die durch das Filmen entsteht, löst in mir ein Schamgefühl aus, weil ich mir vorstelle, wie andere Menschen mich in diesem Moment mit ihnen in Verbindung bringen.*<sup>60</sup>

---

<sup>54</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018, S. 7.

<sup>55</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018, S. 7.

<sup>56</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018, S. 2.

<sup>57</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 07.12.2018, S. 3.

<sup>58</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 27.02.2019, S. 19.

<sup>59</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 27.02.2019, S. 19.

<sup>60</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 27.02.2019, S. 19.

Wie dieses Beispiel zeigt, versuchte ich mich von der männlichen Gruppe zu distanzieren. Dennoch fiel es mir schwer dem teilweise ‚prolligen‘ Verhalten völlig neutral gegenüberzutreten. Immer wieder an diesem Tag hatte ich das Gefühl, mich fremdzuschämen.

Wie diese Beispiele zeigen, machte mir die weitestgehend homogen männliche Gruppe meine Rolle als weibliche Forscherin bewusst und brachte mich dazu diese Rolle auch zu reflektieren.

Geschlechterunterschiede wurden mit Beginn der Tanzsaison zwar vordergründig aufgebrochen, weil das Feld durch Hinzukommen der ZuschauerInnen heterogen wurde, jedoch spielten diese Unterschiede weiterhin eine Rolle. Beim Ehemaligenball, der am 02.03.2019 stattfand, handelte es sich um eine weitestgehend gegenderte Veranstaltung. Von den Schminkdamen erfuhr ich an diesem Abend, dass diese Probleme hatten, vom Security-Personal in den Saal gelassen zu werden. Insgesamt waren während des offiziellen Teils dieser Veranstaltung auch nur vereinzelt Frauen anwesend.<sup>61</sup> Ich wurde an diesem Abend mehrfach von Männern wie Frauen gefragt, wie ich es geschafft habe, in den Saal zu kommen.<sup>62</sup> Während ich mir im Vorfeld bei einem Komiteemitglied das Einverständnis zur Teilnahme für Forschungszwecke eingeholt hatte,<sup>63</sup> verdeutlichte die Einlasskontrolle an diesem Abend die Exklusivität dieses männlichen Kreises.

Meine Weiblichkeit spielte bei der Forschung eine nicht unwesentliche Rolle, wie folgende Notizen eines Herbergsabends zeigen:

*Während das Lied ‚Ohne Dich‘ von der Münchner Freiheit gespielt wird, schunkeln viele gemeinsam Arm in Arm und singen lautstark den Text mit. Während des Liedes kommt [...] [einer der Musiker] zu mir, legt mir den Arm um die Schulter und meint, mit Blick auf die Schäffler, die oben auf der Bühne stehen und singen, ‚Und, welchen Schäffler hasch du dir ausgesucht?‘<sup>64</sup>*

---

<sup>61</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 02.03.2019, S. 14.

<sup>62</sup> Neben den Schminkdamen fragte mich auch einer der Clowns wie ich in den Saal gekommen war. Aus: Feldprotokoll, Dinkelscherben, 02.03.2019, S. 14.

<sup>63</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 28.02.2019, S. 8.

<sup>64</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 16.02.2019, S. 20.

Wie dieser Auszug aus dem Feldprotokoll verdeutlicht, wurde ich in diesem Moment nicht als Forscherin, sondern lediglich als Frau wahrgenommen, die in der Herberge wie der Rest an weiblichen Anwesenden auf der Suche nach ihrem ‚Zukünftigen‘ zu sein schien. Im Forschungstagebuch notierte ich: *Beim gestrigen Herbergsabend wurde mir die Dimension des Schäfflertanzes als Heiratsmarktes vor Augen geführt.*<sup>65</sup> Während ich im Verlauf der Feldforschung immer wieder beobachten konnte, wie unter den Anwesenden angebandelt wurde, überraschte mich diese Nachfrage doch sehr. Ich selbst nahm mich während meiner Aufenthalte im Feld in erster Linie als Forscherin wahr, die auf der Suche nach Forschungsmaterial und nicht nach einem zukünftigen Partner ist. Gleichzeitig verdeutlichte mir diese Aussage, dass [...] *die Schäffler* [sich innerhalb des Feldes als] *potentielle Objekte der Begierde* [wahrnehmen und wahrgenommen werden] [...]<sup>66</sup>.

Das Forschen ‚allein unter Männern‘ stellte sich in meinem Fall immer nur temporär ein und konzentrierte sich auf bestimmte Situationen innerhalb der Feldphase. Nicht außer Acht gelassen darf bei diesen Überlegungen jedoch, wie sich Interviewsituationen vor diesem Hintergrund gestalten. Nun ist es auf den ersten Blick nichts Ungewöhnliches, dass die GesprächspartnerInnen in einer Befragungssituation heterogen sind. Im Falle meines Forschungsfeldes jedoch ist die Frage durchaus berechtigt, ob nicht bestehende Geschlechterunterschiede hinsichtlich der Offenheit der Gesprächspartner mir gegenüber zum Problem werden könnten. An dieser Stelle soll exemplarisch ein erstes qualitatives Interview, welches mit einem Reifenschwinger der Tanzsaison 1956 im August 2019 geführt wurde, herangezogen werden. Ich fühlte mich besonders unwohl dabei, meinen 86-jährigen Interviewpartner direkt darauf anzusprechen, wie zu seiner aktiven Schäfflerzeit das Treiben in der Herberge ausgesehen hat und ob dies ein rein männlicher Kreis war, oder auch Frauen teilnehmen durften. Zum einen lag dies am großen Altersunterschied zwischen mir und dem Interviewpartner. Andererseits erschwerte es mir der bestehende Geschlechterunterschied, dass ich ihn ungezwungen danach

---

<sup>65</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 16.06.2019, S. 17.

<sup>66</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 16.06.2019, S. 17.

fragen konnte, welche Rolle Frauen in seiner aktiven Schäfflerzeit gespielt haben.<sup>67</sup> Wie bereits angemerkt wurde, trat das Empfinden der eigenen Weiblichkeit im Feld immer dann hervor, wenn ich mich, wie beispielsweise zu Beginn der Feldforschung in einem überwiegend männlichen Feld befand. Die geschilderten Beispiele, in denen ich als einzige Frau unter männlichen Akteuren war, wurden wiederum erst durch die Offenheit des Feldes mir gegenüber ermöglicht, was im Folgenden näher thematisiert wird.

### ***Jetzt führsch a richtiges Schäfflerleben***<sup>68</sup>.

#### Feldforschung im Spannungsfeld von Nähe und Distanz

Als ich am 28.02.2019 von einem der Akteure mit den Worten *Jetzt führsch a richtiges Schäfflerleben*<sup>69</sup> begrüßt wurde, hatte sich etwas verändert. In meinem Forschungstagebuch hielt ich fest, dass das [...] *Wiedersehen mit den Schäfflern* [an diesem Morgen] *ab[läuft], wie mit guten Freunden. Wir fallen uns in die Arme und ich habe das Gefühl, dass diese sich wirklich freuen mich zu sehen.*<sup>70</sup> Während ich mir zu Beginn meiner Feldphase noch ernsthafte Gedanken darüber gemacht hatte, ob ich eine Verbindung zu den AkteurInnen aufbauen kann,<sup>71</sup> hatte dies nach acht Wochen im Feld geklappt. Meine eigene Rolle im Feld hatte sich verändert. Dies bestätigt auch die Ethnologin Brigitta Hauser-Schäublin, die durch die teilnehmende Beobachtung die Möglichkeit gegeben sieht, „[...] sich dem Untersuchungsfeld anzunähern und zwar so, dass der Forscher sich nicht mehr a priori als Fremdkörper versteht (und hofft, auch nicht mehr als solcher verstanden zu werden).“<sup>72</sup> Während ich mich insbesondere zu Beginn der Forschung selbst als Fremdkörper gefühlt hatte, als ich mich als einzige Frau unter den Schäfflern aufhielt, wurde mir vom Feld in obiger Situation ein gegensätzliches Bild gespiegelt.

<sup>67</sup> Interview, Ludwig Lutz, Esszimmer des Befragten in Dinkelscherben, 09.08.2019, S. 18, Z. 42–S. 19, Z. 2, S. 31, Z. 8–22.

<sup>68</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 28.02.2019, S. 1.

<sup>69</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 28.02.2019, S. 1.

<sup>70</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 28.02.2019, S. 22.

<sup>71</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 30.11.2018, S. 1.

<sup>72</sup> Hauser-Schäublin, Brigitta: Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin 2008. 2., überarb. u. erw. Aufl., S. 37–58, hier S. 47.



Gleichzeitig besteht bei der teilnehmenden Beobachtung für Forschende auch immer die Gefahr, dass der Balanceakt von Nähe und Distanz nicht gelingt. Ein zu hohes Maß an Nähe zum Forschungsfeld geht mit der Gefahr des sogenannten „going native“<sup>73</sup> einher. So wird in der Methodenliteratur der Verlust von kritischer Forschungshaltung und Distanz bezeichnet. Gleichzeitig stellt auch das Gegenteil, ein Übermaß an Distanz zum Forschungsfeld, wie Cohn ausführt, ein wesentliches Problem beim Forschungsprozess dar, nämlich dann, wenn die Innenansicht des Feldes verborgen bleibt.<sup>74</sup>

In meinem persönlichen Fall zeichnete sich mein Forschungsfeld von Beginn an durch eine besondere Nähe aus. Untrennbar verbunden ist meine eigene Rolle im Feld, sozusagen als ‚native‘. Ich bin in einem Ortsteil des Untersuchungsortes aufgewachsen und dort familiär verwurzelt. Dadurch kannte ich auch manche BewohnerInnen sowie vereinzelte AkteurInnen im Feld näher. Obschon eine persönliche Verbindung zum Untersuchungsort bestand, beschränkten sich die Sozialkontakte seit einem Wegzug aus Dinkelscherben weitestgehend auf die Familie. Hinzu kam, dass ich keinem örtlichen Verein angehörte sowie durch das Aufwachsen in einem Ortsteil weniger verbandelt mit dem Hauptort Dinkelscherben und seinen BewohnerInnen war. Bereits am ersten Tanztag notierte ich in mein Forschungstagebuch: [...] *dennoch fällt mir an diesem Tanztag einmal mehr auf, dass ich keine ‚Einheimische‘ bin, sondern irgendwie doch zugezogen [...]*.<sup>75</sup> Die Pausen zwischen den einzelnen Tanzauftritten verbrachte ich häufig alleine, wobei ich anders als ein Großteil der ZuschauerInnen, keine GesprächspartnerInnen hatte. Das dies vor allem zu Beginn der Feldphase bei mir für Unbehagen sorgte, verdeutlicht folgender Eintrag aus dem Forschungstagebuch:

*Beim heutigen Tanztag erlebe ich erneut ein Unwohlsein immer dann, wenn ich alleine am Tanzort unterwegs war und niemandem zum Reden hatte. Ich frage mich dabei auch, ob das allein mein subjektives Empfinden ist, dass es mir komisch vorkommt, wenn ich alleine am Tanzort stehe, oder ob das auch von Außenstehenden ebenfalls so wahrgenommen wird. Mehrmals bemerke ich bei*

---

<sup>73</sup> Cohn, 2014, S. 80.

<sup>74</sup> Cohn, 2014, S. 80.

<sup>75</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 06.01.2019, S. 5.

*mir selbst, wie immer dann eine leichte Panik aufkommt, wenn sich meine GesprächspartnerInnen plötzlich verabschieden.<sup>76</sup>*

Dass das Unterhalten mit anderen ZuschauerInnen für diejenigen, die den Teil des Publikums bilden, dazugehört, zeigt bereits meine Beobachtung während der Generalprobe am 04.01.2019, als ich mit den Menschen um mich herum ins Gespräch kam.<sup>77</sup>

Gleichzeitig existierte neben diesem Unwohlsein im Feld noch eine weitere Form, ausgelöst durch mein verwurzelt sein im Forschungsfeld. Mehr noch als das alleinige Unterwegssein und das anfängliche Fehlen von GesprächspartnerInnen beschäftigte mich die Begleitung durch Familienmitglieder. Dies führte während der gesamten Feldphase zu einem inneren Dilemma zwischen Forschung und Privatleben, wie nachfolgender Eintrag im Forschungstagebuch zeigt:

*Dennoch fühle ich mich jetzt schon unwohl bei dem Gedanken, wenn meine Eltern als ZuschauerInnen mich begleiten und dabei unweigerlich Teil meines Forschungsprozesses und Forschungsvorhabens werden. Ich habe Angst davor, eine notwendige Distanz zu verlieren, in dem ich die Teilnahme an den Tänzen vielmehr als Familienausflug denn als Forschungsarbeit sehen könnte. Forche ich dann überhaupt? Bewirkt die Teilnahme meiner Eltern womöglich ein Absprechen meiner Kompetenz als Wissenschaftlerin? Neben diesen Überlegungen, was die Teilnahme meiner Familie im Feld für meine Forschung bedeutet, habe ich meinen Eltern gegenüber ein schlechtes Gewissen, weil ich ihnen nicht sagen kann und will, dass ich Bedenken habe, wenn sie mir bei meinen Feldaufenthalten beiwohnen.<sup>78</sup>*

Auch wenn sich dieses innere hin- und hergerissen sein, bis zum Ende der Feldphase nicht legte, so erwies sich das unterwegs sein in Begleitung in manchen Situationen auch als für die Forschung nützlich. Immer dann, wenn ich über meine Familie ins Gespräch mit anderen ZuschauerInnen kam, die ich selber nicht kannte. Ferner war auch die Möglichkeit gegeben, Geschehnisse zeitgleich abfilmen zu lassen, während ich selbst mittels Audioaufnahme und Kamera das Treiben dokumentierte. Des Weiteren brachte mein eigenes Aufwachsen im Untersuchungsort weitere Vorteile mit sich, denn dadurch waren mir Forschungsgegenstand und Untersuchungsort schon

<sup>76</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 20.01.2019, S. 9.

<sup>77</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 04.01.2019, S. 5.

<sup>78</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 06.01.2019, S. 6.

vor Beginn der Forschung vertraut. Hier sei erneut auf Hauser-Schäublin verwiesen, die im Kontext ethnologischer Feldforschung auf den Stellenwert von InformantInnen hinweist, was wiederum ein Durchdringen von Abläufen und ein Verstehen des Feldes erleichtert.<sup>79</sup> In meiner Forschung stellten sowohl meine Eltern als ‚locals‘ als auch mein eigenes Vorwissen diese besagten ‚InformantInnen‘ dar. Zum Vorwissen gehörte neben der privaten Teilnahme an früheren Schäfflertänzen und meiner Ortskenntnis auch der Kontakt zu wenigen ‚InsiderInnen‘ im Feld. Ferner zeigte sich an dieser Stelle ein Unterschied zwischen den Tanztagen und den abendlichen Herbergsbesuchen, da letztere für mich eine komplett neue Situation darstellten.<sup>80</sup> Hier tritt retrospektiv deutlich hervor, wie wichtig in diesen Situationen das Zurückgreifen auf bereits bestehende persönliche Kontakte war, um neue Kontakte zu knüpfen und zu vertiefen. Denn anders als während eines Tanztages, wo das Unbehagen, welches sich einstellte, wenn ich keine GesprächspartnerInnen hatte, ließ sich dieses Gefühl in der Herberge noch schwerer aushalten. Vor meinem ersten Herbergsbesuch am 26.01.2019 war ich sehr nervös und angespannt, was mich im Inneren des Pfarrzentrums, das während der Tanzsaison als Schäfflerherberge fungierte, erwarten würde. Als ich dann, kurz nach dem Eintreten in den Saal bereits ein paar bekannte Gesichter erblickte, merkte ich, wie sich die Anspannung in mir legte.<sup>81</sup>

Mein persönlicher Bezug zum Forschungsfeld ermöglichte mir einen einfachen Einstieg ins Feld und erwies sich auch hinsichtlich des Aufführungsrhythmus als nützlich. Da der Schäfflertanz nur alle sieben Jahre stattfindet, half mir mein bereits bestehendes Grundverständnis zum Ablauf des Brauchs dabei, die Thematik tiefer zu durchdringen. Eine Wiederholung der Feldphase in diesem Umfang ist aufgrund der langen Zeitspanne, bis das Brauchgeschehen erneut stattfindet, im Rahmen vorliegender Untersuchung nicht möglich.

---

<sup>79</sup> Hauser-Schäublin, 2008, S. 51.

<sup>80</sup> Während ich als Bewohnerin eines Dinkelscherbener Ortsteils die Tanzsaison 2012 mitverfolgte und mir auch mehrere Tänze angesehen hatte, wodurch mir der Ablauf eines Tanztages vertraut war, stellte die Herberge ein für mich unbekanntes Terrain dar.

<sup>81</sup> Feldprotokoll, Häder, Lindach, Au, Dinkelscherben, 26.01.2019, S. 29–30.

Gleichzeitig ermöglichten die persönlichen Verflechtungen zum Forschungsfeld einen zügigen Einstieg in die Feldforschung ohne längerfristige Planungsschritte. Zum einen war ein Pendeln vom Wohn- und Arbeitsort zum Untersuchungsort aufgrund einer Distanz von ca. 30 km problemlos möglich, gleichzeitig ergab sich für mich die Möglichkeit, auf bestehende familiäre Netzwerke zurückzugreifen. Kurzerhand zog ich für die Feldforschung an den Wochenenden wieder zuhause ein. Dies erleichterte die teils sehr zeitintensiven Erhebungen an den Wochenenden, an denen sowohl tagsüber als auch nachts geforscht wurde.

Über den Forschungszeitraum hinweg veränderte sich meine Stellung im Feld. Hauser-Schäublin weist im Zusammenhang mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung auf die Notwendigkeit des „Mit-Dabei-Sein[s]“<sup>82</sup> hin. Dazu sei ergänzt, dass dies wiederum primär durch die AkteurInnen im Feld mitbestimmt wird. Wer wann wo teilnehmen darf, entscheidet also nicht allein die forschende Person, sondern wird von den Akteurinnen im Feld mitbestimmt. Von Anfang an bemerkte ich eine grundsätzliche Offenheit mir gegenüber, die wiederum von bestehenden Geschlechterunterschieden gehemmt wurde. Die Reaktionen bei meinem ersten Feldaufenthalt wurden bereits ausgeführt, ergänzt sei an dieser Stelle, dass ich am Ende der Tanzprobe von einem Akteur eingeladen wurde, die Schäffler zum gemeinsamen Feiern in eine ortsansässige Kneipe zu begleiten.<sup>83</sup> Diesem Angebot kam ich an diesem Abend nicht nach, meine ersten Eindrücke im Feld wollte ich zuerst in Ruhe am Schreibtisch sondieren und niederschreiben, statt mich weiteren Reizen auszusetzen. Im Nachhinein stellte ich mir während des Forschungsprozesses häufiger die Frage, ob es ein Fehler gewesen war, an diesem Abend der Einladung nicht gefolgt zu sein und ob damit nicht eine wertvolle Möglichkeit zur Herstellung einer Vertrauensbasis eingebüßt wurde.

Weitere Aufforderungen aus dem Feld, verbunden mit Einladungen zur Teilnahme am Herbergsabend und der Mitfahrt im Schäfflerbus, verdeutlichten hingegen, dass mein Ausschlagen dieses ersten Angebots, meine Karten nicht völlig verspielt

---

<sup>82</sup> Hauser-Schäublin, 2008, S. 38.

<sup>83</sup> Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018, S. 6–7.

hatten.<sup>84</sup> Bei der Mitfahrt im Schäfflerbus zeigten die Akteure im Umgang mit mir wenig Berührungsgängste, der Platz neben mir war immer gefüllt.<sup>85</sup> Ich hingegen verhielt mich in diesen Situationen durchaus zurückhaltender, möglicherweise auch zurückzuführen auf die Tatsache, dass ich neben der Busfahrerin die einzige Frau war.

Hier sei ergänzt, dass ich durch die Teilnahme am Clownsschminken vor allem zu den weiblichen Akteurinnen des Schäfflertanzes schneller eine Verbindung aufbauen konnte. Dort wurde ich vom ersten Aufenthalt an gebeten Pinsel auszuwaschen oder Wasser aufzufüllen.<sup>86</sup> Zum anderen bestand diese ‚Verbindung‘ zu den Schminkdamen auch unter den Tanztagen und an den Herbergsabenden fort.<sup>87</sup> Immer wieder war ich überrascht davon, wenn ich zur Begrüßung in den Arm genommen wurde, oder mir auch beim gemeinsamen Feiern von den Akteurinnen eine Form von Vertrautheit gespiegelt wurde.<sup>88</sup>

Die Verbindung zu den Schäfflern veränderte sich vor allem durch die Fahrt nach München, die am 27.02.2019 stattfand. Obwohl ich bei diesem Ausflug die einzige Frau war, wurde mir von den männlichen Akteuren das Gefühl des ‚Mit-dabei-seins‘ vermittelt. Anders als an bisherigen Tanztagen oder Herbergsabenden, bei denen auch eine größere Anzahl an AkteurInnen im Forschungsfeld anwesend waren, war durch diesen kleineren Kreis ein tieferes Eintauchen für mich als einzige Frau möglich. Im Anschluss an den Besuch in München begleitete ich die Schäffler nach Dinkelscherben, wo wir gemeinsam in einer örtlichen Kneipe einkehrten. An diesem Abend wurden mir immer wieder von verschiedenen Akteuren Schnäpse ausgegeben, mit dem Ziel mich zu alkoholisieren.<sup>89</sup> [...] *Auf mein Wehren gegen die zahlreichen Schnäpse kommentiert[e] Schäfflertänzer [Name entfernt], dass ich selber*

---

<sup>84</sup> Feldprotokoll, Anried, Ettelried, Fleinhausen, 12.01.2019, S. 8.

<sup>85</sup> Feldprotokoll, Augsburg, Zusmarshausen, 04.03.2019, S. 2.

<sup>86</sup> Feldprotokoll, Ried, Breitenbronn, Oberschöneberg, 19.01.2019, S. 2, 4, 6; Feldprotokoll, Dinkelscherben, 05.03.2019, S. 1.

<sup>87</sup> Feldprotokoll, Ried, Breitenbronn, Oberschöneberg, 19.01.2019, S. 11; Feldprotokoll, Dinkelscherben, 23.02.2019, S. 10.

<sup>88</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 03.03.2019, S. 1.; Feldprotokoll, Dinkelscherben, 23.02.2019, S. 21.

<sup>89</sup> Forschungstagebuch, Augsburg, 28.02.2019, S. 20–21.

*schuld sei, wenn ich Schäfflerforscherin bin und Schäfflertänzer [Name entfernt] meint[e] zu mir, ‚Katja, du kannsch net sagen, dass du die Schäfflerforscherin bisch, wenn dann nüchtern bleibsch.‘*<sup>90</sup> Dieser Abend veränderte in gewisser Weise mein Standing bei den Akteuren, aber auch meine Wahrnehmung meiner Stellung im Feld. Auf der München-Fahrt wurde ich eingeladen, sie am nächsten Morgen in den Kindergarten zu begleiten. Als ich dann nach einer Nacht mit viel Alkohol und wenig Schlaf am vereinbarten Treffpunkt ankam, schienen die Schäffler durchaus verblüfft gewesen zu sein, wie fit ich schon wieder war.<sup>91</sup> Die Äußerung jetzt auch ein ‚Schäfflerleben‘ zu führen, suggerierte, als Teil der Gruppe wahrgenommen zu werden. Die Nähe zum Feld hatte sich nach knapp acht Wochen Forschung noch verstärkt. Das letzte ‚Wochenende‘ der Forschung, welches mit dem Schäfflerball am Weiberfasching begann und mit dem letzten Tanztage am Faschingsdienstag endete, stellte den intensivsten Teil der Forschung dar. Nicht nur die sechs aufeinanderfolgenden Erhebungstage, sondern auch mein Mit-dabei-sein im Feld war intensiver als die Wochenenden davor. Während ich mich in den Wochen davor teilweise selbst auch vom Feld distanziert und schüchtern im Umgang mit den AkteurInnen agiert hatte, veränderte sich dies zum Ende hin. Zum einen fühlte ich mich selbst sicherer im Umgang mit den Schäfflern, gleichzeitig wurde mir das von meinen Gegenübern auch gespiegelt. An diesem letzten Wochenende bemerkte ich eine neue Form der Offenheit des Feldes. Darunter fiel sowohl der freundschaftliche Umgang miteinander, der sich mir in einer Art Selbstverständlichkeit offenbarte. Verstärkt nahm ich in diesen Tagen wahr, wie sich AkteurInnen mir gegenüber öffneten und von sich aus ein Gespräch begannen.<sup>92</sup>

Retrospektiv merkte ich auch, wie die Nähe des Feldes mich immer mehr einnahm. Die (zeit)intensiven Aufenthalte inmitten der AkteurInnen erschwerten es mir auch, einen Schritt zurückzutreten und das Geschehen mehr aus der Distanz zu betrachten. Wie sich diese Vereinnahmung der Forschung in mir selbst bemerkbar

---

<sup>90</sup> Feldprotokoll, München, Dinkelscherben, 27.02.2019, S. 25.

<sup>91</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 28.02.2019, S. 1.

<sup>92</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 02.03.2019, S. 5, 14, 21; Feldprotokoll, Dinkelscherben, 03.03.2019, S. 1; Feldprotokoll, Augsburg, Zusmarshausen, Dinkelscherben, 04.03.2019, S. 1, 2, 26.

machte, soll abschließend mittels eines Eintrags im Forschungstagebuch zum letzten Tanztag verdeutlicht werden:

*Beim letzten Tanz vor dem Rathaus laufen unentwegt Tränen über meine Wangen. Ich kann nichts dagegen tun, aber der Gedanke, dass es nun vorbei ist, löst diese Traurigkeit in mir aus. Im Auto, auf der Heimfahrt zurück zu meinen Eltern, merke ich dann erst wie mein Kopf mittlerweile schmerzt. Ich habe sehr starke Kopfschmerzen und fühle mich körperlich erschöpft. Ich kann mich, obwohl ich mich zuhause erst mal hinlege, um etwas zu schlafen, nicht mehr richtig erholen. Ich entscheide mich schweren Herzens dazu, den letzten Abend in der Herberge – den Kehraus – ausfallen zu lassen. Dies bringt mich wieder in ein Dilemma zwischen Forschung und Privatleben, bzw. körperlicher Verfassung. Auf der einen Seite weiß ich ja, dass dieser Abend noch einmal sehr wichtig wäre für meine Forschung. Vor allem weil mit dem Kehraus nicht nur die Schäfflersaison beendet wird, sondern dies auch vorerst den Ausstieg aus dem Feld für mich bedeuten würde. Aber ich [...] kann einfach nicht mehr. [...] Bereits am nächsten Tag ärgere ich mich total über mich selbst und mein Verhalten, dass ich mich nicht noch ein letztes Mal habe aufraffen [...] können, die Zähne zusammen[ ]beißen und nach allem, was ich in den letzten Wochen geschafft habe, auf den Kehraus zu gehen. Doch an diesem Abend bin ich körperlich erschöpft und emotional so aufgewühlt, dass ich es nicht mehr schaffe, mich fertig zu machen und noch einmal nach Dinkelscherben zu fahren.<sup>93</sup>*

Der Abschluss der Tanzsaison und damit meines Feldaufenthaltes forderte mich deutlich, obwohl das Ende von Beginn der Forschung an klar terminiert war. Insbesondere die letzten Tage, an denen ich mich fast rund um die Uhr im Feld aufhielt, potenzierten die Nähe zum Feld. Eine Distanzierung, die in den vorherigen Wochen durch die natürlichen Unterbrechungen während der Woche gegeben war, fehlte nun vollständig. Die kurzen Zeitfenster, die mir in diesen Tagen blieben, nutzte ich zum Festhalten von Feldnotizen und Sichern meiner Materialien. Doch durch das festgelegte Ende des Schäfflertanzes, der [...] *erst in sieben Jahren [...] neu erstehen* [wird],<sup>94</sup> endete auch meine Erhebungsphase mit diesem Termin. Am letzten Tanztag wurde ich von einem der Tänzer gefragt, als ich etwas abseits der Schäffler stand, wie es mir gehe. Ich antwortete wahrheitsgemäß, dass mich das Ende der Tanzsaison traurig macht, woraufhin er zu mir meinte: „Dann kannsch ja

---

<sup>93</sup> Forschungstagebuch, Dinkelscherben, 06.03.2019, S. 28–29.

<sup>94</sup> Hierbei handelt es sich um einen Auszug eines Spruchs, der von Reifenschwinger und Fassklopfern zum Ende der Tanzsaison vorgetragen wird. Dabei wird symbolisch für das Ende ein Reifen zerbrochen, sowie der Boden des Fasses zerschlagen. Aus: Schlech, [2019], Buchrücken.

nachvollziehen, wie es uns geht.<sup>95</sup> Und ja, nach neun Wochen Feldforschung konnte ich das gut verstehen.

Meine Feldforschung zum Schäfflertanz verdeutlicht ein stetiges Changieren zwischen Nähe und Distanz. Besonders zu Beginn der Forschung sorgten bestehende Geschlechterunterschiede dafür, dass ich mich als Frau zu den männlichen Akteuren distanzierte. Einerseits aus Scham, andererseits aus Unsicherheit. Während des Forschungsprozesses veränderte sich jedoch meine Stellung im Feld, auch beeinflusst durch das Verhalten der Akteure.

Vor allem das gemeinsame Trinken mit den Schäfflern markiert retrospektiv einen Wendepunkt der Forschung. Während durch das Ausgeben von Schnäpsen meine Trinkfestigkeit auf die Probe gestellt wurde, veränderte das ‚Bestehen‘ dieses Tests meine Rolle im Feld. Der gemeinsame Alkoholkonsum, der im Feld einen zentralen Aspekt darstellte, kann als eine Art Initiationsritus bewertet werden. Dabei handelte es sich bei „[d]iese[r] situativen, rauschhaft übersteigerten Zusammenk[u]nft[ ] [...] [um eine] rauschhafte Vergemeinschaftung[ ]“<sup>96</sup> im Sinne der Soziologin Yvonne Niekrenz. Das dadurch entstandene Gemeinschaftsgefühl wurde dennoch begrenzt durch die Kategorie Gender. Zwar kam es im Zuge der ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘ zu einer Annäherung, einem bereits beschriebenen ‚Wir-Gefühl‘, dennoch blieb durch meine Rolle als Frau, lediglich eine Annäherung innerhalb bestehender Kategorien möglich. Wer zum inneren Kern gehört und wer nicht, war demzufolge unauflöslich fixiert an bestehenden Geschlechterkategorien, die geradezu inhärent für Bräuche und Rituale zu sein scheinen, wie weitere Beiträge in diesem Heft zeigen.

<sup>95</sup> Feldprotokoll, Dinkelscherben, 05.03.2019, S. 6.

<sup>96</sup> Niekrenz, Yvonne: Rauschhafte Vergemeinschaftungen. Soziologische Anmerkungen zu Fest und Exzess. In: Kastenbutt, Burkhard/Legnano, Aldo/Schmieder, Arnold (Hg.): Rauschdiskurse. Drogenkonsum im kulturgeschichtlichen Wandel (= Jahrbuch Suchtforschung, Bd. 8). Berlin 2016, S. 143–152, hier S. 143–144. Niekrenz charakterisiert diese folgendermaßen: „Rauschhafte Vergemeinschaftungen sind ritualisierte und auf Freiwilligkeit beruhende Gesellungsformen, die (1) körperliche Kopräsenz mit (thematisch) fokussierten Interaktionen, (2) ein Zusammengehörigkeitsgefühl bei den Gruppenmitgliedern im Sinne einer durch das Individuum bestimmten emotionalen Zugehörigkeit, (3) eine deutliche Veränderung des sozialen Handelns in Bezug auf Emotionskontrolle und Konventionen sowie (4) eine kurzzeitig veränderte Wahrnehmung hinsichtlich Raum-Zeit-Bezügen und/oder Körpererfahrungen voraussetzen.“ Aus: Niekrenz, 2016, S. 144.



**Katja Boser M.A.** studierte von 2012 bis 2016 an der Universität Augsburg den Bachelorstudiengang Germanistik und Kunst- und Kulturgeschichte mit Schwerpunkt Europäische Ethnologie/Volkskunde und absolvierte im Anschluss daran das Masterstudium Interdisziplinäre Europastudien (2016–2018). Bereits während des Studiums arbeitete sie als studentische und wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde. Seit Oktober 2018 ist Katja Boser dort als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Dieser Aufsatz entstand im Rahmen ihres Promotionsprojektes ‚Coming of Age in Dinkelscherben?: Der Schäfflertanz als Übergangsritual zum Erwachsensein‘ (AT).

## Quellen und Literaturverzeichnis

eigens erhobenes Datenmaterial

- Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018.  
Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 07.12.2018.  
Feldprotokoll, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 04.01.2019.  
Feldprotokoll, Feuerwehrhaus Dinkelscherben, 05.01.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 06.01.2019.  
Feldprotokoll, Anried, Ettelried, Fleinhausen, 12.01.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 13.01.2019.  
Feldprotokoll, Ried, Breitenbronn, Oberschöneberg, 19.01.2019.  
Feldprotokoll, Häder, Lindach, Au, Dinkelscherben, 26.01.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 02.02.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 09.02.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 16.02.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 23.02.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 24.02.2019.  
Feldprotokoll, München, Dinkelscherben, 27.02.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 28.02.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 02.03.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 03.03.2019.  
Feldprotokoll, Augsburg, Zusmarshausen, 04.03.2019.  
Feldprotokoll, Dinkelscherben, 05.03.2019.  
Feldprotokoll, Murnau, 25.02.2020.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 30.11.2018.  
Forschungstagebuch, Dinkelscherben, 05.01.2019.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 06.01.2019.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 20.01.2019.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 05.02.2019.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 16.06.2019.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 27.02.2019.  
Forschungstagebuch, Augsburg, 28.02.2019.  
Forschungstagebuch, Dinkelscherben, 06.03.2019.  
Interview, Lutz, Karlheinz, Pfarrzentrum Dinkelscherben, 30.11.2018, S. 2, Z. 18–19.  
Interview, Lutz, Ludwig, Esszimmer des Befragten in Dinkelscherben, 09.08.2019, S. 5, Z. 23–25.

## Quellen

- Kalb, Andreas/Kalb, Michael/Klein, Anna: Der Schäfflertanz 2012 in Dinkelscherben. Dinkelscherben 2012.  
 O. A.: 50 Jahre Musikvereinigung Dinkelscherben. Festschrift. Dinkelscherben 2008.  
 Schlech, Johannes: Schäfflertanz Dinkelscherben. [Dinkelscherben 2019].

## Internetquellen

- Fachverein der Schäffler München: Der Ursprung des Schäfflertanzes (o. D.), <<https://schaefflertanz.com/der-ursprung-des-schaefflertanzes/>> (15.05.2020).  
 User ‚ganz-muenchen.de‘: Teil 1: Münchner Schäfflertanz 2012 @ Marienplatz am 06.01.2012 (06.01.2012), <<https://www.youtube.com/watch?v=DmqmU05Amds>> (15.05.2020).

## Forschungsliteratur

- Cohn, Miriam: Teilnehmende Beobachtung. In: Bischoff, Christine/Oheme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014. 1. Aufl., S. 71–85.  
 Hauser-Schäublin, Brigitta: Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin 2008. 2., überarb. u. erw. Aufl., S. 37–58.  
 Kapfhammer, Günther/Lachner, Corbinian J./Derra de Moroda, Friderica (Hg.): Der Münchner Schäfflertanz. München 1976.  
 Kapfhammer, Günther: Hundert Jahre Schäfflertanz Dinkelscherben 1893 - 1993. Dinkelscherben 1993.  
 Niekrenz, Yvonne: Rauschhafte Vergemeinschaftungen. Soziologische Anmerkungen zu Fest und Exzess. In: Kastenbutt, Burkhard/Legnaro, Aldo/Schmieder, Arnold (Hg.): Rauschdiskurse. Drogenkonsum im kulturgeschichtlichen Wandel (= Jahrbuch Suchtforschung, Bd. 8). Berlin 2016, S. 143–152.  
 Schmidt-Lauber, Brigitta: Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In: Göttisch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, 2. überarb. und erw. Aufl., S. 219–248.  
 Ständecke, Monika: Schäfflertanz – ein Brauch und seine Geschichte. In: Schloßmuseum Murnau/Salmen, Brigitte (Hg.): (Un)faßbar. 150 Schäfflertanz in Murnau. Murnau 2009, S. 23–42.

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Die Schäfflertänzer beim Tanzen der ‚Krone‘ (Dinkelscherben, 09.02.2019). Quelle: Katja Boser.  
 Abb. 2: Ein Reifenschwinger mit zwei Reifen (Dinkelscherben, 09.02.2019). Quelle: Katja Boser.  
 Abb. 3: Die Clowns sorgen für Unterhaltung und tragen vom Fass aus eine Rede über die TanzbestellerInnen vor (Dinkelscherben, 09.02.2019). Quelle: Katja Boser.  
 Abb. 4: Die Tanzorte werden für die Auftritte der Schäffler entsprechend hergerichtet (Dinkelscherben, 27.01.2019). Quelle: Katja Boser.  
 Abb. 5: Egal ob Bäcker, Schuster oder Bestattungsunternehmen – ein Großteil des Dinkelscherbener Einzelhandel dekoriert seine Schaufenster anlässlich des Schäfflertanzes (Dinkelscherben, 02.03.2019). Quelle: Katja Boser.  
 Abb. 6: Das Wetter während der Feldforschung im Jahr 2019 war selten so sonnig wie in Murnau am 06.01.2020. Quelle: Katja Boser.

## ***Man lebt halt eine Gemeinschaft, ja wie man sie erleben möchte.*<sup>1</sup>**

### Das Frundsbergfest als gemeinschaftsstiftendes Event

von Sophie Flickschuh

3.400 TeilnehmerInnen. Dies ist die Bilanz des Frundsbergfestes 2018 in Mindelheim. Damit haben sich laut lokaler Presse so viele Personen aktiv engagiert wie noch nie zuvor in der Geschichte dieses historischen Stadtfestes.<sup>2</sup> Dabei wird die Kleinstadt Mindelheim im bayerischen Landkreis Unterallgäu alle drei Jahre für rund zehn Tage in die Zeit des ehemaligen Stadtherren Georg von Frundsbergs<sup>3</sup> um das Jahr 1500 versetzt.<sup>4</sup> Hierzu werden in der gesamten Altstadt Lager der Landsknechte installiert und Handwerker zeigen verschiedene Herstellungsprozesse der damaligen Zeit. Darüber hinaus werden den BesucherInnen Bauernmärkte, das Nachstellen einer Schlacht, Theaterstücke, Festumzüge und vieles mehr geboten.<sup>5</sup>

Das Frundsbergfest wird häufig mit den in den vergangenen Jahrzehnten beliebten, ebenfalls die Vergangenheit inszenierenden Mittelaltermärkten in Verbindung gebracht.<sup>6</sup> Innerhalb der Forschung wird dabei diskutiert, weshalb insbesondere diese Epoche so beliebt ist, oder ob die nachgespielten Handlungsabläufe historisch verifizierbar sind.<sup>7</sup> Angesichts der steigenden TeilnehmerInnenzahlen ist für die Volkskunde jedoch die Frage nach den Motiven der Mitwirkenden zentral: Weshalb

---

<sup>1</sup>Hierbei handelt es sich um eine geringfügige Anpassung einer Aussage eines Interviewpartners. Aus: Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 32–33. Originalzitat: [...] *man lebt halt eine Gemeinschaft, ja wie man sie erleben MÖCHTE* [...].

<sup>2</sup> Stoll, Johann: Dieses Fest schweißt zusammen. In: Mindelheimer Zeitung, Nr. 175 vom 01.08.2018, S. 29.

<sup>3</sup> Georg von Frundsberg lebte von 1473 bis 1528. Aus: Schuster, Jochen: Das Mindelheimer Frundsbergfest. Erinnerungs- und Festkultur am Beispiel einer schwäbischen Kleinstadt. Unveröffentlichte Zulassungsarbeit Lehramt Gymnasium. Augsburg 2007, S. 2.

<sup>4</sup> Druckerei und Verlag Hans Högel KG: Frundsbergfest Mindelheim 29. Juni – 8. Juli 2018 (Festbeilage der Mindelheimer Zeitung). Mindelheim 2018, S. 5–6.

<sup>5</sup> Stoll, 2018, S. 29.

<sup>6</sup> Buck, Thomas Martin: Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. In: Buck, Thomas Martin/Brauch, Nicola (Hg.): Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. Probleme, Perspektiven und Anstöße für die Unterrichtspraxis. Münster 2011, S. 21–22.

<sup>7</sup> Siehe zum Beispiel: Buck, Thomas Martin/Brauch, Nicola (Hg.): Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. Probleme, Perspektiven und Anstöße für die Unterrichtspraxis. Münster 2011.; Hochbruck, Wolfgang: Geschichtestheater. Formen der „Living History“. Eine Typologie. Bielefeld 2013.

nehmen Personen an einem historischen Fest wie dem Frundsbergfest aktiv teil? Zeigen Veranstaltungen wie diese doch, wie Personen mit Vergangenheit umgehen, sie wahrnehmen und selbst konstruieren. Gleichzeitig manifestiert sich dort, wie Werte und Aktionen ausgehandelt werden. Außerdem steht das Event als Gegengewicht zum Alltag im Vordergrund und dadurch auch das Erleben von historischen Lebenswelten.<sup>8</sup> Dieser Aufsatz nimmt sich der Frage nach dem Sinn und den Beweggründen der aktiven TeilnehmerInnen an. Im Besonderen werden darunter die gemeinschaftsstiftenden Aspekte beleuchtet, die, wie das Zitat im Titel vermuten lässt, viele der Befragten bewegen.<sup>9</sup>

Folglich werden zunächst die Rahmenbedingungen, darunter die Entwicklung des Festes und dessen Relevanz für die lokale Erinnerungskultur, betrachtet. Danach werden die theoretischen Grundlagen und die Definition der Praktiken der Darstellungen im Rahmen dieses Festes in den Blick genommen. Im Anschluss daran beginnt der empirische Teil, der nach den jeweiligen gemeinschaftsstiftenden Hauptmotiven für eine Teilnahme gegliedert ist: Zunächst liegt das Augenmerk auf der Bedeutung der Tradition für die Familie und Heimat. Danach folgen die Vergemeinschaftungsformen, innerhalb derer das Gefühl von Gemeinschaft entstehen kann und das zur Teilnahme beiträgt. Zuletzt wird daran anknüpfend das Motiv des Erlebens, welches für die Gemeinschaft essentiell ist, aufgegriffen.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Uhlig, Mirko: Resonanz durch Reenactment? Überlegungen zur Deutung der Nachstellung von Vergangenem in der Gegenwart. In: Niem, Christina/Schneider, Thomas/Uhlig, Mirko (Hg.): *Erfahren, Benennen, Verstehen. Den Alltag unter die Lupe nehmen*. Festschrift für Michael Simon zum 60. Geburtstag (= Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, Bd. 12). Münster 2016, S. 428–429.

<sup>9</sup> Dieser Aufsatz entstand im Rahmen der Bachelorarbeit, welche sich mit den Motiven der TeilnehmerInnen auseinandersetzt. Neben den gemeinschaftsstiftenden Aspekten konnten noch das Theaterspiel sowie die Geschichte als Beweggründe festgestellt werden. Diese werden im Folgenden jedoch vernachlässigt.

<sup>10</sup> Um eine eigenständige Analyse und Interpretation dieses Sachverhaltes zu ermöglichen und aufgrund der fehlenden Literatur, die sich ausschließlich mit den Motiven der Beteiligten auseinandersetzt, stützt sich dieser Aufsatz auf eigens durchgeführte, qualitative Interviews mit fünf Beteiligten und eine verdeckte teilnehmende Beobachtung. Hinzu treten weitere kultur- und sozialwissenschaftliche Publikationen, die sich bereits mit Geschichtsnachstellungen auseinandergesetzt haben. Siehe hierzu: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018.; Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018.; Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018.; Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018,

## Rahmenbedingungen des Frundsbergfestes:

### Das Frundsbergfest als Teil der lokalen Erinnerungskultur

Die Bedeutung des Mindelheimer Frundsbergfestes für die Beteiligten kann ohne die Betrachtung der historischen Entwicklung dieses Festes nicht nachvollzogen werden. So soll im Folgenden das Augenmerk darauf gerichtet sein, wie sich die Erinnerung an den ehemaligen Stadtherren und damit die Gestaltung des Festes entwickelte. Die Erinnerungskultur des Kollektivs bildet die Basis für die individuellen Gründe der Beteiligten am Fest teilzunehmen. Dafür muss erörtert werden, weshalb ausgerechnet Georg von Frundsberg als Figur für diese Erinnerung fungiert.

Essentiell für die Betrachtung ist eine Definition des Begriffes ‚Erinnerungskultur‘. Der Kulturwissenschaftler Jan Assmann versteht darunter eine Erinnerung, die sich immer auf eine Gruppierung bezieht und damit Verbundenheit schafft. Diese Gruppe von Menschen erachtet es als wichtig, an etwas zu erinnern. Dies lässt bereits anklingen, dass sich Erinnerungskultur fast immer auf eine vergangene Zeit bezieht, welche durch Konstruktion zum Ausdruck gebracht wird. Dabei muss die Vergangenheit einerseits noch durch Artefakte oder Ähnliches auffindbar sein. Andererseits sollen diese Zeugnisse einen Gegensatz zur Gegenwart aufweisen.<sup>11</sup> Im Falle Mindelheims ist es die Mindelburg, der Regierungssitz der Frundsbergs oder dessen Grabstätte.<sup>12</sup> Um erinnern zu können, benötigt der Mensch außerdem das Gedächtnis. Dieses setzt sich aus eigenen Erfahrungen, die zeitlich an die eigene Lebensdauer gebunden sind, und den Gruppen-Erfahrungen, die eine viel größere Zeitspanne umfassen, zusammen. Damit werden in den jeweiligen Gemeinschaften, in die der Mensch eintritt, eigene Gedächtnisse und damit auch Erinnerungen ge-

---

IP04\_01052018.; Interview, Stöckel, Nina, Eisdiele in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018.; Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018. Und beispielsweise: Willner, Sarah/Koch, Georg/Samida, Stefanie (Hg.): Doing History. Performative Praktiken in der Geschichtskultur (= Edition Historische Kulturwissenschaften, Bd. 1). Münster 2016.

<sup>11</sup> Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2007. 6. Aufl., S. 30–32.

<sup>12</sup> Baumann, Reinhard: Georg von Frundsberg. Vater der Landsknechte Feldhauptmann von Tirol. München 1991. 2. erweit. Aufl., S. 19.

formt.<sup>13</sup> Folglich sind historische Feste gleichzeitig Teil und Ausdruck der Erinnerungskultur, denn sie rufen die als erinnerungswürdig angesehene Vergangenheit ins Gedächtnis, formen sie und machen sie durch die regelmäßige Wiederholung zeitbeständig.<sup>14</sup>

Das Frundsbergfest ist ein solches Fest, in dessen Entwicklung und Geschichte sich die jeweiligen zeitlichen und gesellschaftlichen Erinnerungsformen manifestieren. Das Kinderfest von 1836 verkörpert wahrscheinlich den Ursprung des historischen Stadtfestes, da es bereits historische Elemente enthielt.<sup>15</sup> Mit Sicherheit kann jedoch erst das Kinderfest von 1855 als Anfangspunkt gelten. Dieses wurde anlässlich einer Gedenktafel, die zur Glorifizierung insbesondere der Kriegserfolge Georg von Frundsbergs an der Mindelburg angebracht worden war, gefeiert.<sup>16</sup>



Abb. 1: Erinnerungsblatt zur Enthüllung der Gedenktafel 1855 für Georg von Frundsberg von Franz Baader. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 26.

---

<sup>13</sup> Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2006, S. 21–23.

<sup>14</sup> Lange, Julia: „Herman the German“: Das Hermann Monument in der deutsch-amerikanischen Erinnerungskultur. Berlin 2013, S. 14–15.

<sup>15</sup> Schuster, 2007, S. 39. Siehe auch: Holzbauer, Erwin: Die Geschichte der Frundsbergfeste. Tradition und Wandel. In: Toni Ledermann Verlag/Frundsberg-Festring Mindelheim e.V. (Hg.): Frundsbergfest. Mindelheim – Stadt im Mittelalter (Bildband). Bad Wörishofen 1991, S. 13.

<sup>16</sup> Schuster, 2007, S. 41–42.

