

DAS SACRUM IN DER KULTUR DER TRADITIONELLEN FESTE ZU ANFANG DES 21. JAHRHUNDERTS

VĚRA FROLCOVÁ – EVA VEČERKOVÁ, Brno

Eine der von Empirie zur Theorie schreitenden Ethnologierichtungen sucht nach den Beziehungen zwischen den gegenwärtigen Kulturtraditionen und der Vergangenheit, so, wie sie in den tschechischen, slawischen und mitteleuropäischen Zusammenhängen zum Vorschein kommen. Die Erforschungen traditioneller Feste in der tschechischen Volkskultur in der zweiten Hälfte des 20. und am Anfang des 21. Jahrhunderts erbrachten Quellen, die zu Fragen nach der Lebendigkeit konservativer Kulturphänomene anregen. Ihre Lösung geht von der Konzeption zweier Strömungen in der Kultur (Frolec, 1983), worin weltliche Volkskultur religiösen Äußerungen sowohl offiziellen, als auch nichtliturgischen Charakters begegnet, aus. In der Mitte figurieren dann die Relationen zwischen dem Heiligen und dem, Profanen.

Am Karfreitag, d.h. im der heiligen Zeit des Fastens und der Stille, ringen an der Grenze zweier Kataster zwei Knaben in der Judas-Maske miteinander, so, wie es der alljährliche Brauch will (Brníčko, 2004). Das Kreuzküssen findet in den Höfen einzelner Häuser statt, wo Männer mit einem Kruzifix zu Pferd angeritten kommen, um mit ihrem Gesang die Kunde von der Auferstehung des Herrn zu verbreiten (Lukavec bei Fulnek 2001). Christus – und Lammstatuen pilgern, von Mädchenhänden getragen, in einer Prozession aus der Pfarrkirche in das angeschlossene Dorf, wo sie während der Osternacht in einem Haus oder einer Kapelle aufbewahrt werden (Bělkovice-Dolany 2005, Bohuňovice 2006). Im Advent tragen die Frauen ein Standbild der Jungfrau Maria vom Haus zu Haus, damit die Familien die Mutter Gottes beherbergen (Malhotice 2006, Ratíškovice 2007).

Die angeführten Beispiele sind verschiedener geographischer Provenienz und verschiedenen Alters. Ihre Varianten kennen wir aus den Quellen des 19. Jahrhunderts, und es handelt sich zumeist um ältere Bräuche, von denen einige Relikte des tschechischen Volksbarocks sein können. Die Fakten führen zu zwei Hypothesen: das traditionelle Fest ist ein Träger des Heiligen in einer Gesellschaft, wo sowohl gläubige Christen, als auch Nichtgläubige leben; die äußere Form der zyklisch gestalteten Rituale ist stabiler, als der Inhalt. Was also bedeutet die Kate-

gorie des *Sacrum* in den Traditionen der tschechischen Volkskultur an der Wende des 20. und 21. Jahrhunderts? Welche Möglichkeiten der Erforschung des Heiligen gibt es und welches Komparationsmodell evozieren die gewonnenen Erkenntnisse?

Sacrum ist ein vornehmlich der Theologie, der Religionistik und den Kunstwissenschaften zugehöriger Terminus. In unserer bisherigen Literatur fehlt eine auf Quellen basierende Abgrenzung des Begriffs, sowie die entsprechende Beantwortung der Frage, was die tschechische und mitteleuropäische Ethnologie zur Erkenntnis dieses Phänomens, das wiederholt zum Diskussionsgegenstand wird (Religio, 2007: 271), beisteuern kann. Das *Sacrum* wird, von allgemeinen Gesichtspunkten ausgehend, als eine existentielle Eigenschaft und Ausdruck von Kultus definiert: 1. Als ein „von unten“ bestimmtes Phänomen, d.h. etwas, was als heilig erlebt und gewertet wird; 2. Als ein durch Unterscheidung oder gar Opposition gegenüber dem *Profanum* determiniertes Phänomen. Das Heilige und das Profane trennt eine Grenze und die Forscher werten die beiden Gegebenheiten als zwei verschiedene, doch stets aufeinander bezogene Seinsmodalitäten (Eliade, 2006: 14-15). Das *Sacrum* als einen Wert des Denkens und Glaubens vermag die Ethnologie nicht zu deuten. Allerdings kann sich eine ethnologische Studie das Ziel setzen, das Heilige als ein Motiv und einen Träger kultureller Äußerungen, die eine soziale Rolle innehaben (Eliade, 2006: 12; Durkheim, 2002: 472) und mit in die Mechanismen der Überlieferung, in die Tradition eingehen, untersuchen. Die Beziehung zwischen dem Heiligen und dem Profanen wird anhand ausgewählter Phänomene des Ostern – und Weihnachtzyklus, so, wie sie in den Quellen der tschechischen Volkskultur der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert vorkommen, verfolgt. Die Feste der einzelnen Heiligen (das Sanctoral) als fester Bestandteil des katholischen Kirchenjahres verdienen eine gesonderte Zuwendung.

Die Kreuzes – und Lammanbetung in den Volksbräuchen

In den böhmischen Ländern leben gegenwärtig Formen der Kreuzanbetung in jenen Volksbräuchen, die an das katholische Osterfest geknüpft sind. Sie stellen zwei spezifische, nichtliturgische Gestalten der Auferstehungsprozession: es handelt sich um rituelles Reiten mit dem Kreuz und das ebenfalls ritualisierte Herumtragen des Kruzifix, das sich *Herrgottragen* (tschechisch „*nošené pámbučka*“) nannte.

Während uns jenes österliche Reiten, das wir in einem einzigen mährischen Dorf entdeckt haben, auf einem breiteren mitteleuropäischen Territorium in bisher lebendigen Varianten in der Lausitz (*křižerjo*) begegnet, handelt es sich im zweiten Fall um eine tschechische Tradition und ein lokal isoliertes Phänomen. Der *Herrgottragen* genannte Brauch ist im Kreis einiger weniger Pfarreien in der Gegend von Olomouc (Olmütz) konzentriert und hat keinerlei Parallelen anderenorts. Als eine mit dem liturgischen Osterfest verbundene Volkstradition wird er seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts belegt. Der Brauch überlebte, durch die Beschränkungen des sozialistischen Regimes beeinträchtigt, bis Mitte

des 20. Jahrhunderts, nach 1989 kam es dann in drei Lokalitäten zu seiner Wiederbelebung.⁷

Die Hauptakteure des Brauches sind Mädchen und Jungen aus katholischen Familien, die das Kriterium der moralischen Reinheit (auch der sexuellen Unberührtheit) erfüllen müssen. Der Brauch ist in zwei Varianten bekannt: in der einen wird das Kruzifix von den Mädchen getragen, in dem anderen von den Jungen. Die letztgenannte Form verschwand Ende des 19. Jahrhunderts und wurde nicht erneuert. In der lebendigen Tradition treten Mädchen – Kranzjungfern auf. Langes, weißes Kleid, ein Kranz auf dem Kopf, in einer der Pfarreien die traditionelle regionale Tracht (die sich ausschließlich im Zusammenhang mit diesem festlichen Anlass erhalten hatte) – das sind die visuellen Attribute von ihrem Status. Und der wird in der Dorfgemeinschaft hoch geachtet: die Kranzjungfer trägt den Gekreuzigten, in ihre Rolle wird die Gestalt der Jungfrau Maria hineinprojiziert. Dies ist besonders deutlich in jenen Dörfern, wo die Mädchen *Mütterchen* genannt werden: sie haben ein Tuch über den Rücken und die Arme geschlagen und tragen das Kruzifix in einer Nachahmung der *Pieta* auf den Händen. Als Begleitung der Mädchen treten junge Männer auf, die Kirchenfahnen tragen.

Das nichtliturgische Ritual bewahrt eine stabile Form sowie den vom Ende des 19. Jahrhunderts bekannten Verlauf. Am Karfreitag nach dem Gottesdienst wurde ausgewählten Mädchen aus den Pfarrdörfern ein Kruzifix übergeben. In einem Zug der Bewohner und von Musik begleitet trug es die Kranzjungfer dann in ihr Dorf. In einem dafür vorgesehenen Haus wurde das Kruzifix auf einen mit weißem Leintuch gedeckten Tisch gelegt, mit einem Kissen unterlegt und mit einem Blumenkranz geschmückt. Der profane Raum wurde so zum heiligen, da sich dort in der Osternacht das Grab Gottes befand. Zu diesem kamen die Menschen ins Haus, küssten das Kreuz und beteten ebenso, wie bei einer Sepultura in der Kirche. Am Ostersonntag brachten die Kranzjungfern in einer Prozession von Dorfleuten die geschmückten Kruzifixe wieder zurück in die Kirche. Dem einheitlichen Handlungsschema zum Trotz gab es in den einzelnen Pfarreien lokale Spezifika. So vervielfacht der Brauch beispielsweise das Tragen des Lammes (einer kleinen keramischen oder hölzernen Statue) in der Prozession vor dem Kreuz, und zwar in den Händen von kleinen Kranzjungfern (vorpubertären Mädchen).

Die Genesis des Volksbrauches *Herrgottragen* (*nošení Pámbučka*) als einer Sonderform österlicher Prozessionen wurde bis jetzt nicht geklärt. Sie mag sich aus zwei Elementen herleiten: 1. Das Verbot des Gottesgrabes in den Kirchen während der Josephinischen Zeit (1782) und somit dessen Übertragung und Installierung im nichtoffiziellen Raum; 2. Die Aktivität der weiblichen Orden bei den Osterprozessionen mit dem Kreuz.

Die Struktur des Rituals teilt das Ostergeheimnis als eine Folge von Ereignissen mit und lässt sich bis hin zu der mittelalterlichen klösterlichen Gottesgrabandacht, die ortsweise in einer Zeit in die tschechische Tradition einging, wo sie nicht im

⁷ In drei Lokalitäten: Bohuňovice, Bělkovice-Dolany, Droždín.

römischen Ritus war, zurückverfolgen. Der Mittelpunkt des gesamten Rituals ist die Osternacht und deren Kreuzgeheimnis. Eine wichtige Rolle spielte in jener bei uns in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts⁸ belegten mittelalterlichen Klosterandacht die tschechische Sprache, in der die Ordensfrauen als Vertreterinnen des Gottesvolkes das Ritual vollziehen konnten, und der im Küssen von Christi Wunden sich äußernde Kult des Kreuzes. Die Entwicklung dieses Phänomens der Kirchenkultur im 16. – 18. Jahrhundert ist bei uns historisch belegt (Podlaha, 1903; Orel, 1909). Für ein ethnologisches Studium der gegenwärtigen Formen im Volksbrauchtum ist die vornehmlich mit der Ankunft der Jesuiten entfaltete barocke Tradition des Gottesgrabes vom Belang. Man begann, die jeweils am Karfreitag installierten Heiligen Gräber reichlich zu schmücken (Winter 1896: 864), was deren geistiger Bestimmung zuwiderlief. Die äußeren weltlichen Elemente überdeckten den heiligen Sinn. In jener Phase, wo daher Josef II. das Gottesgrab in den Kirchen verbot (Grass, 1957: 254-256), kann man nicht ausschließen, dass die beliebte traditionelle Andacht von den Laien aufgegriffen und in die häusliche Privatsphäre der Familie oder der Schule, in die örtliche Kapelle übertragen wurde. Die Aufgabe der weiteren Forschung wäre festzustellen, welche Rolle dabei auf dem Gebiet um Olmütz die Josephinische Auflösung der Klöster (1782) gespielt haben mag. Das für die volkstümliche Umgebung typische Schmücken des Kreuzes, wird in Berichten aus dem 19. Jahrhundert erwähnt und besteht in dezentren Formen bis heute. In Anbetracht dessen, dass viele Frauen zum Gottesgrab zu gehen pflegen, konnte eine gut zugängliche Gelegenheit zur Kreuzanbetung für ältere Pfarrkinder aus den zur Pfarrei gehörenden fernerer Dörfern willkommen gewesen sein.

Bei der gegenwärtigen Gestalt der Auferstehung in den Volksbräuchen besteht nach wie vor die an die heilige Zeit (vor der Osternacht und danach) geknüpft Form der beiden Prozessionen, beibehalten wird auch die Ehrenfunktion der das Kreuz betreuenden Jungfrauen. Eine Änderung betrifft eben das Heilige: die vorhandenen Relikte des Gottesgrabes, das in der Vergangenheit das Ziel der Prozession gewesen war, wurden abgeschwächt oder gingen gänzlich verloren. Es dominieren die feierliche Prozession und die gesellschaftliche Repräsentation. Aufwendige Kleidung und reichliche Bewirtung ist eine Prestige- Angelegenheit für die meistens wohlhabenden Familien, aus denen die jeweiligen Kranzjungfern stammen. Ein geschmücktes Kruzifix, ein Standbild des Auferstandenen, sowie das Lamm in den Händen der Mädchen bleiben ein gemeinsames Symbol der häuslichen Osterfeier: für den Frommen sind es Objekte der Anbetung, für den Nichtgläubigen Zeichen der Osterzeit. Der Ausdruck des Heiligen bewahrte sich also seine Form, sowie die semantische Funktion im Ritual für die ganze Gemeinde.

Eine weitere Gelegenheit, wo während der Ostern das Kreuztragen in einem Volksritual vorkommt, ist das Osterreiten. Aus den Quellen des 19. und 20. Jahr-

⁸ Václav Tille entdeckte ein 1421 datiertes Dokument (Klasobraní po rukopisích. In: *Listy filologické* 24, 1897, S. 116-119.

hunderts kennen wir weltliches rituelles Reiten zu Pfingsten und religiöse Umzüge zu Pferde in der Osterzeit (Frolec, 1991; Večerková – Tarcalová, 1994). Auf unserem Territorium sind Osterritte vornehmlich in den einstigen deutschen Lokalitäten Nordböhmens und im Bereich der deutschen Sprachinsel in Nord-, Nordost und Mittelmähren, sowie in Schlesien belegt. Den ethnischen Kontext dieses rituellen Reitens markierte Václav Frolec (1991: 145) mit der Feststellung, dass sie zu einem spezifischen Bestandteil der katholischen religiösen Kultur in deutschen Regionen und den mit ihnen benachbarten slawischen Lokalitäten geworden sind. Dem entspricht auch die lebendige Tradition: im Jahre 2001 konnten wir ein Osterreiten in der Gemeinde Fulnek in Nordmähren dokumentieren (Večerková – Frolová, 2003). Wir haben es in einer Phase erfasst, wo die Elemente zweier kultureller Muster in einem einzigen Ganzen enthalten waren: das Tragen der Botschaft von der Auferstehung vom Haus zu Haus und das auf den Ostersonntag fallende, um eine gute Ernte bittende Ritual des Reitens rund um die Felder.