Die Mindelburg als Monument wurde so zu einem Erinnerungsort und Georg Frundsberg zu einer Identifikationsfigur.<sup>17</sup> Damit ist hier erstmals der Bezug zum Hauptprotagonisten erkennbar. Gleichzeitig war das Fest von patriotischen Klängen durchzogen, die das Verdienst des Stadtherrn für sein Vaterland und seine Gnade, beispielsweise in den Bauernkriegen, idealisierten.<sup>18</sup> Der Historismus, der im Beginn des Festes ersichtlich wird, entsprang zunächst dem aufstrebenden Bürgertum des 17. und 18. Jhs., welches sich anstelle der Religion auf die Bildung, die eigene Vergangenheit und die Nation stützte, um Sinn zu erfahren. Einerseits fungierte die eigene Geschichte als Belehrung, die Gegenwart zu schätzen, andererseits ergab sich die Möglichkeit, im Ideal der heilen Vergangenheit Zuflucht zu finden. Den Beginn der historischen Feiern markierte jedoch erst das 19. Jh.. Die Mediatisierung und nationalen Bestrebungen führten in der Folge dazu, dass historische Ereignisse und Personen zur Stärkung des Patriotismus, der Gemeinschaft und der historischen Identität herangezogen und gefeiert wurden.<sup>19</sup> In den folgenden Jahrzehnten wurde die Vergangenheit, beeinflusst durch die Industrialisierung und die daraus resultierende Orientierung an Leistung und Schnellebigkeit, in den Kinderfesten immer stärker romantisiert und überhöht, um Gemeinschaft zu stiften. Damit gingen der Bedeutungszuwachs der Städte und auch deren Inszenierung im Stadtfest einher. Gleichzeitig wurde das historische Fest in eine ganze Festwoche mit Industrieausstellungen und anderen Programmen eingebettet. Infolge der Gründung des deutschen Reiches wuchs außerdem der Nationalgedanke, weshalb innerhalb der Feierlichkeiten lokale und nationale Identität stärker in Beziehung zueinander gesetzt wurden.<sup>20</sup>

Diese nationale und historische Ausrichtung kam besonders gut im Jahr 1903 zum Ausdruck, als abermals ein Denkmal für Georg von Frundsberg errichtet wurde. Dabei diente der ehemalige Obrist als Vorbild zur Vermittlung von patriotischen

---

<sup>17</sup> Englisch (USA) Di Giovine, Michael A.: *The Heritage-scape*. UNESCO, World Heritage, and Tourism. Lanham Md. u. a. 2009, S. 25.

<sup>18</sup> Schuster, 2007, S. 41–43.

<sup>19</sup> Schuster, 2007, S. 34–37.

<sup>20</sup> Schuster, 2007, S. 46–49.

und religiösen Werten.<sup>21</sup> Für das nächste stattfindende Fest 1912 beschlossen die Verantwortlichen den historischen Charakter nun erstmals festzuschreiben, wodurch jenes auch zum ersten als ‚Frundsbergfest‘ deklarierten Kinderfest wurde und ein historisches Schauspiel integrierte. Außerdem bekam das Ereignis einen volksfestlichen Charakter, der nun auch den Tourismus stärker miteinbezog.<sup>22</sup> Während des Ersten Weltkriegs (1914–1918) fiel die Fortführung der Festtradition aus. So fanden erst ab den 1920er-Jahren wieder Kinderfeste, stets unter historischen Jubiläen, wie beispielsweise dem Sieg Frundsbergs bei Pavia, statt.<sup>23</sup> Diese Jubiläen dienten der Erinnerung an einen gemeinsamen Ursprung oder eine Person, die augenscheinlich Großes für das Kollektiv geleistet habe, um eine gemeinsame Identität im Sinne einer Geschichtskultur zu schaffen. Dabei übernahmen die Jubiläen als Beleg der Vergangenheit die Funktion der Legitimierung der Gemeinschaft.<sup>24</sup> Die Rechtmäßigkeit des Frundsbergfestes als identitätsstiftende Veranstaltung nutzten schließlich die Nationalsozialisten ab 1933 zum Zwecke ihrer Propaganda. Hierfür zogen sie insbesondere die militärischen Erfolge des ehemaligen Stadtherrn heran.<sup>25</sup> Das Vertrauen der Landsknechte zu Georg von Frundsberg, dem sie absolut loyal gegenüberstanden,<sup>26</sup> diente der NSDAP dazu, dem ‚Deutschen Volk‘ Gehorsamkeit gegenüber dem Führer und Opferbereitschaft für das Land zu vermitteln.

Bereits 1950 fand trotz der nun überschatteten Erinnerungskultur wieder ein Frundsbergfest statt. Dieses diente vor allem der Stärkung der städtischen Gemeinschaft, welcher nach den Schrecken des Krieges wieder Werte wie Mut und Stabilität vor Augen geführt werden mussten.<sup>27</sup> In den folgenden Jahren ging die Gestaltung der Festlichkeiten vollständig in die Hand der Erwachsenen über und der Dreijahresrhythmus wurde festgelegt. Auch hier fungierten die Feste als Gegen-

---

<sup>21</sup> Schuster, 2007, S. 51–54.

<sup>22</sup> Schuster, 2007, S. 57–58.

<sup>23</sup> Holzbauer, 1991, S. 19–20.

<sup>24</sup> Bergmann, Klaus: Gedenktage, Gedenkjahre und historische Vernunft. In: Horn, Sabine/Sauer, Michael (Hg.): Geschichte und Öffentlichkeit. Orte – Medien – Institutionen. Göttingen 2009, S. 24–27.

<sup>25</sup> Schuster, 2007, S. 72–73.

<sup>26</sup> Baumann, 1991, S. 192.

<sup>27</sup> Schuster, 2007, S. 72–74.



pol zur schnelllebiger werdenden Gesellschaft.<sup>28</sup> Zunehmend wurde es den Verantwortlichen wichtiger, sich mit der Vergangenheit und Georg von Frundsberg kritisch auseinanderzusetzen. Damit einher ging die Darstellung eines breiteren Spektrums der Regierungszeit Frundsbergs, wozu beispielsweise Tanzaufführungen, aber auch Handwerker in die Festtage integriert wurden.<sup>29</sup> Denn die Vergangenheit etablierte sich zunehmend als intensives Erlebnis, wodurch den BesucherInnen immer mehr geboten werden musste.<sup>30</sup> Bis heute organisieren die verschiedenen Vereine alle drei Jahre das Frundsbergfest, welches zwei Wochenenden lang stattfindet und die verschiedensten Veranstaltungen und Aufführungen in sich vereint.<sup>31</sup>

## Das Frundsbergfest zwischen Fest und Event

Wie der Name ‚Frundsbergfest‘ bereits vermuten lässt, handelt es sich bei diesem Ereignis in erster Linie um ein Fest mit langer Tradition. Feste sind ein gängiges Phänomen in der Menschheitsgeschichte und dadurch definiert, dass größere Gruppierungen an einem Ort zusammenkommen.<sup>32</sup> Auch heute stellen sie populäre Veranstaltungen für jede Altersgruppe dar und sind gekennzeichnet von Außeralltäglichkeit, indem sie das Gewöhnliche des täglichen Tuns hinter sich lassen. Rückwirkend verleihen sie dadurch dem Alltag und der Arbeit wieder Sinn.<sup>33</sup> Weiter zählen, nach dem Anthropologen Vittorio Lanternari, die festliche Zusammenkunft, die Partizipation der Menschen, Rituale und vorübergehendes Chaos im Kontrast zur alltäglichen Ordnung zu den festen Bestandteilen eines Festes. Sie kontrastieren dabei die vorherrschenden, gesellschaftlichen Verhältnisse.<sup>34</sup> Feste

---

<sup>28</sup> Schuster, 2007, S. 81–83.

<sup>29</sup> Schuster, 2007, S. 86–87.

<sup>30</sup> Schuster, 2007, S. 83.

<sup>31</sup> Schuster, 2007, S. 91–92.

<sup>32</sup> Hugger, Paul: Einleitung. Das Fest – Perspektiven einer Forschungsgeschichte. In: Burkert, Walter/Hugger, Paul/Lichtenhahn, Ernst (Hg.): Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Stuttgart 1987, S. 9–10.

<sup>33</sup> Lipp, Wolfgang: Gesellschaft und Festkultur. Grossstadtfeste der Moderne. In: Burkert, Walter/Hugger, Paul/Lichtenhahn, Ernst (Hg.): Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Stuttgart 1987, S. 231.

<sup>34</sup> Hugger, 1987, S. 18–20.

stehen zudem in engem Zusammenhang mit Bräuchen, da sie Regelmäßigkeit benötigen, um wiederum die Routine des Alltags mit Bedeutung zu füllen.<sup>35</sup> Das Frundsbergfest mit seinem Dreijahresrhythmus kann somit sowohl als Fest als auch als Brauch gesehen werden. Denn Bräuche sind ebenfalls gekennzeichnet durch Regelmäßigkeit, ihre festgelegten Handlungspraxen und Symbole, die der jeweiligen Gruppe bekannt sind.<sup>36</sup> Sie bieten Dauerhaftigkeit und Struktur, schaffen Gemeinschaft und Erinnerung, geben Orientierung und Halt.<sup>37</sup> Der Ethnologe Marcel Mauss geht noch weiter und fügt hinzu, dass Feste auf Riten basierend den mythischen Ausgangspunkt nachspielen: Das Chaos, das gekennzeichnet ist durch aufgehobene Klassenstrukturen, Enttabuisierung und Verschwendung kann so die Ordnung beziehungsweise den Alltag wieder herstellen.<sup>38</sup> Dabei wird innerhalb dessen an die Vergangenheit erinnert, die Gegenwart bewusst und die Zukunft kreativ vorgezogen. So wird das Fest zu einem absoluten Lebenserlebnis gemacht. Es bietet außerdem die Möglichkeit, legitim gegen Regeln zu verstoßen.<sup>39</sup>

Mit der Modernisierung, der schwindenden Bedeutung von Religiosität und der Konzentration auf das Profane verliert das Fest jedoch eines seiner Merkmale: Die Sinnstiftung durch das Göttliche und Sakrale. Vielmehr spielen heute wirtschaftliche Faktoren, Technisierung, Organisation und damit auch die Bürokratisierung von Festen eine zentrale Rolle.<sup>40</sup> Sie sind auf große Mengen an Menschen ausgerichtet, stark von Ökonomie und Rationalität geprägt und dienen vor allem dem Vergnügen.<sup>41</sup> Grund hierfür ist die gestiegene Relevanz der Freizeit in der Gesellschaft durch gewachsene soziale Sicherheit in der westlichen Welt. Diese

---

<sup>35</sup> Dinglein, Diane: Das Bensheimer Passionsspiel. Studien zu einem italienisch-deutschen Kulturtransfer (= Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, Bd. 7). Münster 2013, S. 197.

<sup>36</sup> Bimmer, Andreas C.: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001. 3. überarb., erw. Aufl., S. 445–446.

<sup>37</sup> Frey, Dieter/Mayr, Katja: Einleitung: Psychologie der Rituale und Bräuche. In: Frey, Dieter (Hg.): Psychologie der Rituale und Bräuche. 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt. München 2018, S. 3–6.

<sup>38</sup> Hugger, 1987, S. 13–14.

<sup>39</sup> Hugger, 1987, S. 21–22.

<sup>40</sup> Lipp, 1987, S. 232–233.

<sup>41</sup> Hugger, 1987, S. 16–17.

freie Zeit muss in der Moderne immer schöner und aufregender gestaltet werden, wozu sich das Fest, weil es, an sich bereits alltagsfern und aufregend ist, besonders eignet. Dabei hat das Festliche bereits den Alltag erreicht und muss in der Folge immer intensiver werden.<sup>42</sup> Diese Intensivierung und Außergewöhnlichkeit, in einer Welt, in der bereits im Alltag alles spektakulär sein muss, wird als ‚Event‘ bezeichnet.<sup>43</sup> Für den Soziologen Ronald Hitzler ist diese geprägt von „[...] vorproduzierten Gelegenheiten zur gemeinschaftlichen oder zumindest gemeinsamen Selbst-Inszenierung von Individuen auf der Suche nach einem besonderen ‚eigenen Leben.‘“<sup>44</sup> Der Sozialwissenschaftler Wolfgang Lipp knüpft daran an, dass Events eben nur stattfinden, wenn an ihnen aktiv in Gemeinschaft teilgenommen wird und sie Identifikationsmöglichkeiten bieten.<sup>45</sup> Dies ist wiederum nur dann möglich, wenn das Event nicht für jedermann Spaß bietet und eine Art Exklusivität inkorporiert, um den Teilnehmenden jene Intensivierung von Erlebnis zu gewährleisten.<sup>46</sup> Das Frundsbergfest mit seiner deutlichen Orientierung an der Geschichte zur Wende der Frühen Neuzeit bietet dabei solch einen Rahmen. Damit werden auf dieser Art von Veranstaltungen Gelegenheiten geboten, das Leben um ein außergewöhnliches Erlebnis zu bereichern.<sup>47</sup> Nach dem Soziologen Winfried Gebhardt ersetzt letztendlich das Hochgefühl der Menschen, welches sie von einem Event erwarten, die rituellen, dirigierenden und sakralen Akte, die zuvor das Fest bestimmten.<sup>48</sup> Dieser zielt letztlich vordergründig auf die Unterhaltung des Publikums ab, wobei der Nutzerkreis erweitert werden soll. Zudem spielt die Attraktivitätssteigerung der Region mit dem Ziel, höhere wirtschaftliche Erträge zu erreichen, eine bedeutende Rolle.<sup>49</sup> Hierzu schildern auch die OrganisatorInnen des

---

<sup>42</sup> Lipp, 1987, S. 236–237.

<sup>43</sup> Hitzler, Ronald: Eventisierung. Drei Fallstudien zum marketingstrategischen Massenspaß. Wiesbaden 2011, S. 12–13.

<sup>44</sup> Hitzler, 2011, S. 13.

<sup>45</sup> Lipp, 1987, S. 241.

<sup>46</sup> Hitzler, 2011, S. 18.

<sup>47</sup> Hitzler, 2011, S. 14.

<sup>48</sup> Gebhardt, Winfried: Die Veralltäglicung des Festes. Bemerkungen zur Festkultur der Gegenwart. In: Maurer, Michael (Hg.): Festkulturen im Vergleich. Inszenierung des Religiösen und Politischen. Köln u. a. 2010, S. 322–326.

<sup>49</sup> Pleitner, Berit: Erlebnis- und erfahrungsorientierte Zugänge zur Geschichte. Living History und Reenactment. In: Horn, Sabine/Sauer, Michael (Hg.): Geschichte und Öffentlichkeit. Orte – Medien –

Frundsbergfestes, dass das Fest durch die Eventisierung mit viel mehr Aufwand gestaltet werden müsse.<sup>50</sup> Demnach sind Events eine moderne Form des Festes, die auch die kulturellen Bereiche innerhalb einer Feierlichkeit, in diesem Falle die Vermittlung von Geschichte, übernehmen. Insgesamt lassen sich innerhalb des Frundsbergfestes sowohl Merkmale eines traditionellen Festes, als auch eines Events finden, wodurch deutlich wird, dass auch diese regionale Veranstaltung nicht unberührt von postmodernen Wandlungsprozessen wie der Globalisierung, Individualisierung und Pluralisierung geblieben ist.<sup>51</sup> Im Umkehrschluss wird sich zeigen, dass auch die Motive der Beteiligten durch diese Wandlungen beeinflusst werden.

## Living History, Geschichtstheater oder Reenactment

Unübersehbar handelt es sich beim Frundsbergfest um eine Repräsentation von Geschichte, die sowohl von den Beteiligten als auch von den BesucherInnen miterlebt werden kann. Folglich soll das Frundsbergfest unter dem Terminus der ‚Living History‘ gefasst werden. Dieser Begriff entstand um 1960 als Bezeichnung für die – von beispielsweise kostümierten Personen – durchgeführten Betriebsvorführungen im National Park Service in den USA. Diese Benennung ersetzte den zuvor verwendeten Terminus ‚Animation‘.<sup>52</sup> In der heutigen Definition, insbesondere vom Ethnologen Jay Anderson in den 1980er-Jahren geformt,<sup>53</sup> wird der Begriff ‚Living History‘ meist sehr weit gefasst. Er inkludiert viele verschiedene Bereiche, die von archäologischen Experimenten bis hin zu Freizeitaktivitäten mit geschichtlichem Hintergrund reichen.<sup>54</sup> Living History ist nach der Kulturwissenschaftlerin Stefanie Samida „[...] als performative Vergegenwärtigung von Geschichte zu verstehen [...]“. <sup>55</sup> Geschichte wird somit durch einen in der Jetzt-Zeit

---

Institutionen. Göttingen 2009, S. 44.

<sup>50</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 7–8, Z. 199–258.

<sup>51</sup> Hitzler, 2011, S. 93.

<sup>52</sup> Walz, Markus: Sehen, Verstehen. Historisches Spiel im Museum – zwischen Didaktik und Marketing. In: Carstensen, Jan/Meiners, Uwe/Mohrmann, Ruth E. (Hg.): Living History im Museum. Möglichkeiten und Grenzen einer populären Vermittlungsform. Münster 2008, S. 15.

<sup>53</sup> Hochbruck, Wolfgang: „Belebte Geschichte“: Delimitationen der Anschaulichkeit im Geschichtstheater. In: Korte, Barbara/Paletschek, Sylvia (Hg.): History Goes Pop. Zur Repräsentation von Geschichte in populären Medien und Genres. Bielefeld 2009, S. 217.

<sup>54</sup> Walz, 2008, S. 15.

lebenden Menschen in einer theaterähnlichen Darbietung aufgeführt. Was hierbei anklingt, ist die Performance, die Aufführung von Geschichte, die in der Regel von mehreren Personen vor Publikum inszeniert wird. Das gemeinsame Erlebnis der Vergangenheit entsteht hierbei erst durch das Zusammenspiel der ‚SchauspielerInnen‘ und des Publikums, die in Interaktion zueinander treten.<sup>56</sup> Deshalb bevorzugt beispielsweise der Kulturanthropologe Wolfgang Hochbruck auch den Begriff des ‚Geschichtstheaters‘.<sup>57</sup>

Geschichtstheater sind Präsentations- und Aneignungsformen historischer Ereignisse, Prozesse und Personen mit Praktiken des Theaters – Kostümierung, personalisierende Dramatisierung, Inszenierung – im öffentlichen und halb-öffentlichen Raum.<sup>58</sup>

Nach dieser Definition inkludiert das Geschichtstheater dieselben Merkmale, wie Living-History. Wenngleich dieser Terminus treffend ist, da er sich von der Betonung der Geschichtlichkeit absetzt,<sup>59</sup> bevorzugt dieser Aufsatz den Begriff Living History im Sinne einer gelebten Geschichte, der stärker auf die emotionalen Aspekte bezogen ist. Denn innerhalb der Performance wird die Geschichte körperlich-leiblich und gefühlsbetont erfahrbar, wodurch die Auffassungen der Vergangenheit neu konstruiert oder weiterentwickelt werden.<sup>60</sup> So schafft das Eintauchen in die Geschichte innerhalb eines Festes als außergewöhnliches Erlebnis eine neue Wirklichkeit für die Beteiligten.<sup>61</sup> Auch die Historikerin Berit Pleitner hält für Living History fest, dass sie im Gegensatz zur akademischen Geschichtslehre auf Aktionen, Memoiren und Gemütsbewegungen fußt.<sup>62</sup> Unabdingbar damit verknüpft ist die Feststellung, dass Geschichte nicht gleichbedeutend mit Vergangenheit ist. Die Geschichte ist die Interpretation der Vergangenheit, also ein Konstrukt

---

<sup>55</sup> Samida, Stefanie: Per Pedes in die Germania magna oder Zurück in die Vergangenheit? Kulturwissenschaftliche Annäherungen an eine performative Praktik. In: Willner, Sarah/Koch, Georg/Samida, Stefanie (Hg.): *Doing History. Performative Praktiken in der Geschichtskultur* (= Edition Historische Kulturwissenschaften, Bd. 1). Münster 2016, S. 47.

<sup>56</sup> Samida, 2016, S. 50–51.

<sup>57</sup> Hochbruck, 2013, S. 11.

<sup>58</sup> Hochbruck, 2013, S. 11.

<sup>59</sup> Hochbruck, 2013, S. 11.

<sup>60</sup> Samida, 2016, S. 54–55.

<sup>61</sup> Hochbruck, 2013, S. 80.

<sup>62</sup> Pleitner, 2009, S. 40.

aus gegenwärtiger, gesellschaftlicher Sicht und erfährt hierdurch eine Selektion.<sup>63</sup> Living History ist schließlich auch immer eine Art der Verklärung der Vergangenheit, die sie jedoch dadurch zugänglicher zur Vermittlung macht.<sup>64</sup>

Die Fülle an Darstellungsformen, die unter dem Begriff Living History subsumiert werden können, bedarf einer Untergliederung. Bevorzugt wird hierfür die Differenzierung nach Hochbruck, welche zwischen den Funktionen und dem sozialen Ort unterscheidet. Dabei trennt sie das Museumstheater,<sup>65</sup> welches in einem Museumskontext steht, vom historischen Spiel, welches beispielsweise innerhalb der Mittelaltermärkte zu finden ist.<sup>66</sup> Eine weitere Unterform von Living History, die stärker auf die Wiederholung eines tatsächlichen Ereignisses<sup>67</sup> ausgelegt ist, ist das Reenactment.<sup>68</sup> Dabei werden konkrete geschichtliche Vorkommnisse, insbesondere Schlachten, meist an originalen Schauplätzen aufgeführt.<sup>69</sup> Hochbruck fasst hierunter das Nachspielen der Vergangenheit in historischen Kostümen im Gesamten.<sup>70</sup> Hier wird deutlich, dass die Begriffe ‚Reenactment‘ und ‚Living History‘ nicht strikt voneinander getrennt werden können. In der Forschung zu diesem Thema wird deshalb Reenactment auch als eine Spielart der Living History aufgefasst.<sup>71</sup> Auch im vorliegenden Aufsatz soll das Nachspielen eines geschichtlichen Ereignisses als Reenactment gelten,<sup>72</sup> welches zu einer der Inszenierungsformen der Living History zählt und im Frundsbergfest beispielsweise in Form der Schlacht von Peutelstein auftaucht.<sup>73</sup> Der in den 1960er-Jahren

---

<sup>63</sup> Hochbruck, 2013, S. 11–12.

<sup>64</sup> Hochbruck, 2013, S. 80–81.

<sup>65</sup> Für diesen Aufsatz kaum relevant, da diese Unterkategorie auf dem Frundsbergfest in Mindelheim nicht praktiziert wird.

<sup>66</sup> Hochbruck, 2009, S. 217–218.

<sup>67</sup> Otto, Ulf: Gesten des Anachronismus. Theatrale Medienpraktiken im Reenactment. In: Dreschke, Anja u. a. (Hg.): Reenactments. Medienpraktiken zwischen Wiederholung und kreativer Aneignung. Bielefeld 2016, S. 167–168.

<sup>68</sup> Groschwitz, Helmut: Authentizität, Unterhaltung, Sicherheit. Zum Umgang mit Geschichte in Living History und Reenactment. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (2010), S. 142.

<sup>69</sup> Samida, 2016, S. 46.

<sup>70</sup> Hochbruck, 2009, S. 217.

<sup>71</sup> Samida, 2016, S. 46. Siehe auch: Groschwitz, 2010, S. 142.

<sup>72</sup> Verwendung des Terminus ‚Reenactment‘ auch aufgrund der eigenen Beschreibung eines Interviewpartners. Siehe hierzu: Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 6, Z. 190.

aufkommende Begriff entstand im englischsprachigen Raum in erster Linie, um das Nachspielen von Schlachten zu bezeichnen, insbesondere des amerikanischen Bürgerkrieges.<sup>74</sup> Dabei zeigen die Wiederholungen der Ereignisse starke Überschneidungen mit Ritualen und bekommen deshalb beinahe einen religiösen Charakter. Somit gehört auch der Festumzug des Frundsbergfestes, der sich alle drei Jahre wiederholt, zu einer Unterkategorie des Reenactments.<sup>75</sup>

Zusammenfassend enthält das Frundsbergfest Living History- wie Reenactment-Elemente, die sich teilweise überschneiden und gegenseitig beeinflussen. Dieser Umstand ist wichtig, um die Bedeutung des Festes für die Teilnehmenden zu deuten, da sie bestimmte Aspekte jeder einzelnen Form für sich als Beweggrund auswählen.

## Gemeinschaftsstiftende Motive

Die Motive der Teilnehmenden können nur durch Gespräche und Beobachtungen erschlossen werden. Dementsprechend wurden die Daten mithilfe von fünf leitfadensorientierten qualitativen Interviews sowie einer verdeckten Beobachtung erhoben.<sup>76</sup> Bei den InterviewpartnerInnen handelt es sich primär um Vereinsvorstände. Das Beobachtungsprotokoll, sowie die Interviewtranskripte wurden mithilfe der Qualitativen Inhaltsanalyse in Anlehnung an die Soziologen Phillip Mayring und Udo Kuckartz ausgewertet, um die emotionalen und erfahrungsbasierenden Bedeutungsinhalte herauszufiltern.<sup>77</sup> Die Kategorien, welche sich aus der Analyse ergaben, werden im Folgenden besprochen.

---

<sup>73</sup> Hans Högel KG, Festbeilage, 2018, S. 6.

<sup>74</sup> Otto, 2016, S. 168.

<sup>75</sup> Hochbruck, 2013, S. 81–83.

<sup>76</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018; Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018; Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018; Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018; Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018; Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018.

<sup>77</sup> Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim u. a. 2010. 11. aktual., überarb. Aufl.; Kuckartz, Udo: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim u. a. 2014. 2. durchges. Aufl.

Traditionen – Ehm, weil ich da (.) quasi reingeboren worden bin.<sup>78</sup>

Der Begriff der Tradition wird gegenwärtig inflationär verwendet und ist daher nur sehr schwer zu definieren. Dennoch soll eine der Kategorien der Analyse diese Bezeichnung enthalten, da das Fest ebenso wie die Teilnahme von den AkteurInnen als Tradition gesehen werden, woraus wiederum deren Motivation resultiert.<sup>79</sup>

Zunächst bezeichnet der Begriff Tradition alles, was von der Vergangenheit in die Gegenwart übergeben oder überliefert wird. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich dabei um materielle oder immaterielle Dinge handelt. Auch die Form und der Zeitraum, über den sich eine Tradition erhält, sagt nichts über deren Qualität oder Stärke aus. Tradition entsteht dort, wo sie als solche akzeptiert wird und im Alltag präsent ist.<sup>80</sup> So verhält es sich auch mit dem Frundsbergfest, wie das Zitat des Interviewten Günther Paschke verdeutlicht: *Und es ist einfach ja auch eine schöne Tradition.*<sup>81</sup> Dabei beschreibt der Terminus Tradition den Bestand, aber auch den gesamten Prozess: Ein Traditionsstoff, kulturelle Sinnbilder, in diesem Fall die Teilnahme am Frundsbergfest, werden von einem Überliefernden an die nächste Generation weitergegeben.<sup>82</sup> Diese Übermittlung findet an verschiedenen sozialen Orten statt. Im Falle der Interviewten tritt sie innerhalb der Familie oder aber innerhalb der Region – beziehungsweise des Heimatverbandes – in Erscheinung.

## Familie

In Familien wird Kultur vermittelt, geformt und produziert, weshalb sie Teil des kollektiven Gedächtnisses und der Erinnerungskultur sind. Dies geschieht in der Lebensführung der älteren Generation, die hierdurch kulturelle Modelle, aber auch

---

<sup>78</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 1, Z. 2.

<sup>79</sup> Götte, Petra: Von der Tradition zur Erforschung von Tradierungspraxen – Überlegungen zu Tradition und Tradierung aus familienhistorischer Perspektive. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 14; Shils, Edward: Tradition. Chicago 1981, S. 12. Des Weiteren benennt auch einer der Interviewten es als Tradition. Aus: Interview, Paschke, Günther, Büro des Feststrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 1, Z. 9.

<sup>80</sup> Shils, 1981, S. 12–13.

<sup>81</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Feststrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 1, Z. 9.

<sup>82</sup> Shils, 1981, S. 15–16.



soziale Formationen innerhalb der Gesellschaft an ihre Nachkommen weitergibt und somit deren Identität mitformen.<sup>83</sup> Seit Beginn des 21. Jhs. summieren sich zahlreiche Angebote außerhalb der Kernfamilie. Aufgrund der Modernisierungsprozesse herrscht eine Familie nicht einfach vor, sie muss geschaffen und konstruiert werden. Dies geschieht beispielsweise durch die Aufrechterhaltung von Traditionen.<sup>84</sup> Doch auch von diesen wenden sich die Menschen der Moderne, nach Meinung vieler KulturwissenschaftlerInnen, aufgrund von Individualisierung und Reflexivität eher ab. In der Folge soll analysiert werden, weshalb die Familientradition und die daraus resultierende Teilnahme am Frundsbergfest dennoch eine so starke Wirkkraft auf die Interviewten besitzt.<sup>85</sup>

Denn von allen Beteiligten wird die Familie, oder ein beziehungsweise mehrere ihrer Mitglieder als Hauptgrund angegeben, weshalb sie sich aktiv am Frundsbergfest engagieren.<sup>86</sup> Zudem besteht der Bezug zum historischen Fest und die damit verbundenen Aktivitäten bereits seit der Geburt.<sup>87</sup> So sind auch die Kinder der Befragten seit Lebensbeginn beim historischen Stadtfest dabei. *Und die Kinder müssen einfach mit,*<sup>88</sup> stellt Günther Paschke in diesem Zusammenhang fest.

---

<sup>83</sup> Ecarius, Jutta: Familie – Identität – Kultur. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 53.

<sup>84</sup> Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola: Einleitung der Herausgeberinnen: Familientraditionen und Familienkulturen. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 8.

<sup>85</sup> Geiselhart, Helmut: Das lernende Unternehmen im 21. Jahrhundert. Wissen produzieren, Lernprozess initiieren, in virtuellen Realitäten agieren. Wiesbaden 2001, S. 33–34.

<sup>86</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 1, Z. 3–10; Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 3, Z. 70–83; Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 1, Z. 14–16; Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 1, Z. 2–4; Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 3, Z. 55–57.

<sup>87</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 1, Z. 2–4.

<sup>88</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 8, Z. 239.



Abb. 2: Kinder werden von Geburt an zum Frundsbergfest mitgenommen.

Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 100.

Hierdurch kann die Partizipation der älteren Generation am Frundsbergfest als Teil der Lebensführung und der Alltagspraxis angesehen werden, die von den Kindern miterlebt wird und wiederum deren eigene Lebensgestaltung beeinflusst. Die Gruppierung, in diesem Fall die Familie, schafft mithilfe ihrer Traditionen eine eigene Wir-Identität, durch die sie sich von Außenstehenden abgrenzen kann und durch welche der Zusammenhalt gestärkt wird. Das wiederholte Ausführen einer Familientradition, wie dem Frundsbergfest, bestärkt und bekräftigt die Gruppe und macht sie beständig.<sup>89</sup> Im Umkehrschluss würde ein Nicht-Weiterführen der Tradition, also ein Verweigern der aktiven Teilnahme am Fest, einen Ausschluss aus der Gruppe oder andere Konsequenzen für denjenigen bedeuten. So erhält die Familie und jedes einzelne Mitglied Stabilität und Struktur. Gleichzeitig stiftet das Fest

---

<sup>89</sup> Götte, 2013, S. 26.

Gemeinschaft, vermittelt Erinnerung oder bietet Orientierung und Halt.<sup>90</sup> Diese Eigenschaften sind insbesondere in Zeiten der Pluralisierung und gestiegener Wahlfreiheit von Bedeutung. Sie bieten eine Orientierung an, wodurch der Mensch vom Zwang, stetig Entscheidungen treffen zu müssen, entlastet wird. Durch die Wiederkehr des Festes und dessen Handlungen wird das Leben außerdem rhythmisiert und damit, in Zeiten von Beschleunigung, beständig.<sup>91</sup> Dabei wird diese Tradition, an der die Beteiligten von Geburt an teilnehmen, in der Familie als selbstverständlich angesehen.<sup>92</sup>



Abb. 3: Drei Generationen einer Familie, deren ältestes Mitglied bereits an den ersten Kinderfesten teilnahm. Quelle: Stoll, Johann: Eine große Familiensache (22.06.2015), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Copy-20of-20gustiweber1932-tif-id34505277.html?aid=34505292>> (10.01.2019).

Dementsprechend beschreibt auch Peter Münster: *Und da gibt es keine große Wahl, dass man sagen könnte: Nein, man macht es nicht.*<sup>93</sup> Dies gilt insbesondere für die

---

<sup>90</sup> Frey, 2018, S. 3–6.

<sup>91</sup> Hitzler, Ronald/Niederbacher, Arne: *Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung heute (= Erlebniswelten, Bd. 3)*. Wiesbaden 2010. 3. überarb. Aufl., S. 11–13.

<sup>92</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 1, Z. 3–6. Siehe auch: Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 3, Z. 55–57.

<sup>93</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 1, Z. 9–10.

Nachkommen der HauptorganisatorInnen des Stadtfestes beziehungsweise für die Vereinsvorsitzenden.<sup>94</sup> Für sie ist der Eintritt und die Teilnahme selbstverständlich, ihre Familientradition erlaubt es ihnen kaum, eine andere Wahl zu treffen.<sup>95</sup> Es scheint demnach, dass die Weiterführung unausweichlich ist. Hierzu stellt auch die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann fest, dass für die sogenannte ‚zweite Moderne‘ kennzeichnend ist, dass das Individuum sich als Teil der familiären Geschichte sieht. Damit geht das Pflichtgefühl, das Verhalten der vorherigen Generationen zur Kenntnis zu nehmen oder sogar in ihrem eigenen Tun zu würdigen, einher.<sup>96</sup> Weiter wird deutlich: Umso wichtiger diese Tradition in einer Familie ist, desto größer ist auch das Wir-Gefühl, das durch sie entsteht und desto größer sind im Umkehrschluss die Konsequenzen, die durch eine Nicht-Teilnahme entstehen können.<sup>97</sup>

Daneben geben die älteren Generationen des Öfteren ihre Aufgaben und gespielten Rollen innerhalb des Frundsbergfestes an ihre Nachkommen weiter.<sup>98</sup> Häufig ist somit nicht nur die Aufgabe und Position vorbestimmt, sondern auch der Verein, in welchen eingetreten wird. Dieser setzt sich daher häufig aus den jeweiligen Großfamilien zusammen.<sup>99</sup> In der Weitergabe einer bestimmten verantwortungsvollen Funktion wird den Kindern Anerkennung zuteil, die zu den wichtigsten traditions- und sozialisationsbildenden Mitteln innerhalb einer Familie zählen. Sie lernen Sinnzusammenhänge kennen und gut und schlecht voneinander zu unterscheiden, indem sie die Reaktionen der Familienmitglieder deuten. Hierdurch bilden die Heranwachsenden eine eigene Identität und Selbstvertrauen aus. Die wertschätzende Anerkennung innerhalb einer Familie wird zusätzlich durch Hilfe und Unterstützung der Kinder oder der Verwandten deutlich.<sup>100</sup> Auch beim Frundsbergfest unterstützen die älteren Familienmitglieder die Kinder insbesondere

---

<sup>94</sup> Zum Beispiel: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 1, Z. 3–10.

<sup>95</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 4, Z. 92–95.

<sup>96</sup> Assmann, Aleida: Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung (= Krupp-Vorlesungen zu Politik und Geschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Bd. 6). München 2007, S. 70–75.

<sup>97</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 25, Z. 903–922.

<sup>98</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 1, Z. 12–15; Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 1, Z. 3–10. Siehe auch: Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 1, Z. 12–15.

<sup>99</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 11.

<sup>100</sup> Ecarius, 2013, S. 54–56.

finanziell, beispielsweise beim Erwerb der ersten Gewänder, oder sie stehen ihnen beratend zur Seite:<sup>101</sup> *Also ja meine Eltern haben das finanziert und ehm ich habe ganz viel mit meiner Mutter gemacht, ja*<sup>102</sup>, erzählt beispielsweise Carina Gebhard. Des Weiteren werden die Tätigkeiten und Verantwortungen zur Unterstützung häufig innerhalb der Familie aufgeteilt, um die Last zu mindern.<sup>103</sup> Zugleich verändert sich häufig die Rolle oder Aufgabe mit der nächsten Generation. So erklärt einer der InterviewpartnerInnen, dass er eine flachere Hierarchie als sein Vater und Großvater bevorzuge, da er dies als kontraproduktiv erlebt habe.<sup>104</sup> Der Aneignungsprozess der Rolle stiftet wiederum Identität bei den Nachfahren, da diese sich einerseits mit dem Posten selbst, aber auch mit der vorherigen Ausübung auseinandersetzen müssen. Dabei wiegen die Beteiligten stets ihre eigenen Werte und Ansichten ab und vergleichen sie mit denen der vorherigen Generation. Dieser Individualisierungsprozess des Postens verändert somit auch die Tradition selbst, wenngleich sie fortgeführt wird.<sup>105</sup> Als Tradition wird das weitergegeben, was sich für die Beteiligten als sinnvoll und wichtig herausgestellt hat.<sup>106</sup>

Gleichzeitig scheinen viele der Befragten durch die Vorfahren, die bereits an den ersten Kinderfesten teilgenommen haben, ihr Dasein und in Folge dessen ihre Teilnahme und Aufgabe innerhalb des Stadtfestes zu legitimieren (Abb. 4).<sup>107</sup> Dieser Mechanismus ist fester Bestandteil von Traditionen und Bräuchen, die sich stets auf einen scheinbaren Ursprung oder Zweck in der Vergangenheit stützen, selbst wenn dieser konstruiert ist.<sup>108</sup> Dabei erhalten die Vorfahren innerhalb von Gemein-

---

<sup>101</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 4, Z. 98–99. Siehe auch: Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 5, Z. 125–149.

<sup>102</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 4, Z. 98–99.

<sup>103</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 8.

<sup>104</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 11, Z. 344–360.

<sup>105</sup> Rahn, Christina: „Es war vorherbestimmt, was aus mir werden sollte“. Nachfolge in Familienunternehmen zwischen Tradition und Veränderung. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 155–156.

<sup>106</sup> Götte, 2013, S. 24.

<sup>107</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 3, Z. 72–83. Siehe auch: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 2.

<sup>108</sup> Götte, 2013, S. 21–22.

schaften, laut dem Soziologen Ferdinand Tönnies, etwas Göttliches, wodurch deren Handlungen in der Vergangenheit nicht angezweifelt werden können.<sup>109</sup> Dadurch wird wiederum das Kollektiv, also die Familie und deren Verhalten, gestützt und legitimiert.<sup>110</sup> Durch das Wissen der älteren Generation geht auch die Legitimation der Tradition einher.<sup>111</sup>



Abb. 4: Großfamilie aus Mindelheim, deren Mitglieder sich allesamt aktiv am Frundsbergfest beteiligen. Quelle: Private Fotografie, 2018.

Zusammenfassend wird deutlich, dass an der Familientradition ‚Frundsbergfest‘ festgehalten wird. Diese beruht jedoch nicht auf einer einzelnen Tradition, sondern auf vielen verschiedenen, die sich gegenseitig, auch nach reflektierter Betrachtung, stützen und verfestigen. In Folge dessen hat jene Familientradition im Gesamten Bestand und wird praktiziert.<sup>112</sup> Gleichzeitig überdauert die Familie so die Zeit und wird zu etwas Beständigem, weshalb sich ihre Mitglieder dieser Tradition unter-

---

<sup>109</sup> Opielka, Michael: Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons. Wiesbaden 2006. 2. überarb. Aufl., S. 31.

<sup>110</sup> Götte, 2013, S. 21–22.

<sup>111</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 8, Z. 224–227.

<sup>112</sup> Götte, 2013, S. 25.

ordnen. Es wurde deutlich, dass den gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandlungsprozesse folgend, wie beispielsweise der Globalisierung, durch welche die Momente oder Veränderungen schneller als das Leben der Menschen zu verlaufen scheinen, Familientraditionen von großer Bedeutung sind. Denn sie wirken nicht nur dieser Schnellebigkeit, sondern auch der Auflösung der Gemeinschaftsform Familie entgegen.<sup>113</sup> Gleichzeitig verhilft die Tradition Frundsbergfest der Familie sich gegenüber anderen, zugezogenen Familien abzugrenzen und dadurch gewünschte Exklusivität zu erlangen, wenngleich deren Mitglieder einem Konformitätsdruck unterliegen.

## Heimat

Ein weiterer Grund für das Festhalten an der Tradition, den Frundsbergfesten beizuwohnen, ist die Heimatverbundenheit der TeilnehmerInnen. Der Begriff Heimat ist sehr unscharf definiert, insbesondere durch seine ebenfalls inflationäre Verwendung. Sicher jedoch ist, dass Heimat sich immer auf einen Ort bezieht, selbst wenn dieser ein imaginäres Bild, eine ganze Region, eine Nation oder nur ein Haus ist, mit dem verschiedene Gedanken und Gefühle verknüpft werden.<sup>114</sup> Es kann erst dann von Heimat gesprochen, wenn eine Person sich einen Ort durch seine Erfahrungen, Erlebnisse oder Ähnlichem zu Eigen gemacht hat. Im Umkehrschluss entspricht das, was als Heimat empfunden wird, dem Ergebnis dieses individuellen Aneignungsprozesses und wurde von der jeweiligen Person selbst entwickelt.

Hierdurch ist Heimat insbesondere der Herkunftsort, mit dem vor allem Vorstellungen, Imaginationen und Bilder der Kindheit verbunden werden. Dieser wird für den Menschen in Sprache, Traditionen, Ritualen, Verhaltensweisen, aber auch anhand von Düften oder anderen Sinneseindrücken erkennbar.<sup>115</sup> So schildert auch Günther Paschke, dass er durch seinen Herkunftsort Mindelheim automatisch

---

<sup>113</sup> Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer (= Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 15). Köln 1999, S. 157.

<sup>114</sup> Korfkamp, Jens: Die Erfindung der Heimat. Zu Geschichte, Gegenwart und politischen Implikaten einer gesellschaftlichen Konstruktion. Diss. Frankfurt am Main 2006, S. 19–23.

<sup>115</sup> Klose, Joachim: ‚Heimat‘ als gelingende Ordnungskonstruktion. In: Patzelt, Werner J. (Hg.): Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstruktion (= Edition Politik, Bd. 8). Bielefeld 2013, S. 392–394.

in das Fest und die Teilnahme hineingewachsen sei.<sup>116</sup> Das Frundsbergfest ist also eine Tradition, welche die Befragten in ihrer Kindheit kennengelernt haben und steht folglich auch für Heimat. Damit geht einher, dass Heimat Orte, Erfahrungen, Traditionen und Personen sein können, die einem sehr vertraut sind und bei denen der Mensch sich sicher fühlt. All jenes bietet die Heimat der Kindheitsphase, weshalb diese mit fortgeschrittener Zeit verklärt und zu einem Sehnsuchtsort, in der Vorstellung des Erwachsenen zu einer heilen und vollkommenen Welt, wird. Die Teilnahme am Frundsbergfest gehört zu diesem Erinnerungsort und lässt in der Fortführung der Tradition die kindliche Heimat für die TeilnehmerInnen wiedererkennbar und erlebbar werden. Damit ist das Frundsbergfest Teil dessen, was als Heimat angesehen wird.<sup>117</sup> Dass es ein Bedürfnis gibt, das Heimatsgefühl der Kindheit zu erleben, zeigt sich ferner darin, dass Personen, die nicht mehr in Mindelheim wohnen, alle drei Jahre anlässlich des Frundsbergfestes wieder zurückkehren.<sup>118</sup>

Daran anknüpfend wird außerdem ersichtlich, dass mehrere GesprächspartnerInnen das Frundsbergfest mit ihrem Gefühl von Heimat verbinden. Einer der Verantwortlichen äußert sich hierzu: *Ja gut, es ist wichtig, dass diese Tradition Frundsbergfest, die ja schon seit über 150 Jahren existiert, weiterlebt, dass ein ja Heimatbewusstsein ein/ dass ein Bewusstsein: Ich bin hier daheim, ich gehöre dazu, dass die Leute das vermittelt kriegen.*<sup>119</sup> Diese Übereinstimmungen der Kultur gehören dem Philosophen Joachim Klose nach ganz besonders zur gesellschaftlichen Konstruktion von Heimat.<sup>120</sup> Dies bestätigen auch die Aktiven, die das Aufeinandertreffen mit anderen Personen, die die dieselben Dinge wie sie mit Heimat verbinden, als eine der schönsten Folgen des Festes beschreiben.<sup>121</sup> Nina Stöckel erläutert deshalb: *Ehm, also es ist einfach das Zugehörigkeitsgefühl, wenn alle, die aus Mindelheim kommen, machen halt mit. Und wenn man selber nicht mitmacht,*

---

<sup>116</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 1, Z. 3–7.

<sup>117</sup> Korfkamp, 2006, S. 88–91.

<sup>118</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 3, Z. 85–93.

<sup>119</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 12, Z. 358–360.

<sup>120</sup> Klose, 2013, S. 395.

<sup>121</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 3, Z. 85–93.



*dann fühlt man sich nicht so dazugehörig einfach beim Frundsbergfest [...].*<sup>122</sup> Hierbei wird deutlich, was automatisch mit dem Begriff Heimat assoziiert wird: Sie ist dort, wo der Mensch dazu gehört, so akzeptiert wird, wie er ist und sich wohlfühlt.<sup>123</sup> Dies zeigen weitere Äußerungen dazu, dass Kontakte zu anderen MindelheimerInnen durch das Fest entstünden.<sup>124</sup> Damit bedeutet Heimat immer auch die Eingliederung eines Menschen in eine Gruppe und enthält hierdurch ein stark soziales Element.<sup>125</sup> Das resultierende Wir-Gefühl und die Vorstellung einer Heimat von mehreren Personen beruht immer auf scheinbaren Gemeinsamkeiten, die konstruiert sind.<sup>126</sup> Noch deutlicher wird die Relevanz des Wir-Gefühls für die Konstruktion von Heimat im Zusammenhang mit dem Lager<sup>127</sup> des Vereins, in dem sich die Befragten aufhalten können. Dieses beschreiben die Beteiligten explizit als Zuhause oder eigene Heimat (Abb. 5).<sup>128</sup> Hierzu führt beispielsweise Carina Gebhard an, dass erst ein eigenes Lager das Gefühl erzeuge, dazuzugehören. Dieses Zuhause zu schaffen sei ihr wichtig gewesen, weshalb sie sich dafür sehr engagiert habe.<sup>129</sup> Auch Nina Stöckel äußert sich dazu: *Aber voll oft ist es auch einfach so, dass man im Lager bleiben will.*<sup>130</sup> Das eigene Lager stärkt im Sinne einer Heimat demnach das Wir-Gefühl der Gruppe und erfüllt das Bedürfnis danach in jedem oder jeder einzelnen Aktiven. Diesen Umstand schafft der eigene Bereich auch durch die Abgrenzung zu den anderen Lagern und den Vereinslosen.<sup>131</sup> Die TeilnehmerInnen erhalten so einerseits eine eigene Heimat, andererseits verbinden sie sich, da jeder Verein in der Regel ein Lager hat, mit allen am Frundsbergfest aktiv teilnehmenden Personen. Dadurch wird nicht nur das Lager zur Heimat, sondern, durch die Gemeinsamkeit mit den anderen Vereinen, auch das gesamte Fest und die Teilnahme daran.

---

<sup>122</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 1, Z. 2–5.

<sup>123</sup> Egger, Simone: Heimat. Wie wir unseren Sehnsuchtsort immer wieder neu erfinden. München 2014, S. 31.

<sup>124</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 13, Z. 414.

<sup>125</sup> Egger, 2014, S. 109.

<sup>126</sup> Korfkamp, 2006, S. 96–97.

<sup>127</sup> Ein Lager ist ein eigener abgegrenzter Bereich innerhalb der Altstadt Mindelheims, zu dem meist nur die Vereinsmitglieder Zugang haben.

<sup>128</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 2, Z. 23–33.

<sup>129</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 11, Z. 232–351.

<sup>130</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 14, Z. 443–444.

<sup>131</sup> Lobensommer, Andrea: Die Suche nach „Heimat“. Heimatkonzeptionsversuche in Prosatexten zwischen 1989 und 2001. Frankfurt am Main 2010, S. 68–69.



Abb. 5: Mehrere Aktive, die in ihrem Lager beisammensitzen.

Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 58.



Abb. 6: Lager einer Gruppe, welches sich deutlich durch Zaun und Aufseher von den Außenstehenden abgrenzt.

Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 171.

Das ist auch den Aktiven bewusst. Günther Paschke motiviert es deshalb, durch seine Teilnahme Heimatbewusstsein zu schaffen, den Menschen hierdurch ein Gefühl der Zugehörigkeit und der Verlässlichkeit zu vermitteln. Für ihn bildet das Fest ein feststehendes Element, das zu Mindelheim dazugehört und eine Konstante

in der schnelllebigen Welt der Gegenwart darstellt.<sup>132</sup> Dabei ist es für Walter Hofer sehr wichtig, dass sich die Leute durch das Fest mit der Region identifizieren können und hierdurch eine Erinnerungskultur geschaffen wird.<sup>133</sup>

Die Teilnahme am Frundsbergfest dient hierdurch einerseits der eigenen Bedürfnisbefriedigung von Heimat, andererseits auch der Herstellung von Heimat für andere Menschen, deren Herkunftsort beispielsweise nicht Mindelheim ist. Diese Sehnsucht nach Heimat, die sich nicht nur innerhalb der Interviews erkennen lässt, sondern laut Klose allgemein in Deutschland ersichtlich wird, ist auf Krisenerfahrungen der Postmoderne zurückzuführen. Die Möglichkeiten und die Erfordernis häufig den Ort zu wechseln, führen zur Zunahme der räumlichen Mobilität, sodass die Verbindung zu dem, was der Mensch als Heimatort sieht, durchtrennt wird. Durch diese Entfremdung erleidet er aber gleichzeitig den Verlust seiner Identität. Außerdem hat die vor allem den neuen Medien geschuldete Beschleunigung der Kommunikations- und Wissensverbreitung zur Folge, dass das Gefühl entsteht, die Lebenszeit reiche nicht aus, um mit der Weltzeit mitzuhalten. Zunehmend steigend ist der Bedarf nach einem der Anonymität entgegengesetzten Ort, an dem der Mensch Aufmerksamkeit erhält, auf Gleichgesinnte trifft, sich identifizieren und selbst verorten kann, um damit Sinn erfahren zu können.<sup>134</sup> Heimat als Konzept, das auf Dauer angelegt ist, schafft die benötigte Sicherheit und das Vertrauen. Das Festhalten an der Tradition des Frundsbergfestes bewahrt damit die Heimat und schafft folglich Dauerhaftigkeit in beschleunigten Zeiten.<sup>135</sup>

Dass Mindelheim als Kleinstadt mit dörflichen Elementen in besonderem Maße als Heimat angesehen wird,<sup>136</sup> liegt am Heimatbegriff, der vornehmlich im 19. Jh. durch die Romantik geprägt wurde. Als Gegenentwurf zur Industrialisierung wurde er mit ländlicher Idylle, friedliebenden Menschen und Naturbelassenheit gleichgesetzt

---

<sup>132</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 12, Z. 358–367. Siehe auch: Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 13, Z. 457–458.

<sup>133</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 24, Z. 897–901.

<sup>134</sup> Klose, 2013, S. 398–400.

<sup>135</sup> Egger, 2014, S. 73–78.

<sup>136</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 25–26, Z. 935–941.

und durch viele Gemälde, Gedichte und Geschichten verbreitet.<sup>137</sup> Dieses Bild von Heimat ist bis heute in den Köpfen der Menschen erhalten geblieben.<sup>138</sup> Auch wenn Heimat mannigfaltige Ausrichtungen haben kann, so scheint sie den KleinstädterInnen besonders viel zu bedeuten. Zusätzlich zu jener immanenten Bedeutung für die MindelheimerInnen dient das Frundsbergfest auch der Attraktivitätssteigerung der Stadt.<sup>139</sup> Durch die gestiegenen Auswahlmöglichkeiten der Postmoderne müssen auch Regionen und Städte um ihre BewohnerInnen kämpfen. Das Fest oder Event und dessen Inszenierung dient in der Konsequenz ferner der Erregung von Interesse und Partizipation.<sup>140</sup> Die Partizipation am Frundsbergfest wird so zu einer Bemühung die Heimat und dadurch sich selbst unter den vielen Möglichkeiten hervorzuheben. So formuliert dies auch einer der Befragten: *Die Mindelheimer feiern ihr Frundsbergfest.*<sup>141</sup> Deutlich wird daran der Besitzanspruch. Mindelheim behält sich allein die Tradition des Frundsbergfestes vor und erhält hierdurch eines seiner Alleinstellungsmerkmale, mit der sich Personen identifizieren können. Damit ist die Tradition Frundsbergfest einerseits als Teil der Heimat für die Beteiligten, aber auch als Resultat ihres Engagements zu verstehen.

### **Vergemeinschaftungsformen – *Mir geht es um meine Leute [...]*.**<sup>142</sup>

In den Ausführungen zum Aspekt Tradition wurde ersichtlich, dass die Teilnahme am Frundsbergfest innerhalb von Familien oder einer Region insbesondere zur Stärkung des Wir-Gefühls beiträgt. Dass die Gemeinschaft, die durch das Frundsbergfest entsteht, einen wichtigen Motivationsgrund darstellt, bestätigen zudem die Aussagen der Beteiligten:<sup>143</sup> [...] *dass man es halt einfach für für die Gemeinschaft macht [...]*.<sup>144</sup> Durch die Analyse wurden verschiedene Vergemeinschaftungsformen ersichtlich, die eine bedeutende Rolle für die Teilnahme am Frundsbergfest spielen. Sie sind sowohl in den institutionalisierten Gruppen als

---

<sup>137</sup> Egger, 2014, S. 23.

<sup>138</sup> Egger, 2014, S. 79; S. 82.

<sup>139</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 11, Z. 392–398.

<sup>140</sup> Hitzler, 2011, S. 48–49.

<sup>141</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 8, Z. 259–260.

<sup>142</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 7, Z. 217.

<sup>143</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 1, Z. 2–5.

<sup>144</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 55–56.

auch innerhalb der Szene vorzufinden, wobei die Grenzen zwischen diesen Formen der Vergemeinschaftung verschwimmen. Im Folgenden soll erörtert werden, wie sich Gemeinschaft in ihnen entfaltet.

## Vergemeinschaftung in Szenen

Szenen sind Symptome eines langjährigen Prozesses der Individualisierung, welcher mit der Auflösung der christlichen Weltdeutung begann.<sup>145</sup> Weiter befördert wurde diese Entwicklung vornehmlich durch gesellschaftsstrukturellen Wandel, die Globalisierung und Pluralisierung<sup>146</sup>, nach 1945 in demokratisch geprägten Staaten vorherrscht. Diese Veränderungen betreffen beispielsweise die Arbeitsorte und Zeiten, welche flexibler wurden, den Ausbau von staatlichem Einfluss in allen Lebensbereichen oder die Herabsetzung von Bildungsabschlüssen.<sup>147</sup> Danach ist der Mensch theoretisch frei, alles zu tun; er ist nicht mehr gebunden an traditionelle Gemeinschaftsformen, die aufzeigen, wer er ist. Deshalb muss er sich selbst erfinden. Hierdurch verlieren traditionelle und dauerhafte Gemeinschaftsformen, wie Religionsgemeinschaften oder das soziale Milieu, an Bedeutung und es werden andere Formen benötigt, welche als ‚posttraditional‘ bezeichnet werden. Darunter fällt zum Beispiel die Szene. Diese tritt auch im Kontext des Frundsbergfestes in Erscheinung<sup>148</sup>, was hauptsächlich mittels der teilnehmenden Beobachtung festgestellt werden konnte.<sup>149</sup>

Hitzler versteht unter einer Szene „[e]ine Form von lockerem Netzwerk; einem Netzwerk, in dem sich unbestimmt viele beteiligte Personen und Personengruppen vergemeinschaftungen.“<sup>150</sup> Hierunter fallen beim Frundsbergfest allgemein BesucherInnen und BewohnerInnen Mindelheims, sowie auswärtige Gruppen und

---

<sup>145</sup> Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela: Individualisierungsfolgen. Einige wissenssoziologische Anmerkungen zur Theorie reflexiver Modernisierung. In: Pofel, Angelika/Sznaider, Natan (Hg.): Ulrich Becks kosmopolitisches Projekt. Auf dem Weg in eine andere Soziologie. Baden-Baden 2004, S. 117.

<sup>146</sup> Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela: Zur Einleitung „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde? In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 9.

<sup>147</sup> Hitzler/Pfadenhauer, 2004, S. 117–119.

<sup>148</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 9.

<sup>149</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018.

<sup>150</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 15.

Einzelpersonen (Abb. 7).<sup>151</sup> Diese schließen sich temporär aufgrund eines gemeinsamen Themas oder Interesses zusammen.<sup>152</sup> Im konkreten Fall verbindet sie das Interesse an Geschichte, am Nachspielen dieser oder auch nur am Frundsbergfest selbst, welches thematisch in die übergeordneten Themenfelder passt.<sup>153</sup> Die Szene ist somit nicht unbedingt an eine Mitgliedschaft geknüpft, sondern das alleinige Interesse oder ein gemeinsames Thema verbindet diese Personen.<sup>154</sup> Hierbei wird auch deutlich, dass nicht jeder Szenegänger gleich stark mit dem Thema und hierdurch mit der Szene selbst koalitiert. Außerdem ist der Zugang oder das Austreten aus ihr scheinbar problemlos für Personen jeden Alters und sozialer Schicht möglich.<sup>155</sup> Diese genannten Merkmale zeigen deutlich den Zwiespalt, in dem sich die Individuen der Moderne aufgrund der Globalisierung und Individualisierung befinden: Traditionelle Institutionen, die aufzeigen wer der Mensch ist, sind kaum noch von Bedeutung. Das Projekt der individuellen Selbstfindung unterliegt jedem oder jeder Einzelnen ganz persönlich. Jedoch macht diese Individualität, der sich der Mensch ausgesetzt sieht, einsam.<sup>156</sup> Infolgedessen werden Vergemeinschaftungsformen benötigt, die einerseits den Wunsch nach dauerhafter Gemeinschaft und Sicherheit, aber gleichzeitig auch das Bedürfnis nach Freiheit und Eigenentscheidung befriedigen. Hierfür scheinen solche lockeren Verbindungen ideal, die zwar Gemeinschaft erfüllen lassen, den Menschen jedoch keine Verpflichtungen aufbürden und ihnen stetig die Wahl lassen.<sup>157</sup> Um dies zu gewährleisten ist die Szenegemeinschaft immer zeitlich begrenzt. Hierdurch wird das Zusammengehörigkeitsgefühl intensiver, die Bindung und damit einhergehende

---

<sup>151</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 3; Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 6, Z. 183–189; Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 6, Z. 184–185; Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 1–2, Z. 21–27. Siehe auch Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018 – 01.07.2018, S. 7.

<sup>152</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 15–16.

<sup>153</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 25–26; Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 4–6; S. 1.

<sup>154</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 15–16.

<sup>155</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 1–2.

<sup>156</sup> Prisching, Manfred: Paradoxien der Vergemeinschaftung. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 37.

<sup>157</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 19.

Verpflichtungen bleiben jedoch aus.<sup>158</sup> So gibt es beispielsweise Individuen, die nur vorübergehend der Szene ‚Frundsbergfest‘ beitreten.<sup>159</sup> Gruppen, wie beispielsweise Vereine und Fähnlein,<sup>160</sup> die sich auf das Nachspielen von Geschichte und das Interesse an ihr spezialisiert haben, bestehen über längere, beinahe unbestimmte Zeit.<sup>161</sup> Je stärker letztendlich die Verbindung zum Thema der Szene ist, umso länger verbleibt der- oder diejenige in ihr. Die Person schließt sich also der Szene nur so lange an, wie sie ihren eigenen Interessen entspricht und gleichzeitig ihr Bedürfnis nach gefühlter Gemeinschaft stillen kann.



Abb. 7: FähnenschwingerInnen aus Italien, die ebenfalls am Frundsbergfest teilnehmen.

Quelle: Gutmann, Ulla: Frundsbergfest: Die italienischen Fähnenschwinger Sbandieratori Sansepolcro in Mindelheim. (08.07.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Frundsbergfest-Die-italienischen-Fahnenschwinger-Sbandieratori-Sansepolcro-in-Mindelheim-id51585196.html>> (14.01.2019).

---

<sup>158</sup> Prisching, 2008, S. 37–38.

<sup>159</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 1.

<sup>160</sup> Ursprünglich wurde damit eine Truppeneinheit der Landsknechte bezeichnet. Die heutigen Fähnlein sind in Mindelheim Vereine, die sich auf die ursprüngliche Bedeutung beziehen und sich mit frühneuzeitlichen Thematiken und Praktiken beschäftigen. Sie tragen meist den Namen eines ehemaligen Adelsgeschlechts, eines Hauptmanns oder einer Reichsstadt, welche rund um Georg von Frundsberg existierten und mit ihm in Verbindung standen. Siehe hierzu u. a.: Baumann, 1991, S. 55.

<sup>161</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 3, Z. 59.



Die posttraditionale Gemeinschaft wird hergestellt, indem die Individuen, die an ihr teilnehmen, Handlungsmuster, Rituale und Symbole aufführen, durch die sie ihre Zugehörigkeit zeigen.<sup>162</sup> Das Zugehörigkeitsgefühl ist im vorliegenden Fall im Besonderen am Zeichen ‚Kleidung‘ erkennbar. Dabei ist jeder oder jede Einzelne für die individuelle Ausgestaltung des Gewandes zuständig.<sup>163</sup> Somit entscheiden insbesondere diejenigen, die nicht in einer institutionalisierten Gruppe sind, aus freien Stücken heraus der Szene beizutreten. Innerhalb der Gruppen wird zwar kontrolliert, ob die Kleidung den Vorgaben der Frühen Neuzeit entspricht, dennoch wird sie von jedem eigenverantwortlich gestaltet (Abb. 9).<sup>164</sup> Deshalb bleibt ihnen trotz der entstehenden Einheitlichkeit, welche die Gemeinschaft herstellt, eine eigene Entscheidungsfreiheit, was wiederum das Bedürfnis nach Individualität stillt.<sup>165</sup> Den Einzelnen und den Gruppen ist aber gemein, dass sie sich bildlich durch ihre Kleidung von den Nicht-SzenegängerInnen abheben, die von ihnen auch als *Zivil* bezeichnet werden (Abb. 10).<sup>166</sup> Dabei sind die Außenstehenden, die teilweise mit Unverständnis auf die Freizeitaktivität reagieren,<sup>167</sup> in mehrerlei Hinsicht wichtig: Sie ermöglichen die Abgrenzung von der Szene und deren Inszenierung vor ZuschauerInnen. Ohne die Nicht-SzenegängerInnen würde kein Wir-Gefühl entstehen können.<sup>168</sup> Für die stark in der Szene verwurzelten Mitglieder der Vereine wird das Nichttragen eines historischen Gewandes sogar zu einem bedrückenden Zustand: *Und haben dann aber im Fest gemerkt, es ist schon ziemlich doof, wenn man ohne Gewand durch die Stadt läuft [...]*, erläutert beispielsweise Walter Hofer.<sup>169</sup> Die Menschen grenzen sich nicht mehr so deutlich durch sozialen Status, Bildung oder Ähnliches ab. Daher geschieht hier eine Abgrenzung durch Werte und Ideen, die durch (Status-)Symbole wie Kleidung nach außen getragen werden.<sup>170</sup>

---

<sup>162</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 17.

<sup>163</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 5, Z. 129–135. Siehe auch: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 1.

<sup>164</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 5, Z. 129–135.

<sup>165</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 11.

<sup>166</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 15, Z. 486–488. Siehe auch: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 9.

<sup>167</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 9, Z. 258–262.

<sup>168</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 18.

<sup>169</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 3, Z. 66–68.

<sup>170</sup> Hitzler/Pfadenhauer, 2004, S. 118–119.



Abb. 8: Viele der BesucherInnen tragen ebenfalls historische Kleidung und sind deshalb nicht von den TeilnehmerInnen der institutionalisierten Gruppen unterscheidbar.

Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 36.



Abb. 9: Landsknechte in unterschiedlicher historischer Kleidung.  
Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband).  
Mindelheim 2015, S. 119.



Abb. 10: Die Aktiven heben sich von den ‚Zivilen‘ insbesondere durch die Kleidung ab.  
Quelle: Lenuweit, Andreas: Tausende beim Frundsbergfest in Mindelheim (30.06.2018),  
<<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Tausende-beim-Frundsbergfest-in-Mindelheim-id51514601.html>> (16.01.2019).

Im Alltag wird die historische Kleidung kaum getragen, weshalb die Gemeinschaft nur zu bestimmten Momenten auftritt, besonders während des Frundsbergfestes. Denn die Szene ist davon abhängig, sowohl nach außen als auch nach innen, ihr Thema zu kommunizieren. Trägt eine Person ein historisches Gewand allein zu Hause, erlangt es kaum das beschreibende Wir-Gefühl.<sup>171</sup> Augenscheinlich wird hierbei, dass die Szene bestimmte Veranstaltungen oder Orte benötigt, die eine Inszenierung ermöglichen. Sozialen Events sind außerdem vonnöten, um Personen zu verlocken, an einer solchen Art von Vergemeinschaftung überhaupt teilzunehmen.<sup>172</sup> Für Personen, deren Interesse an der Living-History stärker ausgeprägt ist, reicht das Frundsbergfest als einziger Ort, an dem nur alle drei Jahre eine Inszenierung und das Erfühlen der Gemeinschaft der Szene möglich wird, nicht aus.

Deshalb gibt es weitere Veranstaltungen, an denen die historischen Gewänder getragen werden und die Gemeinschaft erfahren werden kann.<sup>173</sup> Dies sind Feste, auf denen ebenfalls Living History praktiziert wird. Dabei sind es vor allen Dingen die TeilnehmerInnen der institutionalisierten Gruppen, welche Veranstaltungen dieser Art aufsuchen.<sup>174</sup> Hierbei fühlen sie sich stark mit den anderen Szenegängern verbunden.<sup>175</sup> Carina Gebhard erläutert hierzu: [...] *ja, das ist ein großes Zeltlager. Das ist halt Spaß, da hat man Spaß miteinander [...]*.<sup>176</sup> Die Aussage verdeutlicht, dass die Emotionalität eine große Rolle spielt. Die Emotionalisierung des Alltags ist abermals ein Resultat der bedrückenden und unsicheren Postmoderne.<sup>177</sup> Jedoch handelt es sich bei diesem kollektiven Gefühl nicht wirklich um Gemeinschaft, denn sie entsteht nur in der Zeit der Veranstaltung. Sie führt aber dazu, dass Veranstaltungen wie das Frundsbergfest verstärkt aufgesucht werden.<sup>178</sup> Ungeachtet dessen entstehen – durch den gegenseitigen Austausch auf den jeweiligen

---

<sup>171</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 17–19.

<sup>172</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 17–18.

<sup>173</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 19–20.

<sup>174</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 4, Z. 102–105. Siehe auch: Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 14, Z. 416–424.

<sup>175</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 8, Z. 233–235.

<sup>176</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 10, Z. 305–306.

<sup>177</sup> Prisching, 2008, S. 37–38.

<sup>178</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 23–24.

Veranstaltungen – Netzwerke zu Gastgruppen in Europa und Deutschland, die dieselbe Leidenschaft teilen (Abb. 11).<sup>179</sup> Innerhalb dieses Netzwerkes bilden sich Freundschaften. Es findet ein reger Austausch statt, der sich mit gesteigener Verantwortung innerhalb der Gruppe intensiviert.<sup>180</sup> Auch die Schlacht von Peutelstein ist als Kooperation der verschiedenen Fähnlein und Vereine Mindelheims sowie ihrer Gäste zu sehen, die dort in gemeinsamer Formation auftreten.<sup>181</sup> Hierbei wird zudem der Vergleich mit anderen Gruppierungen der Szene möglich. Das eigene Tun oder Wissen wird durch das analoge Tun der anderen Szene-TeilnehmerInnen zur Wahrheit und damit als korrektes Verhalten erachtet.<sup>182</sup> Daraus resultiert, dass eine Szene mehr als nur einen Ort umfasst, sie ist theoretisch an kein Gebiet gebunden und ist damit verknüpft mit Prozessen der Globalisierung und Mediatisierung.<sup>183</sup>

Mittels der Analyse zeigt sich zudem, dass ein höherer Status innerhalb der Gruppierung auch zu mehr Kontakten in der Szene führt.<sup>184</sup> Daraus lässt sich ableiten, dass die Eliten der Gruppen meist auch Teil der Führungsschicht der Szene sein müssen. Gekennzeichnet ist ihre Position durch weitreichenden Kontakte zu anderen Eliten und Szenegängern<sup>185</sup> und Privilegien, die ihnen zuteilwerden.<sup>186</sup> Außerdem kümmern sie sich darum Szeneveranstaltungen wie das Frundsbergfest zu organisieren.<sup>187</sup> Zu einem solchen Kreis gehören zudem Szeneprominente, wie der Moderator der Schlacht von Peutelstein.<sup>188</sup> Die posttraditionale Gemeinschaft ist,

---

<sup>179</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 6, Z. 183–189; Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 6, Z. 184–185. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 1–2, Z. 21–27.

<sup>180</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 17, Z. 530–538. Siehe auch: Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 14, Z. 416–424.

<sup>181</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 4–6.

<sup>182</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 6, Z. 184–185; S. 15, Z. 454–465.

<sup>183</sup> Knoblauch, Hubert: Kommunikationsgemeinschaften. Überlegungen zur kommunikativen Konstruktion einer Sozialform. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 81–82.

<sup>184</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 20–21.

<sup>185</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 17, Z. 528–538.

<sup>186</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 9–10.

<sup>187</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 3, Z. 79–86.

ebenso wie die Gruppen, ein von oben gelenkter Apparat.<sup>189</sup> Wichtig ist diesen Eliten die Akzeptanz als vollwertiges Mitglied innerhalb der Szene.<sup>190</sup> Hierbei wird insbesondere auf eine gute Beziehung zu den anderen Gruppen<sup>191</sup> und die Einhaltung der Verhaltensmuster, Symbole und Werte der Szene geachtet.<sup>192</sup> Beispielsweise wollen die Eliten keine verkleideten BesucherInnen, die ihrer Meinung nach ein ‚falsches Bild‘ abliefern.<sup>193</sup> Hierzu zählt auch, dass die historische Kleidung nur an szenespezifischen Veranstaltungen getragen werden soll, nicht während der Faschingszeit, wodurch das Ansehen der Gruppen innerhalb der Szene leiden würde.<sup>194</sup> Durch die Freiwilligkeit und Offenheit, welche die Szene kennzeichnet, gibt es jedoch keine Sanktionen, die ein solches Verhalten verhindern könnte. Dennoch zeigen solche Äußerungen, dass Regeln aufgestellt werden, um sich wiederum abzugrenzen. Auch dies führen die Soziologen Pfadenhauer, Hitzler und Honer auf die gefühlte Ungerechtigkeit aufgrund von Eingriffen und Regeln des Sozialstaates zurück. Hierdurch sehne sich der Mensch nach alternativen Zusammenschlüssen.<sup>195</sup> Die Abgrenzung und damit Individualität spielen jedoch auch eine Rolle: Indem die eigene Veranstaltung besonders und speziell gemacht wird, erhalten ihre Mitglieder dieselbe Außergewöhnlichkeit, dasselbe Ansehen und ein abgrenzend wirkendes Alleinstellungsmerkmal.

Bei allen Tendenzen, dazu sich abzugrenzen und Individualität auszustrahlen, ist die Teilnahme am Frundsbergfest zusammenfassend jedoch die Voraussetzung dafür, in postmodernen Zeiten, in denen sich Gemeinschaft auflöst, diese dennoch zu spüren, was unter anderem innerhalb der Szene möglich ist.<sup>196</sup> Denn Gemeinschaft gehört, trotz der augenscheinlichen Auflösung traditionaler Vergemeinschaftungsformen, immer noch zu den Grundbedürfnissen des Menschen.<sup>197</sup>

---

<sup>188</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 6.

<sup>189</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 23.

<sup>190</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 6, Z. 176–182.

<sup>191</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 13, Z. 479–483.

<sup>192</sup> Hitzler/Niederbacher, 2010, S. 20.

<sup>193</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 7.

<sup>194</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 21, Z. 766–774.

<sup>195</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 15–17.

<sup>196</sup> Prisching, 2008, S. 40.

<sup>197</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 9–13.



Abb. 11: Die Bürgermeister von Mindelheim und Sansepolcro tauschen eine Freundschaftsurkunde aus, da die italienischen FahnenschwingerInnen seit über 40 Jahren auch Teil des Frundsbergfestes sind.

Quelle: Unfried, Wilhelm: Das große Frundsbergfest beflügelt die Partnerschaft (11.07.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Das-grosse-Frundsbergfest-befluegelt-die-Partnerschaft-id51610201.html>> (16.01.2019).

## Institutionalisierte Gruppen

Bereits zu Beginn der Recherche zu den Teilnehmenden am Frundsbergfest wurde ein Aspekt besonders offensichtlich: Das Fest wird dominiert von den ausrichtenden Vereinen und Gruppen.<sup>198</sup> Hierzu zählen Sport- und Tanzgruppen, die Fähnlein und viele weitere.<sup>199</sup> Diese sollen zusammengefasst in der Folge als institutionalisierte

---

<sup>198</sup> Gleichzeitig werden die meisten Fähnlein und Gruppen innerhalb des Dachverbandes Frundsbergfestring e.V., welcher ebenfalls einen Verein darstellt, gelenkt. Siehe hierzu: Jung, Katja (o. D.): Über Uns, <<https://www.frundsbergfest.de/de/über-uns>> (09.10.2018).; Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 8, Z. 265–280.

<sup>199</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 8, Z. 265–280.

Gruppen verstanden werden, da sie allesamt Einrichtungen darstellen, die das Verhalten ihrer Mitglieder lenken und bestimmen.<sup>200</sup> Deshalb sind solche Gruppen, unabhängig davon, ob sie eingetragene Vereine sind oder nicht, hierarchisch aufgebaut und mit einem/einer oder mehreren VorständInnen ausgestattet. Ferner müssen sie, um rechtskräftig handeln zu können, eine Mitgliederversammlung abhalten, bei der meist per einfacher Mehrheit über vereinsinterne Dinge entschieden wird.<sup>201</sup> Jede Gruppe trifft sich außerdem außerhalb des Festes, um zu proben oder andere Organisationen vorzunehmen.<sup>202</sup> Innerhalb des Festes übernimmt jede Gruppierung bestimmte Aufgaben und Auftritte, hat in der Regel ein eigenes Lager und verkauft darin Getränke, Speisen oder andere Dinge, um die Gruppenkasse aufzubessern.<sup>203</sup>

Die genannten Merkmale verweisen alle auf eine Gemeinschaftsform, die stark gegliedert ist und dadurch nur wenige Freiheiten und Eigenentscheidungen zuzulassen scheint. Diese Kennzeichen stehen im Gegensatz zu den szenetypischen Gesellschaftsentwicklungen, nach denen eher lockere Verbindungen bevorzugt werden. Deshalb soll im weiteren Verlauf geklärt werden, warum dennoch so viele MindelheimerInnen an institutionalisierten Vereinigungen partizipieren, woraus ihre Teilnahme am Frundsbergfest resultiert.

Ein augenscheinlicher Grund hierfür sind die Verwandtschaftsverhältnisse innerhalb der Gruppen, die häufig ganze Großfamilien umfassen.<sup>204</sup> Peter Münster ist beispielsweise seit seiner Geburt im selben Verein.<sup>205</sup> Hinzu kommen weitere bindende Gemeinschaftsformen,<sup>206</sup> die in den Vereinen verwoben sind, wie Freundschaften und Nachbarschaftsverhältnisse, welche – wie im Falle Walter Hofers –

---

<sup>200</sup> Hericks, Katja: Entkoppelt und institutionalisiert. Gleichstellungspolitik in einem deutschen Konzern. Wiesbaden 2011, S. 15–16.

<sup>201</sup> Zimmer, Annette: Vereine – Zivilgesellschaft konkret (= Grundwissen Politik, Bd. 16). Wiesbaden 2007. 2. Aufl., S. 25–26. Siehe hierzu auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 14, Z. 436–459; S. 6–7, Z. 189–196.

<sup>202</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 3, Z. 68–74.

<sup>203</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 14, Z. 436–459; S. 23, Z. 741–752.

<sup>204</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 11.

<sup>205</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 14, Z. 436–459; S. 3, Z. 59.

<sup>206</sup> Opielka, 2006, S. 29.



bereits seit der Jugend bestehen können. Hofer meint, dass dadurch das Vereinsklima besser werde und Streitigkeiten verhindert werden könnten.<sup>207</sup>

*Und äh so kommt er halt auch wieder her und und die Leute finden das gut und der Zusammenhalt ist da und viele Dinge, die halt einfach nur funktionieren, weil sie unter Freunden funktionieren, weil ich halt für jemanden den ich kenne halt GERN nachts um 12 noch den Collehof zusammenkehre, weil er da eben vier Stunden darin gefeiert und getrunken und und gegessen hat und mir mein Hobby ermöglicht, das mache ich GERNE [...],<sup>208</sup>*

Erkennbar an diesen Schilderungen und bestätigt durch die teilnehmende Beobachtung wird die Ähnlichkeit in der Struktur zur Familie: Die Älteren beschützen und unterstützen die Jüngeren,<sup>209</sup> die Heranwachsenden werden mit Aufgaben betraut und miteinbezogen.<sup>210</sup> Außerdem ist die Gruppierung Ausgangspunkt für soziales Lernen, da Konfliktlösungen und der Umgang mit anderen innerhalb von Gruppen effektiver erlernt werden als in Eigenleistung.<sup>211</sup> Durch die Aufgaben, die übernommen werden müssen, werden dem Interviewten Walter Hofer nach außerdem Selbstbewusstsein und Eigenverantwortung gestärkt.<sup>212</sup> Peter Münster erläutert, dass er durch seine verantwortungsvolle Aufgabe schneller gereift sei und gelernt habe, Menschen besser zu deuten.<sup>213</sup> Ein weiterer Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen institutionalisierten Gruppen und Familien ist der Wunsch der Beteiligten, ihr Engagement innerhalb des Vereins auch an die Jüngeren weiterzugeben, somit Nachfolger zu finden und hierdurch den Verein weiterleben zu lassen,<sup>214</sup> wie das Zitat von Peter Münster verdeutlicht: [...] *ich bin jemand der sagt, ich kann nicht irgendetwas aufhören, wenn ich keinen Nachfolger habe.*<sup>215</sup> Zudem

---

<sup>207</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 3, Z. 65–83. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 4, Z. 120–125.

<sup>208</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 25, Z. 915–920.

<sup>209</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 9. Siehe auch: Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 8–9, Z. 246–253.

<sup>210</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 19, Z. 721–726.

<sup>211</sup> Schulz-Hardt, Stefan u. a.: Sozialpsychologische Theorien zu Urteilen, Entscheidungen, Leistung und Lernen in Gruppen. In: Frey, Dieter/Irle, Martin (Hg.): Theorien der Sozialpsychologie (= Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien, Bd. 2). Bern u. a. 2002. 2. überarb., erweit. Aufl., S. 36–39.

<sup>212</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 4, Z. 106–124.

<sup>213</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 16, Z. 515–524.

<sup>214</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 13, Z. 412–422. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 3–4, Z. 88–95.

wird dasselbe Sozialisationsmittel wie in Familien verwendet: Anerkennung und Belohnung,<sup>216</sup> die sich im Verhalten der anderen, älteren Vereinsmitglieder widerspiegeln.<sup>217</sup> Diese Belohnung wird den Mitgliedern durch eben genannte Unterstützung, aber auch durch die Entlastung, ein angenehmes Klima<sup>218</sup> und neue Beziehungen, die geknüpft werden können, zuteil. Hierdurch wird ihre Bereitschaft sich für das Kollektiv einzusetzen und damit ihr Engagement verstärkt, denn die Leistungsfähigkeit steigt mit der Erwartung von positiver Bewertung durch die Gruppe.<sup>219</sup> Diese Eigenleistung, die in die Gruppe gesteckt wird, macht es im Umkehrschluss auch schwieriger, wieder auszutreten, da sozusagen Energie verschwendet werden würde.<sup>220</sup> Die Relevanz der Belohnung für das Individuum durch die Gemeinschaft ist so stark, dass deren eigene Interessen hierfür zurückgestellt werden: Beispielsweise werden persönliche Fehden hinter das Wohl des Kollektivs gestellt.<sup>221</sup> Auch die historischen Aspekte sowie die vereinsinternen Tätigkeiten, wie zum Beispiel das Tanzen, sind neben dem Gemeinschaftsgefühl zweitrangig.<sup>222</sup> Die Gemeinschaft, die durch den Verein entsteht und als Belohnung erfahrbar wird, führt letztlich zur Beteiligung und zur Verankerung im Fest. All diese Merkmale vermitteln das Bedürfnis der Beteiligten nach einer dauerhaften, beständigen Gemeinschaftsform, die Sicherheit bietet. Hierbei liegt die Vermutung nahe, dass dieselben Faktoren, die auch ein Festhalten an Familientraditionen notwendig machen, dieses Bedürfnis auslösen: Die Bedrohung der Tradition und damit der Sicherheit durch die Wandlungsprozesse des 21. Jhs.. Zudem kann es als Gegenreaktion auf die bereits geschilderte Auflösung von traditionellen Vergemeinschaftungsformen gesehen werden, wodurch es notwendig wird, aktiv an ihnen festzuhalten, um sie nicht zu verlieren. Gleichzeitig bildet der Verein eine

---

<sup>215</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 3, Z. 88–90.

<sup>218</sup> Wellhöfer, Peter R.: Gruppendynamik und soziales Lernen. Theorie und Praxis der Arbeit mit Gruppen. Konstanz u. a. 2012. 4. aktual. Aufl., S. 21.

<sup>219</sup> Schulz-Hardt u. a., 2002, S. 28–30.

<sup>220</sup> Arthenstaedt, Ursula/Freudenthaler, Heribert H./Mikula, Gerold: Die Theorie sozialer Interdependenz. In: Frey, Dieter/Irle, Martin (Hg.): Theorien der Sozialpsychologie (= Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien, Bd. 2). Bern u. a. 2002. 2. überarb., erweit. Aufl., S. 65–66.

<sup>221</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 8.

<sup>222</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 7, Z. 191–195. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 8, Z. 234–238.

Alternative zu Familien. Diese lösen sich zwar tendenziell auf, ermöglichen aber auch Vorzüge einer Familie.

Diese gewünschte Beständigkeit und Sicherheit werden innerhalb der institutionalisierten Gruppen ferner durch die hierarchische Gliederung und das Ausbilden von Rollen geschaffen.<sup>223</sup> Auch während der Beobachtungen konnte festgestellt werden, dass Hierarchien bestehen und diese von den meisten Vereinsmitgliedern ohne Infragestellung akzeptiert werden.<sup>224</sup> Sie sind nach dem Sozialpädagogen Peter R. Wellhöfer notwendig, um die Gruppe dauerhaft zu ordnen und die gemeinsamen Motive durchzuführen (Abb. 12).<sup>225</sup> Diese Ordnung gelingt, indem bestimmte Verhaltensvorschriften verpflichtend sind, wie beispielsweise das Tragen von historisch nachempfundener Kleidung.<sup>226</sup> Verpflichtende Normen, die sich hieraus für die Einzelnen ergeben, sind nach der Soziologin Katja Hericks eine Entlastung, da sie die Entscheidung für ihn oder sie übernehmen. Die Institution gibt den Aktiven durch Regeln Verhaltens- und Entscheidungssicherheit.<sup>227</sup> In Zeiten der Pluralisierung, in der beinahe völlige Wahlfreiheit herrscht und der Mensch überfordert ist, übernehmen institutionalisierte Gruppen eben jene Entscheidungsfindung.<sup>228</sup> Die Normen müssen jedoch in irgendeiner Form kontrolliert werden, was durch Vorstände und Vorsitzende, welche wiederum durch die Gruppe selbst mit entsprechender Autorität ausgestattet werden, in Form von Sanktionen, die dem Schutz der Gemeinschaft dienen, gelingt.<sup>229</sup> Die Interviewte Carina Gebhard ist davon überzeugt, dass es innerhalb der Gruppe keinen Neid aufgrund von Vorstandschaften oder Hierarchien gebe.<sup>230</sup> Denn diese seien mit einem hohen Arbeitsaufwand, Verantwortung und Einschränkungen verbunden und werden nur zum Wohle des Kollektivs übernommen.<sup>231</sup> Außerdem bemühten sie sich, dieselben

---

<sup>216</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 26, Z. 943–955.

<sup>217</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 11–12, Z. 334–363.

<sup>223</sup> Wellhöfer, 2012, S. 26.

<sup>224</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 8; S. 10.

<sup>225</sup> Wellhöfer, 2012, S. 27.

<sup>226</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 5, Z. 129–135.

<sup>227</sup> Hericks, 2011, S. 16–17.

<sup>228</sup> Prisching, 2008, S. 37.

<sup>229</sup> Wellhöfer, 2012, S. 26–33.

<sup>230</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 8, Z. 227–233.

Aufgaben zu erledigen wie jedes Mitglied des Vereins.<sup>232</sup> Auch die Verhaltenswissenschaftler Bernhart Ruso und Klaus Atzwanger weisen darauf hin, dass Vorgesetzte akzeptiert werden, wenn sie zum Wohle der anderen Mitglieder handeln.<sup>233</sup> Zudem definiert sich eine Gemeinschaft nach dem Soziologen Michael Opielka dadurch, dass die eigenen Interessen hinter denen der Gruppe angestellt werden.<sup>234</sup> Gleichzeitig dient die Hierarchie auch dem Schutz der Gruppe. Hierzu berichtet der Befragte Peter Münster, dass die Mitgliedschaft bei groben Verstößen und Fehlverhalten gekündigt werden könne.<sup>235</sup> Denn Gemeinschaft ist ein labiles Gebilde, das gekennzeichnet ist vom Glauben an gemeinsame Güter, wie zum Beispiel kulturelle Besonderheiten. So verhält es sich auch mit dem Frundsbergfest. Diese müssen geschützt werden, um das daraus resultierende kulturelle Eigentum der gemeinsamen Güter zu verteidigen.<sup>236</sup> Es sind demnach tendenziell auch egoistische Gründe, welche die Akzeptanz der Hierarchien fördert.

Hierbei klingt an, dass auch die institutionalisierten Gruppen durch die Individualisierung beeinflusst werden. Sie stellen nicht nur eine traditionale Gemeinschaftsform dar, die sich den Modernisierungsentwicklungen des 21. Jhs. entgegensetzt, sondern zeigen auch Merkmale einer posttraditionalen Gemeinschaft.<sup>237</sup> Hierfür spricht einmal die Freiwilligkeit, die ebenso für den Eintritt als auch die Teilnahme im Verein gilt.<sup>238</sup> Deutlich wird somit, dass andere Faktoren von Bedeutung sind, um Mitglieder anzuwerben.

---

<sup>231</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 5, Z. 158–164. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Feststrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 7, Z. 213–218; S. 9, Z. 273–290.

<sup>232</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 18, Z. 673–685.

<sup>233</sup> Ruso, Bernhart/Atzwanger, Klaus: Motive für hierarchisches Sozialverhalten – Vereinsmeierei als evolutionspsychologisches Relikt. In: Heller, Hartmut (Hg.): Hierarchie. Evolutive Voraussetzungen – Rangskalen in Natur und Kultur – Prozesse der Destabilisierung und Neuordnung. Wien 2005, S. 297. Siehe auch: Opielka, 2006, S. 30.

<sup>234</sup> Opielka, 2006, S. 26.

<sup>235</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 8.

<sup>236</sup> Kirchner, Babette: Eventgemeinschaften. Das Fusion Festival und seine Besucher. Wiesbaden 2011, S. 132.

<sup>237</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 13.

<sup>238</sup> Heise, Robert/Watermann, Daniel: Vereinsforschung in der Erweiterung. Historische und sozialwissenschaftliche Perspektiven. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 43 (2017), S. 11.



Abb. 12: Einer der Hauptmänner steht in einem erhöhten Lager vor den Landsknechten.

Quelle: Lenuweit, Andreas: Tausende beim Frundsbergfest in Mindelheim (30.06.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Tausende-beim-Frundsbergfest-in-Mindelheim-id51514601.html>> (16.01.2019).

Die Psychologen Ursula Arthenstaedt, Heribert H. Freudenthaler und Gerold Mikula weisen darauf hin, dass stets zwei Faktoren abgewogen werden müssen, um sich für eine Gruppierung zu entscheiden: Die eigenen Ausgaben, die für die Gruppe übernommen werden müssen, und die Entlohnung, die dafür erhalten wird im Vergleich zu Alternativen. Überwiegt der positive Nutzen gegenüber dem Aufwand, der erbracht werden muss, ist eine Gruppe attraktiv.<sup>239</sup> Walter Hofer erklärt die Attraktivität der Frundsbergvereine auch durch den Wegfall von Druck:

*Und ehm, hat aber HALT NICHTS so, wo die ehm, ja, den Druck wie in einem Verein, der quasi wie ein Sportverein, der seine Turniere hat, ja. Oder wie ein Schützenverein oder wie eine Kapelle, die also jeden Monat oder jede Woche, jeden Monat oder jede Woche sein Üben hat, sondern es ist einfach ein loser*

---

<sup>239</sup> Arthenstaedt/Freudenthaler/Mikula, 2002, S. 63–64.

*Verbund und vielleicht mag es DAS sein, was die Leute dann sehr lange auch beim Fest hält.*<sup>240</sup>

Gleichzeitig gibt es nur wenige institutionalisierte Gruppen innerhalb Mindelheims, die nicht in irgendeiner Form am Frundsbergfest teilnehmen.<sup>241</sup> Hierdurch wird die Person, die eintreten möchte, einerseits mit wenigen Einschränkungen belastet, erlangt aber andererseits dennoch die benötigte Gemeinschaft. Weitere Individualisierung gelingt innerhalb der institutionalisierten Gruppen durch die Exklusivität, die sie bieten. Die Interviewte Nina Stöckel erzählt beispielsweise, dass sie sich besonders gefühlt habe, als sie als einzige Neue in die Gruppe aufgenommen wurde.<sup>242</sup> Nach Hitzler und Pfadenhauer hat die tendenzielle Gleichheit der Menschen, unabhängig von Milieus, es zunehmend notwendiger gemacht, sich durch jede kleine Entscheidung von anderen abzugrenzen. Dadurch muss die Gruppe so einzigartig wie die Interessen des Individuums selbst sein und diese widerspiegeln.<sup>243</sup> Dieses Bedürfnis zeigt sich zudem in der Ausdifferenzierung der verschiedenen Gruppen, die zwar alle dem Themenfeld Living History um die Zeit von Georg von Frundsberg zugeordnet werden können, sich jedoch in ihrer Spezifikation, beispielsweise auf den Tanz, unterscheiden. Diese Tendenzen gehen noch weiter, indem sich die Gruppen wiederum spezialisieren.<sup>244</sup> So spaltete sich die Renaissancetanzgruppe wiederum in eine höfische und eine bäuerliche Tanzgruppe auf.<sup>245</sup> Gleichzeitig sind einige der Beteiligten in mehreren Vereinen aktiv<sup>246</sup> oder wechseln diese im Verlauf ihres Lebens.<sup>247</sup> Das geschieht wenn die Beteiligten in der

---

<sup>240</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 33–38.

<sup>241</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 1, Z. 14–18.

<sup>242</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiele in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 2, Z. 22–23.

<sup>243</sup> Hitzler/Pfadenhauer, 2004, S. 118–120.

<sup>244</sup> Liebl, Franz/Nicolai, Claudia: Posttraditionale Gemeinschaften in ländlichen Gebieten. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 260.

<sup>245</sup> König, Alexandra/Laeverenz, Constanze: Höfische Tanzgruppe „I Pavoni“. Arbeitsgruppe im Frundsberg Festring. In: Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Hg.): 40 Jahre Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Werbebroschüre). Mindelheim 2017, S. 26–27; Jung, Katja/Sliwockyj, Norbert; Saltarello. Arbeitsgruppe im Frundsberg Festring. In: Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Hg.): 40 Jahre Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Werbebroschüre). Mindelheim 2017, S. 28–29.

<sup>246</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 2, Z. 49–52.

<sup>247</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiele in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 8, Z. 226–228. Siehe auch: Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 4, Z. 103–106.

vorherigen übergreifenden Vereinigung ihre Interessen für nicht mehr ausreichend vertreten halten. Daran werden Zeichen von Individualisierungstendenzen ersichtlich<sup>248</sup>, denn die Gruppenzugehörigkeit ist auch ein politisches Statement, ein Mittel, die eigenen Werte und Interessen durchzusetzen und zu demonstrieren.<sup>249</sup> Außerdem stellt das gemeinsame Interesse und Wissen an Geschichte die Grundlage der Gemeinschaft dar.<sup>250</sup> Dabei gelingt jene Gemeinschaft nur in der gemeinsamen Abgrenzung zu den anderen.<sup>251</sup> Hierzu dient einerseits das Lager oder außerhalb des Festes das Vereinsheim.<sup>252</sup> Ihre Bedeutung für die Mitglieder zeigen Erläuterungen darüber, wie viel Arbeit und Mühe sich die Vereine machen, um eine Behemutung des Vereins zu schaffen:<sup>253</sup>

*Und was bei uns ja, also jetzt ganz krass ist, wir haben jetzt ein eigenes Lager und wir hatten vorher nur so ein leeres Haus und da hatten wir unsere Sachen drin und jetzt kriegen wir ein Lager. Und dass man sowas organisiert, also Bänke, Zelt, einen Zaun, an was man alles denken muss [...].<sup>254</sup>*

Außerdem dient es den TeilnehmerInnen als Rückzugsort, an dem sie unter sich, fern ab von den Gästen, bis in den Morgen feiern können (Abb. 13).<sup>255</sup> Des Weiteren geschieht die Abgrenzung durch einheitliche Gewänder.<sup>256</sup> Die visuellen Grenzen, die hierdurch geschaffen werden, produzieren wiederum Gemeinschaft innerhalb eines Vereins (Abb. 14). Denn die Gruppe wird erst im Vergleich mit anderen oder dem Fremden erkennbar und somit auch wirksam. Die Konkurrenz zwischen den Fähnlein und Gruppen wird unter anderem auch bei der Verteidigung der Fähnleinsfahne<sup>257</sup> deutlich. Wenngleich es sich um ein Spiel handelt und die Gruppen

---

<sup>248</sup> Liebl/Nicolai, 2008, S. 260–261.

<sup>249</sup> Hitzler/Pfadenhauer, 2004, S. 122–123.

<sup>250</sup> Wellhöfer, 2012, S. 21.

<sup>251</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 10.

<sup>252</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 14, Z. 517–524.

<sup>253</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 11, Z. 232–345. Siehe auch: Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 4, Z. 96–105.

<sup>254</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 4, Z. 96–99.

<sup>255</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 11, Z. 400–409; Interview, Münster, Peter, Büro des Feststrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 14, Z. 436–441. Siehe auch: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 9; S. 10.

<sup>256</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 5–6, Z. 153–161.

<sup>257</sup> Es handelt sich hierbei um eine Fahne, welche meist das Wappen des Vereins trägt und im Lager des jeweiligen Fähnleins aufgestellt wird. Siehe hierzu: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 11.

sich außerhalb dessen gegenseitig unterstützen,<sup>258</sup> wird das Bedürfnis der einzelnen Vereine repräsentiert, sich gegenüber anderen zu behaupten.<sup>259</sup> So wird wiederum das Bedürfnis gestillt, die Individualität der Gruppe und dadurch der eigenen Person auszudrücken.<sup>260</sup>



Abb. 13: Am Abend feiern die Beteiligten des Frundsbergfestes in ihren Lagern.  
Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 102.

---

<sup>258</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 12, Z. 370–374.

<sup>259</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 11.

<sup>260</sup> Hitzler/Pfadenhauer, 2004, S. 122.





Abb. 14: Die Lager sind in der Regel durch einen Zaun oder Ähnliches von den Laufwegen abgegrenzt. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 60.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass die institutionalisierten Gruppen im engeren Sinn die traditionellen Gemeinschaften repräsentieren, deren Bedürfnisse, wie in Familien, nach Dauerhaftigkeit und Sicherheit in bewegten Zeiten erfüllt werden sollen. Gleichzeitig zeigen sich neue Tendenzen, die Merkmale einer posttraditionalen Gemeinschaft aufweisen, wie beispielsweise das Bedürfnis nach Individualisierung durch die Abgrenzung zu anderen. Außerdem sind die institutionalisierten Gruppen, trotz ihrer Hierarchien und Regeln, aufgrund ihrer Freiwilligkeit labil. Sie sind abhängig davon, dass jeder und jede Einzelne in seinem eigenen Handeln die Gemeinschaft nachahmt, um sie wahrhaftig zu machen.<sup>261</sup> Diese Nachahmung kann nur gelingen, wenn die Personen zur Teilnahme verführt werden, nicht durch Zwang. Das Frundsbergfest dient dabei dem Zweck, den Mitgliedern institutionalisierter Gruppen besonderen Spaß<sup>262</sup> und gefühlte Gemeinschaft<sup>263</sup> zu bieten, um sie zum Engagement zu motivieren. Zudem wird dieser Spaß auf dem Fest für Außenstehende ersichtlich, wodurch wiederum neue Mitglieder

---

<sup>261</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 9–13.