Der Grundverlauf des gegenwärtigen Osterreitens lässt sich gedächtnismäßig bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen. Der Ritt erfolgt nach der festlichen Messe am Ostersonntag, wo die Glocken das *Alleluja!* läuten und der Priester dem führenden Reiter ein Kreuz überreicht. Die Hauptakteure sind dabei Männer (verheiratete und ledige) in feierlicher Kleidung, mit einem *Kreuzvater* an der Spitze. Dieser trägt das Kruzifix und reicht es während des Umzugs in jedem Haus zum Küssen dar. Der Ritt hat eine verbindliche Regelung, und zwar sowohl zeitlich, als auch örtlich. Er hat die Form eines geschlossenen Kreises. Die Männer reiten zuerst um den Friedhof, die Felder und den Dorfkataster herum, dann erfolgt der Ritt von Haus zu Haus. In ausgewählten Anwesen reiten sie eine Ehrenrunde im Hof, dann kehren in die Dorfmitte und zur Kirche zurück. Der Sinn dieses Reitens ist die Verbreitung der Osterbotschaft, was auch die Benennung des Brauches (*Auferstehungsbotschaft*) kenntlich macht. In der volkstümlichen Auffassung verbindet sich die Osterfeier mit dem Wunsch, der in der Vergangenheit bei dem Reiten intensiver erklang, nämlich, dass Gott die Felder segne. Daher wird um die aufgehende Getreidesaat geritten, was die deutsche Bezeichnung *Saatreiten* zum Ausdruck bringt. Demzufolge bilden die Osterritte eine spezifische Parallele zu den Bittprozessionen auf die Felder, die von der Kirche am Sankt Markus – Tag initiiert wurden und die Form einer Litanei hatten.

Das Rituelle Reiten als ein von einem Geistlichen geführtes Fruchtbarkeits- und Bittritual, ein christianisierter Volksbrauch also, wird in einer Schrift von Jan Auban- Bohemus aus dem Jahre 1579 beschrieben. Die Reiter, mit einem Priester an der Spitze, ritten an den Rainen ihrer Felder entlang, sangen und baten, dass Gott die Saat beschützen möge. So geschah es „fast überall“ wie der Autor sagt, während der Pfingstzeit (Zíbrt, 1889: 118). Das gegenwärtige Ritual konserviert jene Entwicklungsphase, wo der Priester das Kreuz und das Segen zum Ritt in die Hände von Laien übergibt, und diese Gestalt der Tradition wurzelt in den Anfängen des 19. Jahrhunderts.

Nach den ältesten Berichten aus dem Gebiet um Kravaře (1843)⁹ hatte das Ritual zwei Phasen. Das erste Reiten spielte sich am Schluss der Osterwache, bei Tagesanbruch des Ostersonntags, ab. Die Reiter wurden von Menschen begleitet, die um ihre Felder herumzogen und sie mit Weihwasser besprühten beim gleichzeitigen Gesang von Osterliedern. Nach der großen Messe fand die zweite Phase, der feierliche Nachmittagsritt, der mit den Attributen einer Osterprozession (Fahnen, Trompeter) versehen war, statt. Dieser Umzug gehörte ledigen Männern. Der Anführer war ein ausgewählter Bursche, der das Kreuz trug und es den Teilnehmern der Feier zum küssen reichte. Mit der Aktivität der ledigen Jugend bei den Osterritten entstanden einige lokale Traditionen.¹⁰ Eine Besonderheit war schnelles Reiten im Trab – im Kreis auf dafür vorgesehenen Plätzen. Die Tradition hielt das Dorf beisammen sowohl in religiöser Hinsicht, als auch im Hinblick auf die Zugehörigkeit zum Ethnikum und Region, akzentuiert wurde der gesellschaftliche Aspekt. Profane Elemente lassen sich in der Repräsentation, z.B. in der Bewirtung oder im Wettkampf der jungen Männer (Pferderennen) sehen. Die Zweiphasigkeit des Rituals hielt sich bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die Entwicklung des österlichen rituellen Reitens zeigt, dass der Kult der Erde und der Fruchtbarkeit der Felder schon seit den ältesten Berichten mit der Christianisierung und dem christlichen Kultur verknüpft war. Dazu verhalf die österliche Zeit, im Bauernkalender die Zeit der Vorbereitung neuer Ernte. Die volksüblichen Benennungen drücken das sowohl irdische, als auch geistliche *Sacrum* aus: *Saatreiten*, *Gottesreiten*, *Auferstehungsbotschaft*. Bis ins 20. Jahrhundert bewahrten sich einige Relikte des Erdenkults als rituelle Elemente, als *Sacrum* kommen sie allgemein nicht zum Vorschein. Die Osterreiter reiten um die Felder herum, beschleunigen ihren Trab beim Ritt über den Feldboden, doch die Menschen beten nicht mehr gemeinsam für eine gute Ernte, besprühen die Felder nicht mehr mit Weihwasser, es verlor sich auch der mit privater Landwirtschaft verbundene Brauch, Osterkreuze in die Felder zu pflanzen. Doch auch wenn das selbstständige morgendliche Fürbitteritual des Felderreitens verschwunden ist, verblieb bis heute die Form, sowie der Grundriss, nach dem die Felder und der geschlossene Kreis umritten werden. Der Schwerpunkt wurde auf die Feier der Auferstehung des Erlösers übertragen: das Saatreiten wurde vornehmlich zu einem Osterritt, als kultischer Ausdruck bleibt das gesungene *Alleluja!* und das Kreuzküssen. Laut älterer Abbildungen trugen die Osterreiter ein großes, mit Blumen geschmücktes Kreuz, heutzutage ziehen sie mit einem kleinen Kreuzifix um. Dieses wandelt vom Priester zum führenden Reiter, zu den Gläubigen und zurück in die Hände des Geistlichen, nachdem das Segen des auferstandenen Christus um die ganze Pfarrei gegangen ist und das gemeinsame *Te Deum* erklang. In dieser Gemeinschaft hat also das *Sacrum* des Osterkreuzes zwei Funktionen:

⁹ B. K: Das Saatreiten in der Gegend von Fulnek. *Moravia* 6, 1843, S. 211-212.

¹⁰ In dem tschechischen Dorf Velké Petrovice (heute Petřkovice) im ehemaligen Preußischen Schlesien verbanden die Mädchen mit der Christusstatue die Hoffnung, dass diejenige, die sie früher küsst, auch früher heiraten wird (OTAHAL, 1910).

die Gläubigen beten es an, die Nichtgläubigen küssen das Kreuz zwar nicht, doch es bleibt für sie im Kontext des gesamten Rituals ein Symbol des Osterfestes.

Für die Perspektive eines ethnologischen Studiums des Geheiligten und des Profanen haben wir zwei historische Dokumente zum Brauchtumsrecht des Ringens junger Männer um einen heiligen Gegenstand zur Verfügung. Beide Berichte schildern das Motiv des gestohlenen Kruzifixes zu Ostern (Hadač, 1927; Otahal, 1910). Sie lassen sich lediglich im Zusammenhang mit einem ähnlichen, für das Rituale Pfingstreiten (Frolec, 1991: 139) typischen Phänomen und mit der Übertragung des Gewohnheitsrechts aus der weltlichen Sphäre in die heilige verstehen.

Judas, der Negative?

Die Erforschung des Judas als einer Figur der Osterspiele und Passionsprozeptionen ist in der europäischen Literatur fortgeschritten (siehe Arbeiten von L. Kretzenbacher, P. Diezelbacher, W. Puchner u.a.) In der tschechischen Ethnologie wurde die Beziehung zwischen den Passionsspielen und den weiteren Quellen der Judasbräuche bis jetzt nicht erörtert. Zahlreiche Quellen sprechen jedoch dafür, dass sowohl Čeněk Zíbrts (1950: 241) Anregungen im Hinblick auf deren kirchliche Herkunft, als auch die Ansichten von Antonín Václavík (1959: 216), der sich für die nichtkirchliche Provenienz ausspricht, nach wie vor aktuell bleiben. Gegenwärtig lebt der Name und die Gestalt des Judas in rituellen Liedern und Bräuchen von Knaben in den heiligen drei Tagen vor dem Osterfest und es ist kennzeichnend, dass die Judase viele Gesichter haben. Inwieweit haben sich die Judasbräuche von dem zur Hölle verurteilten Judas Ischariot so, wie ihn die bildende Kunst und die Spiele der Mittelalters schufen, entfernt? Sagen diese Bräuche der Schuljugend etwas zur Frage der Heiligen und des Profanen in der Volkstradition?