<sup>262</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 4, Z. 92–95.

<sup>263</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 2, Z. 49–52.

akquiriert werden können.<sup>264</sup> Die Teilnahme am Frundsbergfest lässt somit die Gemeinschaft sowohl in den Szenen als auch in den institutionalisierten Gruppen spürbar werden.

### **Erlebnis – *Das ist halt Spaß, da hat man Spaß miteinander [...]*.<sup>265</sup>**

Um eben genannte Verführung zu ermöglichen, werden Veranstaltungen wie das Frundsbergfest und innerhalb dessen verschiedene Erlebnisplattformen benötigt. Im Folgenden soll erörtert werden, was ‚Erleben‘ für die TeilnehmerInnen im Grunde bedeutet, wie dieses Ziel auf dem Frundsbergfest erreicht wird und weshalb es ein Motiv für das Engagement darstellt.

Erlebnisse wurden zum Grundbedürfnis – soziale, finanzielle und politische Sicherheit, Entscheidungsfreiheit, neue technische Erkenntnisse, erhöhte Bildungsabschlussmöglichkeiten und die Entfaltung der Freizeit haben zu erweiterten Möglichkeiten geführt. Gleichzeitig erschwerten sie aber auch die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens. Es geht weniger darum, einen bestimmten Plan zu erreichen oder die Grundbedürfnisse zu stillen, als herauszufinden, was das übergeordnete Ziel des Lebens sein soll. Dabei muss das Leben, wie der Soziologe Gerhard Schulze es bezeichnet, vor allen Dingen schön sein. Hierfür ist der Mensch dazu angehalten, über sich selbst nachzudenken und sich zu reflektieren, wodurch er stark verunsichert wird. Daher richtet er sich eher nach kollektiven Empfehlungen, die bestimmte Ereignisse oder Veranstaltungen zur Erreichung dieses Ziels proklamieren. In einer Welt, in der es nahezu alle Möglichkeiten gibt, ist dieses Projekt jedoch mit vielen Schwierigkeiten verbunden. Denn Schönheit liegt bekanntlich im Auge der BetrachterInnen und so sind auch Erlebnisse, denen die Schönheit des Lebens unterworfen sind, von der individuellen Adaption abhängig. In einer gewissen Hinsicht versucht der Mensch, sich selbst zu manipulieren. Denn er setzt daran, durch äußere Eindrücke sein inneres subjektives Empfinden zu beeinflussen, um seiner Lebensaufgabe, einem schönen Dasein, ein Stück näherzukommen. Ebenfalls ist dies das Resultat einer Luxusgesellschaft. Diese Kon-

---

<sup>264</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 13, Z. 383–385.

<sup>265</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 10, Z. 305–306.

zentration auf die innere Resonanz ist zur Normalität geworden – geradezu zur Bestrebung und Aufgabe der postmodernen Bevölkerung.<sup>266</sup>

Um das Ziel der Selbstemotionalisierung zu erreichen, existieren für die heutige Gesellschaft verschiedene Konsumgüter, darunter auch soziale Veranstaltungen wie das Frundsbergfest, die eben ein solch besonderes Erlebnis anbieten.<sup>267</sup> Dieser Zustand ist einem Teil der Interviewten als MitorganisatorInnen bewusst. Sie wollen den BesucherInnen und Aktiven Spaß und Wohlfühlen bereiten.<sup>268</sup> Dabei geht es, wie bereits erwähnt wurde, um das Hervorrufen von Gefühlen, die auf dem Frundsbergfest beispielsweise durch die Anregung der unterschiedlichen Sinne erreicht werden: Hierzu dienen Musik, historische Geräuschkulisse, Gerüche oder die historischen Gewänder.<sup>269</sup> Gleichzeitig werden neue Attraktionen aus anderen Zusammenhängen wie der Unterhaltungsindustrie in das Fest miteingewoben.<sup>270</sup> In diesem Rahmen wird ein Kauf- und Konsumerlebnis geboten<sup>271</sup> oder die ‚Schlacht von Peutelstein‘ beziehungsweise das Schauspiel ‚Mehr Sold muss her‘ inszeniert.<sup>272</sup> Ferner vergleichen sie ihre Veranstaltungen mit anderen historischen Festen oder Attraktionen und lassen sich von diesen inspirieren.<sup>273</sup> Sie sind sich darüber im Klaren, dass sie stets neue Anreize bieten müssen, um das Fest als solches auf dem konkurrierenden Markt zu halten.<sup>274</sup> Doch was im Anschluss als schönes Erlebnis empfunden wird, können auch die OrganisatorInnen nicht bestimmen. Sie können lediglich verschiedene Angebote machen, die darauf hoffen lassen, die KonsumentInnen in eine besondere Gefühlslage zu bringen.<sup>275</sup> Welche Elemente lösen dies letztendlich bei den Beteiligten aus?

---

<sup>266</sup> Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main 2005. 2. Aufl., S. 33–41.

<sup>267</sup> Hitzler, 2011, S. 12–13.

<sup>268</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 25, Z. 924–926; Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 7, Z. 217–218. Siehe auch: Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 8, Z. 249.

<sup>269</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 9–12.

<sup>270</sup> Hitzler, 2011, S. 20.

<sup>271</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 11, Z. 388–389.

<sup>272</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 6, Z. 188–194.

<sup>273</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 10–11, Z. 368–377.

<sup>274</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 6, Z. 188–194. Siehe auch: Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 4, Z. 92–95.

<sup>275</sup> Schulze, 2005, S. 423–524.

Hier bereitet bereits die Beschreibung dessen, was als schönes Erlebnis gesehen wird, Schwierigkeiten.<sup>276</sup> Das zeigen auch die Ausführungen der Interviewten; sie verwenden hierfür ebenfalls Wörter wie *schön*<sup>277</sup>, *das macht Spaß*<sup>278</sup> oder *feiern*<sup>279</sup>. Dies betrifft hauptsächlich Auftritte vor Publikum, die sie mit dem Frundsbergfest als schönes Erlebnis in Verbindung bringen.<sup>280</sup> Es ist auffällig, dass von drei der fünf Beteiligten vor allen Dingen das Durchschreiten des ‚Oberen Tores‘ anlässlich des Umzugs als schönstes Erlebnis geschildert wird (Abb. 15).<sup>281</sup> Eine sprachliche Erklärung für diese Entscheidung fällt ihnen dabei wiederum schwer. Carina Gebhard beschreibt ihre Gefühle so: *Ja ehm das, dass die Stadt voller Leute ist, dass man die Stadt für sich hat und ehm, ja, das ist so ein ganz erhebendes Gefühl eigentlich, ja.*<sup>282</sup> Walter Hofer erklärt hingegen, dass er hierbei deutlich die Gemeinschaft spüre: [...] *das ist schon dieses gemeinschaftliche Erleben, doch, ich würde das sagen.*<sup>283</sup> Aber auch die Überwindung aller Sorgen<sup>284</sup> und die Anerkennung des Publikums spielen eine Rolle.<sup>285</sup> Wichtig ist demnach, dass das eigene Erleben von anderen gesehen und dadurch wiederum zum Erlebnis wird.<sup>286</sup> Hierzu sagt auch Walter Hofer: *Und von dem her kann man einfach nur sagen, bin ich froh wenn Leute hierher kommen und STAUNEN [...].*<sup>287</sup>

---

<sup>276</sup> Schulze, 2005, S. 430.

<sup>277</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 11, Z. 397–398.

<sup>278</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 15, Z. 477. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 3, Z. 88.

<sup>279</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 8, Z. 272–273. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 8, Z. 240–241.

<sup>280</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 1–2, Z. 15–25. Siehe auch: Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 2–3, Z. 53–57.

<sup>281</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 2, Z. 36–38; Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 42–52. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 21, Z. 671–675.

<sup>282</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 2, Z. 42–43.

<sup>283</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 50–51.

<sup>284</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 17, Z. 609–610.

<sup>285</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 7, Z. 217–221. Siehe auch: Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 54–56.

<sup>286</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdielen in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 12–13, Z. 380–385.

<sup>287</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 26, Z. 950–951.



Abb. 15: Landsknechte beim Durchschreiten des ‚Oberen Tors‘ anlässlich des Umzugs des Frundsbergfests.

Quelle: Archiv Frundsberg Festring e.V., 2015.

Dabei beeinflussen sich Spaß und Gemeinschaft gegenseitig.<sup>288</sup> Hierzu zählt beispielsweise auch das Zusammensitzen in den Lagern bis in die Morgenstunden.<sup>289</sup> Nach Schulze ist dies darauf zurückzuführen, dass Erlebnisse besser internalisiert werden können, wenn sie in Gemeinschaft erlebt werden.<sup>290</sup> Im vorherigen Kapitel wurde bereits erörtert, dass in Szenen die Gemeinschaft erst durch das kurzweilige, gemeinsame, extatische Erlebnis entstehen kann.<sup>291</sup> Gleichzeitig wird das Frundsbergfest für die Einzelnen als Interessensfeld anerkannt, weil das vorherige

---

<sup>288</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 10, Z. 305–306; Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 32–33; S. 8, Z. 262–273. Siehe auch: Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 2, Z. 49–52.

<sup>289</sup> Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018, S. 14, Z. 436–441; S. 15, Z. 470–471. Siehe auch: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 9–12.

<sup>290</sup> Schulze, 2005, S. 45.

<sup>291</sup> Gebhardt, Winfried: Gemeinschaften ohne Gemeinschaft. Über situative Event-Vergemeinschaftungen. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 206–207.

Erlebnis dieser Veranstaltung das bei ihnen bewirkt hat. Deshalb zeigen die angeführten Schilderungen, dass durch die gemeinsam erlebte Ausnahmesituation des Festlichen erst das Gefühl von tatsächlicher Gemeinschaft entsteht oder bereits bestehende Beziehungen wie die der Familie deutlich gemacht und bekräftigt werden.

Was dabei anklingt und nach Hitzler für ein schönes Erlebnis notwendig ist, ist die Außergewöhnlichkeit.<sup>292</sup> Das Durchschreiten des Tores vor den Augen der ZuschauerInnen ist etwas Außeralltägliches. Es liegt sogar, da es nur zwei Mal innerhalb des Frundsbergfestes durchlaufen wird, außerhalb des Alltags des Frundsbergfestes.<sup>293</sup> Seltenheitswert und ein schönes Erlebnis werden auch im Praktizieren von historischen Dingen, die in der heutigen Zeit untypisch sind, gesehen, wie beispielsweise dem Fahنشwingen,<sup>294</sup> dem Fechten<sup>295</sup> oder dem Kaiserinnenkostüm-Tragen.<sup>296</sup> Der Interviewte Walter Hofer stellt fest, dass in der heutigen Zeit kaum noch etwas schockierend oder außergewöhnlich sei.<sup>297</sup> Deshalb bestehe das Erlebnis auch darin, eine andere Zeit zu fühlen, in der beispielsweise auf moderne Dinge wie Plastikflaschen verzichtet werde.<sup>298</sup> Hier liegt das Erlebnis vor allem in der Einfachheit des Tuns, also im ‚Nicht-Außergewöhnlichen‘, wie auf dem Bauernmarkt.<sup>299</sup> Nach Lanternari, der durch Beobachtungen herausfand, dass innerhalb eines Festes das ausgelebt wird, was in der Gesellschaft fehlt oder wovor die Menschen Angst haben, kann der Schluss gezogen werden, dass Einfachheit ein Bedürfnis der Beteiligten ist. Gehörte Verschwendung in vormodernen Zeiten noch zu den Merkmalen eines Festes, wird im 21. Jh. der bewusste Verzicht gefeiert, da innerhalb des Alltags bereits Überfluss durch die Konsumgesellschaft herrscht.<sup>300</sup>

---

<sup>292</sup> Hitzler/Honer/Pfadenhauer, 2008, S. 11–12.

<sup>293</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 3.

<sup>294</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiele in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 6–7, Z. 176–195.

<sup>295</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 2, Z. 28–55.

<sup>296</sup> Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 5, Z. 144–149.

<sup>297</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 17–18, Z. 645–662.

<sup>298</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiele in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 3, Z. 59–65. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 2, Z. 30–35.

<sup>299</sup> Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 21, Z. 675–686. Siehe auch: Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 3.

Das Frundsbergfest macht im Umkehrschluss den Alltag und den Überfluss aushaltbar. Zudem ist das Besondere durch eben jene Erlebnisgesellschaft und die große Vielfalt zur Normalität geworden.<sup>301</sup> Das Erlebnis wird in der Folge auch durch Handlungen, die beabsichtigt ‚durchschnittlich‘ sind, exzeptionell.

Daneben meint der Begriff ‚außergewöhnlich‘ nicht nur das Erlebnis selbst, sondern auch das Gefühl, welches entstehen soll. Dem Soziologen Winfried Gebhardt zufolge machen die Individualisierung und die Auflösung von Institutionen den Mensch zu einem kleinen, unwichtigen Rad innerhalb einer politisch, wirtschaftlich und bürokratisch ausgerichteten Maschine. Hierdurch wird sein Leben allgemeiner, sachlicher und kälter.<sup>302</sup> Gleichzeitig verliert er an Orientierung und Sicherheit durch traditionale Gemeinschaftsformen, die sich auflösen. Orientierung bietet letztlich nur noch das Selbst.<sup>303</sup> Extreme Gefühle leisten in einer Zeit, in der der Mensch versachlicht wird, einen Beitrag dazu sich selbst zu spüren. Andererseits bieten sie die Möglichkeit, sich seiner Selbst und seiner eigenen Entscheidungen zu vergewissern. Daran anknüpfend zeigen die Gespräche, dass eines dieser Gefühle, welches im Umkehrschluss ein Erlebnis ausmacht, Angst oder Gefahr ist.<sup>304</sup>

Dabei wollen die Meisten keiner tatsächlichen Gefahr ausgesetzt sein, sondern nur das Gefühl von Adrenalin, ausgelöst beispielsweise durch eine Kriegssimulation innerhalb der Schlacht von Peutelstein, spüren.<sup>305</sup> Walter Hofer beschreibt dazu: *Naja, die Leute, wie es so schön heißt, ein bisschen Action braucht es halt, ja.*<sup>306</sup> Dieses Gefühl wird auf der Schlacht beispielsweise durch stimmungsvolle Musik, die aus Kriegsfilmen bekannt ist, einen Moderator, der das Geschehen durch seine Wortwahl ausschmückt, Pyrotechnik und die Auswahl einer eindrucksvollen Kulisse erlangt.<sup>307</sup>

---

<sup>300</sup> Hugger, 1987, S. 18–20.

<sup>301</sup> Schulze, 2005, S. 36.

<sup>302</sup> Gebhardt, 2008, S. 210–211.

<sup>303</sup> Hess, Simone: Entkörperung – Suchbewegungen zur (Wieder-) Aneignung von Körperlichkeit. Eine biographische Analyse (= Forschung Erziehungswissenschaft, Bd. 167). Wiesbaden 2002, S. 31–32.

<sup>304</sup> Interview, Stöckel, Nina, Eisdiel in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018, S. 12, Z. 365–372; Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018, S. 2, Z. 36–38. Siehe auch: Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 2, Z. 45–51.

<sup>305</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 6–7, Z. 212–231. Siehe auch: Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018, S. 20, Z. 649–658.

<sup>306</sup> Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018, S. 11, Z. 381–382.



Abb. 16: Die Aktiven zeigen starke Emotionen bei ihren Darstellungen. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 142.

Durch die Individualisierung und die Auflösung von sozialen Gefügen ist der Mensch für seine Verwirklichung selbst verantwortlich, was sich nach der Kulturwissenschaftlerin Ulrike Brunotte in den 1970er-Jahren zu einer permanenten Grenzüberschreitung entwickelte. Zudem wurden die Geburt und insbesondere der Tod durch den medizinischen Fortschritt technisiert, manipulierbar und die Bedeutung der Arbeit im Kapitalismus als sinnstiftend zerstört. Durch den Rausch und die Grenzerfahrung im Gefährlichen wird eben jenen Gefahren und der damit einhergehenden emotionalen Zerstücklung entgegen-

---

<sup>307</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 4–6.



gewirkt.<sup>308</sup> Für die Beteiligten der Schlacht wird diese Selbsterfahrung durch die leibliche Teilhabe und der damit verbundenen körperlichen Anstrengung fühlbar (Abb. 18).<sup>309</sup> In Zeiten, in denen insbesondere die Digitalisierung den Körper entbehrlich macht, sind leibliche Aktivität sowie Adrenalin dienlich, der eigenen Entkörperung entgegenzuwirken.<sup>310</sup> Hierfür behilflich sind nur noch rauschhafte todesnahe Erlebnisse, um sich nach Brunotte in Zeiten, in denen die Wirklichkeit kaum noch spürbar ist, als real-existierend wahrnehmen zu können.<sup>311</sup>



Abb. 17: Bei der Schlacht von Peutelstein wird mit verschiedenen Mitteln wie Pyrotechnik versucht, eine Kriegsstimmung zu erzeugen.

Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 132.

---

<sup>308</sup> Brunotte, Ulrike: Ritual und Erlebnis. Theorien der Initiation und ihre Aktualität in der Moderne. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 52 (2000), S. 364–365.

<sup>309</sup> Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018, S. 6–7.

<sup>310</sup> Entgeton, Stefan: Der Tanz der sieben technologischen Schleier und das „postmoderne“ Raum-Schiff. In: Ästhetik & Kommunikation. Körper – Antikörper, 23 (1994), S. 81.

<sup>311</sup> Brunotte, 2000, S. 366–367. Siehe auch: Schulze, 2005, S. 47.



Abb. 18: Die körperliche Anstrengung ist für die Beteiligten insbesondere bei der Schlacht von Peutelstein fühlbar.

Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 134.

Gemeinhin lässt sich festhalten, dass Erlebnisse sowohl eine Konsequenz als auch eine sich selbst verortende Strategie innerhalb der Modernisierungsprozesse darstellen. Sie sind damit zu einem Massenphänomen und Grundbedürfnis geworden, weshalb sie auch für die Teilnahme am Frundsbergfest mitverantwortlich sind.

## Zusammenfassung und Resümee

Die Motive der DarstellerInnen sind eng mit gegenwärtigen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und deren Einflüssen verbunden. Als ein über viele Jahre bestehendes Stadtfest ist das Frundsbergfest in der Erinnerungskultur der Ansässigen fest verankert, rhythmisiert deren Leben, füllt den Alltag mit Sinn und ist Teil einer weitreichenden Tradition. Letztere dient insbesondere der Festigung familiärer Strukturen, aber auch der Verortung des Individuums in seiner jeweiligen Heimat und widersetzt sich der durch Globalisierung, Individualisierung und weitere moderne Entwicklungen bedingten Auflösung von traditionellen Formen von Gemeinschaft und allgemeiner Ziellosigkeit und Verunsicherung. Die

Gemeinschaft ist es auch, welche sich als eines der Hauptmotive der Aktiven herausstellt. Dabei wird dieses Bedürfnis auf dem Frundsbergfest in zwei Vergemeinschaftungsformen realisiert: In einer der Individualisierung angepassten, aus einem lockeren Zusammenschluss bestehenden Szene und den stärker bindenden institutionalisierten Gruppen. Die Gruppen nehmen den Beteiligten Entscheidungen ab, wirken dadurch, angelehnt an die Auswirkung von Traditionen in einer Welt voller Pluralismus, entlastend. Hierdurch wird das Frundsbergfest sowohl für Personen, die durch die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse irritiert sind, als auch für Menschen, die sich bereits an sie angepasst haben, attraktiv. Der Postmoderne ebenfalls entsprechend und auf dem Frundsbergfest durch verschiedene Formate gegeben, ist die Befriedigung der Lust an außergewöhnlichen Erlebnissen, die hierdurch das Leben des modernen Menschen mit Sinn füllen sollen. Zudem stärken sie das Kollektiv in der gemeinsamen Teilhabe und kommen der Individualisierung zugute.

Abschließend ergibt sich daraus jedoch auch die Tatsache, dass dieser Aufsatz nie alle individuellen Motive der Beteiligten gleichsam aufführen kann. Zusammen mit den Beweggründen der weniger aktiven SpielerInnen sowie der ZuschauerInnen wären diese in weiteren Analysen von Forschungsinteresse. Ein Aspekt wurde durch den Aufsatz jedoch augenscheinlich: Es geht nicht darum, zu entscheiden, ob und inwiefern die Darstellungen mit dem Fachwissen der Geschichte übereinstimmen, sondern zu erkennen, dass das Frundsbergfest für seine TeilnehmerInnen wichtig ist. Wichtig, um sich zu entfalten, Freundschaften zu teilen, Zeit mit der Familie zu verbringen und zu entschleunigen, wichtig, um ihr Leben lebenswert zu gestalten. Und ist dies nicht das, was jeden Menschen im Innersten bewegt?

**Sophie Flickschuh B.A.** studierte von 2015–2019 den Bachelorstudiengang Kunst- und Kulturgeschichte mit dem Schwerpunkt Europäische Ethnologie/Volkskunde. Derzeit erweitert sie ihre wissenschaftliche Ausbildung um ein Masterstudium in selbigen Fachbereich. Zudem war und ist sie als Tutorin am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde tätig. Der vorliegende Aufsatz ist im Rahmen ihrer Bachelorarbeit entstanden, die ebenfalls am eben genannten Lehrstuhl eingereicht wurde.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Quellen

- Interview, Münster, Peter, Büro des Festrings, 05.03.2018, IP01\_05032018.  
Interview, Hofer, Walter, Vereinsheim des Befragten, 08.03.2018, IP02\_08032018.  
Interview, Paschke, Günther, Büro des Festrings, 13.03.2018, IP03\_13032018.  
Interview, Gebhard, Carina, Wohnung der Befragten, 01.05.2018, IP04\_01052018.  
Interview, Stöckel, Nina, Eisdiele in Mindelheim, 06.05.2018, IP05\_06052018.  
Feldprotokoll, Mindelheim, 30.06.2018–01.07.2018.

### Forschungsliteratur

- Arthenstaedt, Ursula/Freudenthaler, Heribert H./Mikula, Gerold: Die Theorie sozialer Interdependenz. In: Frey, Dieter/Irle, Martin (Hg.): Theorien der Sozialpsychologie (= Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien, Bd. 2). Bern u. a. 2002. 2. überarb. erweit. Aufl., S. 62–91.
- Assmann, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2006.
- Assmann, Aleida: Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung (= Krupp-Vorlesungen zu Politik und Geschichte am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Bd. 6). München 2007.
- Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer (= Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 15). Köln 1999.
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2007. 6. Aufl.
- Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola: Einleitung der Herausgeberinnen: Familientraditionen und Familienkulturen. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 7–10.
- Baumann, Reinhard: Georg von Frundsberg. Vater der Landsknechte Feldhauptmann von Tirol. München 1991. 2. erweit. Aufl.
- Bergmann, Klaus: Gedenktage, Gedenkjahre und historische Vernunft. In: Horn, Sabine/Sauer, Michael (Hg.): Geschichte und Öffentlichkeit. Orte – Medien – Institutionen. Göttingen 2009, S. 24–31.
- Bimmer, Andreas C.: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001. 3. überarb., erw. Aufl., S. 445–467.

- Brunotte, Ulrike: Ritual und Erlebnis. Theorien der Initiation und ihre Aktualität in der Moderne. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 52 (2000), S. 349–367.
- Buck, Thomas Martin: Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. In: Buck, Thomas Martin/Brauch, Nicola (Hg.): Das Mittelalter zwischen Vorstellung und Wirklichkeit. Probleme, Perspektiven und Anstöße für die Unterrichtspraxis. Münster 2011, S. 21–54.
- Englisch (USA) Di Giovine, Michael A.: The Heritage-scape. UNESCO, World Heritage, and Tourism. Lanham Md. u. a. 2009.
- Dingeldein, Diane: Das Bensheimer Passionsspiel. Studien zu einem italienisch-deutschen Kulturtransfer (= Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, Bd. 7). Münster 2013.
- Druckerei und Verlag Hans Högel KG: Frundsbergfest Mindelheim 29. Juni – 8. Juli 2018 (Festbeilage der Mindelheimer Zeitung). Mindelheim 2018.
- Ecarius, Jutta: Familie – Identität – Kultur. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 53–70.
- Egger, Simone: Heimat. Wie wir unseren Sehnsuchtsort immer wieder neu erfinden. München 2014.
- Entgeton, Stefan: Der Tanz der sieben technologischen Schleier und das „postmoderne“ Raum-Schiff. In: Ästhetik & Kommunikation. Körper – Antikörper, 23 (1994), S. 77–81.
- Frey, Dieter/Mayr, Katja: Einleitung: Psychologie der Rituale und Bräuche. In: Frey, Dieter (Hg.): Psychologie der Rituale und Bräuche. 30 Riten und Gebräuche wissenschaftlich analysiert und erklärt. München 2018, S. 1–9.
- Gebhardt, Winfried: Die Veralltäglichen des Festes. Bemerkungen zur Festkultur der Gegenwart. In: Maurer, Michael (Hg.): Festkulturen im Vergleich. Inszenierung des Religiösen und Politischen. Köln u. a. 2010, S. 321–333.
- Gebhardt, Winfried: Gemeinschaften ohne Gemeinschaft. Über situative Event-Vergemeinschaftungen. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 202–213.
- Geiselhart, Helmut: Das lernende Unternehmen im 21. Jahrhundert. Wissen produzieren, Lernprozess initiieren, in virtuellen Realitäten agieren. Wiesbaden 2001.
- Götte, Petra: Von der Tradition zur Erforschung von Tradierungspraxen – Überlegungen zu Tradition und Tradierung aus familienhistorischer Perspektive. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 13–32.
- Groschwitz, Helmut: Authentizität, Unterhaltung, Sicherheit. Zum Umgang mit Geschichte in Living History und Reenactment. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (2010), S. 141–155.
- Heise, Robert/Watermann, Daniel: Vereinsforschung in der Erweiterung. Historische und sozialwissenschaftliche Perspektiven. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 43 (2017), S. 5–31.
- Hericks, Katja: Entkoppelt und institutionalisiert. Gleichstellungspolitik in einem deutschen Konzern. Wiesbaden 2011.
- Hess, Simone: Entkörperung – Suchbewegungen zur (Wieder-) Aneignung von Körperlichkeit. Eine biographische Analyse (= Forschung Erziehungswissenschaft, Bd. 167). Wiesbaden 2002.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela: Zur Einleitung „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde? In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 9–31.
- Hitzler, Ronald/Niederbacher, Arne: Leben in Szenen. Formen juveniler Vergemeinschaftung

- heute (= Erlebniswelten, Bd. 3). Wiesbaden 2010. 3. überarb. Aufl.
- Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela: Individualisierungsfolgen. Einige wissenssoziologische Anmerkungen zur Theorie reflexiver Modernisierung. In: Pofertl, Angelika/Sznaider, Natan (Hg.): Ulrich Becks kosmopolitisches Projekt. Auf dem Weg in eine andere Soziologie. Baden-Baden 2004, S. 115–128.
- Hitzler, Ronald: Eventisierung. Drei Fallstudien zum marketingstrategischen Massenspaß. Wiesbaden 2011.
- Hochbruck, Wolfgang: „Belebte Geschichte“: Delimitationen der Anschaulichkeit im Geschichtstheater. In: Korte, Barbara/Paetschek, Sylvia (Hg.): History Goes Pop. Zur Repräsentation von Geschichte in populären Medien und Genres. Bielefeld 2009, S. 215–230.
- Hochbruck, Wolfgang: Geschichtstheater. Formen der „Living History“. Eine Typologie. Bielefeld 2013.
- Holzbauer, Erwin: Die Geschichte der Frundsbergfeste. Tradition und Wandel. In: Toni Ledermann Verlag/Frundsberg-Festring Mindelheim e.V. (Hg.): Frundsbergfest. Mindelheim – Stadt im Mittelalter (Bildband). Bad Wörishofen 1991, S. 10–43.
- Hugger, Paul: Einleitung. Das Fest – Perspektiven einer Forschungsgeschichte. In: Burkert, Walter/Hugger, Paul/Lichtenhahn, Ernst (Hg.): Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Stuttgart 1987, S. 9–24.
- Jung, Katja/Sliwockj, Norbert: Saltarello. Arbeitsgruppe im Frundsberg Festring. In: Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Hg.): 40 Jahre Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Werbebroschüre). Mindelheim 2017, S. 28–29.
- Kirchner, Babette: Eventgemeinschaften. Das Fusion Festival und seine Besucher. Wiesbaden 2011.
- Klose, Joachim: ‚Heimat‘ als gelingende Ordnungskonstruktion. In: Patzelt, Werner J. (Hg.): Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstruktion (= Edition Politik, Bd. 8). Bielefeld 2013, S. 391–415.
- Knoblauch, Hubert: Kommunikationsgemeinschaften. Überlegungen zur kommunikativen Konstruktion einer Sozialform. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 73–88.
- König, Alexandra/Laeverenz, Constanze: Höfische Tanzgruppe „I Pavoni“. Arbeitsgruppe im Frundsberg Festring. In: Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Hg.): 40 Jahre Frundsberg Festring Mindelheim e.V. (Werbebroschüre). Mindelheim 2017, S. 26–27.
- Korfkamp, Jens: Die Erfindung der Heimat. Zu Geschichte, Gegenwart und politischen Implikaten einer gesellschaftlichen Konstruktion. Diss. Frankfurt am Main 2006.
- Kuckartz, Udo: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim u. a. 2014. 2. durchges. Aufl.
- Lange, Julia: „Herman the German“: Das Hermann Monument in der deutsch-amerikanischen Erinnerungskultur. Berlin 2013.
- Liebl, Franz/Nicolai, Claudia: Posttraditionale Gemeinschaften in ländlichen Gebieten. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 251–267.
- Lipp, Wolfgang: Gesellschaft und Festkultur. Grossstadtfeste der Moderne. In: Burkert, Walter/Hugger, Paul/Lichtenhahn, Ernst (Hg.): Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Stuttgart 1987, S. 231–249.
- Lobensommer, Andrea: Die Suche nach „Heimat“. Heimatkonzeptionsversuche in Prosatexten zwischen 1989 und 2001. Frankfurt am Main 2010.
- Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. Weinheim u. a. 2010. 11. aktual., überarb. Aufl.
- Opielka, Michael: Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons.

- Wiesbaden 2006. 2. überarb. Aufl.
- Otto, Ulf: Gesten des Anachronismus. Theatrale Medienpraktiken im Reenactment. In: Dreschke, Anja u. a. (Hg.): Reenactments. Medienpraktiken zwischen Wiederholung und kreativer Aneignung. Bielefeld 2016, S. 167–189.
- Pleitner, Berit: Erlebnis- und erfahrungsorientierte Zugänge zur Geschichte. Living History und Reenactment. In: Horn, Sabine/Sauer, Michael (Hg.): Geschichte und Öffentlichkeit. Orte – Medien – Institutionen. Göttingen 2009, S. 40–47.
- Prisching, Manfred: Paradoxien der Vergemeinschaftung. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen (= Erlebniswelten, Bd. 14). Wiesbaden 2008, S. 35–54.
- Rahn, Christina: „Es war vorherbestimmt, was aus mir werden sollte“. Nachfolge in Familienunternehmen zwischen Tradition und Veränderung. In: Baader, Meike Sophia/Götte, Petra/Groppe, Carola (Hg.): Familientraditionen und Familienkulturen. Theoretische Konzeptionen, historische und aktuelle Analysen. Wiesbaden 2013, S. 139–160.
- Ruso, Bernhart/Atzwanger, Klaus: Motive für hierarchisches Sozialverhalten – Vereinsmeierei als evolutionspsychologisches Relikt. In: Heller, Hartmut (Hg.): Hierarchie. Evolutionäre Voraussetzungen – Rangskalen in Natur und Kultur – Prozesse der Destabilisierung und Neuordnung. Wien 2005, S. 287–315.
- Samida, Stefanie: Per Pedes in die Germania magna oder Zurück in die Vergangenheit? Kulturwissenschaftliche Annäherungen an eine performative Praktik. In: Willner, Sarah/Koch, Georg/Samida, Stefanie (Hg.): Doing History. Performative Praktiken in der Geschichtskultur (= Edition Historische Kulturwissenschaften, Bd. 1). Münster 2016, S. 45–62.
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main 2005. 2. Aufl.
- Schulz-Hardt, Stefan u. a.: Sozialpsychologische Theorien zu Urteilen, Entscheidungen, Leistung und Lernen in Gruppen. In: Frey, Dieter/Irle, Martin (Hg.): Theorien der Sozialpsychologie (= Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien, Bd. 2). Bern u. a. 2002. 2. überarb., erweiter. Aufl., S. 13–46.
- Schuster, Jochen: Das Mindelheimer Frundsbergfest. Erinnerungs- und Festkultur am Beispiel einer schwäbischen Kleinstadt. Unveröffentlichte Zulassungsarbeit Lehramt Gymnasium. Augsburg 2007.
- Shils, Edward: Tradition. Chicago 1981.
- Stoll, Johann: Dieses Fest schweißt zusammen. In: Mindelheimer Zeitung, Nr. 175 vom 01.08.2018, S. 29.
- Uhlig, Mirko: Resonanz durch Reenactment? Überlegungen zur Deutung der Nachstellung von Vergangenem in der Gegenwart. In: Niem, Christina/Schneider, Thomas/Uhlig, Mirko (Hg.): Erfahren, Benennen, Verstehen. Den Alltag unter die Lupe nehmen. Festschrift für Michael Simon zum 60. Geburtstag (= Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie/Volkskunde, Bd. 12). Münster 2016, S. 427–438.
- Walz, Markus: Sehen, Verstehen. Historisches Spiel im Museum – zwischen Didaktik und Marketing. In: Carstensen, Jan/Meiners, Uwe/Mohrmann, Ruth E. (Hg.): Living History im Museum. Möglichkeiten und Grenzen einer populären Vermittlungsform. Münster 2008, S. 15–44.
- Wellhöfer, Peter R.: Gruppendynamik und soziales Lernen. Theorie und Praxis der Arbeit mit Gruppen. Konstanz u. a. 2012. 4. aktual. Aufl.
- Zimmer, Annette: Vereine – Zivilgesellschaft konkret (= Grundwissen Politik, Bd. 16). Wiesbaden 2007. 2. Aufl.

## Internetressourcen

Jung, Katja: Über Uns (o. D.), <<https://www.frundsbergfest.de/de/über-uns>> (09.10.2018).

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Erinnerungsbild zur Enthüllung der Gedenktafel 1855 für Georg von Frundsberg von Franz Baader. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 26.
- Abb. 2: Kinder werden von Geburt an zum Frundsbergfest mitgenommen. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 100.
- Abb. 3: Großfamilie aus Mindelheim, deren Mitglieder sich allesamt aktiv am Frundsbergfest beteiligen. Quelle: Private Fotografie, 2018.
- Abb. 4: Drei Generationen einer Familie, deren ältestes Mitglied bereits an den ersten Kinderfesten teilnahm. Quelle: Stoll, Johann: Eine große Familiensache (22.06.2015), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Copy-20of-20gustiweber1932-tif-id-34505277.html?aid=34505292>> (10.01.2019).
- Abb. 5: Mehrere Aktive, die in ihrem Lager beisammensitzen. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 58.
- Abb. 6: Lager einer Gruppe, welches sich deutlich durch Zaun und Aufseher von den Außenstehenden abgrenzt. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 171.
- Abb. 7: FahnschwingerInnen aus Italien, die ebenfalls am Frundsbergfest teilnehmen. Quelle: Gutmann, Ulla: Frundsbergfest: Die italienischen Fahnschwinger Sbandiatori Sansepolcro in Mindelheim. (08.07.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Frundsbergfest-Die-italienischen-Fahnschwinger-Sbandiatori-Sansepolcro-in-Mindelheim-id51585196.html>> (14.01.2019).
- Abb. 8: Viele der BesucherInnen tragen ebenfalls historische Kleidung und sind deshalb nicht von den TeilnehmerInnen der institutionalisierten Gruppen unterscheidbar. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 36.
- Abb. 9: Landsknechte in unterschiedlicher historischer Kleidung. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 119.
- Abb. 10: Die Aktiven heben sich von den ‚Zivilen‘ insbesondere durch die Kleidung ab. Quelle: Lenuweit, Andreas: Tausende beim Frundsbergfest in Mindelheim (30.06.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Tausende-beim-Frundsbergfest-in-Mindelheim-id51514601.html>> (16.01.2019).
- Abb. 11: Die Bürgermeister von Mindelheim und Sansepolcro tauschen eine Freundschaftsurkunde aus, da die italienischen FahnschwingerInnen seit über 40 Jahren auch Teil des Frundsbergfestes sind. Quelle: Unfried, Wilhelm: Das große Frundsbergfest beflügelt die Partnerschaft (11.07.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Das-grosse-Frundsbergfest-beflugelt-die-Partnerschaft-id51610201.html>> (16.01.2019).
- Abb. 12: Einer der Hauptmänner steht in einem erhöhten Lager vor den Landsknechten. Quelle: Lenuweit, Andreas: Tausende beim Frundsbergfest in Mindelheim (30.06.2018), <<https://www.augsburger-allgemeine.de/mindelheim/Tausende-beim-Frundsbergfest-in-Mindelheim-id51514601.html>> (16.01.2019).
- Abb. 13: Am Abend feiern die Beteiligten des Frundsbergfestes in ihren Lagern. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 102.
- Abb. 14: Die Lager sind in der Regel durch einen Zaun oder Ähnliches von den Laufwegen abgegrenzt. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 60.
- Abb. 15: Landsknechte beim Durchschreiten des ‚Oberen Tors‘ anlässlich des Umzugs des Frundsbergfestes. Quelle: Archiv Frundsberg Festring e.V., 2015.



- Abb. 16: Die Aktiven zeigen starke Emotionen bei ihren Darstellungen. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 142.
- Abb. 17: Bei der Schlacht von Peutelstein wird mit verschiedenen Mitteln wie Pyrotechnik versucht, eine Kriegsstimmung zu erzeugen. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 132.
- Abb. 18: Die körperliche Anstrengung ist für die Beteiligten insbesondere bei der Schlacht von Peutelstein fühlbar. Quelle: Verlag Hans Högel KG (Hg.): Frundsbergfest (Bildband). Mindelheim 2015, S. 134.

## Heiratsrituale der römischen Antike – reine Frauensache?

Die Rolle der Frau im Prozess der Partnerwahl und Eheschließung

von Marie-Claire Timmermann

Der Gründungsmythos Roms erzählt nicht nur die Geschichte der Errichtung einer jungen Stadt unter dem Stadtgründer Romulus, sondern ist zudem auch ein Narrativ von gesellschaftlichem Status, Konflikt, Heirat und Friede. Die junge Stadt Rom nahm unmittelbar nach ihrer Gründung 753 v. Chr. eine Vielzahl von BewohnernInnen und Flüchtigen aus dem Umland auf, die ihre neue Bevölkerung bilden sollten. Was dem Volk allerdings laut des von Titus Livius beschriebenen Mythos fehlte waren Frauen, um Nachwuchs zu gebären und somit das Volk zukünftig wachsen zu lassen. Zu diesem Zweck lud Romulus die BewohnerInnen der benachbarten Städte zu einem Spektakel von Spiel und Theater ein, bei welchem die jungen Frauen der geladenen BesucherInnen gezielt eingefangen und geraubt wurden. Dieser sogenannte ‚Raub der Sabinerinnen‘ resultierte im Krieg der Sabiner gegen die Stadt Rom. Romulus reagierte hierauf mit dem Entschluss, den geraubten Frauen den legalen Status einer Ehefrau und einer ehrenhaften, römischen Matrone zuzusprechen. Die nun römischen Frauen akzeptierten ihre Position und am Schluss der Erzählung waren es jene Ehefrauen, die sich auf dem Schlachtfeld zwischen Sabiner und Römer, also zwischen ihre Väter und Ehemänner stellten, und den Konflikt somit beendeten. Livius beschreibt, wie aus diesem traurigen Krieg heraus der gewonnene Frieden die Sabinerinnen ihren Männern und Vätern, und vor allem Romulus selbst, noch teurer machte. Folglich wurde ein Friedensvertrag aufgesetzt. Somit sicherten die Hochzeiten der Sabinerinnen mit den römischen Männern, dieser Erzählung zufolge, nicht nur den Fortbestand des römischen Volkes, sondern bildeten vor allem die Grundlage des Friedens.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Roberts, Canon: Titus Livius. *Ad Urbe Condita I* (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0151%3Abook%3D1%3Achapter%3D9>> (12.03.2019).

Dieses erste römische Hochzeitsnarrativ wird von Livius, ganz im Sinne des moralisch-augusteisch geprägten 1. Jhs.<sup>2</sup>, auf eine äußerst pathetische Art und Weise gezeichnet. Trotz alledem ist der Mythos eine passende Repräsentation der allgemein vorherrschenden Heiratsmoral des römischen Reiches, denn er bietet einen Einblick in die wichtigsten Funktionen der römischen Eheschließung: das Kinderkriegen und die politische Vernetzung.

Die Heirat im antiken Rom war eine Institution, welche im Herzen des ökonomischen, kulturellen und sozialen Lebens lag.<sup>3</sup> Mehr als eine Vereinigung zweier Menschen war die Heirat vor allem ein Indiz für sozialen Status. Werden die patriarchalischen Grundstrukturen betrachtet, welche die römische Gesellschaft zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz aufwies, so scheint der Gedanke nicht abwegig, dass auch der Prozess der PartnerInnenwahl, bis hin zur Heirat wahrscheinlich stark von männlicher Seite dominiert wurde.

Auf Grund dessen wird im Folgenden der Blick von dem omnipräsenten römischen Patriarchat abgewandt, um eine weibliche Perspektive einzunehmen. Im Zentrum steht dabei die Frage, inwiefern Frauen den Prozess einer Heirat, sei es ihre eigene oder jene ihrer Verwandtschaft, mitbestimmen konnten und welche Rolle sie dabei einnehmen durften, oder auch sollten. Anhand eines weiten Quellspektrums aus Textfragmenten antiker Autoren und archäologischem Fundmaterial soll analysiert werden, ob die Position der Frau im Verlauf der Eheschließung eine aktive oder passive darstellt. Eingebettet wird diese Leitfrage in eine detaillierte Übersichtsdarstellung des Gesamtprozesses von PartnerInnenwahl über Verlobung bis hin zur Hochzeit.<sup>4</sup> Hierbei wird vor allem die Rolle der Frau in römischen Hochzeitsriten

---

<sup>2</sup> Während der augusteischen Herrschaftszeit wurde die Relevanz von Partnerschaft, Heirat und Familie in unvergleichbarer Art und Weise betont und durch entsprechende Gesetze untermauert. Dies wurde von den Autoren des ersten Jahrhunderts in entsprechender Art und Weise wiedergegeben. Hierzu: Mustakallio, Katariina: *Creating Roman Identity: Exemplary Marriages. Roman Model Marriages in the Sacral and Historical Sphere*, in: Larsson Lovén, Lena / Strömberg, Agneta (Hg.): *Ancient Marriage in Myth and Reality*. Cambridge 2010.

<sup>3</sup> Mustakallio, 2010, S. 12.

<sup>4</sup> Auf eine zeitliche Einschränkung innerhalb des römischen Reiches, welches von 753 v. Chr. bis 476 n. Chr. bestand, wird im Rahmen der vorgestellten Heiratsstrukturen weitestgehend verzichtet. Sind Begebenheiten jedoch ausschließlich repräsentativ für eine explizite Herrschaftsperiode, so werden diese spezifisch als solche gekennzeichnet.

und Bräuchen untersucht. Auf Basis des verwendeten Quellenmaterials kann jedoch lediglich ein Einblick in die Verhältnisse der römischen Eliten gegeben werden, da über die Gegebenheiten in den übrigen Schichten der römischen Gesellschaft wenig bis keine schriftliche Dokumentation vorliegt. Auch muss beachtet werden, dass die antiken Textausschnitte lediglich einen zeitgenössischen Einblick aus einer männlichen Perspektive bieten können, da keine Schriften weiblicher Autorinnen überliefert sind. Somit sind die gezeichneten Abläufe, Bilder und Rituale ausschließlich Schilderungen männlicher Schöpfung. Die beschriebenen Rituale sind jene, die sich anhand antiker Textquellen über eine große Zeitspanne belegen lassen und somit wohl im allgemeinen Gebrauch fest etabliert waren.

## PartnerInnenwahl

Der erste Schritt auf dem Weg zur Eheschließung war die Suche nach einem geeigneten Partner oder einer geeigneten Partnerin. Die PartnerInnenwahl war im römischen Kultursinn weniger an den Wunsch nach einer Heirat aus Liebe gebunden. Vielmehr war sie an einen strengen Moral- und Sittenkodex geknüpft, den es zu beachten galt. Im Folgenden richtet sich der Blick auf die damalige Motivation für eine PartnerInnensuche und deren Rahmenbedingungen. In direkter Verbindung hierzu steht das Idealbild der römischen Frau und die Frage, was genau eine ‚perfekte‘ römische Ehefrau charakterisiert.

### Motivation

Die entscheidenden Beweggründe zur Heirat waren tief im römischen Kulturbewusstsein verwurzelt. Wie bereits im römischen Gründungsmythos vermerkt, war die grundlegende Hauptmotivation zur Wahl der geeigneten Partnerin der erfolgreiche Fortbestand des römischen Volkes und die Weitergabe des eigenen Namens sowie des Familienbesitzes an legitime Nachkommen. Dieser moralische Druck zum Erhalt der römischen Nation wurde unter verschiedenen Herrschern, vorzugsweise unter Augustus, durch Änderungen im Heiratsrecht untermauert. Zudem waren Ehegelübde nicht selten ein Werkzeug der Eliten, um die kompetitive

Oberschicht zu vernetzen oder um politischen Vorhaben den Weg zu bereiten.<sup>5</sup> Der Grundgedanke war demnach, dass ein Mann eine Frau zur Ehefrau nahm, damit ihm diese Nachkommen gebären konnte. Bei dieser Annahme ist jedoch ausdrücklich zu betonen, dass die Schriften lateinischer Autoren lediglich die männliche Perspektive darstellen. Während einer römischen Frau die Zeugung von Kindern als Hauptaufgabe zugesprochen wurde, wurde die Funktion ihres männlichen Partners nicht schriftlich fixiert.<sup>6</sup> Seine Aufgabenbereiche und Verpflichtungen als zukünftiger Ehemann wurden nicht näher definiert. Somit lässt sich an diesem Punkt noch nicht klar erörtern, ob die weibliche Motivation zur Wahl eines geeigneten Partners, entsprechend dem augusteischen Pathos des ersten Jahrhunderts, ganz dem patriotischen Willen der Kinderzeugung gleichkam. Da keine textlichen Überlieferungen der weiblichen Perspektive vorliegen, lässt sich diese Frage nicht beantworten. Aus solchen Überlieferungen scheint jedoch eindeutig hervorzugehen, dass das Wohl der Familie und das des Volkes dem Eigenwohl vorangestellt wurde. Somit war die Motivation zur Wahl eines/einer geeigneten Ehepartners/Ehepartnerin zumindest keine rein subjektive Angelegenheit, sondern eine, die die Interessen vieler Beteiligten bündelte.

### Vorgehen und Beteiligte

In der Regel waren Hochzeiten in der Oberschicht des römischen Reiches arrangiert. So war es grundlegend der älteste Mann des Haushaltes, der Paterfamilias, der die Initiative zur PartnerInnensuche für seinen Sohn oder seine Tochter ergriff, indem er das männliche Familienoberhaupt der potentiellen Braut oder des Bräutigams kontaktierte.<sup>7</sup> Dies untersagte jedoch nicht, dass auch ein alleinstehender junger Mann den ersten Impuls für ein mögliches Interesse an einer Frau kundgeben konnte, allerdings geschah dies nur unter strikter Berücksichtigung der Wünsche des Vaters.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Evans Grubbs, Judith: *Law and Family in late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation.* Oxford 2000, S. 140.

<sup>6</sup> Treggiari, Susan: *Roman Marriage – Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian.* Oxford 1991, S. 8.

<sup>7</sup> Treggiari, 1991, S. 124.

Diese Art der Handhabung schloss allerdings die Frauen eines römischen Haushaltes nicht zwangsläufig aus. Obwohl es einer Tochter untersagt war, den Wünschen ihres Vaters zu widersprechen, war es überwiegend das weibliche Oberhaupt des Haushaltes, die *Matrone*, welche bei den Vorstellungen des geeigneten Partners für die Tochter zu Rate gezogen wurde.<sup>9</sup> Livius berichtet in einer Erzählung zur Heirat von Tiberius Gracchus und Cornelia, wie die Aufgabe der Kontaktvermittlung eigentlich dem Mann zukommen sollte. Jedoch zeigt dieses Beispiel inhaltlich auch, dass es zu sichtlich starken Unstimmigkeiten zwischen dem *Paterfamilias* und der *Matrone* führen konnte, sofern diese als Mutter der zukünftigen Braut nicht direkt bei der Vermittlung ihrer Tochter beteiligt war.<sup>10</sup> Ob eine große Missgunst der *Matrone* jedoch tatsächlich etwas an einem bereits geschlossenen Verlöbnis ändern konnte, bleibt hier offen.

Obwohl junge Frauen im heiratsfähigen Alter dazu angehalten wurden, nicht selbst in einer zu direkten Art und Weise zu handeln, so mussten sie doch dazu motiviert worden sein, die Heirat als ihren persönlichen Lebens- und einzigen Karriereweg wahrzunehmen. Somit bestand wohl aus der Perspektive einer zukünftigen Braut zwangsläufig ein starkes Interesse an der Suche ihres potentiellen Partners. Daher ist es wahrscheinlich, dass Töchtern unter geeigneter Aufsicht ein gewisses Maß an Kontakt mit einer engen Auswahl von möglichen Partnern gewährt wurde. Hiermit konnten ihre Eindrücke dann in eine gewinnbringende Richtung gelenkt werden. Auch bereits verheiratete Schwestern, Tanten und befreundete *Matronen* konnten bei der letztendlichen Wahl des Partners wohl beiwohnen und vermittelnd mitwirken. Somit wurde der zu Verlobenden ein gewisses, wenn auch minimales, Mitspracherecht zuteil. Das letzte Wort über ein Gelingen oder Scheitern des Verlöbnisses stand jedoch schlussendlich dem *Paterfamilias* zu. Im besonderen Falle konnte auch eine verwitwete Mutter ihrem Sohn eine geeignete Ehefrau suchen. Sie wurde dann auch gezielt von anderen *Matronen* angesprochen, um Heiratspläne zu diskutieren. Grundsätzlich lässt sich festhalten: Wenn möglich, interagierten bei der PartnerInnenvermittlung im römischen Reich stets Frauen mit Frauen, und Männer mit Männern.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Baldson, Dacre: *Die Frau in der römischen Antike*. München 1992, S. 193.

<sup>9</sup> Baldson, 1992, S. 193.

<sup>10</sup> Roberts, Canon: Titus Livius. *Römische Geschichte* 38 (o. D.), <<http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/livy/Livy38.html>> (12.03.2019), 38.57.6–8.

## Der perfekte Partner – die perfekte Partnerin. Do's and Dont's

Was charakterisierte die ideale Partnerin oder den idealen Partner im antiken Rom? Eindeutig nachweisbar ist, dass auf moralischer Ebene einige Faktoren existierten, die gesellschaftlich verpönt waren oder die Wahl zum/r EhepartnerIn gar rechtlich untersagten. So mussten vor der Heirat Braut und Bräutigam die Geschlechtsreife erreicht haben, was einem Alter von zwölf bis vierzehn Jahren entsprach.<sup>12</sup> Zudem galt die Wahl eines/r Partners/Partnerin innerhalb naher Verwandtschaft als Verbrechen und wurde zunächst mit dem Tod, später mit Deportation bestraft.<sup>13</sup> Auch war die Wahl eines/r standesfremden Partners/Partnerin nicht akzeptiert.<sup>14</sup>

Blicken wir jedoch auf die positiven Eigenschaften, die ein/e potenzielle/r Ehepartner/in idealerweise besitzen sollte, so ermöglicht uns Theophrastus, in seinem nun verlorenen Werk ‚De Nuptiis‘ aus dem dritten Jahrhundert vor Christus, einen äußerst aufschlussreichen Einblick in die Thematik. Im Folgenden wird stets das lateinische Originalzitat, gefolgt von einer englischen oder deutschen Übersetzung angeführt. Dem Textauszug vorangegangen ist die Frage, ob ein weiser Mann denn überhaupt heiraten würde:<sup>15</sup>

*Cum definisset, si pulcra esset, si bene morata, si honestis parentinbus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem inire aliquando matrimonium, statim intulit: Haec autem rario in nuptiis universa concordant.*<sup>16</sup>

*And after laying down the conditions that the wife must be fair, of good character and honest parentage, the husband in good health and of ample means, and after saying that under these circumstances a wise man sometimes enters the state of matrimony, he immediately proceeds thus: But all these conditions are seldom satisfied in a marriage.*<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> Treggiari, 1991, S. 134.

<sup>12</sup> Baldson, 1992, S. 193.

<sup>13</sup> Die Definition von ‚Incestum‘ ist stark abhängig vom regierenden Kaiser und wird im Verlauf der römischen Antike regelmäßig geändert.

<sup>14</sup> Baldson, 1992, S. 195.

<sup>15</sup> Inhalt aus Theophrastus ‚Liber aureolus de Nuptiis‘ erhalten und rezipiert von Jerome im 4. Jh. n. Chr. im Werk ‚Adversus Iovinianum‘.

<sup>16</sup> Jerome, Saint: Adversus Iovinianum (o. D.) <http://clt.brepolis.net/lltadfg/pages/TextSearch.aspx?key=PHIER0610> (12.03.2019).

<sup>17</sup> Fremantle, William Henry: Jerome. Adversus Iovinianum, (o. D.), <[http://www.documenta-catholicaomnia.eu/03d/1819-1893,\\_Schaff,\\_Philip,\\_3\\_Vol\\_06\\_Jerome,\\_EN.pdf](http://www.documenta-catholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_3_Vol_06_Jerome,_EN.pdf)> (12.03.2019), S. 616.

In diesem Auszug werden einer guten Ehefrau demnach drei wichtige Charaktereigenschaften zugeordnet: ein schönes Äußeres, ein guter Charakter und ein ehrliches Elternhaus. Auch Isidore von Sevilla verfasste im 7. Jh. nach Christus eine Auflistung, in der er einer römischen Ehefrau ebendiese drei wichtigen Charaktereigenschaften zuordnet. Zusätzlich zu Theophrastus Schrift ordnet er dem ‚idealen‘ Ehemann die Eigenschaften Männlichkeit, eine gute Familie, gutes Aussehen und Eloquenz zu.<sup>18</sup>

*Apud veteres in eligendis maritis quatuor ista spectabantur, virtus, genus, pulchritude, oratio; in feminis tria: si generosa, si bene morata esset, si pulchra. Nunc autem non genus ac mores, sed magis divitiae in uxoribus placent; nec quaritur quam sit femina pudica, sed potius quam formosa.*<sup>19</sup>

Frei übersetzt heißt dies: In den alten Tagen wurden vier Qualifikationen in Betracht gezogen, um Ehemänner auszuwählen: Männlichkeit, Familie, Aussehen, Sprache: bei der Wahl der Frauen, drei: ob sie wohlgeboren war, von gutem Charakter und ob sie schön war. Aber heute ist es nicht die Familie und der Charakter, sondern eher der Reichtum, der uns an einer Ehefrau gefällt, und keiner fragt mehr wie tugendhaft eine Frau ist, eher wie schön sie ist.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass die Kriterien, welche eine/n gut geeignete/n Partner/in zur Ehe ausmachen, zwar für beide Seiten klar formuliert wurden, aber so allgemein gehalten sind, dass sie denen der heutigen Zeit nicht unähnlich scheinen. Die Familie und eine gute Abstammung nehmen jedoch unbestreitbar einen signifikanten Stellenwert im Idealbild einer römischen Frau oder eines römischen Mannes ein. Was genau wünschenswerte Attribute, wie einen guten Charakter oder ausreichenden Reichtum ausmachen, bleibt allerdings offen und wird nicht näher definiert.

---

<sup>18</sup> Isidore schreibt als christlicher Autor des 7. Jhs. zwar sicherlich nicht als Kind der römischen Zeit, jedoch bezieht sich sein Werk direkt auf diverse Schriften und Autoren des antiken Roms und bietet daher eine gute Vergleichsbasis.

<sup>19</sup> De Migne, Jaques Paul: Patrologie Latina II. De ecclesiasticis officiis, de coniugatis (o. D.), <<https://archive.org/details/patrologiae83unknuoft/page/n411/mode/2up/>> (12.02.2019), S. 812.



Die Erwartung von Zuneigung oder Liebe zum/zur PartnerIn wird weder an den Ehemann noch an die Ehefrau gestellt – oder zumindest war dies nicht der Verschriftlichung wert. Ideal scheint zu sein, was die Familien beider EhepartnerInnen auf materieller und sozialer Ebene glücklich stimmt. Erfüllten die beiden EhepartnerInnen die rechtlich-moralischen Voraussetzungen und stimmte der Paterfamilias beider Seiten dem Verlöbnis zu, so erhielten die EhepartnerInnen ‚conubium‘. Dies bezeichnet die rechtliche Voraussetzung zur Heirat. Die ideale Partnerschaft als Vorstufe zur Verlobung definierte sich im römischen Kulturkontext also durch die Harmonie zwischen den EhepartnernInnen und deren Familien, der sogenannten ‚concordia‘.<sup>20</sup> Ein ‚digna condicio‘, eine würdige Partnerschaft, stellte das übergeordnete Ziel der PartnerInnensuche dar.<sup>21</sup>

### Der Aspekt der Zuneigung

Für eine junge römische Frau war die Wahl des richtigen Partners die einzige soziale Aufstiegsmöglichkeit und muss daher von großer Bedeutung gewesen sein.<sup>22</sup> Wohl auch aus diesem Grund steht die Thematik der Liebe etwas außerhalb des bereits dargestellten, schriftlich dokumentierten Erwartungshorizontes, und offenkundig weit hinter einer guten Abstammung und materiellem Reichtum. Die Admiration und die Zuneigung zum/zur PartnerIn finden jedoch im mythologischen Kontext und in den entsprechenden Theaterstücken ihren Platz. Hier ist es oftmals die schöne junge Frau, welche umgarnt wird und deren Herz ein junger Anwärter zu erobern versucht. Diese Ausgangssituation mag zwar im Blick auf die überwiegend passive Rolle der zukünftigen Braut im PartnerInnenwahlprozess deckungsgleich sein, liefert aber ansonsten wenig Anhaltspunkte für die Rekonstruktion wahrer Begebenheiten. Prinzipiell war eine Partnerschaft aus gegenseitiger Zuneigung auch

---

<sup>20</sup> Jeppesen-Wigelsworth, Alison: The Roman Household. In: Gibbs, Matthew/Nikolic, Milo/Ripat, Nicole (Hg.): Themes in Roman Society and Culture: An Introduction to Ancient Rome. Oxford 2013, S. 98–101.

<sup>21</sup> Treggiari, 1991, S. 84.

<sup>22</sup> Für ein Beispiel von sozialem Aufstieg durch Heirat vgl. Seneca d.Ä.: *Controversiae*, 1.6.9: Die Tochter eines Piraten heiratet einen Gefangenen von äußerst guter Abstammung und lebt dann wohlhabend mit ihm in seinem Haushalt. Für eine Frau dieses niedrigen Standes wäre ein anderweitiger sozialer Aufstieg nicht möglich gewesen.

in der römischen Kultur natürlich möglich und ist anhand literarischer Überlieferungen in exemplarischen Fällen wichtiger Persönlichkeiten auch belegt. Scheinbar hatte die Zuneigung jedoch neben den sonstigen, sehr pragmatischen Gründen einen niedrigeren Stellenwert und war eher ein willkommener Zusatz, als eine Voraussetzung. Den patriarchalischen Strukturen wird trotz aller Zuneigung Vorrang geboten. Die erste Instanz auf dem Weg zum Erobern der zukünftigen Coniunx<sup>23</sup>, war wohl, unabhängig davon, ob sich die zukünftigen Eheleute liebten, in erster Linie das Überzeugen des Paterfamilias.

## Die Verlobung

Nach der ersten Hürde, der Wahl des/r passenden Partners/Partnerin, folgten weitere Schritte, die zwar kein rechtlich verpflichtender Bestandteil der legalen Eheschließung waren, aber zum gesellschaftlich erwarteten Prozedere gehörten. Servius definierte im vierten Jahrhundert nach Christus vier Stufen, die auf dem Weg von der PartnerInnenwahl bis zur Heirat eingehalten werden müssen: *Hic ordo est, conciliata primo, dein conventa, dein pacta, dein sponsa.*<sup>24</sup>

Zuerst das Vermitteln, dann das Zusammenkommen, danach das Verhandeln, darauf das Versprechen, beziehungsweise die Braut.<sup>25</sup> Spätestens die dritte Stufe wird vermutlich die Verlobung bezeichnen. Dieser Textauszug bietet zum einen inhaltlich einen durchaus interessanten Einblick, und ermöglicht zum anderen einen Blick auf eine sprachliche Ebene, die wertvolle Rückschlüsse auf die gestellte Forschungsfrage geben kann.

Die Althistorikerin Susan Treggiari argumentiert in ihrem Werk über römische Hochzeiten, dass die grammatikalische Formulierung innerhalb dieses Zitates eindeutig aufzeigt, inwiefern die Frau unweigerlich das Objekt des Versprechens, beziehungsweise der Verhandlungen zwischen ihren Eltern und ihrem zukünftigen

---

<sup>23</sup> Coniunx (lat.) = Die Braut

<sup>24</sup> Thilos, Georgius: Maurus Servius Honoratus. Commentarius in Vergilii Aeneida (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D10%3Acommline%3D722>> (28.02.2019), 10.722.

<sup>25</sup> Freie Übersetzung: ‚Sponsa‘ als Partizip Perfekt Passiv entspricht ‚versprechen‘, als Nomen dem Wort ‚Braut‘.

Ehemannes war.<sup>26</sup> Hier zeigt sich nicht nur eine starke Passivität der zu Verlobenden, sondern es wird auch eine gewisse Handlungsunfähigkeit ihrerseits impliziert. Die Historikerin Karen K. Hersch diskutiert zudem, ob hier ersichtlich wird, dass der Ursprung der römischen Verlobungsbräuche nicht tatsächlich im käuflichen Erwerb der Braut seitens des Bräutigams liegt, und dies im Sprachhabitus reflektiert wird.<sup>27</sup>

Stimmten die Beteiligten in ihren Verhandlungen überein und war die Verlobung offiziell, so wurde dies mit dem mündlichen Vertrag in Form der Worte: „Spondesne?“ „Spondeo.“<sup>28</sup> bestätigt. Dies bedeutet frei übersetzt: „Versprichst du?“ „Ich verspreche.“ Ausschlaggebender Faktor war hierbei die Einwilligung der Braut und des Bräutigams als Basis zur rechtlich gültigen Heirat.<sup>29</sup> Abgesehen hiervon unterlag die Verlobung keinen rechtlichen Einschränkungen und hatte auch keine nennenswerte rechtliche Notwendigkeit.<sup>30</sup> Dennoch bot sie bereits im antiken Rom durchaus einen Anlass für Festivitäten.

Die römische Etikette setzte voraus, dass Familie und Freunde von dem Verlöbnis in Kenntnis gesetzt wurden, damit sie den frisch Verlobten Glückwünsche entgegenbringen konnten.<sup>31</sup> Hiervon berichten uns heute Überreste von Korrespondenzen zwischen den Vätern der zu Vermählenden.<sup>32</sup> Im weiteren Verlauf war es zumindest in der Oberschicht etabliert und wurde auch erwartet, dass eine Verlobungsfeier stattfand. In der Regel wurde diese Feier vom Vater der Braut veranstaltet. Der Bräutigam war hierbei der Ehrengast, wobei seine Anwesenheit prinzipiell nicht vorausgesetzt war.<sup>33</sup> So beschreibt Ulpian, dass es wohl völlig akzeptabel war, wenn

---

<sup>26</sup> Treggiari, 1991, S. 139. Treggiari ordnet anhand der weiblichen Endung des Partizip Perfekt Passiv ‚Pacta‘, dem Zitat eine klare inhaltliche Bedeutung zu, die die Frau in die passive Rolle inmitten der Verhandlung stellt.

<sup>27</sup> Hersch, Karen K.: *The roman wedding, ritual and meaning in antiquity*. Cambridge 2010, S. 39.

<sup>28</sup> Hersch, 2010, S. 39.

<sup>29</sup> Treggiari, 1991, S. 146.

<sup>30</sup> Hersch, 2010, S. 39.

<sup>31</sup> Treggiari, 1991, S. 147.

<sup>32</sup> Shuckburgh, Evelyn: *Cicero. Epistulae Ad Familiares*, 8.13.1 (o. D.), <[\(http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=PerseusLatinTexts&getid=1&query=Cic.%20Fam.%208.13\)](http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=PerseusLatinTexts&getid=1&query=Cic.%20Fam.%208.13)> (28.02.2019).

<sup>33</sup> Treggiari, 1991, S. 148.

der Bräutigam nicht zu seiner eigenen Verlobungsfeier und der damit verbundenen Bestätigung des Verlöbnisses erschien.<sup>34</sup> Die offizielle Anerkennung des Verlöbnisses erfolgte dann in Form eines Botschafters oder eines Briefes.<sup>35</sup> Für die geladenen Gäste war die Verlobungsfeier jedoch eine gesellschaftliche Verpflichtung und es war von hoher Bedeutung dieser Veranstaltung beizuwohnen.<sup>36</sup> So ist beispielsweise überliefert, dass selbst Augustus kurz vor seinem Tode solche Einladungen annahm und ihnen Folge leistete.<sup>37</sup>

In welchem Umfang es zwischen Braut und Bräutigam üblich war zum Anlass der Verlobung Geschenke auszutauschen, ist maßgeblich von der betrachteten Epoche abhängig. In der klassisch-römischen Periode waren Verlobungsgeschenke zwar üblich, aber noch von recht geringer Wertigkeit. Dies hatte den Grund, dass bei einer Auflösung der Verlobung, was ohne rechtliche Konsequenzen zu jeder Zeit möglich war, das Geschenk somit nicht zurückgezahlt werden musste. Im späteren Verlauf der römischen Antike war das ‚donatio ante nuptias‘, das Geschenk vor der Heirat, bewusst von hohem Wert. Während die Braut ihre Mitgift mit in die Ehe brachte, wurde vom Bräutigam und dessen Familie ein Betrag oder Sachgegenstände von gleichem, oder höherem Wert erwartet. Der gemeinsame Wert wurde nach der Hochzeit vom Ehemann verwaltet. Im Falle eines frühen Versterbens des Mannes würde dieser nun erhöhte Mitgiftbetrag der Braut zufallen und ihr somit eine bessere finanzielle Absicherung gewähren.<sup>38</sup> Dieser Brauch wurde in der Spätantike unter Kaiser Constantine zum Gesetz erlassen.<sup>39</sup>

Ein in der Forschungsdebatte weitgehend wenig betrachtetes Thema ist die Übergabe des Verlobungsringes. Aus der klassischen Periode sind explizit nur zwei

---

<sup>34</sup> Scott, Samuel P.: Ulpian. Digesta (o. D.) <[https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/D23\\_Scott.htm#I](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/D23_Scott.htm#I)> (28.02.2019), 23.1.18.

<sup>35</sup> Treggiari, 1991, S. 146.

<sup>36</sup> Treggiari, 1991, S. 148.

<sup>37</sup> Baldson, 1992, S. 199.

<sup>38</sup> Baldson, 1992, S. 198.

<sup>39</sup> Pharr, Clyde: The Theodosian Code and Novels and the Sirmundian Constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography, Princeton 1952, S. 65. Der Rechtstext ist in der Sammlung ‚Codex Theodosianus‘ aus dem 5. Jh. nach Christus enthalten.

Textquellen bekannt, die das Ritual eindeutig kennzeichnen und benennen.<sup>40</sup> Plinius der Ältere beschreibt, dass ein zukünftiger Ehemann seiner Verlobten einen eisernen Ring schenkt.<sup>41</sup> Tertullian hingegen spricht von einem Goldring für die Verlobte, mit welchem der Bräutigam den Finger der Braut verpfändet.<sup>42</sup> Aus archäologischer Perspektive ist eine Zweckzuordnung für ein spezifisches Schmuckstück grundlegend recht schwierig und interpretatorisch meist offen gehalten. Zwar werden vor allem Ringe mit Namensgravuren durchaus als Verlobungs- oder Eheringe interpretiert, jedoch ist hier die Abgrenzung von Verlobungsringen und Eheringen wohl schwer zu definieren. Eine weitere Ringsymbolik, welche oft einem ehelichen Kontext zugeordnet wird, ist jene zweier verschränkter Hände. Dieses Motiv ist auf einer Vielzahl archäologischer Funde aus verschiedensten Gebieten des römischen Reiches abgebildet. Abbildung 1 zeigt einen Ring ebendieser Art, mit dem sogenannten Symbol des ‚dextrarum iunctio‘, frei übersetzt die ‚Verbindung der rechten Hände‘. Dies wird zum einen als Symbol der Verbundenheit der EhepartnerInnen interpretiert, welche sich bei der Hochzeitszeremonie die Hände reichen. Zum anderen kann dies aber möglicherweise auch den Abschluss des Ehevertrages zwischen dem Vater der Braut und deren Ehemann darstellen. Dies würde der Eheform ‚cum manu‘ entsprechen, welche im Folgenden noch näher erläutert wird. Ob es sich bei den genannten Ringfunden um Verlobungsringe, Eheringe oder Schmuckobjekte mit wirtschaftlichem Wert innerhalb des ehelichen Vertragsabschlusses handelt, bleibt offen.

---

<sup>40</sup> Treggiari, 1991, S. 148.

<sup>41</sup> Rackham, Harris: Plinius der Ältere. *Naturalis Historia* 33 (o. D.), <<https://archive.org/stream/naturalhistory09plinuoft#page/n1/mode/2up>> (12.02.2019), S. 11.

<sup>42</sup> Kellner, Heinrich: Tertullian. *Apologetikum* (o. D.), <[http://www.tertullian.org/articles/kempton\\_bkv/bkv24\\_08\\_apologeticum.htm#C6](http://www.tertullian.org/articles/kempton_bkv/bkv24_08_apologeticum.htm#C6)> (12.02.2019), 38.



Abb. 1: Goldring mit ‚dextrarum iunctio‘ Symbolik aus dem 3. Jh. n. Chr.

Quelle: Metropolitan Museum of Art, New York:

<<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/712072>> (25.03.2020).

Generell ist es durchaus bekannt, dass Ringe im römischen Reich neben ihrer schmückenden Funktion oftmals eine gezielte symbolische Bedeutung innehatten.<sup>43</sup> So trug der höchste Priester des Jupiters, der Flamen Dialis, beispielsweise einen Ring als symbolische Bindung an seine religiösen Pflichten.<sup>44</sup> Somit ist es nicht abwegig, den Ring im römischen, kulturellen Kontext als Symbol der Bindung und Verbundenheit zu interpretieren.<sup>45</sup> Auch Ovid beschreibt in einem seiner Liebesgedichte den Ring als Zeichen seiner Loyalität zu seiner Geliebten.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Herrsch, 2010, S. 42.

<sup>44</sup> Vanggaard, Jens H.: *The flamen: A study in the history and sociology of roman religion*. Copenhagen 1988, S. 88.

<sup>45</sup> Herrsch, 2010, S. 43.

<sup>46</sup> York University (Hg.): *Ovid. Amores II* (o. D.), <[http://www.yorku.ca/pswarney/Texts/amores-2.htm#\\_Toc520535834](http://www.yorku.ca/pswarney/Texts/amores-2.htm#_Toc520535834)> (12.02.2019), 15.

Zudem war es aber auch üblich, Ringe in wirtschaftlichen Transaktionen als Anzahlung oder Kaution zu nutzen. Dies würde den Ansatz stützen, dass die Übergabe der Braut vom Vater an den Bräutigam in einer weiteren Perspektive tatsächlich einer Art wirtschaftlichen Handel glich, der die Braut in einer durchwegs passiven Rolle in das Zentrum der Verhandlung stellte.<sup>47</sup> Diese These wird durch die bereits genannte Referenz Tertullians über die Verpfändung des Fingers einer Braut gestützt. Auch ist auffällig, dass in den genannten Textpassagen lediglich die Frau einen Verlobungsring trägt, der Mann hingegen nicht. Dies widerspricht in Teilen dem symbolischen Prinzip der Verbundenheit.

Festzuhalten ist, dass nicht klar beantwortet werden kann, ob das Ritual der Ringübergabe zur Verlobung fest etabliert war. Es darf jedoch auch nicht vernachlässigt werden, dass Bräuche durch Subjektivität und von persönlichen Vorlieben geprägt sein können, und die Frage der Verbreitung daher nicht zwangsläufig geklärt werden muss. Ob es sich hierbei nun um eine Liebesbekundung, ein Prestige Gut oder um einen besitzanzeigenden Gegenstand handelt, entspricht in erster Linie wohl der Interpretation des verlobten Paares und deren Vormündern.<sup>48</sup>

Ebenso wie für den Verlobungsring gibt es auch für den Kuss als Teil der Verlobungsfeier wenige textliche Hinweise.<sup>49</sup> Lediglich Tertullian spricht in seinem Text ‚Über die Verschleierung der Jungfrauen‘ um 211 nach Christus von einem Kuss und dem Reichen der rechten Hand als Zeichen der Verlobung und der Vereinigung von Mann und Frau.<sup>50</sup> Andere Autoren vor und nach dieser Zeit schienen sich wenig für dieses Ritual zu interessieren oder es zumindest nicht für berichtenswert zu erachten.<sup>51</sup> Erst zur Zeit Kaisers Constantins existiert in einer Nebenbemerkung zur Rückgabe der Verlobungsgeschenke beim Versterben der Verlobten eine schriftliche Dokumentation, in der ein offizielles Verlöbnis wohl mit einem Kuss bestätigt

---

<sup>47</sup> Hersch, 2010, S. 42.

<sup>48</sup> Für mehr Informationen über den Brauch des römischen Verlobungsringes: Anné, Lucien: Les rites des fiancailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire. Louvain 1941.

<sup>49</sup> Treggiari, 1991, S. 149.

<sup>50</sup> Thelwall, Sydney: Tertullian. De Virginibus Velandis (o. D.), <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220.\\_Tertullianus,\\_De\\_Virginibus\\_Velandis\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220._Tertullianus,_De_Virginibus_Velandis_[Schaff],_EN.pdf)> (12.02.2019), S. 57.

<sup>51</sup> Treggiari, 1991, S. 149.

wurde.<sup>52</sup> Ob der Kuss vor gemeinsamen Freunden und Verwandten als eine offizielle Inszenierung und Bestätigung der Partnerschaft auf der Verlobungsfeier selbst ausgeführt wurde, kann anhand dieses Quellenmaterials nur bedingt belegt werden. Sicherlich gab es neben der Ringübergabe, dem Reichen der rechten Hand und dem Kuss zur Verlobung weitere Bräuche, die während eines Verlobungsfestes ihren Platz fanden. Da diese aber nicht rechtlich vorgesehen waren, ist die schriftliche Überlieferung wahrscheinlich auch aus diesem Grunde nicht sehr ergiebig.

## Die Hochzeit

Die römische Hochzeit begann auf rechtlicher Ebene mit der Zustimmung beider Parteien. Zwar wurde die Verlobung gefeiert, das ausschlaggebende ‚Event‘ war jedoch die Hochzeit, welche von Ritualen und Feierlichkeiten in großen Rahmen mit einer Vielzahl von geladenen Gästen begleitet wurde. Hierbei waren die rechtlichen, sozialen und sakralen Sphären stets eng miteinander verbunden.<sup>53</sup> Im Folgenden wird ein Überblick über den Ablauf einer römischen Hochzeitzeremonie und den dazugehörigen Bräuchen gegeben, der die starke Verschränkung dieser drei Perspektiven aufzeigt. Um hierbei die Forschungsfrage in den Fokus zu stellen, ist es unumgänglich an dieser Stelle einen kurzen Überblick über die verschiedenen rechtlich etablierten Heiratsformen in der geschichtlichen Entwicklung der römischen Rechts- und Sozialstrukturen zu geben.

### Heiratsformen

Die früheste und damit grundlegende Heiratsform der römischen Antike wird als die Heirat ‚cum manu‘ bezeichnet.<sup>54</sup> Das Wort ‚manus‘ wird aus dem Lateinischen mit dem Wort ‚Hand‘ übersetzt und beschreibt weiterführend die Autorität und Kontrolle, die ein Ehemann innerhalb dieser Eheform über seine Frau ausüben konnte. Eine Frau in diesem Eheverhältnis stand unter der legalen Vormundschaft

---

<sup>52</sup> Anné, Lucien: *Les rites des fiancailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*. Louvain 1941, S. 68.

<sup>53</sup> Treggiari, 1991, S. 161.

<sup>54</sup> Jeppesen-Wigelsworth, 2013, S. 99.



ihres Ehemannes. Im Fall des Todes ihres Gatten erbte sie stellungsgleich seiner Tochter, jedoch nicht mehr von ihrer eigenen Familie. Somit ergab sich eine völlige Abhängigkeit der Frau von ihrem Ehemann. Diese Heiratsform war im Laufe der Republik immer weniger etabliert und wurde schlussendlich ab dem 2. Jh. vor Christus nur noch im sakralen Kontext, beispielsweise bei der Hochzeit des Flamen Dialis mit der Flaminica, beibehalten.<sup>55</sup>

Im weiteren Verlauf der römischen Geschichte veränderten sich die rechtlichen Ehebedingungen deutlich. Durch die Heirat ‚*sine manu*‘ erhielt die Ehefrau mehr Unabhängigkeit im Bereich der Erbschaft und der Verwaltung ihrer eigenen Finanzen und Güter. Unter dieser Eheform erbte eine Ehefrau von ihrem Vater, und verfügte selbst über ihre Mitgift, welche bei der Hochzeit seitens ihrer Familie gestellt wurde, um ihre Lebenskosten zu decken. Im Falle einer Scheidung, welche durch ihren Vater eingeleitet werden konnte, wurde die Mitgift der Familie der Braut vom Ehemann zurückgezahlt. Diese neue finanzielle Unabhängigkeit scheint zwar auf den ersten Blick einen enormen rechtlichen Fortschritt darzustellen, jedoch war der legale Vormund der Frau noch immer ihr Ehemann oder im Falle einer Scheidung ihr Vater. Der *Paterfamilias* konnte zudem jederzeit die Scheidung erzwingen, um seine Tochter an einen anderen Mann zu verheiraten.<sup>56</sup>

Obwohl also eine Entwicklungstendenz hin zur Unabhängigkeit der Frau festgestellt werden kann, bezieht sich diese in erster Linie auf die finanzielle Komponente innerhalb der Ehe. Diese Erhöhung ihrer Handlungsfreiheit stellt sie im Verlauf der Ehejahre sicherlich in eine aktivere Handlungsposition, doch erneut nur im kleinen Rahmen und unter der generellen omnipräsenten Autorität eines männlichen Vormundes.

---

<sup>55</sup> Treggiari, 1991, S. 99.

<sup>56</sup> Treggiari, 1991, S. 99.

## Die Vorbereitungen

Die Informationen über Rituale und Abläufe einer Hochzeitszeremonie sind ausschließlich von klassischen Antiquaren überliefert. Diese werden sich, wenn sie von einer Hochzeit der Oberschicht erzählen, wahrscheinlich auf die Höhepunkte des Festes beziehen. Bei der Betrachtung der Rituale muss dies berücksichtigt werden, ebenso wie der Fakt, dass nicht jede Familie im gesamten römischen Reich dieselben Rituale praktiziert haben wird.<sup>57</sup> Somit ergibt sich aus den hier verwendeten antiken Schriftquellen im Detail kein repräsentatives Bild für alle römischen Hochzeiten, sicherlich jedoch aber für die Grundzüge und die wichtigsten Hauptmerkmale der Feierlichkeiten, welche inhaltlich in mehreren Texten deckungsgleich überliefert sind.

## Planung und Dekor

In der Regel begann die Hochzeitsfeier im Haus der Familie der Braut.<sup>58</sup> Der Tag der Feier musste hierfür akribisch ausgewählt werden, da Unglückstage für Hochzeiten ein schlechtes Omen darstellten. Aus religiösen Gründen wurde beinahe der Großteil der Tage im Jahr daher für Eheschließungen vermieden. Interessanterweise existierte aber wohl kein Tag, der für eine Hochzeit als besonders glückbringend galt.<sup>59</sup> Die beliebtesten Monate für Hochzeiten waren, unter Ausschluss aller vermiedenen religiösen Feiertage und Feste, Dezember und Januar.<sup>60</sup>

Sobald ein Datum ausgewählt worden war, wurden die Gäste in das Haus der Braut eingeladen. Ähnlich der Verlobungsfeier war es eine soziale Verpflichtung bei Festen dieser Art zu erscheinen. Hierfür wurden auch gezielt Gäste von hohem gesellschaftlichem Status eingeladen, um die Feier in den Augen der Nachbarn und vor

---

<sup>57</sup> Treggiari, 1991, S. 161.

<sup>58</sup> Treggiari, 1991, S. 162.

<sup>59</sup> Hersch, 2010, S. 45.

<sup>60</sup> Jedoch ist nicht auszuschließen, dass nicht alle religiösen Feiertage für alle römischen Bürger überhaupt relevant waren. Je nach regionalen und eigenen Präferenzen im polytheistischen Religionskomplex Roms ist es wahrscheinlicher, dass diese ‚Unglückstage‘ nicht alle römischen Bürger betrafen, und die Monate Dezember und Januar grundlegend so beliebt waren, weil im landwirtschaftlichen Sinne hier wenig Arbeit bestand und so die Zeit für Feierlichkeiten bestand.

allem für die nicht geladenen Gäste populärer und spektakulärer erscheinen zu lassen.<sup>61</sup> Dies schien so etabliert zu sein, dass sogar schriftliche Überlieferungen darüber erhalten sind, wie es sich manche römische Aristokraten zur Vorliebe gemacht hatten aus Spott die Hochzeiten in schlechtem Ruf stehender Personen beizuwohnen, um sich an diesen moralisch verwerflich zu verhalten.<sup>62</sup>

Der Bräutigam wurde auf dem Weg zu seiner Hochzeitsfeier von einer Schar Verwandter und Freunde begleitet, welche gemeinsam mit ihm an Tempeln hielten, um Opfergaben darzubringen. Der Weg zum Veranstaltungsort war hierbei meist mit Fackeln versehen.<sup>63</sup> War der Bräutigam am Haus der Braut angekommen, so war der Eingangsbereich des Hauses und das Vestibül nach Catulls Beschreibung im Vorhinein bereits üppig mit Blumengirlanden und Wandbehängen geschmückt worden.<sup>64</sup>

## Die Braut

Während sich der Bräutigam auf dem Weg zum Fest befand, war es die Aufgabe der Frauen des Haushaltes sowie der ‚pronuba‘, die im modernen Sinne eine Brautjungfer war, die Braut angemessen herzurichten. Dieses ritualisierte Ankleiden und Schmücken der Braut war ein fester Bestandteil des Hochzeitsfestes.<sup>65</sup>

Die Braut trug eine aus Wolle gefertigte Tunika, eine sogenannte ‚tunica recta‘, welche auf einem speziellen, aufrecht stehenden Webstuhl gewebt wurde. Dieses Kleid wurde mit einem Gürtel, dem ‚cingulum‘, befestigt und mit einem komplizierten ‚herculean‘ Knoten gebunden, welchen der Bräutigam später aufknüpfen sollte.<sup>66</sup> An den Füßen

---

<sup>61</sup> Treggiari, 1991, S. 162.

<sup>62</sup> Dryden, John: Plutarch. Antonius (o. D.), <<http://classics.mit.edu/Plutarch/antony.html>> (12.02.2019), 9.3-4. *It is related that, drinking all night at the wedding of Hippias, the comedian, on the morning, having to harangue the people, he came forward, overcharged as he was, and vomited before them all, one of his friends holding his gown for him.*

<sup>63</sup> Treggiari, 1991, S. 163.

<sup>64</sup> Banks, Thomas: Catullus. The Wedding of Peleus and Thetis, Gedicht 64 (o. D.), <<https://diotima-doctafemina.org/translations/latin/catullus-64-the-wedding-of-peleus-and-thetis/>> (12.02.2019), 293.

<sup>65</sup> Treggiari, 1991, S. 163.

<sup>66</sup> Treggiari, 1991, S. 163. Dieser schwer zu lösende Knoten wird oftmals als eine Art Keuschheitsgürtel beschrieben. Dies scheint eine nachträglich hinzugefügte Symbolik zu sein, die sich in antiken,

trug die Braut orangene Schuhe, ‚lutei socci‘, die farblich ihrem ‚flammeum‘, dem safran-gelben oder orangenen Schleier, entsprachen.<sup>67</sup> Einige Historiker bezeichnen die Tunika Recta anhand Catulls Gedicht Nummer 61 als Kleid von weißer Farbe, dies wird allerdings in diesem Text so nicht geäußert. Ein weiterer antiker Autor, der den Ursprung dieses wohl royalen Kleidungsstückes rekonstruierte, ist Plinius der Ältere. Dieser führte das Kleid auf etruskische Traditionen zurück und schrieb hierzu:

*lanam in colu et fuso tanaquilis, quae eadem gaia caecilia vocata est, in templo sancus durasse prodente se auctor est M. Varro factamque ab ea togam regiam undulatam in aede fortunae, qua ser. tullius fuerat usus. inde factum ut nubentes virgines comitaretur colus compta et fusus cum stamine. ea prima texuit rectam tunicam, quales cum toga pura tironi induuntur novaeque nuptae.*<sup>68</sup>

*Varro informs us, he himself having been an eye-witness, that in the temple of Sancus, the wool was still preserved on the distaff and spindle of Tanaquil, who was also called Caia Caecilia; and he says that the royal waved toga, formerly worn by Servius Tullius, and now in the temple of Fortune, was made by her. Hence was derived the custom, on the marriage of a young woman, of carrying in the procession a dressed distaff and a spindle, with the thread arranged upon it. Tanaquil was the first who wove the straight tunic, such as our young people wear with the white toga; newly-married women also.*<sup>69</sup>

Einige HistorikerInnen leiten von diesem Zitat ab, dass die Braut ihre Tunika stets selbst vor der Hochzeit webte und dies ein fester Bestandteil der Hochzeitsrituale war.<sup>70</sup> Auch wird die weiße Farbe der Tunika in Plinius Auszug explizit genannt, allerdings in erster Linie mit dem Aspekt der Royalität verknüpft, nicht mit der Idee einer Repräsentation von Jungfräulichkeit, wie es oftmals im Nachgang rezipiert wurde.

Es scheint zudem plausibler, dass im Vergleich zur weißen Tunika eher dem orangefarbenen Schleier eine symbolische Funktion zukam. Hierauf wird später genauer eingegangen. Anhand diverser Reliefdarstellungen von Brautszenen ist klar

---

vorchristlichen Quellen so nicht finden lässt.

<sup>67</sup> Smithers, Leonard C.: Catullus. The Carmina of Gaius Valerius Catullus, Gedicht 61 (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0006%3Apoem%3D61>> (12.03.2019), 8–10.

<sup>68</sup> Mayhoff, Karl: C. Plinius Secundus. Naturalis Historia: Libri XXXVII, München 2002, S. 194.

<sup>69</sup> Bostock, John: Plinius der Ältere. Naturalis Historia 8 (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0137:book=8:chapter=74&highlight=tunic>> (13.02.2019), 74.

<sup>70</sup> Sebesta, Judith Lynn: The world of roman costumes. Wisconsin 2001, S. 55.

zu erkennen, dass das Flammeum nicht nur das Haupt der Braut, sondern auch den Großteil ihrer Tunika bedeckte, und somit zumindest optisch von größerer Bedeutung war.

Die Haare waren in sechs Zöpfen geflochten, welche mit Wollbändern, den sogenannten ‚vittae‘ befestigt und hochgebunden wurden.<sup>71</sup> Hierfür wurden die Haare mit einer symbolischen Haarnadel in Form eines Speeres, dem so genannten ‚hasta caelibaris‘ getrennt.<sup>72</sup> Dieser wurde ausschließlich im Hochzeitskontext verwendet und wird von einigen HistorikerInnen auf unterschiedliche Art und Weise als Schutzritual oder als absoluter Ausdruck weiblicher Fruchtbarkeit interpretiert. Die Frisur wurde mit einer Blumengirlande aus diversen Kräutern, welche nach Sebesta möglicherweise auch eine Fruchtbarkeitssymbolik repräsentieren sollten, und dem besagten Schleier abgeschlossen.<sup>73</sup> Das Flammeum war hierbei nicht nur der ‚krönende Abschluss‘ der Frisur, sondern wahrscheinlich auch der wichtigste Bestandteil der römischen Brautmodentradition.

Dieser Schleier ist eindeutig archaischen Ursprungs, da er ebenso ein fester Bestandteil der täglichen rituellen Kleidung der Frau des Flamen Dialis, dem höchsten Priester Jupiters, darstellt.<sup>74</sup> So wird angenommen, dass die römische Brautmode vor allem versuchte die Flaminica zu imitieren, oder zumindest eine direkte Assoziation zur ihr zu schaffen.<sup>75</sup> Dies hatte seinen Ursprung in der symbolischen Natur des Paares Flaminica und Flamen Dialis; sie wurden als das ‚ideale‘ Paar betrachtet, welchem die Scheidung untersagt war und welche sich zur direkten Ausübung ihres Amtes gegenseitig benötigen.<sup>76</sup> Ergänzend hierzu findet sich die typische Brautfrisur ausschließlich bei den Priesterinnen der Vesta wieder, welche

---

<sup>71</sup> Treggiari, 1991, S. 163.

<sup>72</sup> Frazer, James: Ovid. Fasti 2 (o. D.), <<https://www.theoi.com/Text/OvidFasti2.html>> (12.02.2019), 560. Ovid erwähnt wie das Haar der Braut zur Zeit des Totenfestes nicht mit dem besagten Speer geteilt werden soll.

<sup>73</sup> Sebesta, 2001, S. 56–60.

<sup>74</sup> Sebesta, 2001, S. 56.

<sup>75</sup> Millington Evans, Maria: Hair-dressing of roman ladies as illustrated on coins. In: Richard Ashton (Hg.): The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society. Fourth Series, Vol. 6. London 1906, S. 40.

<sup>76</sup> Mustakallio, 2010, S. 15.

durch ihre lebenslange Jungfräulichkeit charakterisiert waren. Diverse Statuenreste, welche Vestalinen darstellen, bezeugen heute die Ausgestaltung dieser entsprechenden Frisur (siehe Abb. 2). Nach der Hochzeit wurde sie zum sogenannten ‚tutulus‘ gebunden und zeichnete so die ehemalige Braut nun als Matrone aus.<sup>77</sup> Grundlegend lässt sich feststellen, dass die optische Erscheinung der Braut wohl wissentlich und willentlich symbolisch aufgeladen wurde, um bestimmte Assoziationen herbeizuführen. Das Kerngeschehen der Hochzeitsfeier drehte sich zentral um die Braut und um den Akt des Verschleierns.<sup>78</sup> Isidore von Sevilla hält in seinen ‚*Etymologiae*‘ fest, dass sich das lateinische Wort für Braut, ‚*nupta*‘, vom gleichsprachigen Wort ‚*nubes*‘, den Wolken, ableitet, da diese den Himmel verschleiern, wie es auch das Flammeum mit dem Kopf der Braut tat. Daher wurde laut Isidore das römische Hochzeitsfeste als ‚*nuptiae*‘ bezeichnet, da hier die Braut das erste Mal verschleiert auftrat.<sup>79</sup>

Während für die Braut eine klare Kleiderordnung vorlag, wurde vom Bräutigam wohl lediglich erwartet, dass er sauber und gepflegt zu seiner Hochzeit erschien.<sup>80</sup> Dies verdeutlicht ein schriftlich festgehaltenes Negativbeispiel, bei dem Cato wohl mit einem äußerst ungepflegten Bart erschien und so für Aufsehen sorgte.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Millington Evans, 1906, S. 40.

<sup>78</sup> Treggiari, 1991, S. 163.

<sup>79</sup> Barney, Stephen A. et Al.: Isidore von Sevilla. *Etymologiae* (o. D.), <<https://sfponline.org/Uploads/2002/st%20isidore%20in%20english.pdf>> (12.03.2019), 9.7.9.

<sup>80</sup> Treggiari, 1991, S. 163.

<sup>81</sup> Kline, Adam: Marcus Annaeus Lucanus. *Pharsalie II: Cato's Morality* (o. D.), <[https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/PharsaliaIImaster.php#anchor\\_Toc390000037](https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/PharsaliaIImaster.php#anchor_Toc390000037)> (13.02.2019), 372.



Abb. 2: Porträtstatue einer Vestalin von 117–138 n. Chr.  
Quelle: Museo Nazionale Romano, Inventarnummer 639.

Su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo – Museo Nazionale Romano.

## Das Fest

Nachdem alle Vorbereitungen getroffen waren, wurden die Gäste im Haus der Braut empfangen. Hier fanden die wichtigsten Schritte der Hochzeitszeremonie statt: Das Unterzeichnen des Heiratsvertrages und die Übergabe der Braut. Zuvor war es ein fester Brauch gute oder schlechte Omen zu ersuchen. Dies geschah durch den sogenannten ‚auspex‘. Dieser war als eine Art Wahrsager fester Bestandteil der Hochzeitszeremonie, welcher ursprünglich auf die Deutung von Vogelflugmustern spezialisiert war. Nachdem Fluganalysen im Verlaufe der römischen Zeit allerdings außer Mode kamen, wurden wahrscheinlich die Innereien der zu Ehren des Festes und der Götter geopfert Tiere begutachtet und vom Auspex analysiert.<sup>82</sup> Ciceros Rede zur Verteidigung des Aulus Cluentius Habitus zeigt: Eine Hochzeit ohne Auspex wäre ähnlich schockierend für die Anwesenden gewesen, wie eine Braut ohne Flammeum.<sup>83</sup> Treggiari beschreibt die Aufgabe des Auspex zusammenfassend als eine Mischung aus Familienpriester und Trauzeuge.<sup>84</sup>

## Der Ehevertrag

In Anwesenheit aller Gäste wurde dann der Ehevertrag, ‚tabulae nuptiales‘, unterzeichnet.<sup>85</sup> Hierbei handelte es sich um hölzerne Tafeln, die zur Beschriftung mit einer Wachsschicht bedeckt wurden.<sup>86</sup> Das laute Vorlesen des Vertrages war wohl ein Moment von großer Bedeutung für das Paar, da die Unterzeichnung des Dokumentes den Bund der Ehe formal, wenn auch nicht legal, bestätigte.<sup>87</sup> Der Vertrag wurde im Vorhinein im Rahmen der Verlobungsverhandlungen aufgesetzt und beinhaltete Angaben zur Höhe der Mitgift und Informationen darüber, was mit dieser im Falle einer Scheidung passieren sollte. Die Mitgift einer römischen Braut konnte diverse Luxusgüter wie Geldsummen, Sklaven, Schmuck, Kleidung oder

---

<sup>82</sup> Treggiari, 1991, S. 164.

<sup>83</sup> Charles Duke, Yonge: Cicero. Pro Cluentio (o. D.), <<http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=LatinAugust2012&getid=1&query=Cic.%20Clu.%202016>> (13.03.2019), 15.

<sup>84</sup> Treggiari, 1991, S. 165.

<sup>85</sup> Treggiari, 1991, S. 165.

<sup>86</sup> Evan-Grubbs, 2010, S. 78.

<sup>87</sup> Treggiari, 1991, S. 165.



Land umfassen. Am Ende der Aufzählung wurde der Gesamtwert der Mitgift aufgeführt. Erste nachweisliche Hinweise auf diese Tabulae sind aus der frühen Kaiserzeit bekannt. Ausschlaggebend für die legale Gültigkeit der Ehe war jedoch nach wie vor nicht dieser Vertrag, sondern die verbale Zustimmung beider Seiten zur Eheschließung.<sup>88</sup> Nach der Lesung fügten die Zeugen dem Dokument nacheinander ihre Siegel hinzu. Hiermit war Vertrag unter Zeugen ratifiziert.<sup>89</sup>

## Die Übergabe der Braut

Nach dem Abschluss des Ehevertrages wurde die Braut entweder von ihrem Vater oder einem anderen Familienvormund an ihren Ehemann übergeben. Die Pronuba hatte dabei die Rolle die Braut und den Bräutigam zu vermählen, in dem sie ihre Hände zusammenführte. Möglicherweise wurden an dieser Stelle die Ringe mit der bereits vorgestellten Symbolik der verschränkten Hände ausgetauscht und persönliche Worte zwischen Mann und Frau gewechselt. Anschließend wurde dem frisch vermählten Paar gratuliert und von Familie und Freunden wurden Geschenke ausgehändigt.<sup>90</sup>

## Das Führen der Braut zum Haus ihres Ehemannes

Nach der formellen Übergabe der Braut trennte sich das Paar zunächst. Der Bräutigam suchte nun seinen eigenen Wohnort auf, welcher ebenso der zukünftige Wohnort seiner Ehefrau sein würde. Die Braut verließ ebenfalls in Begleitung ihrer Verwandtschaft prozessionsgleich ihr Elternhaus und begab sich auf dem Fußweg zum Haus ihres Mannes.<sup>91</sup> Typischerweise wurde die Braut von drei Jünglingen begleitet; zwei hielten ihre Hände, ein weiterer hielt eine rituelle Fackel.<sup>92</sup> Nach Catull wurde diese Fackel symbolisch zuvor am Herd der Braut angezündet.<sup>93</sup> Dieser Fackelzug zum Haus des Ehemannes war wohl mitunter der wichtigste Bestandteil

---

<sup>88</sup> Evan-Grubbs, 2010, S. 78.