Die gegenwärtige Erforschung ist nicht abgeschlossen. Man kann einstweilen sagen, dass sich die Judasbräuche in ländlicher Gegend konzentrieren, und zwar in relativ kompakten Inseln in Mähren und Böhmen. Die Tradition hat mehrere Varianten, deren einige sich von den beiden historischen Formen des Brauches, die in mitteleuropäischen Ländern belegt sind und sich *Judashetze* und *Judasverbrennung* nennen, ableiten. In der Gegenwart verbindet alle tschechischen Modalitäten das zeitliche Moment (deckt sich mit der Passionszeit), der österliche Brauch des Klapperns/Rasselns, sowie die Schuljungen als Initiatoren. In den Umzügen der Jungen mit Klappern und Rasseln erscheint Judas als eine maskierte Gestalt, oder aber als ein zur Verbrennung getragener Strohhalm. Die erste Form kommt häufiger vor. Die zweite Form – Judas in Gestalt einer großen Puppe, die verbrannt wird – ist bei uns selten: wir haben bis jetzt lediglich zwei lokale Traditionen in Südmähren entdeckt (Večerková, 2003; Frolová – Mikysková, 2000). Eine andere Variante des Brauches stellt das Verbrennen der aus Stroh hergestellten Teile der Judaskleidung dar. Diese Art ist zurzeit häufiger in Böhmen vertreten, da sich dort diverse Typen von Judasmasken, ebenfalls aus Stroh, erhalten haben (Vincenciová, 1994; Thořová, 2005: 29). In einer der Gemeinden

(Velká Věžnice) schließt sich die Verbrennung der Judaskleider der Judashetze und dem Judasfangen an und der Brauch weist Bezüge zur typischen Passionstradition der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf.¹¹

Die Erforschung dieser Bräuche (Verbrennen der Judaspuppe und des Strohs von der Maskierung der Judasgestalten) erfordert ein differenziertes Vorgehen. Allgemein pflegten sie die Forscher den Volkstraditionen der Osterfeuer zuzuordnen, die vornehmlich im deutschen Sprachbereich unter den Namen *Judasverbrennen*, *Judasfeuer* u.a., entwickelt waren. Eine andere, kirchliche Form, stellt bei uns der so genannte *Judasbart* (Werg auf einem aus der Kanzel ragendem Stab), der die Sünde des Judas verkörperte und dessen Verbrennung dem Gottesvolk die Vergänglichkeit der Welt vor den Augen führte, so, wie es Zikmund Winter (1896: 865) aus spätmittelalterlichen böhmischen Quellen publizierte und Josef Jungmann (V: 898) als eine für 19. Jahrhundert allgemein verbreitete Erscheinung belegte. Eine weitere Quelle für den Brauch der Judasverbrennung repräsentiert die rituelle Vernichtung der Figurinen am Ende des Winters und Anfang des „neuen Sommers“, des neu aufblühenden Jahres; Berichte aus der Mitte des 19. Jahrhunderts beschreiben Judaspuppen, die in tschechischer und polnischer Umgebung verbrannt, ertränkt, oder vom Turm hinuntergeworfen wurden (Zilynskyj, 1955: 83). Das deutet an, dass die Entwicklung des Judasverbrennungsbrauches mehr als nur eine Wurzel hat und in der Stadt und auf dem Lande unterschiedlich verlief. Die Beziehung zwischen der Judasfigurine und den Osterfeuern lässt sich bei uns nicht hinreichend dokumentieren. Eine Hypothese bleibt daher, dass die gegenwärtigen Formen der Judasverbrennung nach dem jeweiligen Kontext zwei verschiedene Bezüge haben, und zwar: zu dem Brauch der Vernichtung einer Figurine, die zu Ostern Judas' Namen und mit ihm einige seiner Attribute (Geldbeutel, Strick) erhalten hatte, und zu dem Passionsbrauch der Judashetze, die in der Verbrennung von Kleidungsstücken, die mit dem Sündigen in Berührung gekommen sind, gipfelte.

Den *Judashetze* genannten Brauch mit Elementen einer tatsächlichen Fangjagd auf den Verräter Christi konnten wir bisher nur in zwei Gemeinden verzeichnen (Frolcová – Mikysková, 2000: 150; Thořová, 2005: 233). Das bedeutet, dass dieser mit rituellem Lärmen, beziehungsweise Feueranzünden (Zíbrt, 1950: 244) verbundene Typus der Judasbräuche überwiegend in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unterging. Einer der Gründe dafür mag wohl sein, dass die Bindung dieses Rituals an die Karfreitagsgebete oder Passionen in der katholischen Kirche, welche die Forscher bis hin zu dem mittelalterlichen Brauch des Lärmens im Tempel zur Stunde des Todes Christi (*Lärmbrauchtum*; Dienzelbacher, 1977: 41) zurückverfolgen konnten, verloren gegangen war. Kennzeichnend ist, dass die tschechischen Judas-Typen zumeist nicht maskiert gewesen sind, da es nicht unbedingt notwendig war: die Aktion selbst und ihr Kontext waren aussagekräftig genug. Ein rothaariger Judas- Darsteller war willkommen.¹² Die Bezeichnung

¹¹ Velikonoce (Ostern). In: *Český lid* 2, 1893, S. 609-610.

¹² ŠEMBERA, A.W.: *Wysoké Mýto, královské věnné město Čechách /Hohenmaut, eine königliche Müggelstadt in Böhmen*. W Holomouci (In Olmütz) 1845, S. 22.

Judashetze hat der Brauch ortsweise beibehalten, auch wenn die Jungen nicht nach dem Judas jagen, sondern lediglich mit ihm zusammen herumziehen. Das Motiv blieb auch in einem Lied erhalten (*Schon drei Stunden läuten wir, nach dem Judas jagen wir*).

Während die historischen Bräuche der der Judashetze und der Judasverbrennung in der zweiten Hälfte des 20. und am Anfang des 21. Jahrhunderts lediglich als Besonderheiten und Relikte belegt werden können, überwiegen Rituale mit dem Judas als einer maskierten Gestalt in einem Zug von Jungen. Die Maskierung sowie das Verhalten der Judasfigur haben zahlreiche Varianten. In Böhmen finden wir vornehmlich die im 19. Jahrhundert belegten konservativen Judastypen, die mit Stroh angetan sind und zum Teil an Figuren aus den Faschingszügen erinnern. Im heutigen Mähren unterscheiden sich die Masken vom Fall zu Fall und wir finden kaum irgendeine Beziehung zu den älteren Mustern der Maskierung. Judas tritt in individualisierten Gestalten auf: im schwarzer Kleidung mit Hut, als wilder Mann oder ein in bunte Bänder eingehüllter Narr. Die negative Wertung der Judasgestalt ist nach außen hin nur manchmal ersichtlich: in der Führung des Judas am Strick, in roter oder schwarzer Kleidung. In der Maskierung kommt jedoch einheitlich das Bestreben zum Vorschein, dass der Judasdarsteller nicht erkannt wird.