<sup>89</sup> Treggiari, 1991, S. 165. Im Falle einer Scheidung wurden diese Tafeln symbolisch zerbrochen.

<sup>90</sup> Treggiari, 1991, S. 164.

<sup>91</sup> Hersch, 2010, S. 18.

<sup>92</sup> Black, Charles (Hg.): *Encyclopaedia Britannica, Dictionary of arts, sciences, and general literature.* Seventh edition, vol. 5. Edinburgh 1842, S. 262.

<sup>93</sup> Smithers, Catullus, Gedicht 61, 121.

der Hochzeitszeremonie, denn er diene vor allem dazu, die Hochzeit der Außenwelt publik zu machen.<sup>94</sup> Die Prozession wurde von Gesang und Musik begleitet.<sup>95</sup> Zudem trug die Braut selbst, oder eventuell einer ihrer Angehörigen, wie im bereits aufgeführten Zitat von Plinius beschrieben, eine Spindel und einen Spinnrocken, über deren symbolische Deutung keine genauen Aussagen getroffen werden können.<sup>96</sup> Eventuell symbolisierten sie den Übergang in den Status einer nun vollwertigen Frau und die Annahme ihrer neuen häuslichen Aufgaben als Ehefrau innerhalb eines neuen Haushaltes.<sup>97</sup> Über den Verbleib und die Aktivitäten des Ehemannes geben die antiken Textquellen keine Auskunft, es ist lediglich bekannt, dass er bei der Prozession nicht anwesend war, und dass er zum Zeitpunkt des Eintreffens der Braut wohl in seinem Haus anzutreffen sein musste.<sup>98</sup> Im lateinischen Sprachgebrauch wird für diese Prozessionen die Formulierung ‚ducere uxorem‘ verwendet. Dies heißt wörtlich übersetzt ‚die Ehefrau führen‘.<sup>99</sup> Auch hier zeigt sich auf sprachlicher Ebene ein bereits bekanntes Muster: Die Frau stand zwar im Zentrum des Geschehens, befand sich aber in einer absolut passiven Rolle mit wenig Handlungsfreiräumen, während sie von einem Ort zum nächsten bewegt wurde.

Am Haus des Bräutigams angekommen, führte die Braut nach Isidore von Sevilla ein Ritual durch, bei welchem die Türpfosten des Hauses mit Öl oder Fett eingerieben, und mit Wollbändern verziert wurden.<sup>100</sup> Weitere Erläuterungen über den Bedeutungsinhalt dieses Vorgehens gibt er leider nicht, vorstellbar ist aber, dass es sich hierbei um eine Art Schutzritual vor dem Eintreten in den neuen Wohnort handeln könnte. Anschließend wurde die Braut von ihren BegleiterInnen, nicht von dem Bräutigam, über die Türschwelle gehoben.<sup>101</sup> Dieser Brauch ist in leicht veränderter

---

<sup>94</sup> Treggiari, 1991, S. 166.

<sup>95</sup> Treggiari, 1991, S. 19.

<sup>96</sup> Bostock, Plinius der Ältere. *Naturalis Historia* 8, 74.

<sup>97</sup> Solche Symbolik für Übergangsriten in neue Lebensabschnitte gibt es im römischen Kulturkreis viele, wie beispielsweise das Ablegen der Bulla- oder Lunulaketten von Kindern, sobald sie die Geschlechtsreife erreichten.

<sup>98</sup> Treggiari, 1991, S. 166.

<sup>99</sup> Treggiari, 1991, S. 167.

<sup>100</sup> Barney, et Al., Isidore von Sevilla. *Etymologiae*, 9.7.12.

<sup>101</sup> Treggiari, 1991, S. 168.

Form bis heute bekannt und symbolisiert möglicherweise den Übergang in eine neue Lebensphase, oder soll im allgemeinen Volksglauben zumindest eheliches Unglück vorbeugen. In seinem interessanten Werk ‚Quaestiones Romanae‘ stellt Plutarch die Frage nach dem Ursprung dieses Rituals und bietet einige zeitgenössische Betrachtungsperspektiven:

*Why do they not allow the bride to cross the threshold of her home herself, but those who are escorting her lift her over? Is it because they carried off by force also the first Roman brides and bore them in in this manner, and the women did not enter of their own accord? Or do they wish it to appear that it is under constraint and not of their own desire that they enter a dwelling where they are about to lose their virginity? Or is it a token that the woman may not go forth of her own accord and abandon her home if she be not constrained, just as it was under constraint that she entered it?*<sup>102</sup>

Auch wenn dieses Zitat keine Antworten gibt, so zeigt es doch eindeutige Hinweise auf die mögliche Entstehung des Rituals. Zum einen besteht ein klarer historischer und identitärer Bezug zu der ersten römischen Heirat, die in der Einleitung dieser Arbeit bereits vorgestellt wurde. Zum anderen wird die Thematik der Jungfräulichkeit angesprochen, welche die Braut in ihrem neuen Heim verlieren würde, sobald sie in eine neue Lebensphase übertritt. Zuletzt erwähnt Plutarch noch den Zwang zur Heirat von außen, der im Rahmen der bisherigen Betrachtung des PartnerInnenwahl- und Heiratsprozesses bereits stark anklingt.

Auch das auf den Eintritt in das Haus folgende Ritual stellt Plutarch gleich im ersten Kapitel seines Werkes in Frage: Im Eingang des Hauses überreichte der Bräutigam seiner Braut demnach eine Fackel und ein Gefäß mit Wasser.<sup>103</sup> Für Ovid war dieses Ritual wohl von außergewöhnlicher Bedeutung, da er eindeutig formulierte, dass dieser Moment aus einer Braut eine Ehefrau macht.<sup>104</sup> Wie bereits bei den mitgeführten Gegenständen Spindel und Spinnrock sollten Feuer und Wasser wahrscheinlich auf die

---

<sup>102</sup> Babbit, Frank Cole: Plutarch. Quaestiones Romanae (o.D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0211%3Asection%3D29>> (13.02.2019), 29. Da es sich bei Plutarch um einen griechischen Autor handelt, ist das Originalzitat in altgriechischer Schrift verfasst. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurde an dieser Stelle daher vom Aufführen des Originalzitates abgesehen.

<sup>103</sup> Treggiari, 1991, S. 168.

<sup>104</sup> Frazer, James: Ovid. Fasti 4 (o.D.), <<https://www.theoi.com/Text/OvidFasti4.html>> (13.02.2019), 791.

neuen Hauptaufgaben einer römischen Frau im Haushalt ihres Ehemannes hinweisen: das Kochen und Putzen.<sup>105</sup> Für den Ehemann hingegen sind keine Rituale zur Markierung eines neuen Lebensabschnittes überliefert. Plutarch zieht eher die Interpretation von Feuer und Wasser als Symbol für Männlichkeit und Weiblichkeit in Erwägung.<sup>106</sup> Dagegen spricht allerdings, dass das Ritual lediglich auf die Frau fokussiert war, und der Ehemann selbst keinen Teil der zwei Elemente in den Händen hielt.

Nachdem das Ritual von Feuer und Wasser abgeschlossen war, begab sich das Paar symbolisch zum Ehebett, das im offenen Atrium des Hauses, zur Schau reich ausgeschmückt, platziert war.<sup>107</sup> Die tatsächliche Hochzeitsnacht wurde jedoch im Dunkeln, im Schlafzimmer, und in Abwesenheit der Gäste vollzogen.<sup>108</sup>

## Fazit

Im Rahmen dieser Arbeit konnte nur ein Teilausschnitt römischer Hochzeitsrituale dargestellt werden. Das Gesamtspektrum verschiedener textlicher Referenzen hierzu ist wohl so groß, wie es inhaltlich vielfältig ist. Die in dieser Arbeit aufgeführten Rituale werden durch mehrfache Nennung in unterschiedlichen Quellentexten belegt und waren somit wohl ein fester Bestandteil römischer Hochzeitszeremonien. Zusammenfassend listet Tacitus im ersten Jahrhundert nach Christus die wichtigsten Kernelemente einer römischen Hochzeit auf: Der Schleier, der Auspex, der Ehevertrag, das Opfer an die Götter, die Fackeln und zu guter Letzt die Hochzeitsnacht.<sup>109</sup>

Eindeutig ist, dass römische Frauen jeglicher Klassen zeit ihres Lebens Hochzeiten mit einer steten Regelmäßigkeit erlebt haben müssen, da diese Veranstaltungen der Öffentlichkeit äußerst präsent gestaltet waren. Junge Frauen wurden demnach wohl in der Ansicht großgezogen, dass das Gebären von Kindern die oberste Pflicht und das Ziel einer erfolgreichen Heirat war, denn der Status der Mutterschaft erhöhte das

---

<sup>105</sup> Treggiari, 1991, S. 168.

<sup>106</sup> Babbit, Plutarch, *Questiones Romanae*, 1.

<sup>107</sup> Banks, Catull, Gedicht 64, 47–49.

<sup>108</sup> Babbit, Plutarch, *Questiones Romanae*, 65.

<sup>109</sup> Jackson, John: Tacitus. *Annales* (o.D.), <[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Tacitus/Annals/11B\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Tacitus/Annals/11B*.html)> (13.03.2019), 11, 27.

soziale Ansehen einer Frau. Ein anderer Weg des gesellschaftlichen Aufstiegs, neben der Heirat und dem Kinderkriegen, war kaum möglich.

Im Verlauf dieser Arbeit hat sich somit herauskristallisiert, welche tiefgreifende Bedeutungsebene die Heirat für eine junge Frau wahrscheinlich einnehmen musste. Im Vergleich zum Bräutigam stand die Braut stets im Zentrum des Geschehens, sei es bei den Verhandlungen zur Verlobung, bei der Prozession zum Haus ihres Mannes, oder bei den dort durchgeführten Ritualen. Trotz alledem befand sie sich stets in einem Spannungsverhältnis von absoluter Aufmerksamkeit der Außenstehenden und der eigenen Passivität. So wirkt die Braut in den Beschreibungen einiger altrömischer Autoren beinahe wie eine Requisite, die geschmückt, umgarnt und gefeiert wird, aber selbst kein Einwirken auf das Geschehen nimmt. Selbst in ihrer eigenen Entwicklung, im Übergangsritual von Braut zur Ehefrau, ist nicht sie diejenige, die die Initiative zu diesem Schritt ergreifen kann, sondern außenstehende Personen tragen sie wortwörtlich in ihre neue Lebenswelt. Da es beinahe keine römischen Autoren von weiblichem Geschlecht gibt, fehlen hierbei möglicherweise auch Hinweise, die das Einnehmen einer anderen Perspektive ermöglichen würden.

Erfreulicherweise ist heute die Zahl der AutorInnen, welche sich der Rolle der Frauen im antiken Rom widmen, nicht gering. Die weit gefächerte Forschungsliteratur bietet einen umfassenden Einblick in den Alltag römischer Frauen in ihren unterschiedlichen Lebenskontexten. So ist beispielsweise die vestimentäre Ausstattung der Braut Gegenstand mehrerer Publikationen. Vernachlässigt wird hierbei jedoch die Frage, ob oder inwiefern die Brautmode dem sich stetig entwickelnden Modegeschmack unterlag. Spätestens in der Hochphase der Expansion des Römischen Reiches unter Kaiser Trajan um 177 n. Chr., welches zu diesem Zeitpunkt die gesamte Mittelmeerregion über Ägypten und bis nach Mesopotamien umfasste, wäre hier sicherlich auch mit verschiedenen kulturellen Einflüssen in Kleidung und Ritual zu rechnen. Ein Miteinbeziehen lokalkultureller Traditionen und Bräuche wäre daher nicht nur wünschenswert, sondern auch äußerst interessant.

Eine weitere, weitgehend unbehandelte Fragestellung ist zudem, ob einige der genannten Rituale bis in die heutige Zeit überlebt haben. Bräuche wie das Tragen der

Braut über die Türschwelle, das Anlegen eines Schleiers oder der potentielle Austausch von Ringen scheinen auf den ersten Blick Traditionen der heutigen Hochzeitszeremonien widerzuspiegeln. Eine interessante Frage zur Vertiefung der Forschungsarbeit wäre daher, ob sich hier eine Verbindungslinie zwischen den Ritualen verschiedener Zeiten zeichnen lassen kann, oder ob die römischen Rituale heute eher im Sinne der modernen Ansichten und Gepflogenheiten interpretiert werden, um zu versuchen, sie besser verstehen zu können.

**Marie-Claire Timmermann B.A.** absolvierte von 2016–2020 an der Universität Augsburg das Bachelor-Studium Kunst- und Kulturgeschichte. Aktuell strebt sie den Masterabschluss in selbigem Fach an. Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des Seminars ‚Verliebt – Verlobt – Getrennt? Kulturgeschichte der Partnerwahl‘ bei Dr. Ina Hagen-Jeske im Wintersemester 2018/2019 am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Internetquellen:

- Smithers, Leonard C.: Catullus. The Carmina of Gaius Valerius Catullus, Gedicht 61 (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0006%3Apoem%3D61>> (12.03.2019).
- Banks, Thomas: Catullus. The Wedding of Peleus and Thetis, Gedicht 64 (o. D.), <<https://diotima-doctafemina.org/translations/latin/catullus-64-the-wedding-of-peleus-and-thetis/>> (12.02.2019).
- Charles Duke, Yonge: Cicero. Pro Cluentio (o. D.), <<http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=LatinAugust2012&getid=1&query=Cic.%20Clu.%2016>> (13.03.2019).
- Shuckburgh, Evelyn: Cicero. Epistulae Ad Familiares, 8.13.1 (o. D.), <<http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=PerseusLatinTexts&getid=1&query=Cic.%20Fam.%208.13>> (28.02.2019).
- Barney, Stephen A. et Al.: Isidore von Sevilla. Etymologiae (o. D.), <<https://sfonline.org/Uploads/2002/st%20isidore%20in%20english.pdf>> (12.03.2019)
- Fremantle, William Henry: Jerome. Adversus Iovinianum, (o. D.), <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,\\_Schaff,\\_Philip,\\_3\\_Vol\\_06\\_Jerome,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_3_Vol_06_Jerome,_EN.pdf)> (12.03.2019).
- Roberts, Canon: Titus Livius. Römische Geschichte 38 (o. D.), <<http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/livy/Livy38.html>> (12.03.2019).
- Roberts, Canon: Titus Livius. Ad Urbe Condita I (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0151%3Ab ook%3D1%3Achapter%3D9>> (12.03.2019)
- Kline, Adam: Marcus Annaeus Lucanus. Pharsalie (o. D.), <[https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/PharsaliaIImaster.php#anchor\\_Toc39000003](https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/PharsaliaIImaster.php#anchor_Toc39000003)>

- 7> (13.02.2019).  
York University (Hg.): Ovid. Amores (o. D.), <[http://www.yorku.ca/pswarney/Texts/amores-2.htm#\\_Toc520535834](http://www.yorku.ca/pswarney/Texts/amores-2.htm#_Toc520535834)> (12.02.2019).  
Frazer, James: Ovid. Fasti 2 (o. D.), <<https://www.theoi.com/Text/OvidFasti2.html>> (12.02.2019).  
Frazer, James: Ovid. Fasti 4 (o. D.), <<https://www.theoi.com/Text/OvidFasti4.html>> (13.02.2019).  
Bostock, John: Plinius der Ältere. Naturalis Historia 8 (o.D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0137:book=8:chapter=74&highlight=tunica>> (13.02.2019).  
Rackham, Harris: Plinius der Ältere. Naturalis Historia 33 (o. D.), <<https://archive.org/stream/naturalhistory09plinuoft#page/n1/mode/2up>> (12.02.2019).  
De Migne, Jaques Paul: Patrologie Latina, 83.812, de ecclesiasticis officiis 2.20, de coniugatis (o.D.), <<https://archive.org/details/patrologiae83unknuoft/page/n411/mode/2up>> (12.02.2019).  
Dryden, John: Plutarch. Antonius (o. D.), <<http://classics.mit.edu/Plutarch/antony.html>> (12.02.2019).  
Babbit, Frank Cole: Plutarch. Questiones Romanae (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0211%3Asection%3D29>> (13.02.2019).  
Thilos, Georgius: Maurus Servius Honoratus, commentarius in Vergilii Aeneida (o. D.), <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D10%3Acommline%3D722>> (28.02.2019).  
Jackson, John: Tacitus. Annales (o. D.), <[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Tacitus/Annals/11B\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Tacitus/Annals/11B*.html)> (13.03.2019).  
Jerome, Saint: Adversus Iovinianum (o. D.), <<http://clt.brepolis.net/lltafdg/pages/TextSearch.aspx?key=PHIER0610>> (12.03.2019).  
Kellner, Heinrich: Tertullian. Apologetikum (o. D.), <[http://www.tertullian.org/articles/kempton\\_bkv/bkv24\\_08\\_apologeticum.htm#C6](http://www.tertullian.org/articles/kempton_bkv/bkv24_08_apologeticum.htm#C6)> (12.02.2019).  
Thelwall, Sydney: Tertullian. De Virginibus Velandis (o. D.), <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,\\_Tertullianus,\\_De\\_Virginibus\\_Velandis\\_\[Schaff\]\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,_Tertullianus,_De_Virginibus_Velandis_[Schaff]_EN.pdf)> (12.02.2019).  
Scott, Samuel P.: Ulpian. Digesta (o. D.), <[https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/D23\\_Scott.htm#I](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/D23_Scott.htm#I)> (28.02.2019).

### Forschungsliteratur:

- Anné, Lucien: Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire. Louvain 1941.  
Balsdon, Dacre: Die Frau in der römischen Antike. München 1992.  
Black, Charles (Hg.): Encyclopaedia Britannica. Dictionary of arts, sciences, and general literature. Ediburgh 1842. 7. Aufl.  
Evans Grubbs, Judith: Law and Family in late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation. Oxford 2000.  
Evan-Grubbs, Judith: Marriage Contracts in the roman empire. In: Larsson Lovén, Lena /Strömberg, Agneta (Hg.): Ancient Marriage in Myth and Reality. Cambridge 2013.  
Ferrari, Gloria: What kind of passage was the Ancient Greek wedding. In: Brooks Dodd, David (Hg.): Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New critical Perspectives. London 2013.  
Hersch, Karen K.: The roman wedding, ritual and meaning in antiquity. Cambridge 2010.  
Jeppesen-Wigelsworth, Alison: The Roman Household. In: Gibbs, Matthew/Nikolic, Milo/Ripat, Nicole (Hg.): Themes in Roman Society and Culture: An Introduction to Ancient Rome. Oxford 2013.  
Kersten, Manfred: Ehe und Familie im Wandel der Geschichte. Wie sich die Institutionen Ehe und Familie in den Jahrhunderten verändert haben. Aachen 2012.  
Larsson Lovén, Lena: Marriage in Ancient Greco-Roman Sources and Societies. In: Larsson

- Lovén, Lena/Strömberg, Agneta (Hg.): *Ancient Marriage in Myth and Reality*. Cambridge 2010.
- Mayhoff, Karl: *C. Plinius Secundus, Naturalis Historia: Libri XXXVII*, München 2002.
- Millington Evans, Maria: *Hairdressing of roman ladies as illustrated on coins*. In: Richard Ashton (Hg.): *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, 6. 1906, S. 37–65.
- Mustakallio, Katariina: *Creating Roman Identity: Exemplary Marriages. Roman Model Marriages in the Sacral and Historical Sphere*. In: Larsson Lovén, Lena/Strömberg, Agneta (Hg.): *Ancient Marriage in Myth and Reality*. Cambridge 2010.
- Pharr, Clyde: *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography*. Princeton 1952.
- Sebesta, Judith Lynn: *The world of roman costumes*. Wisconsin 2001.
- Treggiari, Susan: *Roman Marriage – Iusti Coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*. Oxford 1991.
- Vanggaard, Jens H.: *The flamen. A study in the history and sociology of roman religion*. Copenhagen 1988.

**Abbildungsverzeichnis:**

- Abb. 1: Goldring mit ‚dextrarum iunctio‘ Symbolik aus dem 3. Jh. n. Chr. Quelle: Metropolitan Museum of Art, New York: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/712072>> (25.03.2020).
- Abb. 2: Porträtstatue einer Vestalin von 117–138 n. Chr. Quelle: Museo Nazionale Romano, Inventarnummer 639. Su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo – Museo Nazionale Romano.



## Facetten der Trauer- und Erinnerungsrituale im Spiegel gegenwärtiger Ratgeberliteratur

von Sarah Baum

Die gegenwärtige Bestattungs- und Trauerkultur ist so vielfältig wie nie zuvor. Trauerfeiern werden nicht mehr nur von Geistlichen begleitet, sondern ebenso von freien TrauerrednerInnen, es werden Särge mit Bildern und persönlichen Nachrichten bemalt oder Dinge, die den Verstorbenen wichtig waren, mit in den Sarg gelegt. Der Erdwurf am Grab weicht dem Werfen von Blumen und am Ende der Beisetzung werden Luftballons mit guten Wünschen gen Himmel geschickt. In gleicher Weise wandeln sich auch die Möglichkeiten, das Erinnern an Verstorbene mit Hilfe von Ritualen zu gestalten. Es werden verstärkt personalisierte Erinnerungsfeiern für die Verstorbenen veranstaltet und auch diverse Kerzenrituale, die das Erinnern rituell einrahmen, erfreuen sich wachsender Beliebtheit. Dem Ideenreichtum der involvierten AkteurInnen, ihrer Trauer und ihrem Erinnern einen individuellen Ausdruck zu verleihen, sind momentan keinerlei Grenzen gesetzt. Dennoch scheinen die zunehmende Vielfalt und verstärkte Individualisierung der rituellen Handlungen Segen und Fluch zugleich zu sein: Zwar besteht die Annahme, dass die neuen Rituale individueller in Erscheinung treten und vermehrt die Bedürfnisse der Hinterbliebenen berücksichtigen, aber dennoch können sie auch als Ausdruck einer Suchbewegung gedeutet werden: Einer Suche nach neuen brauchbaren Handlungsformen und Ritualen im Umgang mit dem Tod.

Ratgeber zum Thema Tod und Trauer greifen nicht nur das erwähnte breite Spektrum an neuen Ritualen auf, sondern nehmen sich auch dieser partiellen gesellschaftlichen Orientierungssuche an, denn der Tod macht zumindest einen Teil der Menschen noch immer ratlos. Ratgeber können daher als relevante Beratungsinstanzen der modernen Gesellschaft interpretiert werden, die dort ansetzen, wo bestehende Leitbilder zunehmend an Bedeutung verlieren. Jene Ratgeberliteratur zum Thema Tod und Trauer dient als zentrale Quelle dieses Beitrags. Dabei werden die dargestellten Erinnerungsrituale unter dem Einfluss vorherrschender Individua-

lisierungstendenzen in den Blick genommen, welche im wissenschaftlichen Kontext bislang kaum Beachtung finden. Entsprechend ergibt sich eine Vielzahl an Fragen, denen im Zuge dieser Analyse nachgegangen wird:

Welche Erinnerungsrituale werden in Ratgebern vorgestellt und mit welchen Sinnzuschreibungen werden diese versehen? Welche Stellung nimmt eine wachsende Individualisierung im Kontext von Tod und Trauer ein? Wie kann diese neue Vielfalt an (individuellen) Ritualen mit Annahmen zu einer vorherrschenden Ratlosigkeit in Verbindung gebracht werden? Sprich: Was verrät die Ratgeberliteratur über das Thema Tod, Rituale und Erinnerung in unserer Gesellschaft?

## Facetten des Trauerns und Erinnerns

Trauer und Erinnerung sind nach kulturwissenschaftlichem Verständnis als Teilbereich der Trauerkultur zu deuten, worunter sowohl die Empfindungen als auch die Umgangsformen im Kontext von Tod und Trauer verstanden werden.<sup>1</sup> Auf welche Art und Weise die Betroffenen den Tod und den damit einhergehenden Verlust wahrnehmen – folglich ‚Trauer‘ – und welche Verhaltensweisen – wie ‚Erinnerung‘ – anschließend in Erscheinung treten, sind kulturell determiniert und gleichzeitig steten kollektiven wie individuellen Dynamiken unterworfen.

Trauer ist „eine individuelle und soziale Reaktion auf eine Verlusterfahrung“<sup>2</sup> und beschreibt entsprechend „ein Gefühl, welches Menschen empfinden, die den Verlust eines ihnen lieb und wertvoll erscheinenden Menschen hinnehmen müssen.“<sup>3</sup> Gleichermaßen führen diese Gefühlsregungen für eine bestimmte Zeit zu spezifischen Handlungs- und Verhaltensweisen, wie „Veränderungen in der Kleidung, im Habitus, im Verhalten, ökonomisch oder ästhetisch, langfristig oder kurzfristig, modern oder traditionalistisch, religiös oder nicht religiös usw.“<sup>4</sup> Eine Möglichkeit,

---

<sup>1</sup> Thieme, Frank: *Sterben und Tod in Deutschland. Eine Einführung in die Thanatosozologie.* Wiesbaden 2019, S. 145.

<sup>2</sup> Michaels, Axel: *Trauer und rituelle Trauer.* In: Assmann, Jan/Maciejewski, Franz/Michaels, Axel (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich.* Göttingen 2005, S. 7–15, hier S. 7.

<sup>3</sup> Thieme, 2019, S. 145.

<sup>4</sup> Feldmann, Klaus: *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick.* Wiesbaden 2010. 2. Aufl., S. 242.

der Trauer Ausdruck zu verleihen und die Beziehung zu den Verstorbenen weiterhin zu (er-)leben, ist das Erinnern an Verstorbene. Erinnern ist in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft Teil des profanen Totengedenkens und der Erinnerungskultur, unter anderem in Form von „Trauerritualen, der Gestaltung von Inschriften und Grabstätten, individuellen oder auch gemeinsamen Gedenktagen.“<sup>5</sup> In materieller wie immaterieller Gestalt, „strukturiert [Erinnerung] das Leben und hilft, Lebensstationen zu gestalten.“<sup>6</sup> Erinnerung dient der Bewältigung des Verlusts durch Angehörige und bietet Trost.<sup>7</sup> Durch die Deutung und Gestaltung der Lebenszusammenhänge mit Hilfe von Erinnerungen an Verstorbene, wird der Tod und die Trauer erlebbar und die Beziehung mit den Verstorbenen fortgesetzt.<sup>8</sup> Durch die Erinnerung an Verstorbene in der Lebensstation der Trauer verwischt die Grenze zwischen Leben und Tod, weshalb Trauer und Erinnerung „die fortgesetzte Beschäftigung mit dem Toten“<sup>9</sup> sind. Die bewusste Reintegration der Toten in das Leben der Hinterbliebenen erfolgt entsprechend durch Erinnern, das die akute Trauerzeit, aber auch das nachfolgende Leben begleitet. Kollektive (christliche) Formen des Totengedenkens, wie Seelenmessen oder Totengedenktage, weichen dabei seit geraumer Zeit dem individuellen Erinnern an Verstorbene in der Trauer. Das Erinnern an „Ereignisse seines Lebens, Charaktereigenschaften bzw. Würdigung der Leistungen zu Lebzeiten, aber auch konkrete Leiden und Todesursachen“<sup>10</sup> stellen dabei zentrale Bezugspunkte und Themen der gegenwärtigen Erinnerungen an Verstorbene dar. Ebenso gilt Erinnerung als Ausdruck der individuell erlebten Trauer, sodass vorrangig die eigene Emotionalität der Hinterbliebenen gestaltet wird und in der Erinnerung konkretisiert wird.<sup>11</sup> Dementsprechend lässt sich für die

---

<sup>5</sup> Schweikardt, Christoph/Groß, Dominik: Die «Realität des Todes» - eine thematische Einführung. In: Schweikardt, Christoph/Groß, Dominik (Hg.): Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen (= Todesbilder. Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod, Bd. 3). Frankfurt am Main 2010, S. 9–15, hier S. 9.

<sup>6</sup> Sörries, Reiner: Eintrag „Erinnerung“. In: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur, Bd. 1. Braunschweig 2002, S. 71–72, hier S. 71.

<sup>7</sup> Schweikardt/Groß, 2010, S. 10.

<sup>8</sup> Sörries, 2002, S. 72.

<sup>9</sup> Michaels, 2005, S. 9.

<sup>10</sup> Schweikardt/Groß 2010, S. 10.

<sup>11</sup> Sörries, Reiner: Herzliches Beileid. Eine Kulturgeschichte der Trauer. Darmstadt 2012, S. 197.

Gegenwart ein Perspektivenwechsel erkennen, „der an die Stelle einer konventionellen Vereinbarung über die Trauer das durchaus unkonventionelle Trauerverhalten des Individuums setzt.“<sup>12</sup>

## Zur Relevanz von Trauer- und Erinnerungsritualen.

„Rituale sind allgegenwärtig und wirkmächtig, auch heute noch.“<sup>13</sup>

Menschliches Handeln in Form von Ritualen ist der zentrale Forschungsgegenstand dieser Untersuchung. Nachfolgend wird insbesondere auf den Ritualbegriff der Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger zurückgegriffen, der auch Handlungen impliziert, die als „Zeremonien, Feste, Feiern, Liturgie, Kulte, Bräuche etc.“<sup>14</sup> bezeichnet werden.

Ritualen liegt eine weitreichende Standardisierung durch Regeln und einen gewissen Wiedererkennungswert zugrunde, die eine „Erwartungssicherheit“<sup>15</sup> und Entlastung in Anbetracht der Fülle an Handlungsweisen bewirkt.<sup>16</sup> Die Formalität garantiert diesbezüglich die Wiederholbarkeit, ebenso wie die rituelle „förmliche, stilisierte, teilweise stereotype Performanz.“<sup>17</sup> Die äußere Struktur ist zugleich maßgeblich durch ihre Abkehr von alltäglichen Praktiken geprägt, wobei das Ritual „symbolisch eingerahmt und zu bestimmten Anlässen demonstrativ aufgeführt [wird].“<sup>18</sup> Im Zuge dessen sind Rituale performativ, sie bewirken etwas – „sie *tun* etwas.“<sup>19</sup> Der Anlass und die Performativität verdeutlichen eine bestimmte Absicht, die dem Ritual obliegt und die durch die Rahmung, wie Gruppenzusammensetzungen, Zeiten und Orte, vorgegeben ist.<sup>20</sup> Die Absicht entspricht der Aussagekraft rituellen Handelns, denn „Rituale *sagen etwas aus*, sie haben einen

---

<sup>12</sup> Sörries, 2012, S. 197.

<sup>13</sup> Stollberg-Rilinger, Barbara: *Rituale* (= Historische Einführungen, Bd. 16). Frankfurt am Main 2013, S. 7.

<sup>14</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 14.

<sup>15</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 9.

<sup>16</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 9.

<sup>17</sup> Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula: *Ritualforschung heute – ein Überblick*. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen 2013, S. 9–24, hier S. 14.

<sup>18</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 10.

<sup>19</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 11 [Herv. i. O.].

<sup>20</sup> Brosius/Michaels/Schrode, 2013, S. 14.

kommunikativen Charakter.<sup>21</sup> Diese Intention gründet auf diversen symbolischen Codes, einer Symbolizität, welche ein gesellschaftliches Kollektiv teilt und diesem eine Bedeutung beimisst.<sup>22</sup>

Rituale sind elementarer Bestandteil des menschlichen Lebens und damit einhergehender lebenszyklischer Übergänge. Der französische Ethnologe Arnold van Gennep prägte hierfür den Begriff der ‚rites de passage‘ – Übergangsriten –, um identische Strukturen und Funktionen zu bündeln. Bestattungs- und Trauerrituale stellen ebenjene Übergangsrituale dar, die van Gennep im Zuge eines Dreischrittes beschreibt: Trennungsriten, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten und Angliederungsriten.<sup>23</sup> Ihnen obliegt die Aufgabe die krisenbehaftete Passage des Lebens zu markieren und zu begleiten.<sup>24</sup> Dabei bewirken Trennungsriten die zunehmende Ablösung von Verstorbenen, Schwellenriten markieren die Umwandlungsphase und Angliederungsriten sind Teil der Integrationsphase, welche mit dem Austritt aus der Trauerphase einhergehen.<sup>25</sup> Unabhängig von dieser funktionalen Beobachtung lassen sich weitere Funktionen und Sinnzuschreibungen von Übergangsriten festhalten. Ohne Zweifel lösen sie auf subjektiv-emotionaler Ebene eine Reaktion aus.<sup>26</sup> Insbesondere in Schwellen- und, darin mitinbegriffen, Krisensituationen bieten Rituale die Möglichkeit, „Gefühle und Empfindungen in das Erleben [des Rituals, Anm. d. Verf.] zu transportieren und damit die seelische Energie erfahrbar zu machen. Sie tragen unser Inneres nach außen.“<sup>27</sup> Somit schaffen sie nicht nur die Möglichkeit, der Gefühlswelt einen Ausdruck zu verleihen, sondern sie bewirken durch die Struktur auch eine Kontrolle dieser.<sup>28</sup>

---

<sup>21</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 11 [Herv. i. O.].

<sup>22</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 11.

<sup>23</sup> Schäfer, Julia: Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauer- und Bestattungskultur. Stuttgart 2011, S. 97.

<sup>24</sup> Michaels, Axel: Geburt – Hochzeit – Tod: Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit. In: Michaels, Axel (Hg.): Die neue Kraft der Rituale (= Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2005/2006). Heidelberg 2007, S. 237–260, hier S. 240.

<sup>25</sup> Michaels, 2007, S. 240; Schäfer, 2011, S. 97.

<sup>26</sup> Brosius/Michaels/Schrode, 2013, S. 14–15.

<sup>27</sup> Dimler-Wittleder, Petra: Trauern in Gemeinschaft. Eine Ethnographie des Trauerns (= Interethnische Beziehungen und Kulturwandel. Ethnologische Beiträge zu soziokultureller Dynamik, Bd. 69). Berlin 2010, S. 42.

Insofern spiegeln Rituale Emotionalität und Gefühle jedweder Form und stellen ein Angebot für Kommunikation des Unausprechlichen dar. In gleicher Weise „bietet das Ritual Halt in einer haltlosen Situation: dem Tod eines Nächsten.“<sup>29</sup> Durch ihre stabilisierende Funktion „überwinden [Rituale] den Weg der Vereinzelung und führen hin zur Gemeinschaft.“<sup>30</sup> Gemeinschaft kann dabei als sozialer Halt gedeutet werden, wobei beide Aspekte unter Tod und Trauer an Stabilität verlieren. Die Fortexistenz der Beteiligten wird mit Hilfe der Symbolhandlung begleitet und kontrolliert, entsprechend wird auch das Verhältnis der Beteiligten in alter wie neuer Struktur neu definiert und gepflegt.<sup>31</sup> Darüber hinaus geht der Statuswechsel mit einer allumfassenden Ungewissheit und Angst einher<sup>32</sup>, wobei Rituale „Sicherheit und Vertrauen [vermitteln], und sie verhindern oder vermindern für die Beteiligten Unsicherheit, Beliebigkeit und Vereinzelung.“<sup>33</sup> Das Zurückgreifen auf vorherrschende rituelle Handlungsweisen ebenso wie deren elementare strukturbildende Funktion, bewirken Sicherheit und Vertrauen in unsicheren Zeiten. Dahingehend kann folgendes für Trauerrituale festgehalten werden:

Trauerriten führen zur Realität des Todes, liefern Verhaltenshilfen und spenden Trost. Sie geben die Möglichkeiten und Grenzen an, Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Sie ermöglichen es, das Gefühlspotential wieder sozialen Beziehungen zuzuführen, und erleichtern auf diese Weise den Wiedereintritt in das soziale Leben.<sup>34</sup>

Wird jedoch der Versuch unternommen, die Vielfalt an vorherrschenden (Übergangs-)Ritualen unter diesen Strukturmerkmalen zu fassen, so offenbart sich eine Diskrepanz zwischen theoretischen Annahmen und alltagspraktischer Umsetzung. Es bedarf noch einer umfassenderen Öffnung des Ritualbegriffs, um gegen-

---

<sup>28</sup> Schäfer, 2011, S. 100.

<sup>29</sup> Michaels, Axel: Trauer und rituelle Trauer. In: Assmann, Jan/Maciejewski, Franz/Michaels, Axel (Hg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich. Göttingen 2005, S. 7–15, hier S. 7.

<sup>30</sup> Dimler-Wittleder, 2010, S. 42.

<sup>31</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 66.

<sup>32</sup> Schäfer, 2011, S. 100.

<sup>33</sup> Brosius/Michaels/Schrode, 2013, S. 16.

<sup>34</sup> Wendt, Wolfgang: Trauerarbeit. Zur Bedeutung des Rituals in der modernen Gesellschaft als Unterstützung für das trauernde Individuum. In: Howe, Jürgen (Hg.): Tod – Sterben – Trauer. Bericht über die 1. Tagung zur Thanato-Psychologie von 4.-6. November 1982 in Vechta. Frankfurt am Main 1984, S. 352–357, hier S. 353. Zitiert nach: Schäfer, 2011, S. 101.

wärtige rituelle Phänomene adäquat beschreiben zu können. Aus diesem Grund wird für einen Ritualbegriff plädiert, der sowohl die oben genannten Inhalte aufweisen kann als auch all jene Handlungen berücksichtigt, die als Ritualisierungen kategorisiert werden. Dies kann beinahe alles menschliche (Alltags-)Handeln betreffen, „insofern es äußerlich standardisiert werden kann“<sup>35</sup> und so zu einer Sonderform des gelebten Alltags wird. Folglich wird in dieser Betrachtung alles Handeln als Ritual bezeichnet, das sich durch den Transport eines Symbolgehalts und einen gewissen Grad an Strukturierung und Standardisierung vom profanen Alltagshandeln abgrenzt. Dadurch sind sämtliche individuell wie kollektiv begangenen Handlungen des Erinnerns an Verstorbene Erinnerungsrituale, insofern sie dieser Intention nachkommen und entsprechend Sinn stiften.

## **Gegenwärtige Entwicklungen der sepulkralen Erinnerungskultur**

Eine Vielzahl der praktizierten Rituale der Sepulkral- und Erinnerungskultur basiert auf religiösen Glaubensvorstellungen, wie der Verheißung des ewigen Lebens und den damit reproduzierten Hoffnungsbildern für trauernde Gläubige. Derzeit lässt sich jedoch eine Abkehr von religiös fundierten Ritualen und eine verstärkte Hinwendung zu freien Bestattungs- und Trauerhandlungen erkennen, da für manch einen religiös tradierte Rituale als sinnentleert und wirkungslos angesehen werden.<sup>36</sup> Machte ein Gros der Umgangsformen vormals für den einen Teil der Trauernden noch Sinn, da kulturelle wie religiöse Codes geteilt wurden, stellt die vorherrschende Diversität an Deutungsmöglichkeiten ein sinnvolles Verstehen, Umsetzen und Wirken zunehmend in Frage. Die Gegenwart ist geprägt von „Sachlichkeit und Beweisbarkeit[,] [...] [in der] Jenseitsglaube und ewiges Leben keinen Platz [haben].“<sup>37</sup> In Konsequenz konstatiert Görke-Sauer eine „Unvereinbarkeit von Verkündigung und Biografie.“<sup>38</sup> Die Trauernden bemängeln in kirchlichen Ritualen die fehlenden Möglichkeiten zum Ausdruck der Trauer, da

---

<sup>35</sup> Stollberg-Rilinger, 2013, S. 14.

<sup>36</sup> Michaels, 2005, S. 7.

<sup>37</sup> Görke-Sauer, Martina: Chancen und Grenzen freier Bestattungsrituale. In: Gernig, Kerstin (Hg.): Bestattungskultur. Zukunft gestalten. Düsseldorf 2004, S. 95–105, hier S. 95.

<sup>38</sup> Görke-Sauer, 2004, S. 101.

„die individuelle und ganz subjektive Trauer der Hinterbliebenen [...] häufig zu einer nicht näher zu kommentierenden Rahmenbedingung für kirchliches Handeln [wird].“<sup>39</sup>

In gleicher Weise lässt sich in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft eine Abkehr bestehender öffentlich praktizierter Trauerrituale erkennen, denn „es gilt als unschicklich, zu viel und zu lange öffentlich Emotionen zu zeigen.“<sup>40</sup> Die vorangegangenen Entwicklungen und der Umstand, dass „das Ritual zu starr, zu stereotyp, zu wenig individuell [ist], um dem starken Gefühl der Trauer einen adäquaten Ausdruck geben [zu] können“<sup>41</sup>, stellen daher weitreichende Einflussfaktoren auf sepulkrale Wandlungsprozesse dar. Denn gehen bestehende Praktiken mit gesellschaftlichen Bewegungen und individuellen Ansprüchen nur noch bedingt konform, wandeln auch sie sich im Zuge der gesellschaftlichen Dynamiken. Seit geraumer Zeit werden unter den Begriffen „freie Rituale“<sup>42</sup>, „Ritualdesign“<sup>43</sup> oder „Patchwork-Rituale“<sup>44</sup> eine Vielzahl an neuen Formen subsumiert, die den Hinterbliebenen verstärkt die Möglichkeit zur „Vorbereitung, Mitbestimmung und -gestaltung“<sup>45</sup> bieten und einen „eigenen Aktionsraum“<sup>46</sup> eröffnen.

Demzufolge sind auch Rituale am Lebensende von der deutlich sichtbaren Individualisierung unserer westlichen Gesellschaft geprägt, wobei die Wünsche und Vorstellungen der Hinterbliebenen in den Vordergrund treten.<sup>47</sup> Der Abschied und der eigene Trauerprozess werden hierbei stärker gewichtet und finden mehr Berücksichtigung. Gleichzeitig haben grundlegende Strukturen und Merkmale stets Bestand und finden Verwendung in neuen Praktiken.<sup>48</sup> Demnach „reibt sich der Hang

---

<sup>39</sup> Görke-Sauer, 2004, S. 101.

<sup>40</sup> Michaels, 2005, S. 10.

<sup>41</sup> Michaels, 2005, S. 7.

<sup>42</sup> Görke-Sauer, 2003, S. 100.

<sup>43</sup> Ahn, Gregor/Miczek, Nadja/Zotter, Christof: Ritualdesign. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): Ritual und Ritualdynamik. Göttingen 2013, S. 116–122, hier S. 117.

<sup>44</sup> Caduff, Corina: Bestattungsritual im Übergang. Zu Mischformen von deligierter und nicht-deligierter Bestattung. In: Glarner, Hans-Ullrich (Hg.): Last minute. Ein Buch zu Sterben und Tod. Baden 2000. 2. Aufl., S. 158–161, hier S. 159.

<sup>45</sup> Görke-Sauer, 2004, S. 101.

<sup>46</sup> Caduff, 2000, S. 159.

<sup>47</sup> Ahn/Miczek/Zotter, 2013, S. 120.



zur Bewahrung am Drang zur Veränderung<sup>49</sup>, wodurch sich die gewohnte Sicherheit bestehender Rituale und der Wunsch nach neuen Ausdrucksformen konträr gegenüberstehen.

## Wozu Ratgeber?

„Die Trauer um einen verstorbenen Menschen macht offensichtlich *ratlos*.“<sup>50</sup>

Ratgeberliteratur ist „ein spezifisches Medienformat [...], das dem Leser Expertise, Hilfestellung und konkrete Lösungen für alltägliche Probleme anbietet.“<sup>51</sup> Im kulturwissenschaftlichen Verständnis fungieren Ratgeber als „Ausdruck jeweils aktueller kultureller Bedürfnislagen.“<sup>52</sup> Ratgeber knüpfen dort an, wo ein Defizit gesehen wird, sodass sie Zeuge davon sind, „was *fehlt*, was offenbar nicht ist.“<sup>53</sup> Entsprechend können sie nicht nur als Zeugen des Verlusts „an Vorbildern, AnsprechpartnerInnen und Institutionen zur Vermittlung von Verhaltenssicherheit“<sup>54</sup> in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft gedeutet werden, sondern in gleichem Maße als Indikatoren einer bestehenden Unsicherheit im Umgang mit dem Tod und dem Begehen sinnstiftender Rituale. Laut dem Europäischen Ethnologen Timo Heimerdinger kann jedoch mittels der Analyse von Ratgebern nur bedingt „auf alltägliche Denk- oder Handlungswirklichkeiten geschlossen werden“<sup>55</sup>, da Ratgeber keine „unmittelbaren Vor- oder [Abbilder] der Wirklichkeit“<sup>56</sup> darstellen. Vielmehr bewegt sich die Interpretation von Ratgebern

---

<sup>48</sup> Caduff, 2000, S. 159.

<sup>49</sup> Brosius/Michaels/Schrode, 2013, S. 17.

<sup>50</sup> Schütte, Christian: Kommunikative Strategien in Ratgeberbüchern zum Thema >Trauer<. In: Niehaus, Michael/Peeters, Wim (Hg.): Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns. Bielefeld 2014, S. 133–158, hier S. 133.

<sup>51</sup> Greiner, Florian: «Richtig sterben». Populäres Wissen zum Thema «Tod» seit den 1970er-Jahren. In: Planert, Ute/Süß, Dietmar/Woyke, Meik (Hg.): Sterben, Töten, Gedenken. Zur Sozialgeschichte des Todes (= Einzelveröffentlichungen aus dem Archiv für Sozialgeschichte, Bd. 5). Bonn 2015, S. 279–300, hier S. 280.

<sup>52</sup> Heimerdinger, Timo: Der gelebte Konjunktiv. Zur Pragmatik von Ratgeberliteratur in alltagskultureller Perspektive. In: Hahnemann, Andy/Oels, David (Hg.): Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2008, S. 97–108, hier S. 107.

<sup>53</sup> Heimerdinger, 2008, S. 106 [Herv. i. O.].

<sup>54</sup> Heimerdinger, 2008, S. 107.

<sup>55</sup> Heimerdinger, Timo: Wem nützen Ratgeber? Zur alltagskulturellen Dimension einer populären Buchgattung. In: Non Fiktion. Arsenal der anderen Gattungen, 1/2 (2012), S. 37–48, hier S. 39.

auf einer Metaebene, die davon ausgeht, dass „zumindest [ein] mittelbarer Zusammenhang zwischen der Welt «in der wir leben» und den Ratgeber texts, die hierin massenhaft vorkommen“<sup>57</sup> besteht. Ratgeber müssen somit vielmehr als Einflussfaktoren auf das Denken und Handeln der Ratsuchenden verstanden werden<sup>58</sup>, denn als Indikator für das „populäre Denken“<sup>59</sup> und als „Abbild gültiger Normen und Idealvorstellungen gelesen [werden].“<sup>60</sup> Jedoch hat diese normative Spiegelfunktion eines Ratgebers nur insofern Bestand, als dass er als Idealtypus von „gewünschten, erdachten[, aber] eben nicht gelebten Kulturmustern“<sup>61</sup> gelesen und in Konsequenz als Manifestationen der Wünsche und Sehnsüchte gedeutet wird. Sie sind damit kein Abbild der Welt, sondern ein Möglichkeitsraum des Alltagslebens. Dieser alltagsrelevante Bezug, die tatsächliche Umsetzung und somit die Wirkmacht von Ratgebermedien im Alltag finden bislang wenig Beachtung in der kulturwissenschaftlichen Forschung.<sup>62</sup> Ratgeber texts wohnt stets eine gewisse „Anonymität“<sup>63</sup> inne, folglich fehlt das direkte Gegenüber, der/die RezipientIn des Medientextes. Um diese Anonymität aufzulösen und „Fragen nach Diffusionswegen, nach Autoreneinfluß, nach Rezeptionsmustern und Gewohnheiten oder nach dem Wirkungsgrad im Enkulturationsprozeß“<sup>64</sup> zu klären, bedarf es einen umfangreichen Einsatz der ForscherInnen, welcher oftmals nicht geleistet werden will oder kann.<sup>65</sup> Diesbezüglich ermöglicht die Analyse von Ratgebern nur in Teilen Antworten auf eine Vielzahl forschungsrelevanter Fragen, auch wenn sie als mögliche Anknüpfungspunkte zur Untersuchung tiefergehender Zusammenhänge gelten.