Gibt es also Attribute des Apostels Judas in der Volkstradition? Im Mittelalter verfestigte sich die negative Vorstellung des Judas als eines Menschen mit roten Haaren und rotem Bart, so wird er im spätmittelalterlichen Spiel präsentiert. Zahlreich sind die linguistischen Belege: roter Bart heißt in einigen Sprachen Judasbart: *Judasbart*, *broda judaszowska* (Strachov, 2003: 267). Der Aberglaube von der Ehrlosigkeit und Lasterhaftigkeit rothaariger Menschen war auch in der tschechischen Volkstradition verbreitet.¹³ Im Hinblick auf die Judastradition als Ganzes stellen jedoch die erwähnten Attribute (rote Kleidung und rote Haare, Geldbeutel, Strick) lokale Elemente mit geringer Vertretung dar.¹⁴ Die Judastypen in der gegenwärtigen tschechischen Volkstradition weisen nur selten Residuen der mittelalterlichen Vorstellung vom Judas Ischariot auf und dem entspricht auch das Auftreten der Darsteller. Es ist ambivalent: negative und positive Züge sind in der Regel nicht ausgeprägt. Laut älterer Berichte zielte das rituelle Verhalten der Knaben vornehmlich auf Bestrafung und auf den sowohl symbolischen, als auch realen Ausschluss des Judas aus ihrer Mitte hin: sie hetzten ihn, lärmten um seinen Kopf herum drohten ihm und besiegelten ihr Urteil ortsweise durch ein Feuer. Das entspricht dem Passions- und Theatertypus des Judas als einer Konzentration des Bösen (Dienzelbacher, 1977: 37-38). In den Quellen des 20. und 21. Jahrhunderts tritt Judas nicht nur als eine strafwürdige Gestalt auf, in einigen lokalen Traditionen ist er ein Kinderschreck (er jagt die Kinder, schlägt sie mit einer Rute, beschmutzt die Gesichter), eine neutrale Maske, oder sogar ein

¹³ HOUŠKA, J. V.: *Pověry národní v Čechách* (Der Volksaberglaube in Böhmen). In: *Časopis Českého museum* 27, 1853, S. 471.

¹⁴ DRECHSLER, Paul: *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien, I.* Leipzig 1903, s. 77-78; *Český lid* 4, 1895, S. 336.

positiver Typ, der den Umzug der Jungen anführt. In diese Stellung einer Knabenautorität kam er höchstwahrscheinlich aus folgenden Gründen: es verschwand die Bindung des Brauches an die Passionen in der Kirche, oder aber es gab diese Verknüpfung auch in der Vergangenheit nicht; es überdauerte die Beziehung zwischen Judas und der mit der Organisation von Jungen verbundenen Tradition des Klapperns und Rasseln an den drei heiligen Tagen. Daher übernimmt Judas manchmal die Rolle des Anführers, der für die Umzüge verantwortlich ist, die Belohnung kassiert usw. Es ist einer der vom Judas, dem Apostel unabhängigen tschechischen Judastypen.

Ist also der Judas in den gegenwärtigen Bräuchen eine negative Opposition gegenüber dem *sacrum* der Osterfeiertage? Meistens nicht. Judas profiliert sich darin nicht gegen Jesus. Lokale Traditionen mit Relikten des für die Passion typischen Judas sind vereinzelt (Frolcová, 2001: 236-240). Hinter der Judasmaske oder Judasfigur verbergen sich zumeist weltliche Charakteristiken, die den Gepflogenheiten des Knabenalters entsprechen. Das ist keine Gegenwartsneuigkeit, sondern eine Reflexion der Traditionen des 19. Jahrhunderts. Und dennoch bleiben Topoi zurück, die an das Passionsmotiv des Verräters Christi erinnern: die Haltung des Judas vor dem Kreuz (Judas betet nicht und entblößt nicht sein Haupt), die Bestrafung des Judas und das Judaslied. Im Gesamtbild der gegenwärtigen Judastradition sind diese Kennzeichen nicht allgemein, sondern spezifisch. Das zeugt von unterschiedlicher lokaler Herkunft der Judasbräuche, mit kirchlichen Anregungen oder ohne sie. Das markanteste konservative Element ist das Lied (*Was hast du, Judas, was hast du getan*), dessen Geschichte in deutsch- tschechischer sprachlicher Umgebung beginnt (Kouba, 1975: 143). In den österlichen Volksbräuchen ist bisher die deutsche, tschechische, slowakische und ungarische Version des Liedes belegt. Beachtenswert ist, dass dieses Lied bis heute in Böhmen und Mähren in den österlichen Umzügen lebt und noch im 21. Jahrhundert der Träger des Motivs von Judas' ewiger Verderbnis im Höllenfeuer ist, so, wie es jenseits der Evangelien die Passionsspiele schufen (*Dafür wirst du ewig in der Hölle brennen, mit Luzifer dem Teufel wohnen und dem Teufel dienen*).¹⁵

Verbindlich für sämtliche gegenwärtige Varianten der tschechischen Judasbräuche bleibt die der Mitwirkung der Judasdarsteller in den Umzügen der Jungen zugemessene Zeit, die der Passionszeit entspricht. Es kommt nicht in Frage, dass ein Judas „am dritten Tag“ auftritt.¹⁶

Die Marienverehrung

Der Marienkult als Gegenstand eines ethnologischen Studiums verbindet sich vornehmlich mit den Wallfahrtsorten. Er bietet viele Quellen für die Erforschung

¹⁵ Den tschechischen Varianten des Judas-Liedes wird eine selbstständige Studie gewidmet.

¹⁶ Darin unterscheiden sich die gegenwärtigen Traditionen in Mähren und in ungarischem Tárnok, wo die Judasfigur auf einem Galgen zum Requisite eines am Ostersonntag stattfindenden Kollektenumgangs der Ministranten geworden ist.

des Heiligen im christlichen sowie im heidnischen Kontext (Bäume, Brunnen). Aus unseren Untersuchungen zum Gottesjahr haben wie die Verehrung der Jungfrau Maria während des Ostern und im Advent so, wie sie sich in den Volksbräuchen spiegelt, ausgewählt.

In einigen mährischen Gemeinden haben wir in der Gegenwart Varianten jenes Adventbrauches, der das Motiv der Herbergssuche der Heiligen Familie vor der Nacht der Geburt Christi in Bethlehem enthält. Dieser nichtkanonische Handlungsentwurf entwickelte sich aus der Bemerkung, dass sich für die Heilige Familie in Bethlehem kein Obdach fand. Sie blieb daher im kalten Stall und Jesus in der Krippe. Der Volksbrauch besteht im Tragen einer Statue der Jungfrau Maria von Haus zu Haus, die Gottesmutter bekommt ein Nachtlager, wobei eine häusliche Andacht stattfindet. Dies vollzieht sich größtenteils in der Adventsnovene, das heißt an den letzten neun vorweihnachtlichen Abenden, wobei die Statue jede Nacht in einem anderen Haus verbleibt. In Mähren leben einige Varianten dieses Brauches in einer Streuung, die mit schriftlichen Berichten älteren Datums korrespondiert.

Die bisher älteste tschechische Notiz stammt aus dem Dorf Kozlovice in Ostmähren (Plotěný, 1895); in den letzten Jahren wird die Tradition im Kreis der dortigen Frauen wieder belebt. Bis ins ausgehende 19. Jahrhundert konnten wir der Lebendigkeit dieses Volksrituals in der ostmährischen Gemeinde Malhotice nachspüren. Das Programm der Hausandacht stützt sich auf eine gedruckte Vorlage vom Ende des 19. Jahrhunderts, lebt jedoch mindestens seit vier Generationen lang in mündlicher Tradition. Die nun folgende Beschreibung ist bestrebt, Äußerungen des Marienkults im nichtliturgischen Kontext unserer Erkenntnis näher zu bringen.

Die Mutter Gottes repräsentiert eine Statuette der Jungfrau Maria von Lourdes, ein mit der Genesung der schwerkranken Tochter (1898) verbundenes Familienandenken. Die Mutter der Kranken kaufte sie bei einer Wallfahrt, die sie dieser Hilfe wegen unternahm. Es gelang nicht mehr, festzustellen, ob die Statue die Funktion eines privaten Gnadenbildes hatte (*imago gratiosa*; Royt, 1999: 9), dennoch haben die Frauen eine besondere Beziehung zu diesem Standbild, durch welches das Gedenken der Gnade einer Wunderheilung bewahrt blieb. Der Gegenstand der durch den ganzen Adventbrauch zum Ausdruck gebrachten Verehrung ist die Jungfrau Maria als Gottesmutter und Mutter der Gläubigen, als Fürsprecherin, als unbefleckt empfangene Jungfrau. Der Inhalt der Andacht ist die Beherbergung der Jungfrau Maria, die in Erwartung ist, Gebete vor der Geburt Christi (der Freudenrosenkrantz, Gebete zum heiligen Josef, zur Göttlichen Dreifaltigkeit, Gebete für einen guten Tod, für die Verstorbenen), sowie Lieder. In jenem Augenblick, wo die Familie die Jungfrau Maria in ihrem Haus aufnimmt, wird der weltliche Raum des Heimes heilig, dies bringt der Akt der Aufnahme und der Unterbringung der Statue auf einem festlich hergerichteten Platz zwischen Blumen und Kerzen. Die Marienstatue, obendrein mit dem Andenken eines Genesungswunders verbunden, verwandelt durch ihre Anwesenheit den profanen Raum zum Sacrum. Die gleiche, den Raum und die Zeit als Sacrum definierende

Funktion hat die abschließende Verabschiedung. Das Kultische äußert sich im Hinknien, in Wort und Gesang. Diese Adventtradition bewahrt die Lebendigkeit einiger geistlicher Volkslieder, die ausschließlich dem letzten Abend vor der Geburt des Herrn angehören und bei keiner anderen Gelegenheit gesungen werden dürfen. Das *Sacrum* äußert sich im Gesang. Ein Beispiel ist das Legendenlied *Was, Maria, was die Seufzer*, dessen Geschichte sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurückverfolgen lässt (Frolová, 2007).

Während Mähren und vereinzelt auch die Slowakei als Randgebiete des Vorkommens dieser Tradition erscheinen, konzentriert sie sich insbesondere in den Alpenländern: in den katholischen Teilen Bayerns, Österreichs (Salzburg, Tirol, Steiermark), in Slowenien und auch in Ungarn. Sie hat überwiegend Marianischen Charakter, kann aber auch als Joseph – Feier gestaltet sein (Steiermark). Eine Komparation mit Quellen mitteleuropäischer Provenienz lässt darauf schließen, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Welle der Wiederbelebung dieses Brauches in der Volkstradition kam und dass sich dessen spezifische Formen entwickelt haben (Kuret, 1970: 111; Markmiller, 1981: 262-263). Welche Beziehung besteht zwischen dieser Wander – und Hausandacht (der Laien) und der noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gepflegten barocken Kirchen-tradition (*Mater gravida*) (Kuret, 1970: 110, 478), ist bisher nicht bekannt. Wir können lediglich annehmen, dass diese in der Josephinischen Zeit unerwünscht war (Winter, 1945: 129) und als ein Ausdruck des Marienkultes in der häuslichen Privatsphäre Wurzel gefasst hatte.

Ausblicke

Der Versuch einer ethnologischen Erläuterung des Heiligen beschränkt die Materialauswahl in konfessionell und ethnisch homogener Umgebung. Das Studium der Hauptzyklen des liturgischen Jahres zeigt, dass das traditionelle Fest als Träger des Heiligen in einer kleinen lokalen Gesellschaft der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert nicht als eine allgemeine, sondern als eine spezifische Erscheinung wirkt. Das Heilige kommt in der Kultur zum Ausdruck und hat eine soziale Funktion. Das entspricht den Traditionen der katholischen Umgebung.

Die Kategorie des *Sacrum* deckt die gegenwärtige ethnologische Forschung auf dem Boden der Volksbräuche und – rituale auf, und zwar in der Ebene des Sinnlichen: es handelt sich um Zeit und Raum, um rituelle Gegenstände, die biblische Gestalten vertreten, um Wort und Gesang. Die heiligen Gegenstände und Lieder weisen eine stabile Form auf und als Zeichen sind sie den aktiven und passiven Trägern der Tradition verständlich. Das Kreuzifix mit einem Kranz aus grünen und weißen Pflanzen oder das Lamm bleiben als Attribute einer häuslichen Osterfeier sowohl für Katholiken, als auch für Andersgläubige und Atheisten gültig: die pluralistische Beschaffenheit der lokalen Mikrowelt schließt das gemeinsame Verstehen traditioneller Symbole nicht aus. Die soziale und semantische Funktion ist also breiter, d.h. sie reicht über das Kultische hinaus.

Die Hierophanieforschungen verzeichneten eine traditionelle Basis der Volksbräuche und im Zusammenhang mit ihnen eine ausgeprägte Rolle des geistlichen Volksliedes. Während die Sphäre der materiellen Äußerungen des Heiligen im beträchtlichen Maße gemeinsam und übernational ist, lassen sich in der Sphäre der Bräuche, des Wortes und des Gesangs Spezifika studieren.

Die Ausdrucksmittel des Heiligen, so, wie sie von unseren Forschungen erfasst wurden, sind überwiegend konservativen Charakters und weisen Bezüge zu den Traditionen des 19. Jahrhunderts auf. Es bestätigt sich die Hypothese der Stabilität der äußeren Formen der Volksrituale; der Inhalt hat hingegen eine Tendenz zur Wandlung. Ein Beispiel solcher Verwandlungen sind die lokalen Auferstehungstraditionen auf dem Gebiet um Olmütz: die Osterrituale des Kreuztragens und der Aufbewahrung des Kreuzes im nichtsakralen Raum, eine Laienversion des Gottesgrabes. Dieses war in den Klöstern und später in der Volkssphäre ein Gegenstand der Anbetung der Wunden Christi, die sich im Küssen der Wundmale und in Gebeten äußerte. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurden auf dem besagten Gebiet beide Prozessionen mit dem Kreuz komplett wieder erneuert, doch der Ausdruck der Anbetung des Gottesgrabes ist eine individuelle Äußerung. Dieses Beispiel veranschaulicht eine allgemeinere Tradition in der Volksreflexion des Osterkults, und zwar eine Abschwächung der Verehrung des Wunden Christi. In den Gebeten des 19. Jahrhunderts beeindruckten die Wunden Jesu als ein selbstständiger Ausdruck des Passionskults, zu dessen Verbreitung auch die Wallfahrtbrücke viel beigetragen haben. Die Wunden Christi sind darin *heilig* und *rein* und der zu ihnen betende Mensch übertrug dieses *Sacrum* auf das jeweils ausgewählte Objekt. Das Wasser im Bach wurde durch das Karfreitagsgebet zum Heiligen Wasser aus Christi Wunden, das laut dem Volksglauben eine reinigende Kraft besaß.¹⁷

Das *Sacrum* offenbart sich selbst in der Zeit des Vollzugs der betreffenden Rituale (Frolec, 1988: 44). Sie wird durch den liturgischen Kalender, der in seiner ausschließlicher begrenzter Dauer selbst den weltlichen Raum – den Dorfkataster, einen Tisch im Haus, den Platz der Aufbewahrung der Marienstatue, des Kruzifixes während der Osternacht, der geweihten Gegenstände – mit heiligem Inhalt anfüllt. Mehr Gewicht als die ganze Feier hat die ihr vorausgehende Osterwache, das bedeutet auch die Zeit vor dem Sonnenaufgang. Quellen von Ende des 19. Jahrhunderts belegen, dass gewöhnlich weltliche Mittel in dieser einzigartigen Zeit den Wert des *Sacrum* erlangen konnten. Die heilige Zeit wird mit Verboten abgesteckt: wer an sie glaubt, fastet am Karfreitag und arbeitet nicht, am Oster-sonntag schmaust er, erst nachdem er selbst „mit Christus auferstanden“ ist. Dies

¹⁷ Voděnko čistá, tečeš z ran Krista,
umýváš břehy, kořeny, kamení,
umyj i moje hříšné stvoření.