---

<sup>56</sup> Heimerdinger, 2012, S. 39.

<sup>57</sup> Heimerdinger, 2012, S. 39 [Herv. i. O.].

<sup>58</sup> Heimerdinger, 2012, S. 39.

<sup>59</sup> Heimerdinger, 2008, S. 99.

<sup>60</sup> Heimerdinger, 2008, S. 99.

<sup>61</sup> Heimerdinger, 2008, S. 106.

<sup>62</sup> Heimerdinger, 2012, S. 39.

<sup>63</sup> Köck, Christoph: Kulturanalyse populärer Medientexte. In: Göttisch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, S. 343–363, hier S. 348.

<sup>64</sup> Köck, 2007, S. 348.

<sup>65</sup> Köck, 2007, S. 348.

## ***Im Land der Trauer*<sup>66</sup> und *Das letzte Fest*<sup>67</sup> – Der Forschungsgegenstand**

Im kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs sind Ratgeber zum Thema ‚Tod‘ bisweilen ein Randphänomen.<sup>68</sup> Für die Analyse wurden 17 Ratgeber zu ‚Tod und Trauer‘ herangezogen, um den Kernfragen nachgehen und das Feld skizzieren zu können. Das Sample umfasst deutschsprachige Ratgeber mit einem Erscheinungsdatum zwischen 2002 und 2018, da der Fokus der Untersuchung auf gegenwärtigen Entwicklungen im Umgang mit der Erinnerung an Verstorbene liegt. Für die Auswahl war von Bedeutung, dass die Ratgeber explizites Wissen in Form von Handlungen und Ritualen an Laien, demnach Trauernde, vermitteln, an und für sich offen in ihrer (religiösen) Grundhaltung sind und möglichst viele RezipientInnen – gleich welche Toten sie betrauern – ansprechen. Hierzu sei angemerkt, dass sich eine Vielzahl an Ratgebern oftmals einer bestimmten Zielgruppe verschrieben hat, wie Eltern verstorbener Kinder und Jugendlicher, Trauernde um Früh- oder Totgeburten, Suizid-Hinterbliebene oder MitarbeiterInnen von Hospiz- und Pflegeeinrichtungen. Diese ‚expliziten‘ Ratgeber fließen nur in Teilen in die Ausarbeitung dieses Beitrags ein, insbesondere dann, wenn sich darin Übereinstimmungen oder eine Loslösung von der eigentlichen Zielgruppe erkennen lassen.

Die AutorInnen der behandelten Ratgeber verfügen über Expertenwissen, sei es aufgrund ihres professionellen Hintergrundes oder eigener Verlusterfahrungen, folglich der Kenntnis des ‚Ich weiß, wie du dich fühlst‘. Unter den AutorInnen agieren insbesondere BestatterInnen, TheologInnen und Geistliche, PsychologInnen, TrauerbegleiterInnen sowie Hospiz- und PflegemitarbeiterInnen, oftmals mit einer zweifachen Expertise und nicht selten auch mit einer spirituellen oder religiös geprägten Grundhaltung. Diese tritt jedoch in Anbetracht der angeratenen Erinnerungsrituale deutlich in den Hintergrund, da den stets ähnlich formulierten Handlungsanweisungen der Ratgeber lediglich Segenssprüche und Gebete beigelegt

---

<sup>66</sup> Görke-Sauer, Martina: *Im Land der Trauer. Abschiedsrituale*. Düsseldorf 2006.

<sup>67</sup> Rinder, Nicole/Rauch, Florian: *Das letzte Fest. Neue Wege und heilsame Rituale in der Zeit der Trauer*. München 2016. 2. Aufl.

<sup>68</sup> Greiner, 2015, S. 281.

werden. Die angesprochenen RezipientInnen sind vorrangig trauernde Hinterbliebene, aber ebenso Bekannte und Freunde von Trauernden. In gleicher Weise wurden Ratgeber ‚von‘ HospizmitarbeiterInnen ‚für‘ Hospiz- und Pflege-mitarbeiterInnen in Teilen berücksichtigt, da auch im Kontext eines professionalisierten Umgangs mit dem Tod und der Gestaltung von Ritualen durchaus Beratungsbedarf bezüglich einer adäquaten Erinnerungskultur besteht.<sup>69</sup> So sollen nicht nur verstärkt individuelle Rituale für Angehörige von Seiten der Einrichtungen angeboten werden, sondern es muss auch für MitarbeiterInnen Ausdrucksformen der Erinnerung an verstorbene PatientInnen geben. Ein Großteil der in diesen Ratgebern präsentierten Rituale kann und soll jedoch auch losgelöst von einer Einrichtung durchgeführt werden, sodass exemplarische Vorschläge in die Darstellung übernommen werden.

Die Auswertung der Ratgebertexte erfolgte mit Hilfe von Kodierungen im Sinne der inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Udo Kuckartz.<sup>70</sup> Die Wahl der Methodik erfolgte aufgrund ihres Anspruches eines sinnvollen Verstehens und Interpretierens von Texten jedweder Form<sup>71</sup>, wodurch die „Bedeutung von Texten“<sup>72</sup> erfasst werden kann. Das zentrale methodische Kennzeichen stellt eine „kategorienbasierte Vorgehensweise“<sup>73</sup> dar, welche im Zuge dieser Auswertung von Ratgebertexten deduktiv-induktiv erfolgte.

---

<sup>69</sup> Kostrzewa, Stephan: Trauerrituale zum Abschied Verstorbener. Praktische Hilfe für Pflegende und Angehörige, um Berührungängste im Umgang mit dem Tod zu mindern. Bonn 2015. 2. Aufl.; Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010.; Lamp, Ida/Küpper-Popp, Karolin (Hg.): Abschied nehmen am Totenbett. Rituale und Hilfen für die Praxis. Gütersloh 2006.

<sup>70</sup> Kuckartz, Udo: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim 2018, S. 97.

<sup>71</sup> Kuckartz, 2018, S. 26.

<sup>72</sup> Kuckartz, 2018, S. 21 [Herv. i. O.].

<sup>73</sup> Kuckartz, 2018, S. 26.

## Von Erinnerungsfeiern, Gedenkecken und Kerzenritualen – Die neue Vielfalt der Erinnerungsrituale

Im Zuge der Auswertung der Ratgeber ergaben sich drei grundlegende, wiederkehrende Ritualformen mit ähnlichen strukturellen Merkmalen: Gedenkfeiern, die rituelle Herstellung und Einbindung von (Erinnerungs-)Gegenständen und das Erschaffen, Gestalten und Aufsuchen von Orten der Erinnerung im Zuge von Ritualen.

### Gedenkfeiern

In den Ratgebern wird wiederholt zur Durchführung von ‚Erinnerungsfeiern‘ geraten, die *für ein paar Stunden den Abgrund der Trennung überbrücken [...] können. Dann ist der Verstorbene wie gegenwärtig unter den Lebenden.*<sup>74</sup> Die Trennung wird hierdurch temporär unterbrochen, indem die Feierlichkeit von Fotografien<sup>75</sup>, persönlichen Dingen, Speisen oder der Lieblingsmusik der Verstorbenen gestaltet und durch diverse symbolische Handlungen, wie dem Erzählen von Anekdoten und Vorlesen von Gedichten, begleitet wird.<sup>76</sup> Es soll eine Vergemeinschaftung hergestellt werden, denn das Fest *verbindet alle, die daran teilnehmen, miteinander – und auch mit dem Menschen, an den sie dabei denken.*<sup>77</sup> Eine weitere Möglichkeit stellt die Gestaltung eines Erinnerungstages dar.<sup>78</sup> Der Tag mit einem Besuch des Grabes soll als *kleines Fest*<sup>79</sup> inszeniert werden, an dem Blumen, Briefe oder Bilder auf das Grab gelegt werden.<sup>80</sup> Darüber hinaus soll der Tag Nähe und in gleicher Weise Raum für gute wie schlechte Erinnerungen schaffen, welche letztendlich der Dankbarkeit und dem Glück weichen.<sup>81</sup> Obgleich die

---

<sup>74</sup> Fleck, Christian: Erinnerungsfeiern. Brücken über die Zeit. In: Roth, Fritz/Schwikart, Georg (Hg.): Nimm den Tod persönlich. Praktische Anregungen für einen individuellen Abschied. Gütersloh 2009, S. 126–128, hier S. 126.

<sup>75</sup> Görke-Sauer, Martina: Trauerrituale. Abschied gestalten (= Praxisratgeber für Bestatter, Bd. 3). Düsseldorf 2008, S. 42.

<sup>76</sup> Fleck, 2009, S. 127–128.

<sup>77</sup> Fleck, 2009, S. 128.

<sup>78</sup> Rinder, 2016, S. 63.

<sup>79</sup> Rinder, 2016, S. 63.

<sup>80</sup> Rinder, 2016, S. 63.

<sup>81</sup> Rinder, 2016, S. 63.

Vergegenwärtigung der Erinnerung an die Toten als maßgebliches Kennzeichen der Gedenkfeiern gelten kann, so steht die bewusste Integration personenbezogener Elemente im Ritual in Abkehr zu bereits bestehenden, religiös verankerten Gedenkfeiern, die jedoch in gleicher Weise von einem Teil der Ratgeber, insbesondere der christlich konnotierten, als schlüssige Erinnerungsrituale gewertet werden. Die Einbindung der Erinnerung geschieht hier überwiegend in Form eines Gebets oder einer Fürbitte an die Verstorbenen.<sup>82</sup> In der evangelischen Kirche hat sich der Totensonntag und im katholischen Glauben diverse Seelenämter etabliert, durch die *wir die Gemeinschaft mit dem Verstorbenen* [erleben]. *Wir schließen ihn nicht aus unserem Leben aus, sondern integrieren ihn.*<sup>83</sup> Dennoch besteht eine Wechselwirkung zwischen äußeren Standardisierungen christlicher Rituale und weltlichen Erinnerungsfeiern, indem der Zeitpunkt von 40 Tagen nach dem Todesfall symbolisch aufgeladen wird. Während im katholischen Glauben üblich zu diesem Tag das Sechswochenamt begangen werden kann,<sup>84</sup> kann in nicht religiösem Kontext an diesem Tag ein weiteres Erinnerungsfest an die verstorbene Person veranstaltet werden. Dieses wiederum ist erneut mit symbolischen Inhalten der bereits stattgefundenen Trauerfeier, wie dem Steigenlassen von Luftballons, gerahmt.<sup>85</sup> Diesbezüglich ergeben sich Deckungen zwischen profanen Erinnerungsfeiern und religiösen Gedenkgottesdiensten. In ihnen verbinden sich grundlegende Strukturen und Sinnstiftungen, die aber je nach Situation unterschiedlich in Erscheinung treten.

Die Erinnerungsfeiern stehen in engem Bezug zur Gestaltung von Gedenktagen, wie es der Todestag, der Geburts- oder Hochzeitstag der Verstorbenen wie Hinterbliebenen oder Feiertage, wie Weihnachten, darstellen. Ein Jahrestag gilt als *eine wichtige Zäsur und zugleich schwieriges Datum auf dem Weg durch die Trauer.*<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Neysters, Peter/Schmitt Karl Heinz: Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod. München 2004, S. 271.

<sup>83</sup> Grün, Anselm: Trauern heißt lieben. Unsere Beziehung über den Tod hinaus leben. Freiburg im Breisgau 2014, S. 129.

<sup>84</sup> Görke-Sauer, 2008, S. 42.

<sup>85</sup> Nagl, Andrea: Mit Würde Abschied nehmen. Trauerfeiern ohne Kirche. Zürich 2002, S. 104, S. 128.

<sup>86</sup> Hildebrand, Marie-Luise: Rituale zum Jahresgedächtnis/ an Gedenktagen für verstorbene Angehörige: In: Bundschuh-Schramm, Christiane/Barbier-Piepenbrock, Annedore/Gaab, Judith (Hg.): Rituale im

Gleich ob die Tage allein oder in Gemeinschaft verbracht werden,<sup>87</sup> sollen die Angehörigen *besondere Tage daraus [machen], Tage, an denen Schmerz und Trauer wieder da sind und da sein dürfen, Tage, an denen Sie dem geliebten Menschen besonders intensiv begegnen.*<sup>88</sup> Rituell gestaltet werden die Tage durch den Besuch des Grabes,<sup>89</sup> das dortige Ablegen von Geschenken<sup>90</sup> oder Blumen<sup>91</sup>, dem Sprechen von Gedichten und Gebeten<sup>92</sup> oder dem Entzünden von Kerzen.<sup>93</sup> Das symbolisch überhöhte Entzünden und Aufstellen von Kerzen lässt *sich gut mit Bitten oder Wünschen verbinden.*<sup>94</sup> Kerzen können dabei schon bei der Trauerfeier an die Hinterbliebenen verteilt werden, sodass sie beim Entzünden *jedes Mal an den Verstorbenen denken, sich seiner erinnern und wieder ein Stück Abschied nehmen.*<sup>95</sup>

In gleicher Weise kann der Besuch des Grabes entfallen oder um ein gemeinsames Mahl mit Familienangehörigen ergänzt werden, das vom gemeinsamen Betrachten von Fotografien begleitet wird.<sup>96</sup> Auch kann den Verstorbenen zu besonderen Anlässen, wie an Weihnachten oder am Geburtstag, etwas geschenkt werden oder eine Kerze entzündet werden, *als Zeichen, dass auch er mitfeiert.*<sup>97</sup>

---

Kreis des Lebens. Verstehen – gestalten – erleben. Ostfildern 2004, S. 89–92, hier S. 89.

<sup>87</sup> Kachler, Roland: Was bei Trauer gut tut. Hilfe für schwere Stunden. Freiburg im Breisgau 2015. 3. Aufl., S. 86.

<sup>88</sup> Sieck, Annerose: Trauer bewältigen. Tod und Trauer verstehen. Wieder ins Leben zurückfinden. Mit der Erinnerung leben. Hannover 2009, S. 92.

<sup>89</sup> Kachler, 2015, S. 86; Schäfer, Klaus: Spuren kleiner Füße. Erste Hilfe nach dem Tod eines Kindes. Kevelaer 2012, S. 84; Sieck, 2009, S. 91.

<sup>90</sup> Schäfer, 2012, S. 84.

<sup>91</sup> Kachler, 2015, S. 86; Sieck, 2009, S. 91.

<sup>92</sup> Kachler, 2015, S. 86.

<sup>93</sup> Rinder, 2016, S. 61.

<sup>94</sup> Nagl, 2002, S. 89.

<sup>95</sup> Nagl, 2002, S. 88.

<sup>96</sup> Kachler, 2015, S. 86; Sieck, 2009, S. 92.

<sup>97</sup> Grün, 2014, S. 143.



Abb. 1: Osterdekoration an einem Grab auf dem Protestantischen Friedhof in Augsburg als Beispiel für individuelle und saisonale Grabgestaltung.

Quelle: Sarah Baum.

Wird der Tag allein verbracht, wird geraten, dass sich die Hinterbliebenen *ein Fotoalbum oder alte Liebesbriefe zur Hand [nehmen] und [...] in die schmerzlichen Gefühle [eintauchen]*.<sup>98</sup> Die Ratgeber geben darüber hinaus eine konkrete Anleitung zum Vollzug diverser Rituale am Jahrestag, wie das Spiralritual<sup>99</sup>, alternativ in Form

---

<sup>98</sup> Sieck, 2009, S. 91.

<sup>99</sup> Hildebrand, 2004, S. 90.



eines Labyrinthrituals<sup>100</sup> und das Herzritual.<sup>101</sup> Die Trauerbegleiterin Marie-Luise Hildebrand beschreibt im Spiralritual (Abb. 2) die Gestaltung des Lebens- und Trauerwegs als eine Spirale, die von den RitualteilnehmerInnen begangen wird.<sup>102</sup> In der Mitte der Spirale werden schließlich, mittels mitgebrachter Objekte, Gedanken und Erinnerungen erzählt, dort abgelegt und eine Kerze entzündet, die den Rückweg der Trauernden aus der Mitte begleitet.<sup>103</sup> In ähnlicher Weise kann ein Weg in ein Labyrinth gelegt werden, der von den Trauernden begangen wird.<sup>104</sup>



Abb. 2: Spiralritual nach Marie-Luise Hildebrand.  
Quelle: Sarah Baum.

---

<sup>100</sup> Nagl, 2002, S. 129.

<sup>101</sup> Rinder, 2016, S. 70.

<sup>102</sup> Hildebrand, 2004, S. 90.

<sup>103</sup> Hildebrand, 2004, S. 90.

<sup>104</sup> Nagl, 2002, S. 129.

Das Herzritual (Abb. 3) ist dem Spiralritual strukturell ähnlich – auf einem Tisch wird eine Herzvorlage ausgelegt, auf welche die TeilnehmerInnen etwas legen, bis das Herz letztendlich gefüllt ist:<sup>105</sup> *Dabei findet jeder Zeit, im Stillen ein Gebet zu sprechen oder in stiller Andacht dem Verstorbenen seine Gedanken, seine Gefühle, seine Erinnerungen und seine Wünsche mitzuteilen.*<sup>106</sup> Die Gedenktage fungieren dadurch als Tage der Verbundenheit und Begegnung mit den Toten, und zugleich als *Stärkung der Angehörigen auf ihrem Weg durch die Trauer.*<sup>107</sup> So gelten auch Ritualisierungen, wie ein ‚Kochen in memoriam‘<sup>108</sup> oder ‚Kochen mit Trauernden‘<sup>109</sup> als Anlässe die Erinnerung an die Verstorbenen lebendig zu halten und zu pflegen:

Freunde treffen sich in Erinnerung an den Verstorbenen, die Menüwahl wird entsprechend abgestimmt, und es wird ein kleines Erinnerungsmoment eingeplant. Das muss nicht spektakulär sein: Ein Anstoßen auf ihn, eine Kerze für ihn, sein Foto an der Stirnseite der Tafel oder ein Strauß seiner Lieblingsblumen.<sup>110</sup>

---

<sup>105</sup> Rinder, 2016, S. 70.

<sup>106</sup> Rinder, 2016, S. 70.

<sup>107</sup> Hildebrand, 2004, S. 89.

<sup>108</sup> Nagl, 2002, S. 132.

<sup>109</sup> Witt-Loers, Stephanie: Trauernde begleiten. Eine Orientierungshilfe. Göttingen 2010, S. 111.

<sup>110</sup> Nagl, 2002, S. 132.



Abb. 3: Herzritual nach einer Idee von Nicole Rinder und Florian Rauch.  
Quelle: Sarah Baum.

In den dargestellten Ritualen zeigen sich wiederholt ähnliche strukturelle Merkmale. Die Relevanz der präsentierten Erinnerungsfeiern und Gedenktage ergeben sich aus ihrer altbekannten Struktur und der wiederkehrenden temporären Bezugnahme auf bedeutende Abschnitte des Jahres. Sie fungieren entsprechend als Ersatzhandlungen tradiert christlicher Gedenkveranstaltungen, denn auch ihnen obliegt der Anspruch, das Erinnern an Verstorbene an gewissen Zeitpunkten erneut zelebrieren zu können. Darüber hinaus vermögen sie das Leben der Verstorbenen in das Ritual integrieren zu können, um so dem vorherrschenden Bedürfnis der Hinterbliebenen nach mehr biografischer Bezugnahme nachkommen zu können. Die Wirkmächte der Rituale sind gleichwohl vielfältig: Den Trauernden soll Trost gespendet werden und diese sollen gestärkt aus den Ritualen hervorgehen. Indem sie ihren Verstorbenen erneut nahekommen konnten, wird die Beziehung zu den Verstorbenen gepflegt und die Erinnerung wird lebendig gehalten. Die intensive Auseinandersetzung, der Austausch mit Anderen und die symbolische Übertragung von Wünschen und Gedanken an die Verstorbenen sollen als Medien fungieren. Dadurch wird der Versuch unternommen mit den Toten zu leben. Im Zuge der Erinnerungsfeiern oder kleinerer Veranstaltungen wird erneut Gemeinschaft erlebt und es wird angenommen, dass so eine Rückbindung an das gegenwärtige Leben geschehen kann. Der Akt des Erinnerns weicht letztendlich dem erneuten Einfinden in soziale Ordnungsgefüge, folglich sind die angeratenen Erinnerungsrituale stets Angliederungsrituale, welche helfen, die Trauer zu verlassen.

Rituelle Herstellung und Einbindung von (Erinnerungs-)Gegenständen  
Persönliche Gegenstände werden im Kontext des Erinnerns an Verstorbene zu wichtigen Symbolträgern. Von Relevanz sind Fotografien, Videos und Kleidungsstücke der Verstorbenen.<sup>111</sup> Werden Haarlocken abgeschnitten<sup>112</sup> oder Fuß- oder Handabdrücke genommen und in Ton gebrannt<sup>113</sup>, besteht die Überlegung, *sich konkreter zu erinnern, zu trauern und später auch zuzulassen, dass der Schmerz der Trauer nachlässt und ein neues Leben beginnt.*<sup>114</sup> Ein Fingerabdruck wird als *letzte*,

---

<sup>111</sup> Kachler, 2015, S. 37; Schäfer, 2012, S. 52; Sieck, 2009, S. 89; Rinder, 2016, S. 115.

<sup>112</sup> Kachler, 2015, S. 11; Rinder, 2016, S. 114.

<sup>113</sup> Rinder, 2016, S. 114; Schäfer, 2012, S. 52.

*zärtliche Berührung*<sup>115</sup> gedeutet, nach der sich viele Hinterbliebene sehnen. Verwaisten Eltern wird zudem geraten die Geburtsurkunde und den Mutterpass aufzubewahren<sup>116</sup>, die von der Existenz des zu kurzen Lebens zeugen.<sup>117</sup> Der Psychologe Roland Kachler betont ebenso die Bedeutung belangloser Gegenstände, denn auch ein beliebiges Ding *erzählt eine Geschichte von Ihrem geliebten Menschen*.<sup>118</sup> Diese Objekte sollen an gezielt erschaffenen Orten oder in bedeutenden Kisten aufbewahrt werden<sup>119</sup>, die *ich dann hervorhole, wenn ich etwas in die Hand nehmen möchte, das [den Verstorbenen] gehört hat*.<sup>120</sup> Diese Kisten können auch gezielt gestaltet und mit anderen Trauernden betrachtet werden.<sup>121</sup> Eine weitere Möglichkeit materielle wie immaterielle Erinnerungen an einem Ort zu bündeln, stellen Erinnerungsbücher dar.<sup>122</sup> Die Alben sollen helfen *festzuhalten und zu würdigen, was gewesen war und loszulassen, was nicht mehr sein konnte*.<sup>123</sup> In gleicher Weise soll hierdurch Trost erfahren werden<sup>124</sup>, sodass dies den Hinterbliebenen hilft, weiterzuleben.<sup>125</sup>

Dem Akt des Sammeln, Bewahrens und Pflgens der Dinge kommt eine umfassende Bedeutung zu, denn die Materialität des Gegenstandes transportiert Nähe<sup>126</sup> und bietet Trost.<sup>127</sup> Durch die Integration der Gegenstände in den Alltag der Hinterbliebenen wird die Erinnerung lebendig gehalten<sup>128</sup> und der Verlust in das Leben integriert.<sup>129</sup> Die

---

<sup>114</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 134.

<sup>115</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 134.

<sup>116</sup> Schäfer, 2012, S. 52; Rinder, 2016, S. 114.

<sup>117</sup> Schäfer, 2012, S. 52.

<sup>118</sup> Kachler, 2015, S. 37.

<sup>119</sup> Schäfer, 2012, S. 52; Sieck, 2009, S. 89; Gättinger-Kurth, Christel: Erinnerung in Kisten. In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 151–153, hier S. 152.

<sup>120</sup> Sieck, 2009, S. 90.

<sup>121</sup> Gättinger-Kurth, 2010, S. 151–152.

<sup>122</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 145; Schäfer, 2012, S. 83–84; Witt-Loers, 2010, S. 110.

<sup>123</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 146.

<sup>124</sup> Suschek, Martin: Das Buch der Erinnerung. In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 142–145, hier S. 144.

<sup>125</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 146.

<sup>126</sup> Kachler, 2015, S. 11; S. 37.

<sup>127</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 134.

<sup>128</sup> Gättinger-Kurth, 2010, S. 152.

<sup>129</sup> Rinder/Rauch, 2016, S. 114.

profanen Handlungen mit diesen Gegenständen sind demnach als Ritualisierung des Erinnerens zu werten, welche durch die Möglichkeit einer steten Wiederholung zwar Teil des Alltagshandelns ist, jedoch durch die symbolische Überhöhung des Aktes und der Dinge aus diesem herausgelöst werden kann und sich zum Erinnerungsritual transformiert. Die Umgangsformen sollen so eine Entlastungssituation garantieren. Dadurch kann „mit der in ihnen [den symbolischen Objekten, Anm. d. Verf.] enthaltenen Energie [gearbeitet werden]“<sup>130</sup>, sodass die Objekte in diverse Rituale einbezogen werden können. Mit Hilfe eines Rituals kann sich so auch die Bedeutsamkeit des Gegenstandes verändern oder gar „entladen.“<sup>131</sup> Die Journalistin Andrea Nagl wählt hierfür den Jahrestag, an dem ein bedeutsamer Gegenstand als Manifestation der ihr anhaftenden Trauer und Erinnerung vergraben, folglich ‚beerdigt‘ wird.<sup>132</sup> Dennoch geht es den AutorInnen nur bedingt um ein Entsorgen der Gegenstände, vielmehr soll eine Bindung zu einzelnen Dingen hergestellt werden, die dadurch *eine lebendige und gesunde Erinnerung* [begünstigt], *die auch das neue Leben bereichert*.<sup>133</sup>

### Erschaffen, Gestalten und Aufsuchen von Orten der Erinnerung

Neben Inszenierungen von Erinnerungstagen und -feiern sowie dem Einbinden von Erinnerungsgegenständen sind auch das Erschaffen, Gestalten und Aufsuchen von Orten Möglichkeiten des rituellen Umgangs mit der Erinnerung an Verstorbene. Stets wird die Bedeutung des Grabes in den Ratgebertexten betont. Die Gräber sind Orte der Trauer und der Erinnerung, Zeichen für das vergangene Leben und den eingetretenen Tod.<sup>134</sup> Die Erfahrung und Pflege der neuen Verbindung kann sich daher an einem Ort festmachen<sup>135</sup>, ebenso wie die Trauer und die Erinnerung dort verortet werden können.<sup>136</sup>

<sup>130</sup> Pahnke McIntosh, Donat: Trauerrituale im nichtkonfessionellen Kontext. In: Heller, Birgit/Winter, Franz (Hg.): Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne (= Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, Bd. 2). Wien 2007, S. 189–209, hier S. 206–207.

<sup>131</sup> Pahnke McIntosh, 2007, S. 207.

<sup>132</sup> Nagl, Andrea: Mit Würde Abschied nehmen. Trauerfeiern ohne Kirche. Zürich 2002, S. 135.

<sup>133</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 145.

<sup>134</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 146; Jülicher, Jochen: Es wird alles wieder gut, aber nie mehr wie vorher. Begleitung in der Trauer. Würzburg 2015. 10. Aufl., S. 46; Kutter, Erni: Schwester Tod. Weibliche Trauerkultur, Abschiedsrituale, Gedenkbräuche, Erinnerungsfeste. München 2011, S. 147; Sammer, Ulrike: Verlust, Trauer und neue Freude. Wie Abschiednehmen gelingt. 2010, S. 95; Sieck, 2009, S. 90; Rinder, 2016, S. 118.

Am Grab können die Hinterbliebenen in Kommunikation mit den Toten treten, wenn es einem gelingt, die Kraft der Imagination und der inneren Bezogenheit wirksam werden zu lassen. «Antwort» bekommen wir immer, vorausgesetzt wir «korrespondieren» mit dem Herzen und sind innerlich offen und beteiligt.<sup>137</sup> Das Grab kann durch eine persönliche Gestaltung so zu Ihrem Platz der Andacht [werden], an den Sie gern gehen, weil er Ihnen Kraft schenkt (Abb. 4).<sup>138</sup> Gleichmaßen stellt die dort vollzogene Grabpflege das Bedürfnis dar, an einem Ort Trauer und Verbundenheit liebevoll auszudrücken.<sup>139</sup> Die Geistlichen Anselm Grün und Klaus Schäfer deuten die Pflege des Grabes als einen Akt der Nächstenliebe<sup>140</sup>, wohingegen die Theologin Martina Görke-Sauer in der Bepflanzung des Grabes vielmehr praktizierte Trauerarbeit sieht.<sup>141</sup> Die Hinterbliebenen sollen das Grab mit Blumen bepflanzen oder anderweitig bedeutende Dinge, wie ein selbstgemaltes Bild oder ein Souvenir des letzten Urlaubes, auf dem Grab ablegen: Überlegen Sie immer wieder neu, über welche Blumen oder über welche kleinen „Mitbringsel“ sich Ihr geliebter Mensch freuen würde.<sup>142</sup>

---

<sup>135</sup> Jülicher, 2015, S. 46.

<sup>136</sup> Grün, 2014, S. 142.

<sup>137</sup> Kutter, 2011, S. 147 [Herv. i. O.].

<sup>138</sup> Rinder, 2016, S. 118.

<sup>139</sup> Sieck, 2009, S. 90–91.

<sup>140</sup> Grün, 2014, S. 135; Schäfer, 2012, S. 84.

<sup>141</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 141.

<sup>142</sup> Kachler, 2015, S. 77 [Herv. i. O.].



Abb. 4: Ein individuell gestaltetes Grab auf dem Protestantischen Friedhof in Augsburg.

Quelle: Sarah Baum.

Doch nicht nur der Besuch des Grabes und die Grabpflege stellen Rituale des Erinnerns dar, sondern auch standardisierte und inszenierte Grabrituale. Als Anlass dient nicht nur das Setzen des Grabsteines, der von einer Gedenkfeier und einer Neubepflanzung des Grabes begleitet ist<sup>143</sup>, sondern ebenso alltägliche Grabbesuche oder Jahrestage (Abb. 5). Im Zuge regelmäßiger Grabbesuche können beschriftete Grabkerzen mit Bildern oder Nachrichten für die Verstorbenen versehen werden, *mit dem der trauernde Mensch seine Liebe zum Verstorbenen ausdrückt*<sup>144</sup> und so Brücken zur Erinnerung schlagen. Auch das Legen eines Symbols mithilfe von Steinen und einem anschließenden stillen Gedenken<sup>145</sup>, oder das Bemalen von Steinen und Ablegen am Grab im Zuge eines Rituals dienen als Ausdrucksform.<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Nagl, 2002, S. 133.

<sup>144</sup> Schroeter-Rupieper, Mechthild: Trauerrituale – nicht nur für Kinder und Jugendliche: In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 148–151, hier S. 151.

<sup>145</sup> Nagl, 2002, S. 133.

<sup>146</sup> Sturm, Gabriele: Erlebte Trauer-Rituale. In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 153–158, hier S. 154–155.





Abb. 5: Werkzeuge zur Grabpflege auf dem Protestantischen Friedhof in Augsburg.

Quelle: Sarah Baum.

Ein anderweitiges Beispiel stellen gemeinsame Tätigkeiten, wie ein Picknick am Grab, dar.<sup>147</sup> Darüber hinaus kann gemeinsam mit anderen trauernden Familienmitgliedern ein angeleitetes Grabritual vollzogen werden.<sup>148</sup> Nach dem Ablegen von Lieblingsblumen der verstorbenen Person und einem stillen Gedenken, soll zunächst ein Gebet vorgelesen und ein gemeinsames Lied gesungen werden. Im Anschluss daran werden Kerzen entzündet und die Hinterbliebenen *stellen sie im stillen Gedenken auf das Grab. Wer möchte, kann dazu eine Erinnerung erzählen, einen Gedanken mitteilen.*<sup>149</sup> Beendet wird dies durch einen ausgesprochenen Segen und ein abschließendes gemeinsames Essen, dabei *geht es um Tod und Leben, um den/die Tote/n und um die Lebenden, die mit dem Tod leben lernen müssen.*<sup>150</sup> Folgerichtig fungieren der Friedhof und das dortige Grab als mögliche

---

<sup>147</sup> Sturm, 2010, S. 154.

<sup>148</sup> Hildebrand, 2004, S. 91–92.

<sup>149</sup> Hildebrand, 2004, S. 91.

<sup>150</sup> Hildebrand, 2004, S. 92.

Fixpunkte des Erinnerns. Hier verdichtet sich die Erinnerung an die Verstorbenen im Wissen, dass dort der letzte Ort der Toten ist. Gleichwohl unterliegen jene Handlungen am Grab der steten Reglementierung von Friedhofssatzung, Öffnungszeiten der Friedhöfe und den tatsächlichen Handlungsspielräumen am Grab. Die Bepflanzung ist abhängig von diversen Vorschriften der Friedhofsverwaltung, so können beispielsweise das Ablegen von Plastikblumen oder das Pflanzen eines kleinen Baumes oder höherer Sträucher am Grab nicht erfolgen.<sup>151</sup>

Das Grab stellt – zumindest für einen Großteil der Hinterbliebenen – einen wichtigen Gedenkort dar. Zugleich geben die Ratgeber Hinweise dazu, auch im privaten Raum einen Ort der Trauer und der Erinnerung zu schaffen. Im Zuhause fehlt der/die Tote ganz offensichtlich, sodass dem verstorbenen Familienmitglied auch hier ein besonderer Ort zugewiesen werden kann – folglich ein Gedenkort, eine Erinnerungsecke (Abb. 6). Oftmals wird geraten, den Ort mit Fotografien, selbstgemalten Bildern, etwaigen Erinnerungsgegenständen, Blumen und einer Kerze zu schmücken.<sup>152</sup> Die Gedenkecke scheint, so formuliert es Schäfer, durch ihre Verortung im privaten, alltäglichen Raum auch an dortige Tätigkeiten gebunden zu sein: *Je nach Ort kann tagsüber, z.B.: bei der Hausarbeit, durch einen kurzen Blick zu dieser Gedenkecke die Erinnerung an das stillgeborene Kind wachgerufen werden.* Gleichmaßen ist dies nicht die Regel, denn vielmehr wird gefordert: *Halten Sie dann immer wieder inne, schauen Sie bewusst ein Bild oder einen Erinnerungsgegenstand an und spüren Sie, wie Ihnen damit der Verstorbene nahe kommt.*<sup>153</sup> Jene Gedenkecken sind Orte, die dem anderen, dem Verstorbenen zgedacht und ‚geweiht‘ sind und die deshalb schon mit ihrer Atmosphäre an den anderen ‚erinnern‘.<sup>154</sup> Der Gedenkort fungiert als Rahmen für diverse Rituale, wie Kerzenrituale.<sup>155</sup> Ähnlich kann ein

<sup>151</sup> Protestantische Friedhofsverwaltung: Friedhofssatzung Protestantischer Friedhof Augsburg, S. 27–28, (01.09.2011/2015), <<https://protestantischer-friedhof.jimdofree.com/app/download/15938702596/Satzung+Protestantischer+Friedhof+2015.pdf?t=1525249705>> (02.02.2020).

<sup>152</sup> Görke-Sauer, 2006, S. 143; Grün, 2014, S. 142; Jülicher, 2015, S. 46; Kachler, 2015, S. 38; Kutter, 2011, S. 147; Sammer, 2010, S. 95; Schäfer, 2009, S. 169; Schäfer, 2012, S. 83; Sieck, 2009, S. 91; Witt-Loers, 2010, S. 110.

<sup>153</sup> Kachler, 2015, S. 38.

<sup>154</sup> Jülicher, 2015, S. 46.

<sup>155</sup> Kutter, 2011, S. 147.

esoterisch anklingendes Ritual mit einem Räucherstäbchen gestaltet werden, bei dessen Verbrennen sich die Hinterbliebenen vorstellen sollen, *wie der aufsteigende Rauch die Menschen erreicht, an die man nun intensiv denkt.*<sup>156</sup>



Abb. 6: Eine persönliche Erinnerungsecke mit dem Sterbebild der Verstorbenen, einer Kerze und einer Blume.

Quelle: Sarah Baum.

---

<sup>156</sup> Sammer, 2010, S. 95.

Weitere Gedenkorte können im Garten, an der Unfallstelle oder in der Schule eingerichtet werden<sup>157</sup>, ebenso wie in Hospiz- oder Pflegeeinrichtungen diverse Formen von Erinnerungsecken oder ein Abschiedstisch vorzufinden sind.<sup>158</sup> Wird im Garten ein solcher Ort angelegt, kann im Zuge eines Rituals ein Baum für die Verstorbenen gepflanzt werden, der auch an Jahrestagen einen Ort für Erinnerungsfeiern, sogenannte *Baumfeste*<sup>159</sup>, bilden könnte. Das rituelle Begehen einer Erinnerungsreise, folglich das Aufsuchen von Orten, die für die Hinterbliebenen und Verstorbenen persönlich bedeutsam waren, erweist sich als eine weiteres Erinnerungsritual zur Verortung der Erinnerung.<sup>160</sup>

Die erläuterten Grabrituale sind durch eine gewisse Reglementierung und Strukturierung gekennzeichnet. Der bewusst inszenierte Ort schafft so den Anlass rituelle Handlungen des Erinnerns zu vollziehen und gegebenenfalls für ein Fortbestehen in der Zukunft zu festigen. Die alltäglichen Grabbesuche und Grabpflege werden durch entsprechende Praktiken rituell überhöht. Darüber hinaus sind diverse Wirkmächte sämtlichen Ritualen gegeben – die Erinnerung an einem bestimmten Ort zu lokalisieren und bei Bedarf auf sie zugreifen zu können, schafft Sicherheit, ebenso wie das Wissen um die dort gegebenen Möglichkeiten zur Pflege der Verbindung und Kommunikation mit den Verstorbenen. Die dargestellten Rituale greifen dabei auf tradierte Gedenkpraktiken zurück – das Grab und die dort verübten Tätigkeiten sind seit dem bürgerlichen Zeitalter Konstanten der Beziehungspflege.<sup>161</sup> Dies gilt gewiss auch für einen Teil der Hinterbliebenen bis heute. Dementsprechend werden in den Ratgebern alte Muster mit eigenpartizipatorischen Handlungs- und Lokalisierungsmöglichkeiten kombiniert, sodass bedeutende Wirkmächte noch immer in Erscheinung treten können.

---

<sup>157</sup> Sieck, 2009, S. 91; Kutter, 2011, S. 147; Kachler, 2012, S. 38; Witt-Loers, 2010, S. 110.

<sup>158</sup> Landmann-Frankenbusch, Sylvia: Abschiedsrituale nach dem Versterben eines Patienten im Malteser Hospiz St. Raphael, Duisburg. In: Lamp, Ida/Küpper-Popp, Karolin (Hg.): Abschied nehmen am Totenbett. Rituale und Hilfen für die Praxis. Gütersloh 2006, S. 52–53, hier S. 52.

<sup>159</sup> Grün, 2014, S. 143.

<sup>160</sup> Witt-Loers, 2010, S. 111.

<sup>161</sup> Fischer, Norbert: Inszenierte Gedächtnislandschaften: Perspektiven neuer Bestattungs- und Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert (2011), <[http://www.aeternitas.de/inhalt/forschung/veroeffentlichte\\_arbeiten/2011\\_03\\_15\\_\\_11\\_14\\_53/datei.pdf](http://www.aeternitas.de/inhalt/forschung/veroeffentlichte_arbeiten/2011_03_15__11_14_53/datei.pdf)> (03.01.2020), S. 22.

## Individualisierte Erinnerungsrituale?

In Anbetracht der dargestellten Fülle an Ritualen zeigen sich wiederholt Momente der Individualisierung. Individualisierung verweist auf eine Vielzahl von Aspekten, wie eine Abkehr von kirchlichen Normierungen, Struktur- und Gestaltungsmomente, Bedürfnisorientierung oder die Aktivität in der eigenen Rolle als Trauernde/r.

In der postindustriellen Moderne gelten gesellschaftlich und religiös verbindliche Standards, mittels welcher Rituale die Trauernden die Erinnerung an Verstorbene praktizieren sollen, nur noch bedingt. Basierend auf einem Bedeutungsverlust und einer Loslösung vormals entscheidender Wirkmächte und AkteurInnen, schwindet zunehmend ein „wichtiges, identitätsstiftendes Fundament für den Umgang mit dem Tod und den Toten.“<sup>162</sup> Begleitet von einer kontinuierlichen Entkirchlichung sucht die Gesellschaft nach neuen, sinnstiftenden Handlungsanweisungen.<sup>163</sup> Diverse Sinnzuschreibungen und Deutungen von Ritualen entsprechen nur noch bedingt den eigenen Grundsätzen und werden in Frage gestellt oder gänzlich abgelehnt, da „die Beteiligten [...] in der eigenen religiösen Zeremonie nichts glauben oder tun müssen, was der eigenen spirituellen Weltanschauung widerspricht oder fragwürdig erscheint.“<sup>164</sup> In Konsequenz tritt nun mehr „an die Stelle fester Standards [...] die Option“<sup>165</sup>, da nach wie vor der Wunsch besteht „ein ‚richtiges‘ Ritual [zu] haben, mit Raum für Gefühle und eigene Handlungsmöglichkeiten.“<sup>166</sup> Eine Vielfalt an Möglichkeiten steht so den Trauernden offen, sodass sie in der Wahl der rituellen Handlung „dem persönlichen Bedürfnis [folgen].“<sup>167</sup> Die Trauernden werden infolgedessen zu aktiv Handelnden: „Sie berücksichtigen ihre individuellen Bedürfnisse, sie geben dem Toten und ihrer Liebe zu ihm nach und suchen für all dies passende rituelle Ausdrucksformen.“<sup>168</sup>

---

<sup>162</sup> Fischer, 2011, S. 16.

<sup>163</sup> Fischer, 2011, S. 16.

<sup>164</sup> Pahnke McIntosh, 2007, S. 190.

<sup>165</sup> Thieme, 2019, S. 153.

<sup>166</sup> Pahnke McIntosh, 2007, S. 190.

<sup>167</sup> Sörries, Reiner: Pflicht zur Erinnerung – Lust an der Erinnerung. In: Gernig, Kerstin (Hg.): Bestattungskultur. Zukunft gestalten. Düsseldorf 2004, S. 125–132, hier S. 132.

Ein grundlegendes Bedürfnis ist die Reintegration der persönlichen Biografie der Verstorbenen in die Ausgestaltung der Rituale.<sup>169</sup> Trost bieten jene Rituale, die das Leben der Verstorbenen in ihrer Individualität würdigen.<sup>170</sup> Die in den Ratgebern präsentierten Rituale greifen diesen Aspekt vollends auf. Die stete Bezugnahme auf individuelle Objekte zur Ausgestaltung von Erinnerungsfeiern, Gedenktagen oder des Erinnerungsbuches, das Ablegen von Erinnerungsstücken im Zuge eines so deklarierten Herz- oder Spiralrituals oder auch die Grabgestaltung mit Lieblingsblumen und Nachrichten nehmen hierauf Bezug und integrieren die Biografie der Verstorbenen in Form materieller Strukturmerkmale in das Ritual. Auf immaterieller Ebene stellt das vergangene Leben einen zentralen Anknüpfungspunkt im zeremoniellen Erzählen von Anekdoten und Erinnerungen an die Verstorbenen dar. Somit wollen die AutorInnen optionale Rituale bieten, die den Gefühlen in der Trauer und der Kommunikation darüber ihren benötigten Platz einräumen.

Die Bedürfnisorientierung basiert auf Ritualen, die noch immer „Ausdrucks-möglichkeiten für Gefühle [bieten] und [...] dazu [dienen], das, was geschehen ist, sinnlich nachvollziehbar zu machen.“<sup>171</sup> Die Hinterbliebenen müssen in ihren individuellen Belangen durch das Ritual angesprochen werden, die Rituale müssen dort anknüpfen, wo Bedarf seitens der AkteurInnen besteht. Stehen die Bedürfnisse der Angehörigen deutlich im Zentrum des Rituals<sup>172</sup> und wird dieses mit positiven Sinnzuschreibungen versehen, so fungiert das Ritual als „Anker, der Halt gibt und Mut macht, sich der Trauer und dem verbundenen Schmerz, aber auch den darin verborgenen Möglichkeiten zu stellen.“<sup>173</sup> Die vorangegangenen Erinnerungsrituale in der Trauer versuchen allesamt umfassende Wirkmächte zu entfalten, beispielhaft

---

<sup>168</sup> Caduff, 2000, S. 160.

<sup>169</sup> Benkel, Thorsten: Das Schweigen des toten Körpers. In: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur (= Schriften zur Kulturwissenschaft, Bd. 97). Hamburg 2013, S. 14–92, hier S. 61.

<sup>170</sup> Lange, Rolf-Peter: Von der Einheitlichkeit zur Vielfalt. In: Gernig, Kerstin (Hg.): Bestattungskultur. Zukunft gestalten. Düsseldorf 2004, S. 107–115, hier S. 110.

<sup>171</sup> Lange, 2004, S. 112.

<sup>172</sup> Benkel, 2013, S. 61.

<sup>173</sup> Görke-Sauer, 2004, S. 101.

indem Trost, aber auch Sicherheit in Bezug auf das eigene neue Leben und Halt in der Gemeinschaft vermittelt werden. Insbesondere Erinnerungsrituale in Form von Festen, wie Erinnerungsfeiern oder Jahresgedächtnisse, sollen die Trauernden an die Gemeinschaft rückbinden, indem durch zusammen begangene Rituale ein Zugehörigkeitsgefühl entsteht, das die Betroffenen aufnimmt.<sup>174</sup> Jene Rituale sind damit steter Bestandteil der Angliederung, sie reintegrieren die Trauernden, die mit Hilfe von Erinnerung die Schwellenphase der Trauer verlassen. So prägt das rituelle Erinnern die Angliederungsphase, indem die Verbindung gepflegt wird und entsprechend die Erinnerungsrituale ein Zeichen der zunehmenden Integration in das künftige (soziale) Leben sind.<sup>175</sup> Gleichwohl können nicht nur diese neuen festlichen Rituale diese Effekte erzielen, sondern zugleich religiöse Gedenkgottesdienste und Feiertage, wie einige Ratgeber anmerken.<sup>176</sup> Diese Rituale stehen jedoch einer Individualisierung konträr gegenüber, da hierbei christliche Heilsversprechen und ein Trost durch Auferstehungsbotschaften vermittelt werden und oftmals wenig Raum für die individuelle Geschichte der Verstorbenen geboten wird.<sup>177</sup> Da gegenwärtig von einer säkularisierten Gesellschaft gesprochen werden kann, treten an diese Stelle verstärkt weltliche Versprechungen und Handlungsanweisungen. Folglich gilt „als Surrogat für das obsolet gewordene christliche Jenseitsversprechen [...] die semireligiöse Hoffnung auf ein künftiges Wiedersehen mit dem geliebten Menschen.“<sup>178</sup> Diese Imagination begünstigt die Pflege der Verbindung zwischen Lebenden und Toten, denn das nun mehr vermittelte Trostbild basiert auf der „Fortsetzung einer Gefühlsbeziehung über den Tod hinaus.“<sup>179</sup> Die bewusste Pflege der Verbindung und lebendige Erinnerung an die Verstorbenen ist so ein zentrales Moment der von den AutorInnen beschriebenen Erinnerungsrituale. Erst mit Hilfe von Ritualen, die für die Hinterbliebenen Sinn stiften und ihren Bedürfnissen entsprechen, wird der Verlust der Verstorbenen realisiert und in das alltägliche Leben integrierbar. Das ritualisierte Erinnern

---

<sup>174</sup> Fleck, 2009, S. 128.

<sup>175</sup> Schäfer, 2011, S. 97.

<sup>176</sup> Grün, 2014, S. 129; Görke-Sauer, 2008, S. 42.

<sup>177</sup> Lange, 2004, S. 110.

<sup>178</sup> Thieme, 2019, S. 155.