(Du reines Wasser, aus den Wunden Christi fließt du,
du wäschst die Ufern, die Wurzeln, die Steine,
so wasch auch meine sündige Kreatur)

MIKULÁŠTÍK, V.: Velikonoční poesie lidová na Vizovsku /Die österliche Volkspoesie in der Umgebung von Vizovice. In: *Naše Valašsko* 7, 1941, S. 31; PROCHÁZKA, 1910: 164 ad.

sind aus dem offiziellen christlichen Leben abgeleitete Grundsätze, die auch in die Volkskultur übergegangen sind. Die Zeit als *Sacrum* (Weihnachts- und Osternacht) ist in den Volksbräuchen ein kollektiver Wert, den in einer kleinen lokalen Gesellschaft auch Nichtgläubige kennen und überwiegend respektieren /vgl. Beňušková, 2004: 166). Eine andere Situation gibt es in der städtischen Umgebung, wo die Tendenz zur Desakralisierung der Zeit sehr ausgeprägt ist und somit die Gesellschaft teilt.

Zu den Perspektiven der ethnologischen Erforschung des Heiligen gehört auch die Frage der Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Die elementare Formen der Religion untersuchenden Forscher sehen übereinstimmend in der Opposition zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen eine überzeitliche Charakteristik. Im christlichen, vornehmlich katholischen Kultus verfolgen wir jedoch einen anderen Prozess. Dieser erscheint als eine Annäherung beider allgemein als Gegensätze betrachteten Kategorien. Hier trennen sich auch die Zugangsweisen. Die Erforschung elementarer Formen des religiösen Lebens, welche sich nicht mit dem jeweils anderen Kulturmodell konfrontiert, lässt historische Daten außer Acht; das Forschen über das Christentum muss hingegen mit der offiziellen Kultur und der Volkskultur rechnen, und zwar auf einer historischen Grundlage. Die Ethnologie verfügt nicht über Methoden zum Studium der religiösen Erfahrung, kann allerdings untersuchen, wie sich diese Erfahrung in der Kultur als einer historisch bedingten Kategorie niederschlägt.

Die Beziehung zwischen dem Heiligen und dem Profanen in den Volkstraditionen als eine Relation der Annäherung von Beidem kann eine Anregung zur Diskussion sein. Daraus, wie sie sich in kulturellen Formen manifestiert, kann geschlussfolgert werden, dass sie sich auf dem Boden der katholischen Frömmigkeit entfaltet und keineswegs ein *Novum* der heutigen Zeit ist. Wir haben folgende Ursachen verzeichnet: die Übertragung einiger kultischer Äußerungen aus dem geweihten Raum der Kirche in die weltlicher Sphäre des Dorfkatasters und des Hauses,¹⁸ die Akzentuierung der Rolle der Jungfrau Maria als Mutter der Gläubigen und Mittlerin. Der vor allem von den Frauen (Müttern) gepflegte Kult nimmt durch die Präsenz der Mutter Gottes einen vertrauten Ton an. Das Heilige und das Profane kommen in einen engen, persönlichen Kontakt. Die Verehrung wird durch den Glauben der Katholiken, dass die Jungfrau Maria und deren Fürsprache den Weg zu Jesus Christus vermittelt, motiviert, und dieser Glaube hat während des gesamten Jahres Gelegenheit zur Erfüllung. Damit verbunden sind Marienwallfahrten, ein überreicher Bestand europäischer bildender Kunst und Literatur, in der Volkssphäre dann insbesondere Legenden (Kretzenbacher, 1973: 335). Das Marianische *Sacrum* so, wie es in unseren gegenwärtigen Ritualformen (Bräuche, Gebete, Gesang) zum Vorschein kommt, enthält kein Paradox und lässt keinen Raum für die Opposition (Parodie) des Heiligen. Diese

¹⁸ In der Zeit der Beendigung des Manuskripts ist uns eine anregende Studie über den heiligen Raum im Haus der christlich-orthodoxen Familie in die Hände gekommen: BOBRYK, Adam: *Przestrzeń sacrum v domu rodziny prawosławnej*. In *Kultura i prestrzeň. Dawne i nowe krajobrazy kulturowe w Polsce i na Słowacji*. Herausgegeben von Z. Klodnicki – A. Drozd. Katowice, 2007, s. 109-17.

Art des vertraulichen Heiligen korrespondiert mit der Entwicklung des weihnachtlichen Kultes in der katholischen Umgebung (vgl. Prokop, 1996).

In methodischer Hinsicht brachten die Forschungen zweierlei Erfahrung:

1. Es ist dringend notwendig, von einer Analyse der jeweiligen lokalen Bedingungen auszugehen und allgemeine Prämissen lediglich als Hypothesen aufzufassen.

2. Es erwies sich die Ergiebigkeit der retrospektiven, zeitliche Gesichtspunkte mit einbeziehender Methode.

In der geistlichen Volkskultur gibt es keinerlei gradlinige Entwicklung der einzelnen Phänomene; im Tradierungsprozess kann es zur Unterbrechung, sogar zur Auflösung der Tradition und neuer Vitalisierung kommen. Deshalb konnten wir die Beziehungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen als ein Erbe der katholischen Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts, das sich in Mähren mit nationaler Emanzipation und Landespatritismus verknüpft, vorfinden. Die gegenwärtigen Belege spiegeln eine zweite und sogar dritte Welle der Wiederbelebung und öffnen die Frage des Josephinismus und der Relikte des Volksbarocks im 19. Jahrhundert. Václav Frolec schreibt in diesem Zusammenhang über die Vereinheitlichungstendenzen in der mitteleuropäischen Volkskultur (1992: 20-21). Der Ausgang des 19. Jahrhunderts ist auch eine Phase, wo in den tschechischen Quellen bereits Erwähnungen eines Konflikts zwischen dem Heiligen und dem Profanen so, wie er sich beispielsweise im Spätmittelalter bemerkbar machte, fehlen.

Ein Studium der geistlichen Kultur fordert zu einer Gegenüberstellung des slawistischen und des mitteleuropäischen Modells der ethnologischen Forschung auf. Wie haben kulturelle Traditionen vorgestellt, die Böhmen und Mähren in den Kontext des westlichen Christentums einordnen:

1. Tschechische Traditionen konzentrierten regionalen Vorkommens in Mittelmähren, von den tschechischen historischen Formen der an das Gottesgrab gebundenen Auferstehungsfeier ausgehend (Osterprozessionen in der Umgebung von Olmütz);

2. Lokale Überlieferungen als Varianten der mitteleuropäischen Traditionen in der Lausitz und in der deutschsprachigen Umgebung (das Osterreiten in der Gemeinde Lukavec bei Fulnek);

3. Traditionen zerstreuten oder inselartigen Vorkommens von Varianten mitteleuropäischer Traditionsphänomene (der *Herbergssuche der Jungfrau Maria* genannte Brauch in Mähren und entsprechende Parallelen in den Alpenländern, in Slowenien, Ungarn oder der Slowakei; die Judasbräuche in Böhmen und Mähren und deren Entsprechungen beiden Polen, den Slowaken, Deutschen und Österreichern).

Die Materialauswahl hatte zur Folge, dass wir zu einem mitteleuropäischen Komparationsmodell gelangt sind. Dies ist eine Anregung zur Erweiterung des ethnologischen Studiums um einen neuen Raum, nicht etwa zur Ablehnung des slawistischen Konzepts, das auch weiterhin seine Berechtigung sowie unvollendetes Werk an zahlreichen Forschungsgegenständen hat.

Die Studie entstand mit Unterstützung des Grantprojekts der Grantagentur der Tschechischen Republik Sacrum et profanum in der Kultur der traditionellen Feste (Nr. 404/05/0182).

QUELLEN UND LITERATUR

- BEŇUŠKOVÁ, Z.: *Religiozita a medzikonfesionálne vzťahy v lokálnom spoločenstve*. Bratislava, 2004.
- BOHÁČ, Z.: *Velikonoční jízdy v Lužici*. In: *Český lid* 53, 1966, 193-197.
- DINZELBACHER, Peter: *Judastraditionen*. Wien, 1977.
- DIVIČANOVÁ, A.: *Súvislosti životnosti archaických zvykov a kolektívnej etnickej identity*. Nosenie Judáša v Támoku. In: *Etnológia a kultúrne dedičstvo*. Bratislava 2001, s. 129-137.
- DURKHEIM, É.: *Elementární formy náboženského života*. Praha, 2002.
- ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. Praha, 2006.
- FIELHAUER, H.: *Die Karfreitagsfeuer in Niederösterreich*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 45, 1965, 286-295.
- FROLEC, V.: *Das Oster- und Pfingstreiten*. In: *Ethnologia Slavica* 23, 1991, 129-153.
- FROLEC, V.: *Dvojí proud v kultuře lidu*. In: *Národopisné aktuality* 20, 1983, 229-242.
- FROLEC, V.: *Kulturní prostor střední a jihovýchodní Evropy: dimenze lidové kultury*. In: *Ethnologia Europae centralis* 1. Brno, 1992, 11-23.
- FROLEC, V. a kolektiv: *Vánoce v české kultuře*. Praha, 1988.
- FROLCOVÁ, V.: *Proč, Maria, tak vzdycháte*. O životě jedné vánoční legendy v 21. století. In: *Český lid* 94, 2007, 349-361.
- FROLCOVÁ, V.: *Velikonoce v české lidové kultuře*. Praha, 2001.
- FROLCOVÁ, V. – MIKYSKOVÁ, M.: *Jidáš v povědomí a velikonoční tradici dětí*. (Prameny z Moravy 1997-1999). In: *Český lid* 87, 2000, 135-154.
- GRASS, N.: *Barock-Heiliggräber*. Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte Tirols. In: *Ostern in Tirol*. Innsbruck, 1957, 221-256.
- HADAČ, V.: *Starodávné velikonoční pověry z jižních Čech*. In: *Český lid* 27, 1927, 247-248.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Sacrum*. In: *Religionistika a náboženská výchova*. Terminologický a výkladový slovník. Bratislava, 1997, 298.
- KOUBA, J.: *Německé vlivy v české písni 16. století*. In: *Miscellanea Musicologica XXVII – XXVIII*, 1975, 117-175.
- KRETZENBACHER, L.: *Legendenlied*. In: Brednich, R. W. – Röhrich, L. – Suppan, W. (Hrsg.): *Handbuch des Volksliedes*, Band I. München, 1973, 323-342.
- KURET, Niko: *Praznično leto Slovencev*. Celje, 1970.
- MARKMILLER, F.: *Der Tag, der ist so freudenreich: Advent und Weihnachten*. Regensburg, 1981.
- OREL, D.: *Vstaliť jest této chvíle*. In: *Cyrill* 35, 1909, 5-9.
- OTAHAL, A.: *Jezdí za Bohem*. Velikonoční obyčej v Pruském Slezsku. In: *Český lid* 19, 1910, 287.
- PODLAHA, A.: *Nejstarší tištěný rituál Pražský z r. 1496*. In: *Časopis katolického duchovenstva* 44, 1903, 307-311, 451-452.
- PROCHÁZKA, K.: *Lid český s hlediska prstonárodně náboženského*. Praha, 1910.
- PROKOP, J.: *Boże Narodzenie między sacrum i profanum*. In: *Z kołędą przez wieki*. Kołеды w Polsce i w krajach słowiańskich. Red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń. Tarnów, 1996, 473-478.
- ROYT, J.: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha, 1999.
- STRACHOV, Alexandr: *Noč pered Rožděstvom: narodnoje christianstvo i rožděstvennskaaja obrjadnosť na zapade i u slavjan*. Cambridge – Paleoslavica – Massachusetts, 2003.
- THOŘOVÁ, V.: *Velikonoční a předvelikonoční koledy v Čechách*. Praha, 2005.

- VÁCLAVÍK, A.: *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha, 1959.
- VEČERKOVÁ, E.: *Velikonoční klepání a „honění Jidáše“ v okolí Uherského Hradiště*. In: Slovácko 1974-1975, 53-61.
- VEČERKOVÁ, E.: *O velikonočním hrkání a honění Jidáše v Rajhradcích-Loučce*. In: Vlastivědný věstník moravský 55, 2003, 297-301.
- VEČERKOVÁ, E.: *Velikonoční obchůzky s Jidášem na Zábřežsku*. In: Vlastivědný věstník moravský 57, 2005, 63-66.
- VEČERKOVÁ, E. – FROLCOVÁ, V.: *Velikonoční jízda v Lukavci u Fulneku*. In: Vlastivědný věstník moravský 55, 2003, 54-61.
- VEČERKOVÁ, E. – TARCALOVÁ, L.: *Náboženské průvody v kalendářním cyklu svátků a slavností*. Na okraj studia. In: Tarcalová, L. (ed.): *Slavnostní průvody*. Uherské Hradiště, 1994, 23-49.
- VINCENCIOVÁ, H.: *Velikonoční obchůzky s Jidášem*. In: Východočeský sborník historický 4, 1994, 189-206.
- WINTER, E.: *Josefinismus a jeho dějiny*. Praha, 1945.
- WINTER, Z.: *Život církevní v Čechách. Svazek druhý*. Praha, 1896.
- ZÍBRT, Č.: *Staročeské výroční obyčej, slavnosti a zábavy prostonárodní*. Praha, 1889.
- ZÍBRT, Č.: *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha, 1950.
- ZILYNSKYJ, O.: *Česko-polské spojitosti v oblasti lidových zvyků*. In: Sborník Vysoké školy pedagogické v Olomouci. Jazyk a literatura, 2. Praha, 1955, 75-97.

RESUMÉ

Bádání o lidové duchovní kultuře vede k otázkám slavistického a středoevropského modelu etnologické komparace. K tomu směřuje i studie, která vychází z výsledků současných terénních výzkumů a postupuje retrospektivní metodou. Předmětem je sacrum jako motiv a nositel kulturních projevů, které vstupují do mechanismů předávání. Vztahy posvátného a světského sleduje na jevech velikonočního a vánočního cyklu katolického liturgického roku, jak se tradují v mimoliturgické sféře (uctívání kříže a beránka ve velikonočních obyčejích, kult Panny Marie v adventu) a klade otázky o pozitivních a negativních charakteristikách, vymezujících posvátno v lidové tradici (postava Jidáše).

Jako sacrum se projevuje čas, prostor, obřadní předměty zastupující biblické postavy, slovo a zpěv. Vyjadřovací prostředky posvátna jsou konzervativní povahy a jejich stáří dosahuje na Moravě místy až k lidové zbožnosti 19. století; v současnosti zastupují druhou i třetí vlnu revitalizace. Jejich rozbořem se otevírají obecnější otázky vývoje středoevropské kultury, jako je vztah josefinismu a reliktní lidového baroka v 19. století. Výběr materiálu vede ke středoevropskému typu etnologické komparace:

1. České tradice soustředěného regionálního výskytu; vycházejí z historických forem Vzkříšení, vázaného na Boží hrob (velikonoční procesí na Olomoucku);
2. Lokální tradice jako varianta středoevropských tradic na Lužici a v germanofonním prostředí (velikonoční jízdy v Lukavci u Fulneku);
3. Tradice rozptýleného nebo ostrovního výskytu v českých zemích jako varianty středoevropských tradic (obyčej zvaný *nocleh Panny Marie* na Moravě a paralely v alpských zemích, Slovinsku, Maďarsku, Slovensku; jidášské obyčejy v Čechách a na Moravě a paralely u Poláků, Slováků, Němců, Rakušanů).