<sup>179</sup> Thieme, 2019, S. 156.

eröffnet dahingehend einen Zugang und ein Kommunikationsangebot zur innewohnenden Gefühlswelt, dient als Umgangsform für ein „Besinnen auf die eigene Identität und der Vergewisserung der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft.“<sup>180</sup> Die neue Rolle und damit Identität als Hinterbliebene/r soll durch die angeratenen Rituale begleitet und gefestigt werden, indem die Trauer Struktur erhält und dieser ein Platz im alltäglichen Leben eingeräumt wird. Individualisierung meint daher auch, dass „die Trauernden nicht in eine Opferrolle [geraten], sondern [...] zu Gestaltern ihres eigenen Prozesses [werden].“<sup>181</sup> Der Theologe Reiner Sörries bemerkt hierzu, „dass die Trauerkompetenz vom Kollektiv auf das Individuum übergegangen ist.“<sup>182</sup> Es wird so eine aktive Position in der eigenen Trauer eingenommen, welche mittels passender Trauereritiale weder unterdrückt noch verstärkt wird.<sup>183</sup> Diese Fokussierung auf die Hinterbliebenen versteht sich als bedeutende Intention und Sinnzuschreibung der untersuchten Rituale, wodurch die Angehörigen mit Hilfe der Rituale das neue Leben gestalten lernen.

Abschließend muss jedoch angeführt werden, dass die Rituale stets auf tradierte Ritualelemente zurückgreifen. Erinnerungsfeiern gleichen Seelenämtern, Grabbesuch und -pflege waren auch im Bürgertum von Relevanz und abgeschnittene Haarlocken wurden bereits im 19. Jh. in Form von Haarbildern symbolisch überhöht. Dennoch versuchen die RatgeberautorInnen neue Bezugspunkte und Bedürfnislagen in den Ritualen zu berücksichtigen, sodass letztendlich festgehalten werden kann, dass sich alte Muster auflösen beziehungsweise neu interpretiert werden und nunmehr neue Inhalte und Elemente Einzug erhalten. Sepulkrale Individualisierung ist damit als ein ambivalentes Phänomen zu deuten, das sowohl Raum für neue Möglichkeiten und Mitbestimmungstendenzen bietet, als auch bekannte und Sicherheit vermittelnde Strukturen unter dem Mantel des Neuen erkennen lässt.

---

<sup>180</sup> Thieme, 2019, S. 165.

<sup>181</sup> Pahnke McIntosh, 2007, S. 202.

<sup>182</sup> Sörries, 2012, S. 196.

<sup>183</sup> Pahnke McIntosh, 2007, S. 202.



## Zwischen Individualisierung, Entfremdung vom Tod und der Präsenz von Ratgebern

Die bewusste Suche nach Hilfe in der Trauerphase, in Form des Hinzuziehens von Ratgebern, wird oftmals als Ergebnis des Verlustes gängiger Trauerrituale und der Individualisierung diverser sepulkraler Bereiche gedeutet.<sup>184</sup> Die zunehmende Orientierungssuche ist grundsätzlich als gesamtgesellschaftliches Phänomen zu deuten, welches folgerichtig auch in der Trauerkultur in Erscheinung tritt. Die Vielzahl an Möglichkeiten scheint demnach Fluch und Segen zugleich zu sein. Sie bedeutet zum einen eine Zunahme der individuellen Auseinandersetzung und Sondierung nach persönlichen Bedürfnissen in der Trauer und im Umgang mit dem Verlust. Zum anderen führt die neue Freiheit aber auch zu „Unsicherheit darüber, welche Möglichkeiten es gibt, die eigene Trauer zu gestalten, d.h. was gesellschaftlich akzeptabel ist und wie man sich konkret verhalten darf oder sollte.“<sup>185</sup> Dahingehend bewirken sowohl die Suche nach gesellschaftskonformen Verhaltensweisen und normativen Bezugspunkten als auch die individuelle Sinnsuche und die Frage nach Umgangsformen, die Bedeutsamkeit und das Hinzuziehen von Ratgebern im gelebten Alltag. Entsprechend gelten die untersuchten Ratgeber als Spiegelungen einer Orientierungssuche, die sich auf mehreren Ebenen offenbart.

So begünstigt eine zunehmende Privatisierung der Trauer die neuen Tendenzen.<sup>186</sup> Kollektive und christliche Formen des Trauerns und Erinnerns rücken vermehrt in den Hintergrund,<sup>187</sup> wodurch „Trauernde mit der Bewältigung der jeweiligen Emotionen stark auf sich selbst verwiesen [werden].“<sup>188</sup> Dementsprechend gründen die angeratenen Rituale vielmehr auf einer erkennbaren Eigeninitiative und dem Bemühen, individuelle Bedürfnislagen zu kommunizieren.<sup>189</sup> Die wachsende Privatisierung sepulkraler Bereiche ist dabei zugleich Einflussfaktor und Resultat

---

<sup>184</sup> Schütte, 2014, S. 138.

<sup>185</sup> Schütte, 2014, S. 138.

<sup>186</sup> Feldmann, 2010, S. 62.

<sup>187</sup> Feldmann, 2010, S. 243.

<sup>188</sup> Schäfer, 2011, S. 34.

<sup>189</sup> Schäfer, 2011, S. 133.

der vielfach diskutierten These einer Verdrängung des Todes und der Trauer.<sup>190</sup> Grundsätzlich zeichnet sich diese Verdrängungsthese durch ihren Bezug auf bestimmte Bereiche in Kontext von Tod und Trauer aus; wie Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensende, dem verstärkten Sterben in professionalisierten Einrichtungen oder der Durchführung traditioneller Trauerritualen, die gegenwärtig nicht mehr sinnerfüllt sind.<sup>191</sup> Aus diesem Grund lässt sich formulieren, dass Bereiche „des direkten, alltäglichen Umgangs mit Sterbenden, Toten und Trauernden sowie mögliche Rituale um den Tod und in der Trauerzeit“<sup>192</sup> mit einer distanzierten Haltung begegnet wird. Hieraus resultiert eine zunehmende Entfremdung vom Tod. Auch die den Ratgebern zugrundeliegenden Intentionen verdeutlichen diesen Standpunkt, denn gemeinhin wird gefordert, der Trauer wieder einen Raum im Leben zu ermöglichen und auch das Erinnern an Verstorbene stärker zu gewichten. Die Ratgeber erkennen diesen Umstand an, resultieren gewissermaßen daraus und können so zugleich als Indikatoren für eine neue Sichtbarkeit des Todes in unserer westlichen Gesellschaft gedeutet werden. Dadurch lässt sich schlussfolgern, dass von einer Verdrängung des Todes nur noch bedingt gesprochen werden kann und „die Tabuisierung des Themas Tod [...] hier tatsächlich abgelöst [wurde] durch verstärkte Kommunikation.“<sup>193</sup> Gleichzeitig stellen Ratgebermedien ein Paradoxon dar. Denn obgleich die Popularität der Ratgeber das Thema Tod medial sichtbar macht, wird auch der Beratungsbedarf am Lebensende deutlich und zeugt dabei von der Unwissenheit der AkteurInnen.

Daraus lässt sich schließen, dass ein selbstverständlicher Umgang mit dem Tod in der gegenwärtigen Alltagskultur womöglich noch immer ein Randphänomen

---

<sup>190</sup> Feldmann, 2010, S. 59. Die Verdrängungsthese bestimmt seit geraumer Zeit den wissenschaftlichen Diskurs. Feldmann begründet den tabuisierten Umgang mit dem Tod mit dem Verlust gängiger Rituale, dem Sterben im Krankenhaus, fehlender Erfahrungen mit Sterbenden und Toten, der Entkirchlichung und Individualisierung. Er führt diverse Argumente auf, die sowohl für als auch gegen die Verdrängungsthese sprechen. Begünstigen Privatisierung, Segregation, Exklusion der Sterbenden und Toten, Professionalisierung, Kommunikationsdefizite oder die Marginalisierung der Rituale, die Verdrängung des Todes aus dem Leben. So sprechen Trauerintensivierung, die Normalisierung des eigenen Todes oder Medialisierung des Todes gegen eine Verdrängungsthese.

<sup>191</sup> Feldmann, 2011, S. 77.

<sup>192</sup> Schäfer, 2011, S. 46.

<sup>193</sup> Schäfer, 2011, S. 46.

darstellt – denn andernfalls ist die Fülle an Ratgebern kaum zu erklären. Schäfer bemerkt hierzu, dass „Nicht-Wissen und Unsicherheit [dominieren]. Hilfreiche rituelle Handlungen werden selten erlebt oder praktiziert.“<sup>194</sup> Hierfür können die gesellschaftlichen Dynamiken, fehlende Beratungsinstanzen und Leitbilder als Auslöser gedeutet werden, welche eine Abkehr von bestehenden Ritualen des Erinnerns bewirken. Folglich wurden Verhaltensweisen und Handlungen des Trauerns und Erinnerns durch Rituale abgelöst, die sich durch individualisierte, den Bedürfnissen der Hinterbliebenen entsprechende und in Gestalt und Intention differente Grundmomente auszeichnen.

## **Individuelle Rituale und Ratgeber als Möglichkeitsräume – vorläufiges Fazit**

Freiheit und Individualisierung gelten als bedeutende Errungenschaften der gegenwärtigen Gesellschaft,<sup>195</sup> weshalb sie auch in Anbetracht von Tod und Trauer von steter Relevanz sind. Entsprechend kann die vorab skizzierte Vielfalt an Möglichkeiten, das Erinnern an Verstorbene rituell zu begehen, als Zeichen der Individualisierung und Liberalisierung der Gesellschaft und ihrer damit einhergehenden Normen und Werte gedeutet werden. Werden die Rituale gemäß ihrer Ausrichtung auf individuelle Aktionsräume, Bedürfnislagen und Weltbilder nun zu brauchbaren Handlungen in Abkehr zu tradierten Ritualen, so ermöglichen auch sie noch immer Gemeinschaft, ein sinnvolles Verstehen des Todes und wirksame Momente der Entlastung und des Trostes. Erinnerungsfeste, Herzrituale oder Rituale an Gedenkorten, wie exemplarisch ein Picknick am Grab, sollen diese Wirkmächte entfalten können. Die angeratenen neuen Erinnerungsrituale gelten vorrangig als Alternativen zu Gedenkritualen der Kirchen und wollen das Erinnern an Verstorbene im privaten Raum und alltäglichen Leben verorten. Sie stellen die Trauernden in das Zentrum des Rituals und orientieren sich primär an den Bedürfnissen der Hinterbliebenen. Sie haben den Anspruch, das Leben der Verstorbenen bewusst aufzugreifen, diesem im Ritual einen vorrangigen Platz

---

<sup>194</sup> Schäfer, 2011, S. 46.

<sup>195</sup> Sörries, 2003, S. 131.

zuzuweisen und es umfassend zu würdigen. Die Erinnerungsrituale wollen die Trauernden aktiv in den Handlungsvorgang einbinden und so die vorherrschende Ohnmacht zunehmend auflösen. Die Trauernden haben so die Aussicht darauf, das Unkontrollierbare bis zu einem gewissen Grad kontrollieren zu können und ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen, auch wenn diese nunmehr durch privatisierte und individuelle Rituale zum Tragen kommen. Der Anspruch der RatgeberautorInnen diese signifikanten Bezugspunkte aufzugreifen und entscheidende Wirkmächte mithilfe der neuen Erinnerungsrituale zu erzielen, ist konsequenterweise gegeben, auch wenn die tatsächliche Wirksamkeit der Rituale nur bedingt ergründet werden kann. Denn auch wenn die neuen Rituale durch ihre strukturellen, gestalterischen und inhaltlichen Merkmale auf bestehende Rituale zurückgreifen und so die tradierte Formalität bereits Sicherheit verschaffen mag, so bedarf es nicht nur tiefergehender Forschungen, sondern auch einer weitreichenderen Teilung der innewohnenden symbolischen Codes und einer umfassenderen Etablierung im Kollektiv, die über die Eigeninitiative der beratenen RitualteilnehmerInnen hinausgeht.

Nicht nur die neuen Erinnerungsrituale wollen Entlastungsmomente in der Existenzkrise Tod bewirken, sondern auch die diverse Ratgeberliteratur. Als Ergebnis einer Entfremdung vom Tod, dem Verlust gängiger Beratungsinstanzen und in Folge dessen einer Suche nach Orientierung, Sicherheit und neuen Handlungsmöglichkeiten mit dem Lebensende, geben die AutorInnen durch ihr Expertenwissen gewünschte Anregungen zu eigenverantwortlichem Handeln in Form einer Hilfe zur Selbsthilfe für das alltägliche Leben. In den Ratgebern zeigen sich somit in gleichen Teilen vorherrschende Defizite und fiktionale kulturelle Muster, die allerdings für das Praktizieren im Alltag von Relevanz zu sein scheinen. Von einer eingehenden Alltäglichkeit und Sicherheit durch sinnstiftende Rituale im Umgang mit dem Tod, ist dennoch ein Gros der Bevölkerung noch weit entfernt, sodass die Ratgebermedien und auch die dort verankerten Rituale einen bedeutsamen Beitrag zum vorherrschenden Beratungsbedarf darstellen. Doch auch hierzu lässt sich abschließend anmerken, dass die Einbindung der Ratschläge und damit die Umsetzung der empfohlenen Erinnerungsrituale im alltäglichen Leben

ungewiss ist – denn ebenso wie die neuen, individualisierten Erinnerungsrituale sind auch die Ratgeber lediglich Möglichkeitsräume für einen zukünftigen Umgang mit der unumgänglichen Tatsache Tod.

**Sarah Baum, B.A.** studierte von 2014 bis 2017 den Bachelorstudiengang Kunst- und Kulturgeschichte mit dem Schwerpunkt Europäische Ethnologie. Seitdem absolviert sie den darauf aufbauenden Masterstudiengang.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Quellen

- Fleck, Christian: Erinnerungsfeiern. Brücken über die Zeit. In: Roth, Fritz/Schwikart, Georg (Hg.): Nimm den Tod persönlich. Praktische Anregungen für einen individuellen Abschied. Gütersloh 2009, S. 126–128.
- Gattinger-Kurth, Christel: Erinnerung in Kisten. In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 151–153.
- Görke-Sauer, Martina: Im Land der Trauer. Abschiedsrituale. Düsseldorf 2006.
- Görke-Sauer, Martina: Trauerrituale. Abschied gestalten (= Praxisratgeber für Bestatter, Bd. 3). Düsseldorf 2008.
- Grün, Anselm: Trauern heißt lieben. Unsere Beziehung über den Tod hinaus leben. Freiburg im Breisgau 2014.
- Hildebrand, Marie-Luise: Rituale zum Jahresgedächtnis/ an Gedenktagen für verstorbene Angehörige. In: Bundschuh-Schramm, Christiane/Barbier-Piepenbrock, Annedore/Gaab, Judith (Hg.): Rituale im Kreis des Lebens. Verstehen – gestalten – erleben. Ostfildern 2004, S. 89–92.
- Jülicher, Jochen: Es wird alles wieder gut, aber nie mehr wie vorher. Begleitung in der Trauer. Würzburg 2015. 10. Aufl.
- Kachler, Roland: Was bei Trauer gut tut. Hilfe für schwere Stunden. Freiburg im Breisgau 2015. 3. Aufl.
- Kostrzewa, Stephan: Trauerrituale zum Abschied Verstorbener. Praktische Hilfe für Pflegende und Angehörige, um Berührungssängste im Umgang mit dem Tod zu mindern. Bonn 2015. 2. Aufl.
- Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): Rituale und Symbole in der Hospizarbeit. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010.
- Kutter, Erni: Schwester Tod. Weibliche Trauerkultur, Abschiedsrituale, Gedenkbräuche, Erinnerungsfeste. München 2011.
- Lamp, Ida/Küpper-Popp, Karolin (Hg.): Abschied nehmen am Totenbett. Rituale und Hilfen für die Praxis. Gütersloh 2006.
- Nagl, Andrea: Mit Würde Abschied nehmen. Trauerfeiern ohne Kirche. Zürich 2002.
- Neysters, Peter/Schmitt Karl Heinz: Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod. München 2004.
- Rinder, Nicole/Rauch, Florian: Das letzte Fest. Neue Wege und heilsame Rituale in der Zeit der Trauer. München 2016. 2. Aufl.
- Sammer, Ulrike: Verlust, Trauer und neue Freude. Wie Abschiednehmen gelingt. Stuttgart 2010.
- Schäfer, Klaus: Spuren kleiner Füße. Erste Hilfe nach dem Tod eines Kindes. Kevelaer 2012.

- Schroeter-Rupieper, Mechthild: Trauerrituale – nicht nur für Kinder und Jugendliche: In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): *Rituale und Symbole in der Hospizarbeit*. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 148–151.
- Sieck, Annerose: Trauer bewältigen. Tod und Trauer verstehen. Wieder ins Leben zurückfinden. Mit der Erinnerung leben. Hannover 2009.
- Sturm, Gabriele: Erlebte Trauer-Rituale. In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): *Rituale und Symbole in der Hospizarbeit*. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 153–158.
- Suschek, Martin: Das Buch der Erinnerung. In: Küpper-Popp, Karolin/Lamp, Ida (Hg.): *Rituale und Symbole in der Hospizarbeit*. Ein Praxisbuch. Gütersloh 2010, S. 142–145.
- Witt-Loers, Stephanie: Trauernde begleiten. Eine Orientierungshilfe. Göttingen 2010.

#### Internetquellen

- Fischer, Norbert: Inszenierte Gedächtnislandschaften: Perspektiven neuer Bestattungs- und Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert (2011), <[https://www.aeternitas.de/inhalt/forschung/veroeffentlichte\\_arbeiten/2011\\_03\\_15\\_\\_11\\_14\\_53/datei.pdf](https://www.aeternitas.de/inhalt/forschung/veroeffentlichte_arbeiten/2011_03_15__11_14_53/datei.pdf)> (03.01.2020).
- Protestantische Friedhofsverwaltung: Friedhofssatzung Protestantischer Friedhof Augsburg, (01.09.2011/2015), <<https://protestantischer-friedhof.jimdofree.com/app/download/15938702596/Satzung+Protestantischer+Friedhof+2015.pdf?t=1525249705>> (02.02.2020).

#### Forschungsliteratur

- Ahn, Gregor/Miczek, Nadja/Zotter, Christof: Ritualdesign. In: Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen 2013, S. 116–122.
- Benkel, Thorsten: Das Schweigen des toten Körpers. In: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur* (= Schriften zur Kulturwissenschaft, Bd. 97). Hamburg 2013, S. 14–92.
- Brosius, Christiane/Michaels, Axel/Schrode, Paula: Ritualforschung heute – ein Überblick. In: Brosius, Christine/Michaels, Axel/Schrode, Paula (Hg.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen 2013, S. 9–24.
- Caduff, Corina: Bestattungsritual im Übergang. Zu Mischformen von deligierter und nicht-deligierter Bestattung. In: Glarner, Hans-Ullrich (Hg.): *Last minute. Ein Buch zu Sterben und Tod*. Baden 2000. 2. Aufl., S. 158–161.
- Dimler-Wittleder, Petra: Trauern in Gemeinschaft. Eine Ethnographie des Trauerns (= Interethnische Beziehungen und Kulturwandel. Ethnologische Beiträge zu soziokultureller Dynamik, Bd. 69). Berlin 2010.
- Feldmann, Klaus: *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*. Wiesbaden 2010. 2. Aufl.
- Görke-Sauer, Martina: Chancen und Grenzen freier Bestattungsrituale. In: Gernig, Kerstin (Hg.): *Bestattungskultur. Zukunft gestalten*. Düsseldorf 2004, S. 95–105.
- Greiner, Florian: «Richtig sterben». Populäres Wissen zum Thema «Tod» seit den 1970er-Jahren. In: Planert, Ute/Süß, Dietmar/Woyke, Meik (Hg.): *Sterben, Töten, Gedenken. Zur Sozialgeschichte des Todes* (= Einzelveröffentlichungen aus dem Archiv für Sozialgeschichte, Bd. 5). Bonn 2015, S. 279–300.
- Heimerdinger, Timo: Der gelebte Konjunktiv. Zur Pragmatik von Ratgeberliteratur in alltagskultureller Perspektive. In: Hahnemann, Andy/Oels, David (Hg.): *Sachbuch und populäres Wissen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 2008, S. 97–108.
- Heimerdinger, Timo: Wem nützen Ratgeber? Zur alltagskulturellen Dimension einer populären Buchgattung. In: *Non Fiktion. Arsenal der anderen Gattungen*, 1/2 (2012), S. 37–48.
- Köck, Christoph: Kulturanalyse populärer Medientexte. In: Götsch, Silke/Lehmann,

- Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, S. 343–363.
- Kuckartz, Udo: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Weinheim 2018.
- Lange, Rolf-Peter: Von der Einheitlichkeit zur Vielfalt. In: Gernig, Kerstin (Hg.): Bestattungskultur. Zukunft gestalten. Düsseldorf 2004, S. 107–115.
- Michaels, Axel: Trauer und rituelle Trauer. In: Assmann, Jan/Maciejewski, Franz/Michaels, Axel (Hg.): Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich. Göttingen 2005, S. 7–15.
- Michaels, Axel: Geburt – Hochzeit – Tod: Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit. In: Michaels, Axel (Hg.): Die neue Kraft der Rituale (= Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Wintersemester 2005/2006). Heidelberg 2007, S. 237–260.
- Pahnke McIntosh, Donat: Trauerrituale im nichtkonfessionellen Kontext. In: Heller, Birgit/Winter, Franz (Hg.): Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne (= Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, Bd. 2). Wien 2007, S. 189–209.
- Schäfer, Julia: Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauer- und Bestattungskultur. Stuttgart 2011.
- Schütte, Christian: Kommunikative Strategien in Ratgeberbüchern zum Thema >Trauer<. In: Niehaus, Michael/Peeters, Wim (Hg.): Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns. Bielefeld 2014, S. 133–158.
- Schweikardt, Christoph/Groß, Dominik: Die «Realität des Todes» - eine thematische Einführung. In: Schweikardt, Christoph/Groß, Dominik (Hg.): Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen (= Todesbilder. Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod, Bd. 3). Frankfurt am Main 2010, S. 9–15.
- Sörries, Reiner: Eintrag „Erinnerung“. In: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur, Bd. 1. Braunschweig 2002, S. 71–72.
- Sörries, Reiner: Pflicht zur Erinnerung – Lust an der Erinnerung. In: Gernig, Kerstin (Hg.): Bestattungskultur. Zukunft gestalten. Düsseldorf 2004, S. 125–132.
- Sörries, Reiner: Herzliches Beileid. Eine Kulturgeschichte der Trauer. Darmstadt 2012.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: Rituale (= Historische Einführungen, Bd. 16). Frankfurt am Main 2013.
- Thieme, Frank: Sterben und Tod in Deutschland. Eine Einführung in die Thanatosoziologie. Wiesbaden 2019.
- Wendt, Wolfgang: Trauerarbeit. Zur Bedeutung des Rituals in der modernen Gesellschaft als Unterstützung für das trauernde Individuum. In: Howe, Jürgen (Hg.): Tod – Sterben – Trauer. Bericht über die 1. Tagung zur Thanato-Psychologie von 4.-6. November 1982 in Vechna. Frankfurt am Main 1984, S. 352–357.

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Osterdekoration an einem Grab auf dem Protestantischen Friedhof in Augsburg als Beispiel für individuelle und saisonale Grabgestaltung. Quelle: Sarah Baum.
- Abb. 2: Spiralritual nach Marie-Luise Hildebrand. Quelle: Sarah Baum.
- Abb. 3: Herzritual nach einer Idee von Nicole Rinder und Florian Rauch. Quelle: Sarah Baum
- Abb. 4: Ein individuell gestaltetes Grab auf dem Protestantischen Friedhof in Augsburg. Quelle: Sarah Baum.
- Abb. 5: Werkzeuge zur Grabpflege auf dem Protestantischen Friedhof in Augsburg. Quelle: Sarah Baum.
- Abb. 6: Eine persönliche Erinnerungsecke mit dem Sterbebild der Verstorbenen, einer Kerze und einer Blume. Quelle: Sarah Baum.

## I get high with a little help of my friends.

Von Partymuffeln und Partyhelden

von Svenja Hirner

Das Feiern ist fester Bestandteil menschlicher Kulturen. Alle wichtigen, aber auch die weniger relevanten Ereignisse des Lebens werden mit Vorliebe ausgelassen und gemeinschaftlich gefeiert. Manchmal sind es vielleicht sogar nur diese Ausgelassenheit und Gemeinschaft, die Anlass zur Feier und dem Genuss von Musik, Tanz und Zusammensein geben, wie die ausgeprägten Party- und Clubszene vieler Städte verdeutlichen. In ihrer Untersuchung zum rheinischen Straßenkarneval konnte die Soziologin Yvonne Niekrenz hierbei ein Phänomen ausmachen, das sie als „rauschhafte Vergemeinschaftung“<sup>1</sup> bezeichnet: Eine besondere Wahrnehmung von Musik, Tanz und Gemeinschaft führt zu „rauschhaft übersteigerten Zusammenkünfte[n]“<sup>2</sup> und einem psychologisch, nicht zwingend drogeninduzierten, Rauschzustand.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass jeder Partygast sofort in einen Rauschzustand verfällt, sobald die Feier Fahrt aufnimmt. Dem aufmerksamen Beobachter wird bei einem Blick auf die ein oder andere Partygesellschaft vermutlich etwas verwundert ins Auge fallen, wie die im Alltag professionelle, verantwortungsvolle und rationale Managerin noch vor dem ersten Drink begeistert und lachend den ‚Macarena‘ tanzt, der humorvolle und menschenfreundliche Lehrer hingegen die Tanzfläche tunlichst vermeidet und das Partygeschehen lediglich vom Rand aus beobachtet. Das kann sich nach einiger Zeit ändern, wenn auch er zum Partyhelden mutiert und Teil der ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘ wird. Es ist jedoch auch möglich, dass er bis zum Ende des Abends dort teilnahmslos stehen bleibt und keinen Anschluss an die Feiergemeinde finden wird.

---

<sup>1</sup> Niekrenz, Yvonne: Rauschhafte Vergemeinschaftungen. Eine Studie zum rheinischen Straßenkarneval. Wiesbaden 2011, S. 75.

<sup>2</sup> Niekrenz, Yvonne: Rauschhafte Vergemeinschaftungen. Soziologische Anmerkungen zu Fest und Exzess. In: Kastenbutt, Burkhard/Legnaro, Aldo/Schmieder, Arnold (Hg.): Rauschdiskurse. Drogenkonsum im kulturgeschichtlichen Wandel (Jahrbuch Suchtforschung, Bd. 8). Berlin 2016, S. 143–152, hier S. 144.



Warum werden manche Individuen leichter Teil der Feiargesellschaft und sind schneller freudig am Feiern? Warum gibt es im Gegensatz dazu auch andere, die erst noch Zeit brauchen, um in Feierlaune zu kommen? Und weshalb gibt es wiederum andere, die nicht mit den restlichen Partygästen ‚warm‘ oder auch überhaupt kein Mitglied der Feiergemeinde werden?

Um diese Fragen beantworten zu können, muss zunächst geklärt werden, welche Gegebenheiten überhaupt zur Entstehung einer ‚rauschhafter Vergemeinschaftung‘ beitragen. Wichtiger Faktor hierfür ist nach Niekrenz die „körperliche Kopräsenz“<sup>3</sup>, der gemeinsamen Erfahrung von Körperlichkeit und Durchführung von abgestimmten, auch rituellen Interaktionen, für die performatives Wissen voraussetzend ist. Darüber hinaus braucht es zur Entstehung von ‚rauschhafter Vergemeinschaftung‘ ein ‚Wir-Gefühl‘, also eine emotionale Verbindung zur Gemeinschaft, sowie die Loslösung von alltäglichen Verhaltenskonventionen und eine veränderte bzw. gesteigerte Wahrnehmung von Zeit, Raum und dem eigenen Körper.

Hier ist zu betonen, dass diese Vergemeinschaftungsprozesse nur durch Freiwilligkeit und mit dem Willen zur Vergemeinschaftung vonstattengehen können. Körperliche Kopräsenz, gemeinsame soziale Interaktionen und eine emotionale Verbindung zur Gemeinschaft sind zwar von Bedeutung, der Wille aus dem Alltag auszubrechen, Teil der Gemeinschaft zu werden und sich dem Spielerischen und Irrationalen zu öffnen, bleibt jedoch Grundvoraussetzung zur Entstehung einer ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘.

Gründe für den Wunsch nach einer solchen Vergemeinschaftung sind zahlreich und verschieden. So lässt sich beispielsweise Stress und Repetition des Alltags für den Moment vergessen, indem das Leben frei von Zwängen und Sorgen in einer kollektiven Euphorie genossen werden kann. Für die eingangs beschriebene Managerin womöglich eine äußerst attraktive Form der Existenzbewältigung, ist es ihr doch so möglich, die Rolle der stets seriösen und pflichtbewussten Vorgesetzten abzulegen und (wie im Beispiel des Karnevals nicht nur figurativ gesprochen) die Maske einer vollkommen anderen Person aufzusetzen. Ohne sich Sorgen um

---

<sup>3</sup> Niekrenz, 2011, S. 75.

alltagsweltliche Konsequenzen machen zu müssen, kann sie so in der Sphäre der kollektiven Gemeinschaft und Gleichheit auch mit ihr unterstellten Mitarbeitern ausgelassen zu ekstatischer Partymusik tanzen und feiern.

Doch sich selbst als Teil eines größeren Ganzen zu spüren und im Rausch des Kollektivs in diesem vollends aufzugehen, kann nicht nur wünschenswert sein, sondern auch beängstigend wirken, wenn sich die Erfüllung des menschlichen Bedürfnisses nach Zugehörigkeit auch auf die Beschaffenheit des eigenen Ichs auswirkt.

Es ist nicht selbstverständlich, dass das persönliche Ich für den Moment losgelassen wird und im Wir der ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘ aufgeht. Vielmehr vermögen auch Individualität und Charakter einer Person – neben Alkohol und Drogen – großen Einfluss darauf zu nehmen, inwieweit und wie schnell die Hemmschwelle sinkt und wir uns der Rauschhaftigkeit von Gemeinschaft, Musik und Bewegung hingeben.

Diese Hemmschwelle gestaltet sich für jede Person unterschiedlich und muss aktiv durch den Willen zur Vergemeinschaftung überschritten werden. So muss der eigentlich lebenslustige, aber an diesem Abend scheinbar unbeteiligte Lehrer nicht unbedingt ein Partymuffel sein, es kann ihm auch einfach der Wille dazu fehlen, Teil ‚dieser‘ Partygemeinschaft zu werden. Vielleicht ist es ihm an diesem Abend auch einfach lieber, nur beobachtend an der Feier teilzunehmen.

Selbst wenn Musik, Stimmung und Tanz die Person in den Bann ziehen, ist ohne Anschluss an und Vertrauen in die anderen Mitglieder der Feier bzw. Gemeinschaft der Wille zur Vergemeinschaftung nicht gegeben. Insbesondere introvertierten Menschen mag es zunächst schwerfallen, die Normen und Rationalität des Alltags niederzulegen, wenn keine engeren, vertrauenswürdigen Verbindungen zu den anderen Feiernenden bestehen. Hier ist es womöglich nicht genug, nur seine ‚Partypeople‘ um sich herum zu haben, sondern es bedarf guter Freunde, auf die sich die Person uneingeschränkt verlassen kann, sodass sie sich im Tumult der ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘, in der die Regeln und Gesetze des Alltags ausgehebelt werden, sicher fühlt.

Es lässt sich zwar diskutieren, ob die eben erwähnte Aufhebung der alltagsweltlichen Normen und Gesetze in der ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘ vollständig möglich ist, oder ob die Regeln des Alltags lediglich stark zurückgedrängt werden. In beiden Fällen jedoch bleibt die Negierung und Aufhebung dieser eine potenzielle Gefahrenquelle, wie beispielsweise gewaltsame Auseinandersetzungen oder auch sexuelle Übergriffe – auch im von Niekrenz untersuchten Beispiel des Kölner Karnevals – zeigen.

Hier sei noch anzumerken, dass der jedem Menschen inhärente Selbstschutz, insbesondere im Unterbewusstsein aktiv bleibt und Wahrnehmung und Handeln der Person beeinflussen kann und das auch, wenn der Wille zur Mitgliedschaft an der Gemeinschaft vorhanden ist. Wer sich nicht sicher sein kann, am Ende der Feier unversehrt nach Hause zu kommen und/oder ohne negative Folgen oder Auswirkungen wieder in die Alltagswelt zurückkehren zu können, der wird sich vermutlich vermehrt darum bemühen sich nicht in der ‚rauschhaften Vergemeinschaftung‘ zu verlieren, sondern die Kontrolle über Umgebung und Situation zu behalten – auch wenn dies bedeutet, nicht am Gemeinschaftsgefühl teil haben zu können, oder auch wie im Fall des eingangs beschriebenen Lehrers die Feiergemeinde nur vom Rand der Tanzfläche aus zu beobachten, anstatt sich tanzend inmitten der Menschenmenge zur Musik zu wiegen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei der Entstehung und Teilnahme an ‚rauschhafter Vergemeinschaftung‘ neben dem Willen zum Ausbruch aus dem Alltäglichen und dem Wunsch nach Zugehörigkeit auch der individuellen Wahrnehmung von Sicherheit besondere Bedeutung zukommt. Manchen Menschen mag es von Natur aus leichter fallen ihre Sorgen über Bord zu werfen, sich vom Alltäglichen und Rationalen zu befreien und die ‚Sau rauszulassen‘; andere hingegen kann Unsicherheit und Skepsis noch zurückhalten, sodass diese noch ein ‚wenig Hilfe ihrer Freunde‘ brauchen, um den Rausch der Gemeinschaft spüren zu können – ganz ohne psychoaktive Substanzen und Drogen!

**Svenja Hirner B.A.** studierte von 2015–2019 an der Universität Augsburg Germanistik und Geschichte und absolviert derzeit den Master Interdisziplinäre Europastudien. Dieser Essay entstand im Rahmen des Seminars ‚Braucht man das? Texte zur Ritualtheorie und Brauchforschung‘ im Sommersemester 2019 am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde.

### **Literaturverzeichnis**

- Niekrenz, Yvonne: Gemeinschaft als Körperwissen. Rituelle Verkörperung von Gemeinschaft und das Spielerische. In: Gugutzer, Robert/Staack, Michael (Hg.): Körper und Ritual. Wiesbaden 2015, S. 41–53.
- Niekrenz, Yvonne: Rauschhafte Vergemeinschaftungen. Eine Studie zum rheinischen Straßenkarneval. Wiesbaden 2011.
- Niekrenz, Yvonne: Rauschhafte Vergemeinschaftungen. Soziologische Anmerkungen zu Fest und Exzess- In: Kastenbutt, Burkhard/Legnaro, Aldo/Schmieder, Arnold (Hg.): Rauschdiskurse. Drogenkonsum im kulturgeschichtlichen Wandel (= Jahrbuch Suchtforschung, Bd. 8). Berlin 2016, S. 143–152.

## Rituale und Bräuche in der Kunst

von Verena Kandler

Bekanntlich ist das Themenfeld der Kunst ein sensibles, dessen Definition bereits Schwierigkeiten verursacht. Je mehr Meinungen und Ansätze allerdings zum Wesen der Kunst betrachtet werden, desto mehr kristallisiert sich heraus, dass es sich hierbei um (individuelle) Sinn- und Wertzuschreibungen handelt. Kunst ist durch das Schaffen von Erkennungsmerkmalen (örtlicher oder materieller Art und Weise) von ‚Nicht-Kunst‘ zu unterscheiden. Dieser Umstand lässt sich durch das Zusammenkommen von Kontext und Intention erklären. Die Intention ist hierbei der Wille zum Schaffen und Zeigen eines Kunstwerkes, der Kontext die Art und Weise ZuschauerInnen zu vermitteln, dass es sich hierbei um Kunst handelt – etwa durch die Präsentation in einem Kunstmuseum. Im Fokus dieses Essays steht die Frage welche Rolle Rituale und Bräuche in der Kunstrezeption spielen und inwiefern diese das Kunstverständnis der RezipientInnen beeinflussen. Der Fokus liegt hierbei auf der bildenden bzw. performativen Kunst.

### Ritual und Brauch in der Kunstrezeption

Die Kennzeichen eines Brauches sind nach dem Europäischen Ethnologen Andreas Bimmer folgende: regelmäßige Wiederkehr, eine Gruppe an BrauchträgerInnen, eine erfolgreiche Bedeutungszuschreibung mit zeitlicher Eingrenzung, sowie eine interne und zeichenhafte Sprache.<sup>1</sup> Wird dieser Begriff auf die Kunst im Allgemeinen angewandt, so ist bereits festzustellen, dass die Merkmale auf eine kunstaffine Bevölkerungsgruppe zutreffen können, die entweder im Feld der Kunst arbeitet oder diese regelmäßig rezipiert. So bestimmt ein Brauch in erster Linie den Ablauf von Zeremonien und Zusammenkünften und verweist auf Traditionen.

Ein Ritual ist kulturell verankert und ebenfalls durch eine vom Alltag abgetrennte Handlung gekennzeichnet, die eine bedeutungsträchtige Handlung sichtbar macht

---

<sup>1</sup> Bimmer, Andreas C.: Brauchforschung. In: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001. Berlin 2001, 3. überarb. und. erw. Aufl., S. 445–468, hier S. 445.

oder bedingt. Die alltägliche Profanität wird zu Gunsten eines besonderen Zustands mittels Symboliken und Bedeutungszuschreibungen überwunden. Das Ritual ist bzw. kann Teil eines Brauches sein. Brauch und Ritual sind keine klar voneinander abgrenzbaren Kategorien, denn häufig gibt es Überschneidungen. Ein wesentlicher Unterschied ist, dass das Ritual von einer einzelnen Person praktiziert werden kann, Bräuche benötigen die Gemeinschaft.<sup>2</sup> Es liegt die Überlegung nahe, ob Kunst nicht per se eine rituelle Rolle in Gesellschaften einnimmt, denn durch sie wird eine Außeralltäglichkeit und eine parallele Realitätsebene geschaffen. Auch bestimmte Kunstwerke und KünstlerInnen treten durch rituelle Charakteristika in Erscheinung.

### Abläufe, Wertzuschreibung und Erkennungsmerkmale

Der in der Kunstwelt bekannteste Brauchkomplex ist wohl die (klassische) Kunstausstellung, die meist mit einer Vernissage oder Finissage gefeiert wird. Hier ist einerseits der Aspekt der Gemeinschaft von hoher Relevanz, zum anderen werden durch Rituale, wie dem Sekt-Ausschenken und dem anschließenden Anstoßen, der Gesamtrahmen der Veranstaltung gefestigt. Auch eine Rede des Künstlers bzw. der Künstlerin oder des Kurators bzw. der Kuratorin gehören zu einer solchen Veranstaltung, ebenso wie der im Ablauf verankerte Freiraum für Small-Talk und Gespräche, bei denen im besten Fall auch Verkäufe eingeleitet oder neue Kontakte geschlossen werden können.

Da Kunst nicht nur durch seinen materiellen Wert an Bedeutung gewinnt, sondern auch durch abstrakte Komponenten, ist es einleuchtend, dass Kunstmuseen durch Präsentationstechniken versuchen eine besondere Aura des Sakralen herzustellen. Das vorgeschriebene, bewusste Abstand-Halten zu Kunstwerken mithilfe von Absperrbändern und entsprechenden Hinweisschildern, kann als „Sinnbild für eine spezifische, ritualisierte Rezeptionskultur [mit langer Tradition] gelesen werden“<sup>3</sup>. Die Betrachtenden sind an geregelte Rezeptionspraktiken von Kunst gewohnt.

---

<sup>2</sup> Bimmer, Brauchforschung, S. 445.

<sup>3</sup> Reitstätter, Luise: Die Regeln der Ausstellung. In: Bilová, Zuzana (Hg.): Gesetze der Kunst: Regeln, Recht und Rituale. Berlin 2017, S. 29–40, hier S. 29.

So fällt bei der Beobachtung von BesucherInnen eines Kunstmuseums auf, dass die meisten mindestens einen Meter Abstand zu den Exponaten halten und die Wenigsten diese durch Normen vorgegebene Zone durchbrechen. Auch Preisschilder, Beleuchtungen und weiße Wände – als Ausstellungsraum white cube genannt – tragen zur Schaffung eines geeigneten Rahmens, in welchem die Kunst wirken kann, bei. Ein weiteres wichtiges Erkennungsmerkmal von Kunst ist ausreichend freier Raum, in dem sich diese entfalten kann.

Auch hinsichtlich Kunst im öffentlichen Raum bedarf es meist eines zusätzlichen Zeichens, welches die jeweilige Arbeit als Kunst ausweist oder um Wahrung von Distanz bittet. Vor allem bei Kunstobjekten, die Alltagsgegenständen oder Dingen aus der städtischen Umwelt ähneln, kommt es sonst schnell zu Unklarheiten und Missverständnissen. Würde zum Beispiel Marcel Duchamps bekanntes Readymade ‚Fountain‘ (1917), welcher aus einem gewöhnlichen Urinal besteht, ohne musealen und sonst kenntlich gemachten Kontext an die Öffentlichkeit gebracht werden, so würde dieses wohl kaum bemerkt oder lächelnd mit dem Spruch ‚Ist das Kunst oder kann das weg?‘ kommentiert werden.

Die Kunstform, die augenscheinlich am meisten Parallelen mit Ausdrucksformen eines Rituals gemein hat, ist die Performancekunst. Einer bestimmten Handlung oder Aufführung wird ein Wert zugeschrieben und sie hat Bedeutung für KünstlerInnen und ZuschauerInnen, versammelt Menschen um sie herum und kann regelmäßig und mehrmals performt werden. Zudem hebt sich ihr Auftreten und ihre Wirkung vom Alltag und dem Gewohnten ab und unterbricht diesen. Demnach kann sowohl das Rezipieren als auch das Präsentieren von Kunst rituelle Züge erhalten und so einem Publikum zugänglich gemacht werden.

### Der Wert des Rituals in der Kunst

Es gibt einige Beispiele in der Kunstgeschichte, in denen das Ritual selbst im Wesen des Werkes oder des Künstlers/der Künstlerin verankert ist. Zu Beginn soll ein Beispiel aus der Performance-Kunst genannt werden: Während Marina Abramovičs Performance ‚The Artist is Present‘ (2010) konnten die BesucherInnen des Museum of Modern Art in New York der Künstlerin direkt gegenüber sitzen. Die Aktion lief

über mehrere Wochen und nahm so durch den sich wiederholenden Ablauf rituelle Züge an. Die TeilnehmerInnen der Performance wurden zwar ständig gewechselt, der zeitliche und handlungsdefinierte Rahmen blieb jedoch bestehen. Die Performance weckte bei manchen Teilnehmenden starke Emotionen und die Künstlerin trat so in die Rolle einer personifizierten Seelsorge, einer ZuhörerIn oder gar einer Heilerin. Durch ihre ständige Präsenz ähnelte sie einer Therapeutin, die mit ihren PatientInnen auf nonverbale Weise kommuniziert.

Dieser Aspekt verweist auf das Wesen eines Schamanen oder einer Schamanin und diese durch den Künstler oder die Künstlerin in eingenommene Rolle formulierte der Kunsthistoriker Udo Kultermann wie folgt: „Der Schamane produziert nicht Objekte [...] sondern der Schamane handelt wie der Künstler durch Selbstaufgabe, durch ein Opfer an die Gesellschaft. Dadurch, dass er sich selbst einsetzt, aktiviert er heilende Verhaltensformen in anderen“.<sup>4</sup> KünstlerInnen als Personen des öffentlichen Lebens und als Personifizierung der Abweichung von bürgerlicher Norm besitzen nach diesem Verständnis, durch ihre Ideen und deren Umsetzung, die Fähigkeit, gesellschaftliche Missstände auszugleichen und Menschen damit zu konfrontieren. Joseph Beuys etwa, der mehrfach als Schamane bezeichnet wurde, spielte in seiner Kunst mit Themen des Todes, der Wiedergeburt und der Reinigung, was die Bezeichnung nachvollziehbar macht. Er prägte vor allem den Begriff der sozialen Plastik, dem ein Kunstverständnis zugrunde liegt, das jedem Individuum kreatives Potential zuschreibt und es ermutigt dieses zur Umformung der Gemeinschaft einzusetzen. Diesem Konzept folgen mittlerweile nicht nur KünstlerInnen im traditionellen Sinne, sondern auch Gemeinschaften und Organisationen eignen sich diesen Kunstbegriff an. Das Grandhotel Cosmopolis in Augsburg zählt ihn zu ihrem festen Konzept, wie auf deren Homepage zu lesen ist: „Eine soziale Plastik in Augsburgs Herzen. Das Grandhotel Cosmopolis ist ein gesellschaftliches Gesamtkunstwerk [...] und setzt Akzente für ein friedliches Zusammenleben in der modernen Stadtgesellschaft“.<sup>5</sup> An diesem Kulturort kann täglich gemeinsam gegessen und gekocht werden, was für einen ritualisierten

---

<sup>4</sup> Kultermann, Udo: *Leben und Kunst zur Funktion der Intermedia*. Tübingen 1970, S. 13.

<sup>5</sup> Grandhotel Cosmopolis: Konzept (o. D.), <[www.grandhotel-cosmopolis.org/de/konzept/?close-splash=true](http://www.grandhotel-cosmopolis.org/de/konzept/?close-splash=true)> (10.09.2019).



und bekannten Ablauf in der Struktur der Gemeinschaft spricht. Gemeinschaften wie diese verstehen sich als gesellschaftsformende AkteurInnen, die somit auch politisch wirksam werden.

## Fazit

Ritual und Brauch sind komplexe Begriffe, die sich auf eine Vielzahl von Themenkomplexen anwenden und untersuchen lassen. Diese in der Komplexität des Feldes der Kunst zu verorten, ist das Ziel dieses Essays. Nicht jedes Kunstwerk oder jeder Teilaspekt im Kunstdiskurs weist Gemeinsamkeiten zu den genannten Begrifflichkeiten auf, dennoch gibt es einige Parallelen.

Zu betonen bleibt, dass eine Gesellschaft Kunst und KünstlerInnen braucht, um sich selbst und seine Strukturen zu reflektieren und zu hinterfragen. Diese Form menschlichen Ausdrucks findet sich nicht umsonst bereits in den frühesten Formen menschlicher Zusammenkünfte – zum Beispiel in der Gestalt von frühen Höhlenmalereien. Kunst als gesellschaftlicher Rahmen und als Art der Unterhaltung wurde so zum Brauch. Im Spezifischen findet sich die Zelebrationen vom Bestehen von Kunst in Feierlichkeiten wie in Ausstellung oder Konzerten. In diesem Essay wurde zwar das musikalische Feld ausgelassen, was jedoch keinesfalls ausschließt, dass es auch bei Konzerten und musikalischen Zusammenkünften zu ritualisierten Abläufen oder gar rauschhaften Vergemeinschaftungsformen und Bräuchen kommt.

Im Allgemeinen kann das Rezipieren von Kunst per se Übergangsriten bzw. Veränderungen im Betrachtenden auslösen. Wenn sich diese auf das Verständnis von Kunst einlassen, so kann dies in Form von Trennung (Ablösung aus dem alten Zustand), Umwandlung (Zwischenphase) und Angliederung (Integration in den neuen Zustand)<sup>6</sup> geschehen, womit die Person zu neuen Erkenntnissen und Einsichten gelangen kann.

---

<sup>6</sup> Herlyn, Gerrit: Ritual und Übergangsritual in den Theorien von Victor Turner und Arnold van Gennep: Vom Ritual zur Kulturtheorie. In: Herlyn, Gerrit (Hg.): Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften. Sinn- und Bedeutungszuschreibungen zu Begriff und Theorie. Hamburg 2002, S. 20–33, hier S. 21.

**Verena Kandler B.A.** studiert seit 2018 Kunst- und Kulturgeschichte an der Universität Augsburg. Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des Seminars ‚Braucht man das? Texte zur Ritualtheorie und Brauchforschung‘ im Sommersemester 2019 am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie/Volkskunde.

### Literaturverzeichnis

- Bimmer, Andreas C.: Brauchforschung. In: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 2001. Berlin 2001, 3. überarb. und. erw. Aufl., S. 445–468.
- Grandhotel Cosmopolis, Augsburg: Konzept (o. D.), <[www.grandhotel-cosmopolis.org/de/konzept/?close-splash=true](http://www.grandhotel-cosmopolis.org/de/konzept/?close-splash=true)> (10.09.2019).
- Herlyn, Gerrit: Ritual und Übergangsritual in den Theorien von Victor Turner und Arnold van Gennep: Vom Ritual zur Kulturtheorie. In: Herlyn, Gerrit (Hg.): Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften. Sinn- und Bedeutungszuschreibungen zu Begriff und Theorie. Hamburg 2002, S. 20–33.
- Reitsstätter, Luise: Die Regeln der Ausstellung. In: Bilová, Zuzana (Hg.): Gesetze der Kunst: Regeln, Recht und Rituale. Berlin 2017, S. 29–40.
- Kultermann, Udo: Leben und Kunst zur Funktion der Intermedia. Tübingen 1970.

ISSN: 0948-4299